



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

TENSIÓN Y DISRUPCIÓN
NARRATIVA DEL EVENTO ORGÁNICO EN LA FILOSOFÍA
CRÍTICA DE IMMANUEL KANT

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA:
JUAN FELIPE GUEVARA ARISTIZÁBAL

DIRECTORA DE TESIS
DRA. MARICRUZ GALVÁN SALGADO (FFyL, UNAM)

JURADOS
DRA. VIOLETA ARÉCHIGA CÓRDOVA (Departamento Humanidades , UAM-C)
DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ (Departamento Humanidades , UAM-C)
DR. ALFONSO ARROYO SANTOS (FFyL, UNAM)
DR. JUAN MANUEL GARRIDO WAINER (Posgrado Filosofía de la Ciencia)

Ciudad universitaria, CD. MX.

Julio de 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*El tiempo pasa como una clepsidra, gota a gota, y Ana
mira las sombras en el techo. Oye las ramas del
arrayán golpeando contra el ataque del agua, el canto
de las chicharras, de los grillos, todo calmo, armonioso,
todo a la espera de la aurora que llegará anunciando el
nuevo día, mientras que identifica esa dulzura dolorosa
que llegó así, de pronto, igual que las catástrofes. O
los milagros, simplemente.*

*Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón,
Albalucía Ángel*

*los abortos o deformidades del crecimiento, en que
ciertas partes, debido a que se presentan carencias o
impedimentos, se forman de manera completamente
nueva para conservar lo que hay y producir una
creatura anómala.*

Crítica de la facultad de juzgar, Immanuel Kant

*la filosofía exige tener presente la historia de sus
problemas, ideas, planteamientos, tener pasión e
interés por la forma en que se cristalizan y toman lugar
en el debate filosófico. Esto responde no tanto a una
necesidad de formación, como a la de volver más
respirable la atmósfera en la cual pensamos.*

Kant. La razón estremecida, Rebeca Maldonado

Agradecimientos

Pensar, leer, escribir... Hacer familiares. En cerca de cinco años, tiempo en el cual comencé y me dejé llevar por esta investigación cuyo fruto discurre en estas páginas, mi familia ha continuado en expansión, no sólo geográficamente sino también afectivamente. Ese 'yo', esa primera persona que narra esta disertación, es sólo una máscara en cuya superficie se fusiona esta variopinta familia; su voz es plural. Ese 'yo' es siempre otros.

Quisiera comenzar agradeciéndole a tres personas sin las cuales este viaje probablemente no hubiese sido ni la mitad de interesante. José Agustín Mercado ha sido un compañero infatigable y atento; pese a haber zarpado de puertos diferentes, nuestros caminos hoy mantienen un curso compartido. Violeta Aréchiga y Xóchitl Arteaga han sido presencias constantes desde antes de que este proyecto naciera; su predilección y amor por las historias ciertamente me infectaron. Esta disertación es una celebración de las tantas ocasiones en que los cuatro nos hemos sentado juntos a la mesa para disfrutar y comer esos carbohidratos que adoramos e indigestarnos con esas lecturas que no cesan de convocarnos.

Con Maricruz Galván aprendí que siempre hay modos distintos de pensar y hacer filosofía. Sus lecciones y la confianza que depositó en mí a lo largo de todo este proceso fueron invaluable para concluir este proceso, aunque ella siempre me recordó que ésto sólo es el comienzo. Zenia Yébenes, aunque fue la última en sumarse al grupo de jurados, ha sido una influencia profunda desde tiempo atrás y sus intervenciones siempre han sido una rica fuente de inquietudes y preguntas. Alfonso Arroyo, por su parte, ha sido un interrogador meticuloso y un contrapeso para no perderme en la abstracción. Juan Manuel Garrido no sólo es un interlocutor directo en muchas de las páginas que siguen; su calidez y amabilidad al recibirme durante tres meses en Santiago, Chile, además de los muchos correos y conversaciones, lo han convertido en un referente aún más cercano y familiar. Gracias a la estancia de investigación que realicé con él, pude compartir algunas clases con Eduardo Molina Cantó, quien también dejó su huella en esta disertación. Mis profundos agradecimientos a estas cuatro personas por su acompañamiento y amistad, su lectura, preguntas y comentarios.

Joan Steigerwald ha sido también motivo de importante reflexiones para esta disertación. La estancia de investigación que pasé con ella en Toronto, Canadá, fue uno de los periodos más activos,

demandantes y fructíferos de todo este proceso. No sólo le estoy infinitamente agradecido por el seminario sobre Idealismo alemán que impartió durante dicho periodo, además de las largas conversaciones sobre Kant, sino también por haberme acogido en su maravilloso hogar. Asimismo, su curso “Nature in narratives” junto con el curso “Regarding animals”, de David Clark, constituyeron momentos de apertura cruciales para explorar algunas de las narrativas y estilos de lectura-escritura que finalmente se cristalizaron en este texto.

A Felipe Campuzano le agradezco infinitamente por la lectura y las conversaciones que hemos tenido y que dieron lugar a las ilustraciones que acompañan y enriquecen estas páginas. Sus imágenes son una oportunidad para la fuga, para la tensión y la disrupción a partir de las cuales se ha formado este texto.

Me gustaría extender un agradecimiento especial a las integrantes del seminario *Equilibrium*, de la UAM-C: Nuria Valverde, Miruna Achim, Sandra Rozental, Analiese Richard, Violeta y Zenia, y, en su momento, Gabriela Méndez, por el acogedor recibimiento y por mantener un espacio de discusión y debate exigente, respetuoso y cordial.

Por las razones más dispares, pero no por ello irrelevantes, quisiera agradecer el acompañamiento de las siguientes personas: Sebastián Lomelí, Alejandro Valencia Tobón, María Luisa Eschenhagen, Elena Gómez, Camilo Calderón, Catalina Botero, Tobías Divad Nauj, David Horacio Rosales, Débora Vásquez, Rebeca Maldonado, Virginia López-Domínguez, Joëlle Gallimard, Monique Vercamer, Camilo Moreno, Guillermo Cabral, Leonardo Jara, Jorge Hernández, Natalia Carmona, Ana Victoria Gómez, Marcela Cadavid, Andrea Manrique, Juan Pablo Narváez, Diana María Zapata, Rubén Madrigal, Omar Robles, Fernanda Samaniego, Álvaro Álvarez y mis estudiantes de teoría del conocimiento. No me olvido, por supuesto, de los acompañantes peludos: Maws, Thom, Preston (q.e.p.d), Frida, Emma y Lupe.

Agradezco también al CONACyT por la beca que me permitió estar durante cuatro años como estudiante y lector de tiempo completo, así como al Programa de apoyo a los estudios de posgrado (PAEP) de la UNAM y a la coordinación del posgrado en Filosofía de la ciencia por el apoyo para las estancias de investigación y la participación en congresos.

Por último, mi más profundo agradecimiento a la familia que comenzó el desorden y con quienes he aprendido a hacer familiares: mi mamá, mi hermano, mis tías y mi papá.

Índice

Introducción

Narrar el evento

11

Primera digresión

Experimentando con la filosofía crítica

50

Capítulo 1

El futuro sin clausura

85

Capítulo 2

La vida al margen del tiempo

126

Interludio

Kant y las teorías de la generación

170

Segunda digresión

El ornitorrinco de Kant

195

Capítulo 3

La epigénesis a destiempo

227

Conclusión

El pasado por venir

278

Referencias

303

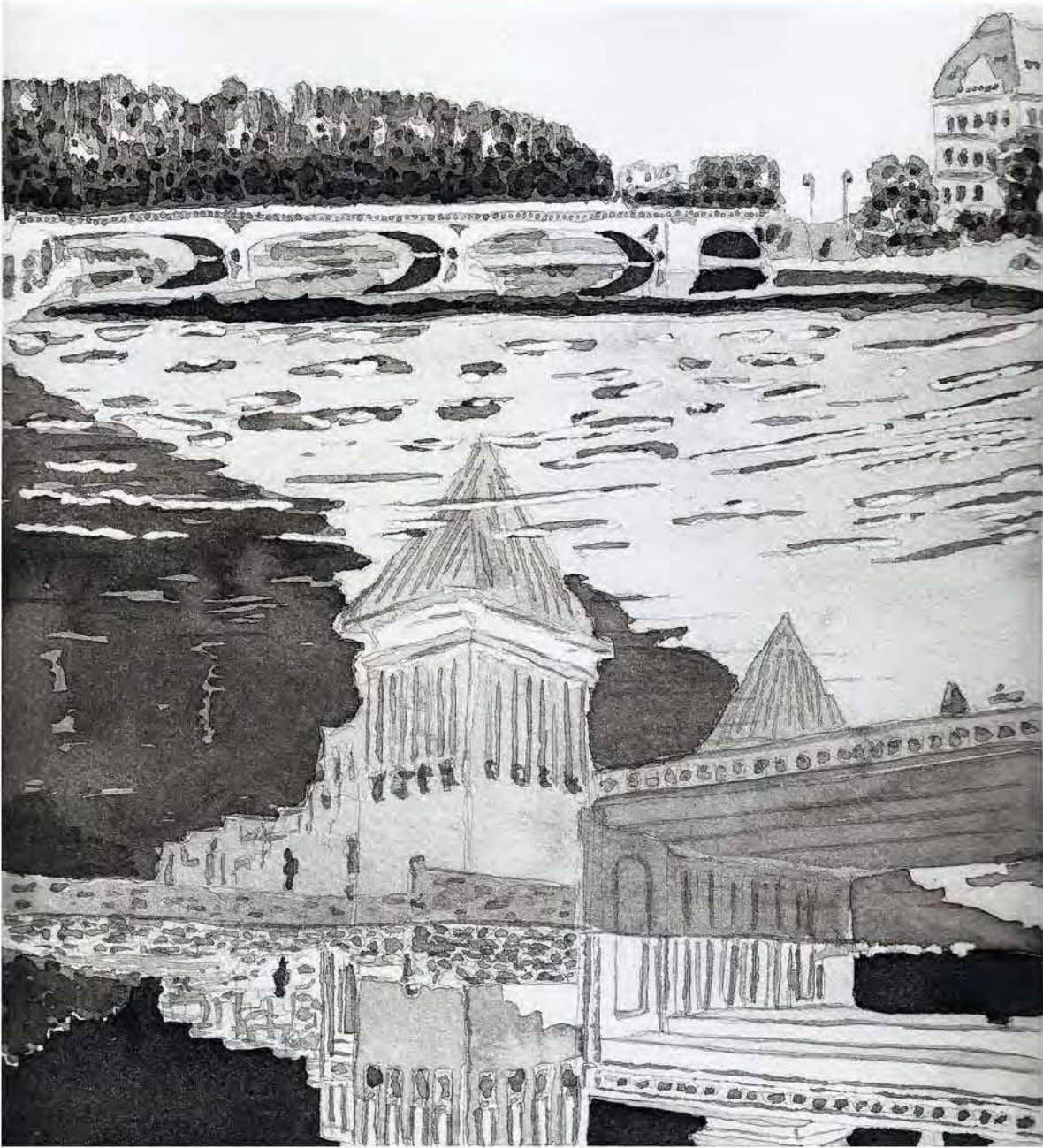
Nota sobre las referencias y citas.

Las referencias al corpus kantiano provienen de la edición de la Königlich-Preussischen (posteriormente Deutschen) Akademie der Wissenschaften (Ed.), 1900-, *Kants gesammelte Schriften*, Berlín: Georg Reimer (Walter De Gruyter). Cada cita o referencia va seguida de la abreviatura de la obra junto con el número del volumen (romanos) y la página (arábigos), a excepción de la *CRP*, para la cual se usa la distinción entre A y B (primera y segunda edición, respectivamente). Una *n* indica nota al pie. Si la traducción utilizada no cuenta con la paginación de la *Akademie*, se incluirá el número de página de la edición consultada entre corchetes ([]). También se usan los corchetes en el caso de la *CFJ* para incluir la paginación de la segunda edición de dicha obra, misma que aparece en la traducción consultada. Las traducciones usadas se encontrarán en la lista de referencias al final.

Todas las traducciones de citas de libros que no se encuentren en español son responsabilidad del autor, a menos que se especifique lo contrario. Si la cita incluye un asterisco (*) es porque la traducción ha sido modificada por razones de estilo y coherencia terminológica.

Abreviaturas

<i>Historia natural universal y teoría del cielo (1755)</i>	HNU
<i>Disertación inaugural. La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible (1770)</i>	DI
<i>Sobre las distintas razas de hombres (1775/1777)</i>	DRH
<i>Crítica de la razón pura (1781/1787)</i>	CRP
<i>Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia (1783)</i>	Prol
<i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785)</i>	FMC
<i>Determinación del concepto de una raza humana (1785)</i>	DCR
<i>Recensión de las Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Johann Gottfried Herder (1785)</i>	RH
<i>Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza (1786)</i>	PMCN
<i>Crítica de la razón práctica (1788)</i>	CRPr
<i>Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía (1788)</i>	UPTF
<i>Primera introducción de la Crítica de la facultad de juzgar (1789)</i>	PI
<i>Crítica de la facultad de juzgar (1790)</i>	CFJ
<i>Sobre un descubrimiento según el cual a toda Crítica de la razón pura la torna superflua una anterior. Respuesta a Eberhard (1790)</i>	Eberhard
<i>Sobre la paz perpetua (1795)</i>	PP
<i>La metafísica de las costumbres (1797)</i>	MC
<i>Antropología en sentido pragmático (1798)</i>	Antr
<i>Geografía física (1800)</i>	Geog
<i>Lógica Jäsche (1800)</i>	Log



Introducción

Narrar el evento

Un verdadero guión, para mí, no tiene como objetivo el afectar al lector de una manera definitiva, sino el de poder ser transformado en una película adquiriendo, sólo así, su forma final.
Esculpir el tiempo, *Andrey Tarkovski*

Königsberg es cosa del pasado. Ahora se llama Kaliningrado y se encuentra en un exclave ruso de cara al mar Báltico, rodeado por Lituania y Polonia. Su transformación se dio en 1945, cuando al finalizar la segunda gran guerra las potencias aliadas se repartieron el territorio europeo. La alta alcurnia del nombre inicial de la ciudad, Königsberg (“Monte del rey”), fue sucedida por una de carácter insurgente, pues Kaliningrado viene de Mijaíl Kalinin, revolucionario bolchevique y miembro fundador de la también desaparecida Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Pese a esta agitada historia geopolítica, que incluye además haber sido capital de Prusia oriental, para luego convertirse en territorio alemán separado del resto de Alemania por Polonia, el nombre Königsberg mantiene su vigencia gracias a uno de sus ilustres, o ilustrados, hijos: Immanuel Kant. Cuentan las

biografías, con aquel tufo de leyenda que lo envuelve, que en esa ciudad nació, creció, no se reprodujo y murió el profesor Kant. Que no se reprodujera no fue obstáculo alguno para la perpetuación de su legado. Todo lo contrario. Ya el ficticio Jean-Baptiste Botul¹ –emparentado lejanamente con *Clostridium botulinum* y su toxina paralizante–, con ingenio y profundidad –como buena farsa que es su obra–, ha mostrado en su original impostura, *La vida sexual de Immanuel Kant*, como al célebre y célibe filósofo no le hizo falta reproducirse y multiplicarse en sus vástagos para asegurar el legado de su pensamiento: “la sexualidad kantiana no está en su vida sino en su obra” (2014, 112). Las ideas tienen otros modos y esta disertación da fe de ello.

No obstante, el nombre Königsberg, la ciudad misma, está indisolublemente asociada a otro episodio histórico, uno que tendría profundas repercusiones en la historia de las ciencias, particularmente de las matemáticas. Se trataba, pues, del problema de los siete puentes de Königsberg, famoso durante la primera mitad del siglo XVIII, cuando Kant todavía no era el profesor Kant. La ciudad se encuentra sobre los dos costados del río Pregel y cuenta con dos islas, una pequeña, en la cual se ubica la catedral gótica que ha sido restaurada y se mantiene en pie, y otra mucho más grande, las cuales se encuentran conectadas entre ellas y con tierra firme gracias a siete puentes: cuatro entre la isla pequeña y los dos costados del

1 Para quienes reciben con suspicacia y sospecha las enseñanzas de un personaje ficticio, el cual, por cierto, hará más de una aparición a lo largo de estas páginas, los invito a tomar en consideración las palabras que Dulce María Granja, traductora de su opúsculo, le dedica: “La identidad de un escritor importa menos que la calidad de su obra; por la audacia y la inteligencia que aborda el pensamiento kantiano, Botul merece ser leído como un filósofo de verdad” (en Botul 2014, 7-8). Aunque no puedo ofrecerle mi completa solidaridad a la primera parte de su sentencia con respecto a la irrelevancia de la identidad, con la segunda no podría estar más de acuerdo.

río, dos entre la isla grande y los costados, y uno entre las dos islas. El problema reza así: se debe realizar una caminata a lo largo de la ciudad de modo que todos los puentes sean cruzados pero sólo en una ocasión: una vez un puente es tomado hay que cruzarlo hasta su otro extremo y no es posible volverlo a tomar. Leonhard Euler resolvería el problema en una conferencia dictada en la Academia Rusa en San Petersburgo, en 1735, que sería publicada al año siguiente. La conferencia se titulaba “Los siete puentes de Königsberg” y se ha convertido en uno de los artículos más famosos en la historia de las matemáticas gracias a que el origen de la teoría de grafos y los primeros pasos hacia una concepción topológica del espacio han sido rastreados hasta él. Sin embargo, la senda marcada por la solución de Euler nos alejaría del problema de Königsberg, los puentes y la veta filosófica que me interesa rastrear en Kant. Para encontrar a Kant en Königsberg, o a Königsberg en Kant, dilatemos el problema.

Además de ser su hogar y residencia, lo posición geográfica, política, comercial y social de Königsberg jugó un papel importante en el pensamiento kantiano, algo que él mismo reconocería en uno de sus últimos textos, la *Antropología en sentido pragmático* (Antr). Una nota al pie en las primeras páginas de esta obra así lo deja ver:

Una gran ciudad, que es el centro de un reino en el que se encuentran los cuerpos territoriales del gobierno de éste, que tiene una universidad (para el cultivo de las ciencias) y, además, una situación propicia a la navegación, que favorece las relaciones por medio de los ríos procedentes del interior del país al igual que con los alejados países colindantes de diversas lenguas y costumbres, — una ciudad semejante, por ejemplo Königsberg a orillas del Pregel, puede considerarse como un lugar adecuado para ampliar tanto el conocimiento del hombre

como el conocimiento del mundo, donde éste puede adquirirse incluso sin viajar (*Antr* VII 120n).

Tan estrecha relación entre Kant y su ciudad apuntala una especulación narrativa más para desplegar el tema en cuestión que aquí nos reúne. Bien podría decirse que Königsberg es una sinécdoque del pensamiento y filosofía de Kant, o viceversa, Kant es una sinécdoque de Königsberg. En cualquier caso, el problema de los puentes le atañe a los dos. Por supuesto, en el caso de la filosofía crítica kantiana, los puentes y las islas que en Königsberg aparecían dados, aquí deben ser contruidos. Las tres *Críticas* realizan dicha labor: las dos primeras, la *Crítica de la razón pura* (CRP) y la *Crítica de la razón práctica* (CRPr), como si de procesos de terraformación se tratara, hacen emerger las islas; la última, la *Crítica de la facultad de juzgar* (CFJ), se pregunta por la posibilidad de conectar las islas, por construir el puente entre las dos. Es ahí, en el puente, en ese lugar de mediación y frontera, desde donde partiré.



La reconstrucción 'arqueológica' de la *CFJ*, aunque incipiente en este resumen, constituye un primer y fecundo acercamiento a la obra debido a su accidentada historia, la cual ha quedado registrada en la correspondencia de Kant, tanto con sus amigos como con su editor. Sin duda el punto cumbre de todos estos enredos tiene que ver con la primera introducción, texto que sería reemplazado por una versión diferente en la obra publicada en vida de Kant y que se mantendría desco-

nocido por más de un siglo, siendo impreso por vez primera en la década de 1910². La estructura de la obra sufrió numerosos cambios y adiciones durante su proceso de composición. Kant empieza a escribir la *CFJ* en el verano de 1787, inmediatamente después de haber culminado la *CRPr* y de haberla enviado a su editor; la concluiría en la pascua de 1790. En principio, esta obra comenzó como una crítica del gusto, del sentimiento de placer o de displacer, completando así la tríada crítica que había ya domado al entendimiento (pensamiento) y a la voluntad (deseo o apetencia). De acuerdo con el análisis de Giorgio Tonelli (1954)³, la incipiente crítica del gusto corresponde a la “Analítica de lo bello”, a la cual le seguiría la deducción de la facultad de juzgar estética, momento en el cual aparece por primera vez el juicio reflexionante. Con él, la crítica del gusto se convierte en crítica de la facultad de juzgar. A continuación vendría la composición de la dialéctica de la facultad de juzgar estética seguida de la primera introducción. Posteriormente, Kant se concentraría en la escritura de la analítica de lo sublime, cerrando así la primera parte de la obra. La “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” (tanto la analítica como la dialéctica) vendrían después, seguida por la “Metodología de la facultad de juzgar teleológica”. Con ello se daba por terminado el cuerpo principal de la obra. Sólo restaba escribir la segunda introducción, misma que sería publicada originalmente con la obra. Con base en este ordenamiento, Zammito (1992)

2 Los detalles de la pérdida y hallazgo del texto y sus trazas en la correspondencia de Kant a su editor pueden consultarse en el “Apéndice” ofrecido por Nuria Sánchez Madrid en su traducción de la *Primera introducción a la Crítica de la facultad de juzgar (PI)*.

3 Vale la pena reconocer que, pese al más de medio siglo transcurrido desde la publicación de este detallado estudio, sigue siendo una fuente vigente utilizada por estudiosos de la tercera *Crítica* como John Zammito (1992) y Silvia del Luján di Sanza (2010).

elabora una reconstrucción de la *CFJ* basada en ‘giros’⁴, gracias a los cuales identifica la entrada o modificación de elementos filosóficos que responden al contexto histórico e intelectual de Kant. El primero es el giro estético gracias al cual Kant pasa, rápidamente, de la voluntad como facultad de desear al sentimiento de placer y displacer. Al segundo giro lo denomina cognitivo y lo ubica en el descubrimiento del juicio reflexionante. Sin embargo, aunque dicho juicio aparece en la deducción de la facultad de juzgar estética, Zammito afirma que sus efectos más profundos se reflejarían en la facultad de juzgar teleológica pues, a diferencia del juicio estético que carece de concepto, el teleológico requiere de un concepto para su formación. Sin embargo, dicho concepto no es como los de la *CRP*, razón por la cual aparece una forma diferente de conocer, de relación entre las facultades. El tercer y último giro lo llama ético. Este último giro fue influenciado profundamente por los debates en torno al panteísmo y el resurgimiento de la filosofía de Spinoza en la década de 1780 en la escena intelectual prusiana⁵. Del presunto giro ético emanan la “Metodología de la facultad de juzgar teleológica” y parte de la “Analítica de lo sublime”, dos momentos de la obra que tratan el problema del ser humano en el mundo y su estatuto moral, así como la legitimidad y

4 Apelar a la noción de giro, en particular en el contexto de la filosofía de la ciencia cuya historia reciente se suele resumir en una sucesión de giros (lingüístico, histórico, sociológico), debe hacerse con mucho cuidado. Aunque su uso, como lo hace Zammito, resulte tener un valor heurístico apreciable, debemos reconocer que estos ‘giros’ no denotan un cambio radical de dirección de la discusión kantiana; más bien, en la *CFJ* se “despliegan condiciones de la filosofía trascendental que no habían sido analizadas de manera autónoma, recurriendo sin duda a argumentos diversos en cada una de ellas” (“Estudio introductorio” de Nuria Sánchez Madrid, en Kant 2011, 22n).

5 En esta década tuvo lugar uno de los debates filosóficos más agitados de la época, cuyos personajes centrales fueron Moses Mendelssohn y F.H. Jacobi, quienes discutían acerca del compromiso de su fallecido amigo G.E. Lessing con la filosofía de Spinoza y, de manera más general, de la relación del spinozismo y sus consecuencias teológicas con la Ilustración alemana (ver Solé 2011).

alcances de la idea de Dios en el sistema de la filosofía.

La anterior reconstrucción, sin embargo, no termina de hacer explícito el problema que atraviesa a la *CFJ* y su intento de solución. La conexión entre la naturaleza y la libertad constituye su tema central, al tiempo que la clausura del sistema de la filosofía es su objetivo. La clausura se concibe como una articulación entre naturaleza y libertad a la manera de un tránsito de lo sensible a lo suprasensible, de lo fenoménico a lo nouménico, es decir, surge la necesidad de encontrar ciertos elementos en el estudio de la naturaleza que señalen, aunque no lo consumen, el paso hacia la libertad. La forma final de la *CFJ* obedece a la idea de la filosofía como sistema; sobre esta noción recae la culminación de la filosofía crítica en la medida en que la *CFJ* es toda ella una indagación acerca de la *posibilidad* de dicho sistema, sin llegar a una doctrina del mismo. Por tal motivo, a diferencia de las dos *Críticas* anteriores, que corresponden cada una a un dominio específico de la filosofía, la *CFJ* nunca llega a constituir su propio dominio, es decir, ella no estudia un tipo de objetos particulares cuya posibilidad o efectividad recae en la facultad de juzgar. Es por esta razón que la articulación, el puente, se concibe como un tránsito entre los dos dominios; si el puente fuera un objeto ajeno a esos dominios, entonces necesitaríamos una nueva facultad que lo fundamentara, lo cual derivaría en una nueva pregunta por la conexión de este nuevo terreno con los dos anteriores, multiplicando con ello el problema de la conexión. El problema del tránsito se plantea, entonces, en términos de la posibilidad de la realización de la libertad en la naturaleza:

debe el concepto de la libertad hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado por sus leyes: y, en consecuencia, la naturaleza tiene que poder ser pensada también de tal modo que la finalidad* de su forma al menos concuerde con la posibilidad de los fines que en ella han de ser efectuados con arreglo a leyes de la libertad. Tiene que haber, entonces, un fundamento de la unidad de lo suprasensible que está en la base de la naturaleza con aquél que el concepto de la libertad contiene prácticamente, cuyo concepto [de ese fundamento], aunque no alcance ni teórica ni prácticamente para un conocimiento suyo, y no tenga, por tanto, ningún dominio propio, haga posible, sin embargo, el tránsito desde el modo de pensar según los principios de uno al [modo de pensar] según los principios del otro (CFJ V 176 [xix-xx])⁶.

Esta peculiaridad del puente entre naturaleza y libertad introduce una fisura en la facultad de juzgar que lleva a Kant a realizar la distinción entre reflexionante y determinante. Los dos dominios de la filosofía, naturaleza y libertad, regidos por el entendimiento y la voluntad, respectivamente, caen dentro de la jurisdicción de la facultad de juzgar determinante, razón por la cual lo universal (la regla, el principio, la ley) son dados por el entendimiento o la razón y sólo subsumen al objeto particular enjuiciado. Así, por ejemplo, en el caso de la experiencia empírica todos aquellos juicios que conciernen a objetos subsumidos por una categoría pura del entendimiento y, en consecuencia, determinados por ella, se consideran objetivos, juicios de conocimiento en donde lo determinado se puede atribuir al objeto. En el caso de la razón práctica, sólo porque una acción ha sido determinada por un principio moral *a priori* es posible enjuiciar la acción como justa o injusta. Por su parte, los objetos que permiten el tránsito de un dominio a otro son enjuiciados por la facultad de juzgar reflexionante, la cual pone sus propios principios, de forma tal que

⁶ Esta formulación del problema no aparece en la *PI*, donde el planteamiento kantiano gira casi exclusivamente en torno al concepto de técnica de la naturaleza.

sólo el objeto particular a enjuiciar está dado y la facultad de juzgar debe buscar el universal bajo el cual comprenderlo. En tanto que el universal es forjado por la misma facultad de juzgar, ligada mas no sometida al entendimiento o la voluntad, se dice que el juicio tiene validez exclusivamente subjetiva, para el sujeto que enjuicia, y no puede atribuirse en ningún momento al objeto juzgado.

Pese a que la facultad de juzgar reflexionante no puede determinar a sus objetos, es necesario encontrar un principio trascendental *a priori* que la rijan con el fin de justificar su uso legítimo en la investigación de la posibilidad del sistema de la filosofía; sin dicho principio, no podríamos afirmar el tránsito de la naturaleza a la libertad basado en la facultad de juzgar reflexionante. Kant se enfocaría, por ende, en el carácter ordenado y sistemático de una parte de la experiencia empírica de la naturaleza: la subordinación de géneros y especies que podemos captar al comparar las leyes particulares de la naturaleza, como ocurre con las clasificaciones taxonómicas, que además parecen estar regidas por un principio común que permite el ascenso hacia géneros o estancias clasificatorias superiores (hoy les llamaríamos familias, órdenes, clases, etc.). Sin embargo, dado que las leyes particulares o empíricas no se deducen completamente de las leyes puras del entendimiento sino que requieren siempre del concurso de la experiencia, es decir, son contingentes con respecto a la facultad de conocer, el principio común que permitiría ordenarlas no puede encontrarse en el entendimiento, y mucho menos en la experiencia misma pues debe ser un principio *a priori*; tampoco puede estar en la voluntad, ni en la de un ser finito que es incapaz de crear lo que experimen-

ta, ni en la de un ser infinito del cual no se tiene experiencia alguna. Por lo tanto, dicho principio debe encontrarse en la misma facultad de juzgar, aunque oscile entre elementos que apelen al conocimiento y a la voluntad:

las leyes empíricas particulares tienen que ser consideradas, en lo que respecta a lo que en ellas queda sin determinar por aquellas (leyes universales), de acuerdo a una unidad tal como si, al igual que allá, nos la hubiese dado un entendimiento (aunque no el nuestro) para provecho de nuestras facultades de conocimiento, a fin de hacer posible un sistema de la experiencia según leyes naturales particulares. No como si de este modo hubiese que admitir efectivamente un entendimiento semejante (pues esta idea sirve sólo a la facultad de juzgar reflexionante para reflexionar, no para determinar), sino que esta facultad se da, por dicho medio, una ley sólo a sí misma, y no a la naturaleza (*CFJ* V 180 [xxvii]).

La entrada en escena de los juicios reflexionantes y de la facultad a ellos asociada constituye la gran innovación de la *CFJ*. Gracias a la facultad de juzgar reflexionante los juicios en general adquieren una autonomía que les era negada cuando operaban de conformidad con principios dados por el entendimiento o la razón. La autonomía de la facultad de juzgar hace que su principio trascendental tenga la peculiaridad de sólo ser válido para la crítica, no para una doctrina o para la determinación de ciertas entidades en la naturaleza o de las acciones libres; en suma, se trata de consideraciones únicamente válidas para el sujeto que enjuicia. A dicho principio *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante Kant lo denomina finalidad

[*Zweckmäßigkeit*]⁷:

7 Aunque Pablo Oyarzún, traductor de la versión de la *CFJ* que estoy citando, y Nuria Sánchez Madrid, traductora de la *PI*, han optado por traducir *Zweckmäßigkeit* como “conformidad a fin”, lo cual es técnicamente más apropiado, he decidido conservar la traducción anterior de “finalidad” por una razón muy sencilla: mantener la sonoridad de la expresión *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* con la cual Kant define a lo bello, de modo que en español diría “finalidad sin fin” y no “conformidad a fin sin fin”.

También hay que señalar que en la introducción publicada en 1790, y aquí citada, Kant sólo se refiere a la finalidad deslindada del concepto de técnica de la naturaleza, el cual aparecería de manera mucho más relevante en la *PI*: “La naturaleza procede *mecánicamente*, como *mera naturaleza*, con respecto a sus produc-

La finalidad* de la naturaleza es, por lo tanto, un concepto *a priori* especial, que tiene su origen exclusivamente en la facultad de juzgar reflexionante. Pues a los productos naturales no se les puede atribuir algo así como la referencia de la naturaleza, en ellos, a fines, sino solamente emplear este concepto para reflexionar sobre ellos en vista del enlace de los fenómenos en ella, que está dado según leyes empíricas (*CFJ* V 181 [xviii]).

Este principio de la finalidad posibilita la formulación de una analogía entre arte y naturaleza, la cual, a su vez, permite la ampliación del concepto de naturaleza de modo que en su dominio estrictamente sensible es posible encontrar una indicación de lo suprasensible, ya sea a través de aquellos objetos que son enjuiciados como bellos o sublimes, o como fines naturales.

Las dos partes que componen la *CFJ*, el juicio de gusto y el teleológico, sólo tiene en común su capacidad para hacer que lo suprasensible cobre una cierta presencia en el mundo de lo sensible, pues ambas operan de manera muy diferente. La facultad de juzgar estética juzga algo como bello cuando el libre juego de la imaginación con el entendimiento genera un sentimiento de placer, o como sublime, cuando el libre juego de la imaginación con la razón genera un sentimiento de respeto. En cualquiera de los dos casos, la actividad de la facultad de juzgar estética se fundamenta en la armoniosa actividad de nuestras facultades ante una afección producida por un objeto incapaz de movernos a conocimiento alguno. La facultad de juzgar teleológica, en contraste, apunta, aunque no consiga alcanzar

tos, en tanto que agregados; pero procede *técnicamente*, esto es, al mismo tiempo como *arte*, con respecto a esos mismos productos como sistemas, por ejemplo, formaciones cristalinas, todo tipo de figuras florales o la estructura interna de las plantas y animales” (*PI* XX 217). Sin embargo, en tanto que el concepto de una finalidad en la naturaleza arrastra consigo algunas de las connotaciones de aquel de técnica, como se pone en evidencia en la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”, donde aparece una discusión bastante extensa acerca de los usos y validez de la idea de Dios como creador del universo, di Sanza (2010) ha argumentado que el concepto de finalidad tal y como se propone en la versión final de la *CFJ* absorbió al de técnica, de modo que esta última no desaparece de la obra sino que adquiere una cierta presencia espectral.

su meta, en la dirección del conocimiento de ciertos objetos de la naturaleza. Sin embargo, su operación requiere de la acción conjunta del entendimiento y la razón fuera de un estado de armonía. Por un lado, el entendimiento tiende a prevalecer en la medida en que se apropia de un concepto de la razón, el de fin, para darle sentido a los seres organizados que encuentra en la experiencia; por otro, la razón se aprovecha de la referencia empírica del concepto de fin para expandir su idea de un sistema de fines a la naturaleza⁸. Los juicios teleológicos se convierten en un terreno de fricciones y tensiones muy fecundo para la investigación, dado que cada una de las facultades se empeña en realizar su propio interés a expensas de la otra: el entendimiento, por un lado, pretende alcanzar el conocimiento de todo aquello que es sensible y pertenece a la naturaleza; la razón, por su parte, busca sobrepasar el límite de lo suprasensible para buscar sus ideas en la naturaleza. Kant pretende contener estos intereses opuestos valiéndose del escrúpulo crítico⁹,

8 En la extensión de los principios de la razón a la naturaleza se constata la importancia de la facultad de juzgar estética para la teleológica: “Sin la mediación [de la facultad de juzgar] reflexionante estética no sería posible diferenciar el juicio lógico determinante del juicio teleológico pues, o bien se lo incluiría subrepticia e intencionadamente dentro del conocimiento teórico, como ha hecho la metafísica dogmática, o bien se le negaría todo derecho, como ha hecho el empirismo. [La facultad de juzgar] teleológica cuenta con un concepto para pensar al objeto, pero además debe estar habilitado por el principio transcendental de finalidad para hacer, de ese concepto, la causa de la existencia del objeto” (di Sanza 2010, 95). La facultad de juzgar estética libera a la teleológica de las restricciones epistemológicas de la facultad de juzgar determinante y la proyecta hacia una concepción de la naturaleza como sistema de fines que sea compatible con una idea moral del cosmos.

9 Tomo en préstamo la expresión “escrúpulo crítico” de Gérard Lebrun, quien asegura que éste apareció en algún momento entre 1787 y 1789, cuando Kant describe el principio de finalidad de la naturaleza como “esta presuposición particular y extraña de nuestra razón” (*Corr* XI 441). Lebrun se pregunta: “¿Por qué sorprenderse de un *a priori* que la *Crítica [de la razón pura]* y los *Prolegómenos* habían normalizado ampliamente, si no es porque Kant tuvo conciencia de que la metafísica no estaba enteramente muerta y de que la teología había sido integrada más bien que «criticada»?” (2008, 241). El escrúpulo crítico está íntimamente relacionado con un uso inapropiado de la razón que se desliza muy fácilmente en favor de la teología. Para hacerle frente, “hay que hacer comprensible y sobre todo normal la Apariencia transcendental, extrañamente beneficiosa, que se admite todavía en 1787; hay que investigar si el Dios-arquitecto que, tal como un jesuita de los «Provinciales», concedemos «en Idea», no enmascara una instancia transcendental ignorada” (2008, 242), aquella de la facultad de juzgar reflexionante.

a través de la reiterada aclaración de que estas pretensiones de la razón son sólo válidas en la jurisdicción de la facultad de juzgar reflexionante, es decir, para el sujeto que enjuicia. El escrúpulo crítico trata de aplanar el pedregoso terreno de los juicios teleológicos y armonizar los dispares intereses de las facultades en un intento por clausurar el sistema y justificar su posibilidad crítica. Sin embargo, el hilo conductor que tomaré en esta disertación es el de la resistencia a ese aplanamiento y armonía. A través de la facultad de juzgar teleológica y de las peculiares entidades naturales que enjuicia trataré de mostrar las tensiones problemáticas que emanan de la solución sistemática kantiana. La tensión y resistencia de las facultades a establecer una jerarquía estable o una armonía hace de la *CFJ* “un texto tan fértil precisamente por su capacidad para forzar al pensamiento a salirse de cualquier pretendida alternativa o complementariedad entre teoría y acción, y a adentrarse en un ajuste de cuentas con los fundamentos especulativos y las cruciales consecuencias del comercio que Kant despliega entre los dos intereses o dominios de la razón, el puro y el práctico” (Toscano 2006, 20). La facultad de juzgar teleológica se nos presenta como un híbrido problemático que “parece sugerir una apertura del juicio a una interrogación más profunda, en lugar de proporcionar una clausura al sistema crítico” (Steigerwald 2010, 307). El llamado es, pues, a prestarle atención a las fricciones, disonancias e interferencias que genera el despliegue conceptual de los seres organizados, a través del concepto de fin natural, en la investigación crítica kantiana sin dejar de lado el interés cognoscitivo de la razón en favor de un interés meramente estético incapaz, en los términos plantea-

dos por Kant, de conversar con el conocimiento de la naturaleza.



Partir del problema de la conexión de los dos dominios de la filosofía –la teoría y la práctica, la naturaleza y la libertad–, para luego encontrar en éstos algunos indicios susceptibles de una interpretación alternativa, invierte la manera en la cual se leen los tres pilares de la filosofía crítica kantiana: primera, segunda y tercera *Críticas* no indicarán aquí un orden cronológico. Esta conformación tripartita, tan cara a Kant, refleja aquel precepto de la lógica trascendental según el cual “toda división *a priori* por conceptos debe ser, por lo general, una dicotomía. Y a esto se agrega todavía que la tercera categoría, en todos los casos, surge del enlace de la segunda de su clase con la primera” (B110). De acuerdo con este presupuesto, sí hay un orden en tanto que la tercera, el enlace, sólo es posible cuando ya está dado lo que se va a enlazar. En efecto, el desarrollo cronológico de la filosofía crítica nos acorrala a tener que aceptar este presupuesto lógico. Solamente en la medida en que la dicotomía ha sido realizada y desarrollada, es posible preguntarse por el puente o conexión entre las partes escindidas, a menos que la obra misma de Kant nos ofrezca algunas pistas o indicaciones con respecto a la presencia espectral del puente, de la conexión, desde las etapas iniciales de la filosofía crítica.

Hemos visto ya como el problema central de la *CFJ* no es otro que el exa-

men de la posibilidad de la filosofía como un sistema. Para ello, Kant pone sobre los hombros del hombre la responsabilidad de realizar el tránsito o conexión entre la naturaleza y la libertad. Este movimiento de clausura, o de examen crítico de la posibilidad de una clausura, pareciera reflejar el propio punto de partida de la filosofía crítica, a saber, el llamado giro o revolución copernicana. En breve, el giro copernicano anuncia la necesidad de reevaluar el lugar y peso que se le conceden a los distintos elementos que se encuentran en el conocimiento, de modo que se plantea la siguiente pregunta disyuntiva: ¿es el objeto quien determina lo conocido por el sujeto o es el sujeto quien determina lo conocido en el objeto? Además de plantear la pregunta, el giro copernicano presenta también su solución: es el sujeto quien determina lo que es conocido en el objeto; por lo tanto, el examen del conocimiento debe empezar con un análisis exhaustivo de las capacidades cognoscitivas del sujeto¹⁰. La naturaleza, en tanto conjunto de todos los fenómenos que comparecen sensiblemente ante la razón humana, emerge del sujeto, pues sólo para este último hay algo posible como un fenómeno. Lo interesante de este planteamiento inicial de la crítica es que a través suyo no sólo se pretende ponerle un límite al conocimiento humano, sino que, el límite mismo muestra la necesidad de un segundo dominio, el de la filosofía práctica. Estos dos resultados son los que Kant denomina la utilidad negativa y positiva, respectivamente, de la crítica¹¹. Ya desde este primer momento –el planteamiento del giro copernicano en

10 Un análisis más detallado de la manera como Kant presenta el giro copernicano, así como su recepción en distintos filósofos posteriores, constituirá el tema de la primera digresión, a continuación de la introducción.

11 “Por eso, una crítica que limite a la [razón] es, por cierto, en esa medida, *negativa*; pero al suprimir con ello a la vez un obstáculo que limita el último uso, o que incluso amenaza con aniquilarlo, tiene en verdad una utilidad *positiva* y muy importante, tan pronto como uno se convence de que hay un uso práctico absoluta-

la *CRP*– aparecen los dos dominios de la filosofía como resultado de un examen exhaustivo de la razón. La pretensión de exhaustividad no puede tomarse a la ligera, pues es a través de ella que la conexión se hace presente, aunque sólo sea de forma espectral. Gracias a dicha pretensión, Kant garantiza que esas son las únicas dos partes o dominios posibles de la filosofía, de forma tal que en tanto que a través de una podemos vislumbrar la posibilidad de la otra, la conexión se expresa como lo positivo de algo negativo, como el otro lado de un límite al que sólo le está permitido partir en dos, dicotomizar. La completa positividad, si es que así se le pudiera llamar, la presencia ya no espectral como sí palpable de la conexión entre naturaleza y libertad sólo aparecería en la *CFJ*.

Hay otra imagen, no muy profusa pero crucial en la *CRP*, que ha ganado momento entre los estudiosos contemporáneos de Kant, que me sirve también para articular esta inversión de la lectura de las *Críticas*, comenzando por el enlace para luego transitar por las partes divididas. Se trata de la metáfora de la razón como una unidad orgánica¹². La metáfora aparece de manera esporádica en algunos apartes de “La arquitectónica de la razón pura”, penúltimo capítulo de la *CRP*. Al principio del mismo, Kant afirma lo siguiente: “Entiendo por arquitectónica el arte de los sistemas. Puesto que la unidad sistemática es aquella que primeramente convierte al conocimiento común en ciencia, es decir, que de un mero

mente necesario de la razón pura (el moral)” (Bxxiv-xxv).

12 Ver en particular la obra de Jennifer Mensch, quien ha publicado uno de los textos más recientes dedicados específicamente a la evaluación del papel de las ciencias de la vida en la formulación y desarrollo de la filosofía crítica kantiana. Para ella el paralelismo entre razón y organismo es innegable y esencial para comprender la empresa crítica: “cuando la razón veía la actividad orgánica en la naturaleza, de acuerdo con Kant, lo que ella en realidad veía era a sí misma” (Mensch 2013: 144).

agregado de ellos hace un sistema” (A832/B860). Y más adelante: “Por tanto, el todo está organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*); puede, por cierto, crecer internamente (*per intussusceptionem*) pero no externamente (*per appositionem*), tal como un cuerpo animal, al cual el crecimiento no le añade ningún miembro, sino que, sin alteración de la proporción, hace a cada uno de ellos más fuerte y más apto para sus fines” (A833/B861). En estos cortos pasajes aparecen entreverados algunos conceptos de los que ya he hablado, y otros sobre los que profundizaré más adelante, y que constituyen parte del núcleo temático de esta disertación, como son sistema, unidad, organización, crecimiento y cuerpo organizado. Estos cuatro conceptos aparecen íntimamente ligados en la concepción kantiana de sistema, de modo que ella refiere necesariamente a una unidad organizada cuyo mejor exponente en la experiencia son los cuerpos organizados, como el de un animal. Además, los pasajes en cuestión señalan que esta concepción de sistema se contrapone a la de un mero agregado. Contrario a un sistema, un agregado no presupone la necesidad de un principio generativo propio a partir del cual las partes se articulen en un todo interconectado; en otras palabras, no requiere de un enlace entre los fragmentos amontonados o apilados y, por ende, no conlleva a la búsqueda del enlace o principio según el cual las partes forman un todo. La contraposición entre sistema y agregado aparece también en la “Lógica trascendental”:

Ahora bien, esta integridad de una ciencia no puede ser supuesta de manera confiable sobre la base de una apreciación aproximativa de un agregado producido sólo mediante ensayos; por eso, ella es posible sólo por medio de una *idea de la totalidad* del conocimiento intelectual a

priori y mediante la división, determinada a partir de allí, de los conceptos que lo constituyen; por tanto, es posible sólo por medio de su *interconexión en un sistema* (A64-5/B89).

La *Primera introducción* a la *CFJ* también contiene algunos pasajes en los cuales Kant plantea la distinción sistema/agregado y refuerza su toma de partido por el sistema; de lo contrario, si se mantuviera al agregado como guía de la construcción de la filosofía, no se llegaría más allá de un mero caos (*PI* XX 209), heterogéneo y contingente, ante el cual las facultades cognoscitivas de la razón desfallecerían, pues no serían capaces de reunir la multiplicidad de leyes particulares o empíricas de la naturaleza, y mucho menos mostrar de qué forma naturaleza y libertad forman parte de un todo unitario. En tanto que la posibilidad del sistema de la filosofía se pone a prueba a partir del examen de la razón, se hace necesario encontrar en esta última un principio de interconexión el cual no puede ser distinto de la unidad misma de la razón. Así lo expresa Kant en el prefacio a la segunda edición de la *CRP*, en el cual afirma que

[la razón] es, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad enteramente separada, que subsiste por sí, en la cual cada miembro, como en un cuerpo organizado, existe para todos los otros, y todos existen para uno, y ningún principio puede ser tomado con seguridad en *un* respecto, sin que a la vez se lo haya investigado en su *integral* referencia a todo el uso puro de la razón (Bxxiii).

Esta metáfora del cuerpo organizado para describir a la razón, con la cual además se reafirma su carácter sistemático y lo opone al de un mero agregado, pone de relevancia la presencia espectral del enlace. Una vez más, así como en el caso del giro copernicano, establece Kant que para el caso de la filosofía teórica, tema de la *CRP*, su examen sólo puede ser completado en tanto que a la base del mis-

mo se presupone ya su pertenencia a un sistema. Kant no ofrece una caracterización de dicho enlace o conexión, pero tampoco duda en afirmar su pertinencia en cuanto objetivo al cual apunta constantemente la crítica.

Hay entonces dos intrusiones clave del enlace o puente en los momentos tempranos de la empresa crítica. La necesidad de conectar aquello que sea separado en el examen crítico se muestra como una preocupación que es contemporánea con el despliegue de dicho examen¹³. La conexión dista de ser un mero capricho por recomponer y reunir aquello que no se sabía si podía ser separado y de qué manera; por el contrario, la conexión hace parte de la división misma, es el horizonte a partir del cual la división se efectúa. En Kant, la dicotomía se convierte en la expresión de un anhelo, de una añoranza permanente de unidad a través de la conexión. A partir de este descubrimiento cabe la posibilidad de plantear una lectura inversa de las tres *Críticas* a través de la cual se indague ahora por los efectos y repercusiones que tiene el enlace o conexión sobre las partes conectadas. ¿Acaso al enlace le corresponde adaptarse, moldearse y respetar la configuración y constitución de las partes a ser conectas, o la enunciación y ejecución del enlace produce también modificaciones en las partes conectadas? Si hemos aceptado que la idea de sistema, y con ella la necesaria conexión de las partes, está desde el principio del examen crítico, no tendríamos que sospechar

13 Esta idea de la contemporaneidad de un momento u obra posterior con las etapas precedentes, sin por ello afirmar la completa determinación de lo posterior por lo anterior, sino por el contrario exhibir la novedad que en el primero florece, constituye el hilo conductor de la lectura que Michel Foucault realiza de la *Antr*: “Nos encontramos ante un texto que, en su mismo espesor, en su presencia definitiva y en el equilibrio de sus elementos, es contemporáneo de todo el movimiento que él mismo clausura” (2009, 44). Esta clave temporal tomará mayor relevancia a medida que la disertación avance.

acerca de la pregunta anterior y, tal vez, creer sin más que cualquier dirección que se tome para leer las *Críticas* arroja el mismo resultado. Tanto las numerosas aclaraciones que Kant realiza con respecto a la peculiaridad del enlace en relación a los dominios ya descubiertos y dados, como la necesidad de hacer que cualquier elemento que potencialmente pudiese entrar en contradicción con algún principio de los dominios de la naturaleza o la libertad sea propia del enlace, de la crítica, nunca de la doctrina, exponen el talante con el cual Kant afrontó esta situación: la crítica requiere de la mayor congruencia lógica, lo cual implica no caer en ningún tipo de contradicción o paradoja, a excepción de aquellas ilusiones, las antinomias, que él con tanta habilidad tratara. Partir del enlace del sistema de la filosofía implicaría, entonces, regresar sobre los mismos elementos que se dividieron inicialmente. Esta idea se puede encontrar, de manera explícita, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (*ProI*), en cuyo prólogo Kant menciona que la diferencia entre éstos y la *CRP* yace en el método de exposición: los *ProI* se construyen según un método analítico, mientras la *CRP* se construye sintéticamente. Kant marca esta diferencia, y de hecho se embarca en el proyecto de escribir los *ProI*, en respuesta a la recepción negativa que recibió la *CRP*, pues en algunos casos fue calificada como un texto oscuro cuya exposición resultaba muy frugal y árida para personas con una formación intelectual no necesariamente fuerte en metafísica. Así, Kant declara que al usar el método sintético en la *CRP*

intenté determinar en esta fuente misma, según principios, tanto los elementos como las leyes del uso puro de ella. Este trabajo es pesado, y requiere un lector decidido, para internarse

poco a poco con el pensamiento en un sistema que no pone por fundamento, como dado, todavía nada, excepto la razón misma, y que por consiguiente intenta desarrollar el conocimiento a partir de sus gérmenes originarios, sin apoyarse en hecho alguno (*Prol IV* 274).

Por su parte, el método analítico de los *Prol* indica que ellos son

ejercicios preparatorios; deben más bien indicar lo que hay que hacer para llevar a la realidad una ciencia, si ello fuere posible, que exponer la ciencia misma. Deben, pues, apoyarse en algo conocido ya como seguro, de donde se pueda partir con confianza y ascender hasta las fuentes (*Prol IV* 274-5).

Esta diferencia metodológica gira en torno al lugar de la experiencia en la exposición epistemológica de Kant. El método sintético de la *CRP* asume con todas sus consecuencias el giro copernicano, con lo cual la experiencia deja de ser la fuente del conocimiento y se convierte en su objetivo, su producto. De ahí su oscuridad expositiva en tanto que debe dejar de lado aquello que resulta más familiar y cotidiano en cualquier relación de conocimiento. El método analítico, por su parte, sin dejar de lado el estatus derivado de la experiencia, opta por partir de ella para mostrar cómo se llega a sus auténticos fundamentos en la razón. En cualquier caso, y es el punto que me interesa señalar aquí, Kant no se cuestiona en absoluto acerca de la simetría o reversibilidad de las dos lecturas: lo que en una constituye el punto de llegada, en la otra es el de partida. La filosofía kantiana pareciera ser un enorme uróboros¹⁴. ¿Qué sentido tiene, entonces, realizar una

14 Existe un grabado atribuido a J. Chapman (ca. 1812), en el cual se muestra a Kant de perfil rodeado por un uróboros del cual, en el lugar donde la boca y la cola se juntan, pende un círculo ramificado en otros cuatro, el tercero de los cuales se divide en tres parejas. Este detalle de los círculos parece hacer alusión a la razón, o más exactamente al entendimiento (el primer círculo y la fuente de los otros), junto con los cuatro grupos de categorías, en donde el tercer grupo, las de relación, se descomponen en tres parejas: sustancia y accidente, causa y efecto, acción y reacción. Este grabado apareció recientemente como frontispicio de la reimpresión de 2007 de la ya clásica traducción de la *CRP* al inglés realizada por Norman Kemp Smith.

lectura invertida si ella sólo va a revalidar y retrazar el camino ya recorrido por Kant desde la primera hasta la tercera *Crítica*?

Con respecto a la simetría y la inversión, consideremos el ejemplo bastante mundano que ofrece Donna Haraway en el video “Donna Haraway reads the National Geographies of primates”¹⁵. Hacia el final de la grabación, Haraway se involucra con la narrativa de King Kong y, en particular, con una tarjeta de Hallmark en la cual los tradicionales papeles de la película se invierten: en lugar de ser King Kong quien rompe la ventana del edificio para meter su mano y atrapar a la rubia que ahí se encuentra y tomarla consigo, la tarjeta muestra a una rubia gigante que rompe la ventana y trata de quitarle una sábana rosada a un gorila de espalda plateada que se aferra a ella mientras yace en su cama. En este caso, la inversión de los papeles no produce los mismos efectos. Por un lado, no se esperaríamos que después de llevarse como rehén al gorila, a la gigante rubia la persiguieran hasta la cima del edificio los aviones que luego le dispararían y la derribarían, ocasionándole la muerte, como sí le ocurre a King Kong. Por otro, la imagen virginal que la rubia raptada encarna al momento de su captura, se transforma en la de una masculinidad racializada y vulnerable en el gorila de espalda plateada que se aferra a su sábana. Las inversiones, concluye Haraway, no funcionan cuando de los efectos de una relación se trata. Una situación similar habremos de constatar en Kant al realizar una lectura regresiva de la empresa crítica. Esa será una de las tareas centrales de esta disertación. Al partir del puente,

¹⁵ El video se puede consultar en <https://vimeo.com/123872208>.

de la relación, de la conexión de los dos dominios de la filosofía, la manera como esos dominios se constituyen y aparecen cambia; hay efectos inesperados que modifican la forma como comprendemos, o hemos comprendido, a los dos dominios de la filosofía. Ya en la distinción entre los métodos de exposición, analítico y sintético, referidos a los *Prol* y a la *CRP*, respectivamente, se puede olfatear tan peculiar rasgo y sus efectos disímiles. Mientras que en la *CRP* la imaginación ocupa un lugar, sino central, al menos extendido a lo largo de las secciones concernientes a la deducción trascendental de las categorías y al esquematismo trascendental, los *Prol* apenas si la mencionan y en ningún momento la relacionan con esos dos momentos cruciales de la empresa crítica y su labor de limitar a la razón en su uso teórico. El desfase entre uno y otro método, la asimetría que les es inherente, con respecto a la imaginación, se expande y genera repercusiones capaces de transformar la cara misma de la filosofía crítica, como ocurrió cerca de siglo y medio después con la interpretación que hiciera Martin Heidegger de la imaginación y la temporalidad en el problema metafísico kantiano.

Para el caso que aquí nos convoca, la asimetría aparece en la forma de dos conceptos centrales de la *CFJ*. En primer lugar, el fin natural [*Naturzweck*], concepto que acoge a los seres o cuerpos organizados. El análisis crítico de estas entidades lleva a Kant a afirmar la necesidad de un principio teleológico a través del cual ellas adquieran sentido en el estudio de la naturaleza. No obstante, la intromisión de un principio teleológico para el estudio de una entidad natural parece presentar una oposición al mecanismo de la naturaleza asumido universalmente

en la *CRP*. Tratar de solucionar esta aparente crisis constituye el tema de la “Antinomia de la facultad de juzgar teleológica”. En segundo lugar, la facultad de juzgar reflexionante, la cual sólo se descubre en esta última *Crítica* a pesar de que los procesos que posibilita parecen remitirse también a las *Críticas* anteriores en las cuales dicha facultad no había sido desvelada. Se trata, pues, de una facultad completamente novedosa para la empresa crítica. La asimetría atraviesa estos dos conceptos, pues ambos son el resultado de algo que no había sido considerado cuando la conexión sólo aparecía de forma espectral, como el anhelo de la reunión en la unidad, sin haber sido realizada y explicitada. Una vez que Kant se adentra en el intersticio que se forma entre las superficies de contacto de la filosofía teórica y la práctica encuentra aspectos del sistema que no son reducibles a los dos ya formulados. ¿Hasta dónde estas dos críticas, estas dos partes del sistema agotan el todo que pretende abarcar el sistema de la filosofía crítica? ¿De qué maneras aquello que se descubre en la última *Crítica*, en la conexión, puede incidir sobre lo conectado y alterarlo? Con estas preguntas se teje una indagación que inquiera acerca de los efectos que pudiera tener una lectura inversa, que explore la productividad del intersticio en los efectos que tiene sobre los dominios en contacto. En suma, la lectura regresiva y la asimetría que en ella se hace evidente muestran que las partes a conectar, lejos de estar dadas y acabadas al momento de su conexión, se configuran y constituyen en torno a la relación, arrojando efectos disonantes con aquello que se había dado por sentado en las dos primeras *Críticas* con respecto a la naturaleza y a la libertad. La dilatación del problema de

los puentes de Königsberg resulta en un distanciamiento de éste con respecto al del puente en la filosofía crítica de Kant: no sólo el puente no aparece dado; las costas tampoco lo están antes de su conexión.

La lectura invertida o regresiva de las tres *Críticas* tiene además otro par de repercusiones a considerar, ambas relacionadas con la idea de progreso, ya sea en la historia de la filosofía o en el desarrollo de la filosofía kantiana. Con respecto al progreso en la historia de la filosofía, la asimetría que sale a flote con la lectura regresiva nos permitirá esquivar las tendencias teleológicas que ubican a Kant como punto intermedio, paso obligado hacia uno u otro destino histórico posterior a él. Resulta inadecuado, pues, un retrato de Kant que lo presente como el nudo que conecta la tensión entre la polarización racionalismo/empirismo de los siglos XVII y XVIII y el idealismo alemán, o incluso el romanticismo –concebidos de manera imprecisa como la búsqueda de lo absoluto, la reunión de lo racional y de lo empírico–, de finales del XVIII y principios del XIX. De igual manera, situar a Kant como la etapa posibilitadora de una teoría del conocimiento científico, capaz de recuperar los elementos *a priori* del pensar, que restringe a la filosofía crítica al ámbito absolutamente epistemológico, como ocurre con la interpretación neokantiana de la denominada escuela de Marburgo, resulta incongruente con la lectura aquí propuesta. Por último, es también problemática la reconstrucción histórica en la cual la resistencia kantiana a la ontología es doblegada gracias a que su filosofía es caracterizada como el puente que transita desde un pensamiento metafísico centrado en la representación y la presencia hacia una indagación ontológica que

recupera del 'olvido' al ser, siendo Heidegger el mayor exponente de esta vía. La lectura regresiva, espero, pondrá a Kant en relación con nuestro presente de manera intempestiva, sin tener que pasar por estas genealogías históricas habituales, transformando a su vez la imagen de Kant, exponiéndolo como una forma de pensamiento problemático e inoportuno para un presente que ya no es el suyo. Ya Foucault (2006) había enfatizado el llamado a pensar el presente como rasgo distintivo del proyecto ilustrado kantiano. Pero el presente de la Ilustración [*Aufklärung*] ya no es el nuestro; tampoco es el mismo lugar desde el cual lo pensamos. Enlazar, conectar el pensamiento de Kant sobre su presente con el nuestro, al margen de las genealogías que lo acompañan, no puede más que reintroducirlo intempestivamente, opacando toda concepción progresiva de su historia.

La otra visión de progreso de la cual me interesa desligarme es aquella que generalmente acompaña a la lectura cronológica de las *Críticas*, de modo que cada una de ellas constituye el desarrollo lógico y necesario de aquello que des- punta como solución del problema de la metafísica y la experiencia en la *CRP*, como si se tratara de una solución preformada y lista que sólo requería ser enunciada y desplegada a medida que envolvía cada una de las nuevas situaciones que se le presentaban en su avance irrefrenable hacia la totalidad sistemática de la filosofía. La lectura regresiva pone de manifiesto su lógica epigenética, de modo que los desarrollos posteriores no estaban necesariamente contenidos en las primeras etapas, pese a que la idea espectral de la totalidad sistemática puede descubrirse en ellas. Los sucesos que se desarrollan a partir del momento funda-

cional de la filosofía crítica distan de ser meras consecuencias o efectos mecánicos y necesarios; constituyen auténticos acontecimientos de creatividad y reinención en medio de la continuidad y prolongación que le da Kant a sus ideas. Dichos momentos de creatividad se expresan en la forma de tensiones y disrupciones, no precisamente como interrupción o cese de una actividad, sino como apertura brusca cuyo destino o consecuencias no pueden ser dadas o conocidas *a priori* entre los momentos posteriores y los anteriores. Una vez más, la clave intempestiva de esta lectura irrumpe y se disemina.

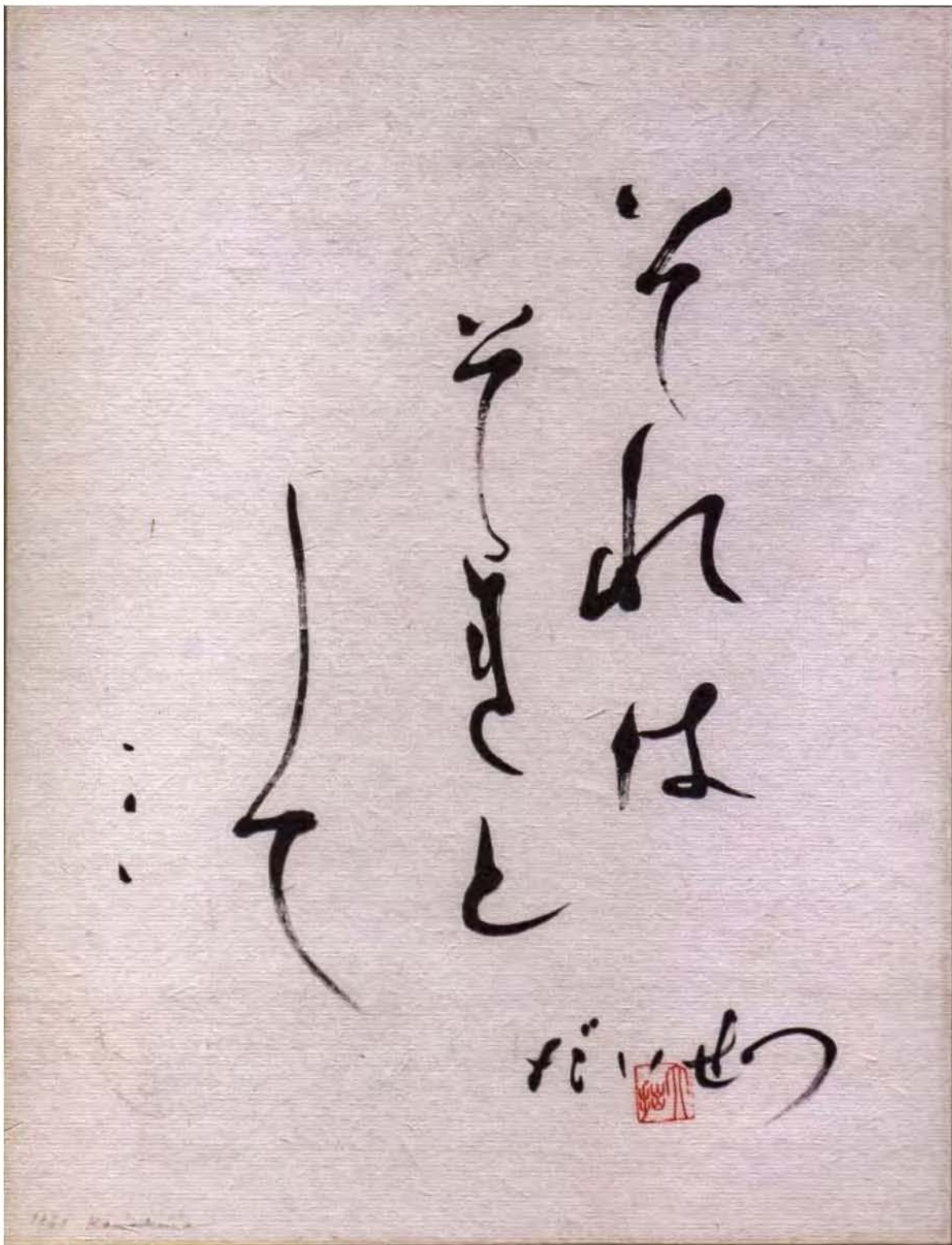


Tensión y disrupción habitan el espacio contingente de una narrativa, imprimiendo en el decurso inusual de una negociación su sello, mismo que se multiplica en el relato. Contra las pretensiones de una lectura unificadora, la escritura mina cualquier intento de clausura al tratar de enmarcar los conceptos en un orden discursivo que acentúa los problemas a los que responden y no las soluciones que promulgan. Contar el surgimiento de una solución nos conduce al nudo en el cual se articula, un nudo que rompe con su desenlace, con la trama que había sido tejida para contenerlo. El nudo pierde su carácter de segmento intermedio entre el inicio y el final, recuperando su potencia productiva indiferenciada, mas no desinteresada. En la indiferencia del interés se asoma otro comienzo, uno que no tiene por qué emplazar, de nuevo, la estructura lineal, pero cíclica, de la trama. Al señalamiento de otro comienzo, a la repetición del acto de comenzar, sólo le queda revivir una y otra vez el problema, sin poder identificar su origen, su punto cero, ni llegar a su punto final. Es la vida en el in-

tersticio; es la morada de la crítica. Incapaz de reinar sobre un dominio propio, la crítica ambiciona ponerle un fin a los problemas, introduciendo un cisma definitivo entre el pasado y el futuro, entre una naturaleza sin historia y una humanidad llamada a hacer historia. O tal vez no. Sea como fuere, una historia ha de ser narrada.



¿Cómo escribir esta lectura regresiva que parte del concepto de fin natural? Como ya lo mostré páginas atrás las huellas se encuentran en la obra crítica de Kant. Sin embargo, recorrer las huellas en sentido contrario al de los pasos que las dejaron ni nos lleva a su origen ni ofrecen un relato histórico con sentido. La narración requiere de un modo, de una forma: la de un evento. Se trata, pues, del evento orgánico en la filosofía crítica de Kant, de la génesis del concepto de fin natural y sus irrupciones anacrónicas. Tanto lo orgánico como el fin natural habitan el espacio conceptual de los cuerpos organizados. Evento y cuerpo: ¿cómo narrar este evento orgánico de la filosofía crítica kantiana? ¿cómo reconstruir el cuerpo orgánico? Lejos de ofrecer una revisión exhaustiva de la literatura acerca de la tercera *Crítica*, de las consideraciones teleológicas kantianas o del pensamiento organísmico tanto en la filosofía como en la ciencia, esta disertación pretende favorecer conversaciones, realizar alianzas para pensar. En esa medida, las referencias usadas reflejan ese compromiso, además de mis propias limitaciones lingüísticas, temáticas y de acceso, pese a la promesa de apertura e igualdad asociada con la



それはそれとして… [sore wa sore to shite...] "Sea como fuere...". D. T. Suzuki solía usar esta expresión para marcar un cambio de tema en sus conversaciones, disponiendo así de un nuevo paisaje para sus interlocutores. Caligrafía de D. T. Suzuki (Museo D. T. Suzuki, Kanazawa, Japón).

internet. La pregunta por la forma del evento orgánico y la reconstrucción de su cuerpo me llevan a pactar alianzas fuera de la filosofía kantiana y su legado, a propiciar encuentros con Isabelle Stengers y Donna Haraway.

La filosofía histórica de Stengers concibe al evento como un momento genético que se mantiene indeterminado para la historia, para el pasado, a pesar de los múltiples efectos que genera a lo largo de la historia que le sigue. Al evento hemos de aproximarnos desde la contingencia, no sólo porque resulta imposible determinar que él haya tenido que ocurrir necesariamente en un momento histórico localizado, sino también porque sus consecuencias distan de ser necesarias, uniformes y homogéneas a lo largo del tiempo. En este sentido, “el evento no tiene en sí mismo el poder de dictar la manera en que habrá de ser narrado, ni las consecuencias que él podrá autorizar”, razón por la cual el evento tampoco tiene “el poder de seleccionar entre sus narradores” (Stengers 1993, 81). La narración del evento dista de cualquier pretensión de neutralidad, de modo que la narración misma es impulsada por un interés capaz de transformar al pasado: “Este «interés», que enlaza el pasado con el presente, no constituye un obstáculo, sino un operador activo, que abre nuevas perspectivas, suscita problemas interesantes y construye relatos cuyas divergencias mismas dan relieve al pasado” (Stengers 1998, 256). Este interés es suscitado por un problema y sus respuestas; sin embargo, la relación entre problema y respuesta obedece a una exploración en un terreno específico¹⁶. El concepto de terreno juega un papel vital en la propuesta de

16 Al respecto, José Agustín Mercado Reyes afirma que “[l]a labor de Stengers más bien está dedicada a mostrar cómo es que diversos conceptos o estructuras conceptuales resurgen bajo distintas vestiduras, al tiempo que celebra el poder intelectual de las distintas maneras de ofrecer una solución a los problemas que los con-

la belga. Para Stengers, el terreno “nutre preguntas, pero no confiere el poder de explicar la respuesta que les será dada [...] Para que haya terreno, es necesario también que la indeterminación sea interesante en cuanto tal, que las preguntas que son dirigidas al terreno y a las relaciones que imbrica sean interesantes para explorar las mutaciones de significación de las cuales ellas son susceptibles” (1997b, 43). La exploración del terreno se aproxima a ciertas vetas de aquello que Haraway (1988) denomina conocimiento situado¹⁷. Situar a Kant implica reconocer que su pensamiento, lejos de ser el producto de una razón objetiva desarraigada de cualquier veta corporal e histórica, constituye un proceso de instauración de relaciones y problemas incapaces de ofrecer soluciones necesarias y universales, que sus problemas obedecen a un tipo de posicionamiento particular que le exige cierto tipo de requerimientos y que condiciona sus respuestas. En consonancia con los anteriores planteamientos, el desarrollo de esta disertación elabora y explora un terreno en el cual se sitúa al evento orgánico en la filosofía crítica a través de una narrativa que transforma el problema kantiano y nos lanza hacia otras formas de pensarlo. El terreno se construye a partir de un cuerpo, mediante su reorganización y la producción de un cuerpo anómalo y monstruoso que no es otro que el *corpus* kantiano, el conjunto de sus obras comprendidas durante la etapa crítica, aunque no limitada a ella. El *corpus* kantiano no es Kant; los libros no son el receptáculo pasivo de sus intenciones e ideas: “El libro es un organismo viviente

ceptos plantean” (2017, 19-20).

¹⁷ No pretendo agotar con esta aproximación la mirada de preguntas que se derivan de la propuesta de Haraway. Mi acercamiento es parcial y constituye una continuación de un esfuerzo conjunto previo (ver Guevara-Aristizabal y Arteaga-Villamil 2014).

que engendra semejantes: otros libros bajo la forma de comentarios vivaces e interpretaciones proliferantes” (Botul 2014, 102). El encuentro con el *corpus* kantiano instaura una forma de reconocer que “la agencia del mundo en el conocimiento deja espacio para algunas posibilidades inquietantes, incluyendo una sensación del independiente sentido del humor del mundo” (Haraway 1988, 593). Gracias a dicho sentido del humor, los problemas se transforman y el evento mantiene su apertura al hacer y deshacer su *corpus*: “Escribir es lo que debo hacer, pues se trata de un legado, de una herencia en la carne. Para llegar a aceptar la disolución [*unmaking*] del cuerpo, es necesario re-remember [*re-member*] su venir a ser [*becoming*]” (Haraway 2008, 162)¹⁸. La remembranza dista de la labor anatómica de disección a la cual Kant adscribía, de manera metafórica, su práctica¹⁹. En la rememoración, en lugar de dividir y separar, el cuerpo se remembra, las partes se vuelven a relacionar y conectar sin que tengan que volver a producir el mismo cuerpo. La remembranza que transforma y problematiza este *corpus* nos convierte en herederos, no meros sucesores²⁰; es una forma de *pensar con* Kant: por un

18 Haraway juega con la palabra *re-member* (recordar o rememorar) al descomponerla y darle cabida a este sentido en el cual el cuerpo, en la escritura, vuelve a ser compuesto. He optado por usar rememorar, sinónimo de recordar, por la facilidad de descomponerla en raíces similares. No está de más apuntar que la etimología de recordar, al menos en el sentido que le concede José Ortega y Gasset, se aproxima a esta relación entre la rememoración y el cuerpo: “Con una palabra de bellos contornos etimológicos decimos que lo recordamos —esto es, que lo volvemos a pasar por el estuario de nuestro corazón—” (1963, 161),

19 En una carta del 10 de agosto de 1795, dirigida a Samuel Thomas von Sömmerring (anatomista germano), Kant le agradece que le haya dedicado un tratado suyo y dice de sí mismo que se “ocupa de la disección de lo invisible en el hombre” (*Corr* XII 30).

20 El sucesor acepta el veredicto de su predecesor y no busca impugnarlo; el heredero retoma el combate al cual su predecesor renunció, comprende que las concepciones heredadas deben ser modificadas (ver Stengers 1997a, 61). Podría decir, recurriendo a Gaston Bachelard, que ser heredero de Kant significa “mostrar el esbozo de un no-kantismo, es decir de una filosofía de inspiración kantiana que desborda la doctrina clásica” (2003, 15). El no de Bachelard marca un proceso histórico en el cual siempre es posible divergir del origen, llegar a algo diferente y novedoso; de hecho, el no es la condición de la novedad.

lado, es un movimiento en el cual nos sumergimos en aquello que lo fuerza a pensar así como en aquello que él fuerza a pensar; por otro, es una forma de poner a prueba su pensamiento con preguntas que él no hizo y que al hacerlas nos sitúan en el presente desde el cual lo leemos (ver Stengers 2002). En el evento orgánico que reconstruye este *corpus* viviente emerge un tipo de narración que escapa a las determinaciones previas que se habían impuesto sobre la filosofía crítica, incluyendo los modos mismos de recepción histórica favorecidos por Kant²¹: es una oportunidad para salir de Kant desde Kant.

La narración también se escribe desde la admiración y el asombro, dos sentimientos que se encuentran al inicio de la “Analítica de la facultad de juzgar teleológica”. Con respecto al asombro, Kant diría que éste “es un choque del ánimo por la imposibilidad de unificar una representación y la regla dada por medio de ella con los principios que ya están en aquél como fundamentos, [choque] que suscita, así, la duda que si se ha mirado o juzgado bien” (CFJ V 365 [277]), de modo que el asombro constituye el comienzo de un cuestionamiento dirigido a la legitimidad y universalidad del modelo mecánico de la naturaleza. La admiración, por su parte, “es un asombro que vuelve una y otra vez, a pesar de la desaparición de esa duda. En consecuencia, esta última es un efecto completamente natural de esa finalidad* observada en la esencia de las cosas (como fenómenos)”, que ade-

21 Al comienzo de su respuesta a Eberhard, Kant afirma lo siguiente: “pero ¡cuántos descubrimientos que se tienen por nuevos no los encuentran ahora los intérpretes hábiles con toda claridad en los [autores] antiguos, luego que se les ha mostrado hacia dónde debían dirigir la mirada!” (Eberhard VIII 187). Kant el precursor: es una idea que ha cobrado fuerza dada la gran cantidad de temas que abordó y sobre los cuales escribió. Sin embargo, el precursor sólo oculta su situación. En su lugar, prefiero recurrir a la ficción de Ernesto Sábato (1968), *Gengis Kant*: “Bárbaro conquistador y filósofo alemán”. El conquistador delata constantemente su situación, la ofrece al cuestionamiento.

más “amplía el ánimo hasta barruntar, por decirlo así, algo que está aun más allá de esas representaciones sensibles, donde, aunque desconocido para nosotros, puede encontrarse el fundamento último de ese acuerdo” (CFJ V 365 [277]). Asombro y admiración constituyen los gérmenes de una tensión, de una discordia ya no sólo en la experiencia, de aquello que se nos presenta como fenómeno, sino también al interior del *corpus* kantiano, los cuales, al favorecer una ampliación del ánimo, exigen una pregunta concerniente al devenir histórico de la filosofía crítica. Más que una interpretación de los textos y de la obra kantiana, asombro y admiración indagan por los efectos y afectos que despliega y genera el *corpus* kantiano. La lectura que trataré de poner en marcha en estas páginas está condicionada por los más de dos siglos que nos separan de Kant. Si hay una preocupación en esta disertación que pudiera yo señalar con franqueza y cierta claridad sería ésta: darle sentido a esta distancia histórica, en tanto que a través suyo se gestan los desarrollos o secuelas que, sin dejar de lado su origen kantiano, crean encuentros fronterizos²². Permítanme aclarar esta relación a través de un contraste. En la conclusión de la *CRPr*, publicada en 1788, Kant escribe lo siguiente:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí [...] La primera comienza en el lugar que ocupó en el mundo ex-

22 La noción de frontera es bastante compleja y problemática, pero con un núcleo productivo que me resulta muy llamativo. En su estudio de la frontera Mapuche, aquella demarcada por el río Bío-Bío en Chile y que limitaba el territorio de los colonizadores, al norte, y de los pueblos Mapuche, al sur, Leonardo León y Sergio Villalobos describen este territorio fronterizo como aquel que “se mantenía autónomo, con sus propios códigos y *ethos*, mezclando elementos culturales, económicos y materiales provenientes de ambas sociedades, a pesar de la impronta de la dominación. En la frontera no había aculturación ni transculturación, sino que se registraba el nacimiento de una nueva cultura que, sin ser síntesis de los elementos que se combinaban, rescataba los aportes de ambos mundos siguiendo los dictados y vaivenes de la vida real” (2003, 24-5).

terno de los sentidos y extiende la conexión en que me encuentro hacia dimensiones inmensas con mundos sobre mundos y de sistemas de sistemas, y además, hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico y de su comienzo y duración. La segunda comienza en mí yo invisible, en mi personalidad y me exhibe en un mundo que tiene verdadera infinitud pero que sólo el entendimiento puede percibir y con el cual (y por lo tanto también con todos esos mundos visibles) me reconozco en una conexión no sólo accidental, como en aquél, sino universal y necesaria. El primer espectáculo de una cantidad incontable de mundos anula, por así decirlo, mi importancia como criatura animal que tiene que restituir al planeta (un mero punto en el universo) la materia de la que se formó, después de haber estado provista por breve tiempo (no se sabe cómo) de fuerza vital. El segundo espectáculo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como inteligencia mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo de los sentidos, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a fines que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que va a lo infinito (*CRPr* V 161-2).

“El cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”: la infinitud de mundos en el universo, la irrefrenable extensión del tiempo hacia el futuro, el campo ilimitado de la moral en la historia humana y su desconocido porvenir. Un paisaje de absoluta sublimidad, tanto fuera como dentro de “mí”. La distancia histórica con respecto a Kant colapsa, se reduce al instante del parpadeo en el cual la mirada que estaba hacia afuera se vuelca sobre sí, a su interior. La ansiedad y el asombro que me interesan aparecen exactamente 200 años después de la *CRPr* en una obra de ficción que transcurre en Rhodesia, otro territorio que, como Königsberg, es ya cosa del pasado; el territorio ocupado por esta república de corta duración (1965-1979), en términos geográficos, corresponde a lo que actualmente se llama Zimbabue. Se trata de la novela *Condiciones nerviosas* [*Nervous Conditions*], de Tsitsi Dangarembga. Tambudzai, personaje central de la novela, siendo aún una

niña, es llevada por su maestro de escuela desde su aldea hacia la ciudad. El trayecto transcurre de día, por lo que el maestro no puede evitar contarle a Tambu lo hermosa que se ve la ciudad en las noches con todas sus luces. Esa sola idea despierta en Tambu el asombro y admiración que busco: “¡Las estrellas abajo en lugar de arriba! Las quería ver de inmediato. Recé por un milagro, para que el sol se pusiera” (Dangarembga 2004, 27). En este corto pasaje aparece también la ambigüedad manifestada por Kant: una exterioridad que nos llama; una interioridad desde la cual desear. No obstante, en el deseo de Tambu el afuera y el adentro se relacionan, se articulan, devienen en conjunto. No es necesario tener dos miradas; basta con mirar, en este caso, hacia afuera, a la ciudad y sus luces, para que la ambigüedad se presente. La frontera se difumina sin disolverse; hay un tránsito continuo de un lado al otro, sin que las dos partes se confundan o se vuelvan una.



La disertación comienza con una digresión, una salida con respecto al eje temático demarcado, que sienta el tono de los posteriores desarrollos. La primera digresión se pregunta por el estatus del giro copernicano en la filosofía crítica de Kant y su recepción por parte de filósofos posteriores. Son muchos los episodios e interpretaciones que marcan este pasaje seminal, razón por la cual cada uno de ellos obtiene resultados diferentes que, tomados y narrados en conjunto, reflejan el ca-

rácter histórico y experimental de la filosofía. Cada uno de los capítulos que componen esta disertación abre con una breve reflexión acerca de las diferencias entre las facultades de juzgar estética y teleológica como una forma de recuperar la productividad filosófica de esta última en tanto fuente de problemas filosóficos interesantes para el pensamiento y la reflexión filosófica contemporánea. La narrativa de esta disertación, en consecuencia, compone una trayectoria para el concepto de fin natural que atraviesa múltiples áreas y dominios de la filosofía de Kant, con un particular énfasis en la parte crítica. En el capítulo uno me concentro en la exposición del concepto de fin natural en la *CFJ* y las tensiones que él marca al interior de la empresa crítica debido a su peculiar carácter: un concepto empíricamente condicionado que requiere de una idea para ser pensado y que, por ello mismo, no es susceptible de ser determinado por el entendimiento y su estructura temporal. Un resultado de estas tensiones se manifiesta en el desfase que hay entre los conceptos de cuerpo organizado y vida, pues este último posee profundas raíces en la filosofía práctica kantiana. Gracias a este desfase, el segundo capítulo se adentra en la posibilidad del encuentro entre el dominio teórico y práctico de la filosofía utilizando como gozne al concepto de fin natural. A diferencia de otras propuestas que pretenden enlazar estos dos ámbitos recurriendo al uso del concepto de fin, mi propuesta toma un rumbo diferente al indagar por las tensiones temporales que emergen al pensar la libertad y la acción humanas en la *CRPr*, tensiones que son similares a las expresadas en el concepto de fin natural. El sentido que aporta una indagación por el tiempo nos remite a la concepción kantiana de los

procesos de generación orgánicos, la cual revisaré en el interludio. De éste se desprende una segunda digresión en la cual abordo la problemática relación entre naturaleza y libertad teniendo en cuenta la paradójica construcción de lo humano que Kant realiza en su obra. Ella nos revela otro tipo de tensiones e interrogantes que no podemos dejar de lado, como la cuestión de las razas y la vocación del hombre a hacerse a sí mismo, aun cuando no se relacionen directamente con la temática tratada en los otros capítulos. El tercer y último capítulo regresa sobre la noción de generación y su irrupción al interior de la *CRP*, específicamente en la deducción trascendental de las categorías, sección que discurre en torno al origen y legitimidad del uso de los conceptos puros del entendimiento y en la cual Kant introduce la llamativa y problemática analogía con la epigénesis. Al final, la lectura regresiva arroja una serie de cuestionamientos acerca de la naturaleza del tiempo y sus relaciones con la misma empresa crítica, el conocimiento y la ciencia, de modo que es posible desajustar elementos del discurso kantiano, como su concepción de lo que es una ciencia propiamente dicha. De aquí emerge una última y corta digresión acerca de la obligación, derivada de la estructura temporal desarrollada a lo largo de las siguientes páginas, de replantear la pregunta por el sujeto, y la naturaleza, que se encuentra en la base de toda la filosofía crítica de Kant.

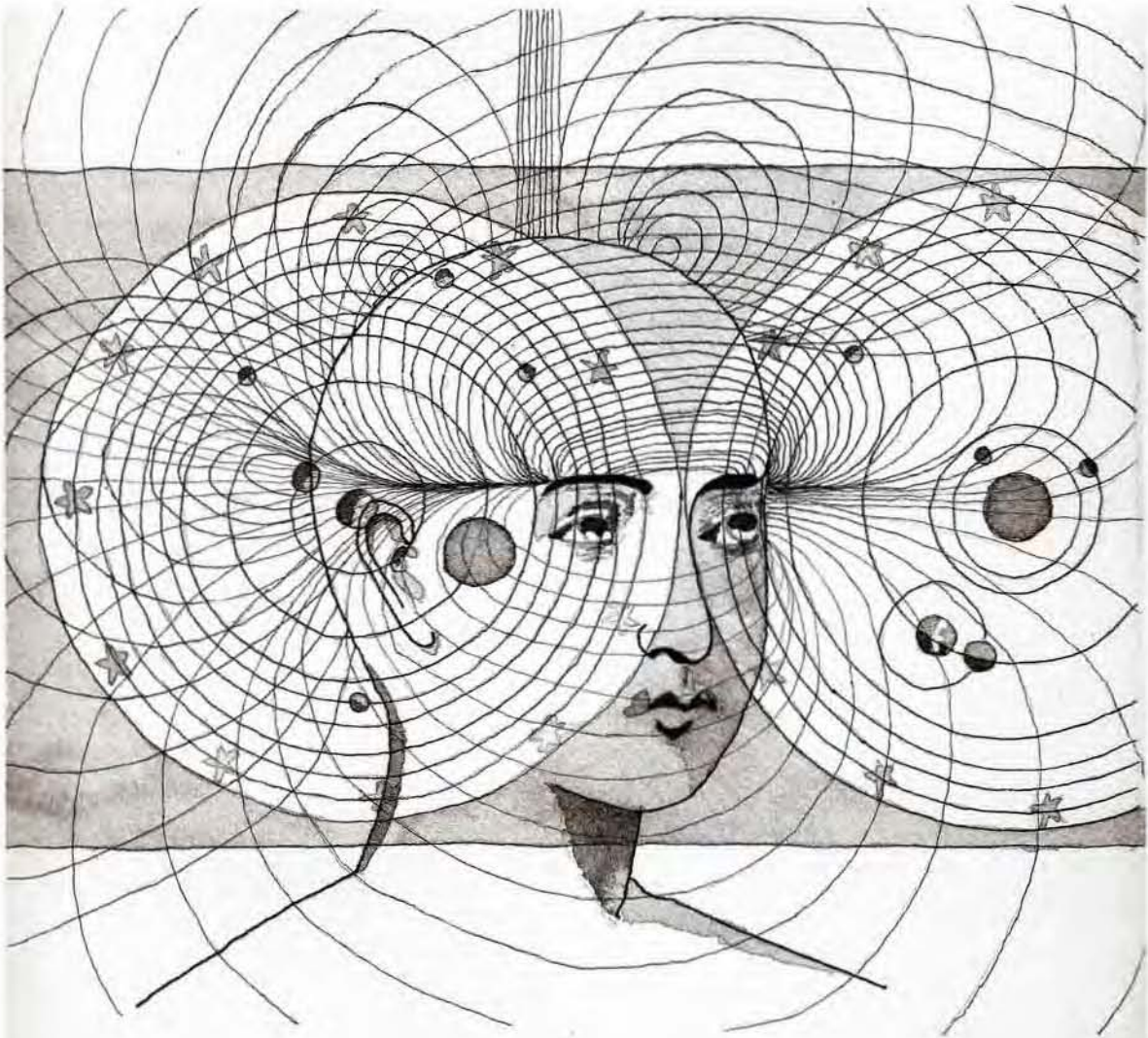


Fig. 183. The Psycho Magnetic Curves.

Primera digresión

Experimentando con la filosofía crítica

*Sólo la indiferencia "pone a prueba"
los límites de los alcances del evento.*
La invención de las ciencias modernas, *Isabelle Stengers*

¿El giro copernicano de Kant fue una analogía o un experimento?

En el prefacio a la segunda edición de la *CRP*, Kant introduce la famosa analogía con Copérnico, también llamada giro o revolución copernicana, términos que por cierto él nunca usara. Fuera de establecer una conexión directa con la revolución copernicana en ciencia, la analogía también descubre una veta experimental en la filosofía, misma que la faculta para realizar experimentos como parte integral de su labor. Desde la analogía copernicana de Kant, y de las múltiples maneras en que ha sido recibida y leída, emerge una investigación acerca de la naturaleza experimental de la filosofía. La manera en la que otros autores han interpretado la analogía es de suma importancia, pues estas interpretaciones atestiguan los cambiantes y disparejos efectos del experimento kantiano: la forma de enmarcar a la

analogía copernicana juega un papel esencial para comprender el legado de Kant a la filosofía y la manera de responder a él.

La analogía copernicana constituye la conclusión de la breve pero significativa intervención kantiana en la historia de la ciencia, aunque ciertamente reconoce que “[n]o sigo aquí con exactitud el hilo de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos tampoco son bien conocidos” (Bxiii n). Antes de Copérnico, Kant menciona a Bacon, Galileo, Torricelli y Stahl (Bxii-xiii), como personajes que comprendieron que

la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe sólo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro [...] La razón, llevando en una mano sus principios, sólo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella, ha concebido según aquellos [principios] debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta, pero no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino [en calidad] de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea [...] Sólo por esto la ciencia de la naturaleza ha alcanzado la marcha segura de una ciencia, mientras que durante muchos siglos no había sido más que un mero tanteo (Bxiii-xiv).

La metafísica, a diferencia de la matemática y la ciencia de la naturaleza, no había tomado el camino seguro de la ciencia por estar aún bajo el embrujo de los objetos, de modo que el conocimiento que un sujeto pudiese tener de los objetos de la naturaleza era determinado por esos mismos objetos. Lo que los famosos personajes anteriormente mencionados ilustran es que en la ciencia sólo es posible encontrar en la naturaleza aquello que el sujeto ya ha pensado de ella o puesto en

ella. La metafísica, por tanto, requiere pasar por una revolución similar; ella tendría que imitar a la matemática y a la ciencia natural, “al menos a manera de ensayo, en la medida en que lo admite la analogía de ellas, como conocimientos racionales, con la metafísica” (Bxvi). En este punto, Copérnico entra en escena: “Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de Copérnico, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en tomo del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo a las estrellas” (Bxvi). Siguiendo el ejemplo de Copérnico, la metafísica debía asumir que son los objetos los que se acomodan a las capacidades cognoscitivas del sujeto de conocimiento, y no al contrario.

Poner a prueba este nuevo presupuesto implicaba “buscar los elementos de la razón pura en aquello *que se puede confirmar o refutar mediante un experimento*” (Bxviii n). En el caso de las proposiciones de la razón pura que se arriesgan a ir más allá de la experiencia, sin embargo, ellas no pueden ponerse a prueba mediante un experimento con objetos; se hace necesario plantear un “experimento de la razón pura” (Bxxi n). Los conceptos y principios que se asumen *a priori* ordenan la experiencia de tal forma que los objetos son susceptibles de ser analizados desde dos perspectivas, “*por un lado* como objetos de los sentidos y del entendimiento, para la experiencia; y *por otro lado*, sin embargo, como objetos que solamente se piensan, [objetos,] a lo sumo, para la razón aislada que se esfuerza por ir más allá de los límites de la experiencia” (Bxviii-xix n). Si el experimento

muestra que la doble perspectiva concuerda con el principio de la razón pura, a diferencia del conflicto en el que cae la razón consigo misma cuando sólo se atiende a una de las perspectivas, entonces la distinción, y la alternancia entre las perspectivas, se confirma. De hecho, el experimento sólo puede ser exitoso si en efecto muestra que la razón especulativa ha dejado un lugar para una extensión hacia lo incondicionado, “aunque debió dejarlo vacío; y nada nos impide, por consiguiente –antes bien, ella nos invita a ello– que lo llenemos, si podemos, con los datos prácticos de ella” (Bxxi-xxii). Este resultado queda mejor expresado así: “Debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*; y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de avanzar en ella sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo el descreimiento contrario a la moralidad, que es siempre muy dogmático” (Bxxx). Un elemento final en la descripción del experimento de Kant señala al carácter hipotético de la transformación crítica que ofrece, pese a que, al final de la *CRP*, lo que empezó de manera hipotética debe ser demostrado de manera “apodíctica, a partir de la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y de tiempo, y (a partir) de los conceptos elementales del entendimiento; [lo hago así] sólo para hacer notar los primeros ensayos de tal reforma, que siempre son hipotéticos” (Bxxii n)²³.

La gran cantidad de detalles de los que se sirve Kant en esta sección del pre-facio invita a descubrir las numerosas capas y estratos que se acumulan en el acto

23 Hay que resaltar el carácter marginal de todas las menciones de Kant a experimentos e hipótesis. Mientras que la analogía copernicana se describe al interior del cuerpo del texto, las comparaciones con el experimento y su proceder sólo ocurren en notas al pie. Desde el margen, no obstante, el experimento da sentido a la discusión central.

de escritura. Estas capas y estratos son revelados, gracias al carácter contingente de la historia, para luego ser aislados o reunidos en las muchas interpretaciones que ha recibido la analogía copernicana desde su aparición: “El proceso contingente nos invita a ‘seguirlo’, siendo cada uno de sus desarrollos, al mismo tiempo, prolongación y reinención” (Stengers 1993, 85). Recuperar estas interpretaciones me sirve para examinar los variados caminos que ha tomado la filosofía kantiana, para rastrear los efectos que ella ha tenido en la historia de la filosofía, para introducir una lectura al margen de la filosofía crítica de Kant que, sin dejar de estar en Kant, nos arrojará a formas de pensamiento allende a su obra, hacia una concepción experimental de la filosofía.



El llamado giro copernicano ha sido tildado con frecuencia de paradójico por los tintes ptolemaicos, en lugar de copernicanos, que de él resultan. Uno de los primeros comentaristas de Kant en el mundo angloparlante, Norman Kemp Smith, trazó el curso para la interpretación ptolemaica de la analogía copernicana al tratar de clarificar y hacer evidente el núcleo de la misma. Para Smith (1918), aseverar que el sentido de la analogía entre la hipótesis filosófica de Kant y aquella de Copérnico, relativa al movimiento de los astros, se reduce al desplazamiento del paradigma geocéntrico por el heliocéntrico, no puede ser más que un profundo malentendido. Si tal fuera el caso, Kant se encontraría mucho más cerca de Ptol-

meo que de Copérnico, pues el objetivo de Kant “no es otro que el firme establecimiento de lo que quizás podría describirse como una metafísica ptolemaica, antropocéntrica” (Smith 1918, 23). Mientras que la hipótesis heliocéntrica de Copérnico dislocaba a la Tierra, junto con la humanidad contenida en ella, a una condición periférica, rotando alrededor del Sol, la metafísica kantiana parece favorecer la dirección contraria al poner al sujeto de conocimiento humano de vuelta en el centro, reemplazando al sol con la luz de la razón. La metafísica kantiana, por ende, pretende neutralizar las consecuencias naturalistas del giro copernicano (Smith 1918), es decir, del dato empírico que indica que en el sistema solar el sol se encuentra efectivamente en el centro no se deriva el conocimiento humano de dicho hecho. Lo que intenta resaltar Kant, a los ojos de Smith, en su comparación con Copérnico es que el conocimiento de que el sol se encuentra en el centro del sistema solar es un logro del sujeto, no una mera impresión de los objetos (el sol, los planetas) sobre los sujetos (los astrónomos), como pareciera ocurrir en la epistemología de Hume. Kant encuentra en la hipótesis de Copérnico “una explicación subjetiva de movimientos aparentemente objetivos” (Smith 1918, 25). La explicación subjetiva es lo que se halla en la base de la filosofía crítica kantiana entendida como un examen de la constitución cognoscitiva de los sujetos de conocimiento. Es a través de esta explicación subjetiva que los juicios acerca del movimiento de los cuerpos celestes adquieren validez objetiva, un estatus universal y necesario.

La interpretación de Smith ha sido compartida por otros autores después de

él: o bien recalcan las problemáticas resonancias ptolemaicas, en contra de Copérnico, de las ideas de Kant, o bien adoptan el giro kantiano hacia un análisis epistemológico del sujeto y su constitución en relación con los objetos de conocimiento. Los aspectos ptolemaicos del giro copernicano han sido usados por diferentes autores para exponer y criticar las faltas de Kant, al tiempo que ellas son mostradas como lo que debe corregirse para volver a poner a la filosofía por el 'buen camino'. Para John Dewey, por ejemplo, que "la consecuencia haya sido ptolemaica en lugar de copernicana no es algo sorprendente" (1929, 287). Su análisis, al igual que el de Smith, muestra que el Copérnico de Kant describe una instancia de cómo las condiciones de la experiencia humana, y no el movimiento del sol, son responsables de la manera en la que dicho movimiento aparece a la sensibilidad y percepción humanas. Dewey, sin embargo, conserva un particular interés en que, pese a que la constitución subjetiva hace posible la experiencia de los objetos, las consecuencias de dicha experiencia pueden trascender al sujeto; en otras palabras, a pesar del papel preponderante de la subjetividad en la postulación de la hipótesis copernicana, no es posible desatender las consecuencias de dicha hipótesis, a saber, que la humanidad fuera desplazada del centro del universo. De hecho, Dewey considera que una auténtica revolución copernicana en la filosofía no puede desafanarse de la pregunta acerca de "cómo pueden mantenerse los significados inequívocamente humanos e ideales de cara al hecho de que los significados científicos tratan al hombre simplemente como un evento en la naturaleza" (1988, 375). La filosofía y la ciencia, en consecuencia, deben convergir

en un camino en el cual la ciencia no sea un mero objeto de estudio de la filosofía, del cual esta última se sirve para analizar la cognición humana y el conocimiento. Los contenidos de la ciencia también pueden informar y dar forma al desarrollo de la filosofía, tema sobre el que volveré más adelante.

La aproximación de Bertrand Russell a esta polémica es más extrema, como bien lo ilustra el siguiente pasaje: “Kant hablaba de sí mismo como el responsable de una ‘revolución copernicana’, cuando en realidad hubiese sido más exacto de su parte hablar de una ‘contrarrevolución ptolemaica’, puesto que puso al hombre en el centro del cual Copérnico lo había destronado” (1948, 9). Russell acusa a Kant, después de Berkeley, de corroer todas las descripciones del mundo con la subjetividad, de convertir a la filosofía en una empresa donde la pregunta ‘qué tipo de mundo es éste en el que vivimos’ debe ser respondida desde el lugar privilegiado de la subjetividad y su constitución. La subjetividad, de acuerdo con Russell, sólo podría ser invocada en el caso de la pregunta ‘cómo conocemos el mundo’. La interpretación de Russell, no obstante, parece estar en desacuerdo con la propuesta epistemológica kantiana, de acuerdo con la cual se reconoce la importancia de la subjetividad para dar cuenta de la experiencia del mundo sin que ello se convierta en una afirmación de tipo ontológico²⁴. Pese a ello, la lectura de Russell tiene ecos en la historia reciente de la filosofía, como es el caso de Quentin Meillassoux. En sus manos, el tema ptolemaico se convierte en el medio para criticar a Kant por razones similares a las de Russell. Meillassoux concibe a la filo-

24 A menos, por supuesto, que leamos a Kant a través de Heidegger, por ejemplo. Pero incluso en este caso, la ontología no trata acerca del mundo como objeto del conocimiento, como ente, sino del mundo como función de sentido del Dasein.

sofía crítica tan constreñida por preocupaciones epistemológicas que se ahoga cualquier intento de realizar una afirmación ontológica acerca del mundo. Dado que el conocimiento se encuentra ligado de manera tan íntima a la condición humana, resulta muy difícil asegurar que es posible conocer lo que ocurrió en los millones de años de historia cósmica en los cuales el universo permaneció desprovisto de humanos. Meillassoux (2015) se refiere a esta condición como el argumento de la ancestralidad o el problema del arquefósil: la pregunta por la donación antes de toda donación posible, antes de que hubiese un ser humano para quien la donación, la aparición de algo como fenómeno, tuviera sentido. La filosofía crítica kantiana se torna en el núcleo del correlacionismo, “la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux 2015, 29). En este sentido, la revolución copernicana de Kant, a la usanza de Russell, no es más que una “contrarrevolución ptolemaica” (Meillassoux 2015, 188). En contra de Kant, Meillassoux recupera el pensamiento matemático de Copérnico como una forma de comprensión del mundo que no pasa por la subjetividad humana, por el pensamiento humano, desarraigando así la analogía kantiana.

El tropo ptolemaico, o la falacia antropocéntrica (Engel 1983), está profundamente enraizado en la evaluación de los efectos que tuvo el cambio de un paradigma geocéntrico a uno heliocéntrico con respecto al lugar de la humanidad en el universo o en la reflexión filosófica. Para tratar de dejar a un lado este marco en apariencia estrecho, otros autores han enfatizado la pertinencia de la analogía

desde una perspectiva metodológica. En lugar de enfocarse en los resultados y logros tanto de los esfuerzos de Kant como de Copérnico, es el método o procedimiento utilizado en sus empresas lo que importa. La revolución en la ciencia, tan cara al segundo prefacio de la *CRP*, tiene que ver más con “la exitosa fundamentación de la física experimental en el s. XVII realizada por hombres como Galileo, Torricelli y Stahl, a los cuales alude Kant” (Cross 1937, 215), que con la doctrina heliocéntrica de Copérnico. En este contexto, lo que hace de Copérnico una figura llamativa para Kant es el poner a prueba una hipótesis alternativa cuando la que se asumió inicialmente no dio frutos satisfactorios. Lejos de tratar directamente con los resultados científicos posibilitados por la revolución iniciada por Copérnico, lo que la metafísica tendría que buscar en este caso es una transformación en las formas de pensar (Cross 1937, Hanson 1959). En este sentido, “Kant instaba a los metafísicos a que, como Copérnico, pusieran a prueba una nueva hipótesis. Más aún, la nueva hipótesis debía ser de un tipo muy específico” (Hanson 1959, 281), una hipótesis capaz de poner a la metafísica en el camino seguro de la ciencia: pasar de una epistemología centrada en los objetos a una centrada en el sujeto.

Otro matiz de la aproximación metodológica descrita anteriormente pone a la analogía en términos de sentido común y dogmatismo. Esta lectura de la revolución copernicana enfatiza la oposición al sentido común marcada por el paradigma heliocéntrico: los observadores en la tierra ven al sol moverse a lo largo del eje este-oeste, cuando en realidad es la tierra la que se mueve alrededor del sol. Hay un

esfuerzo activo de pensamiento por parte del sujeto que observa lo que aparece de cierta manera en la percepción y lo invierte para dar lugar al conocimiento. El heliocentrismo de Copérnico y el antropocentrismo de Kant, en consecuencia, no son incompatibles: “la ciencia copernicana es a la imagen del mundo [derivada] del sentido común que subyace a la astronomía ptolemaica, lo que el idealismo trascendental es al realismo de sentido común que se encuentra en el corazón de la metafísica tradicional” (Miles 2006, 14). La aproximación crítica de Kant involucra una inversión de actitud que desafía al dogmatismo de ‘las Escuelas’ en un intento por asegurarle un dominio apropiado a la metafísica. La presentación del problema general de la razón pura, en la “Introducción” a la segunda edición de la *CRP* (B19-24), contiene el marco necesario para esta lectura de la analogía. Las últimas dos preguntas que hace Kant en esa sección, ‘cómo es posible la metafísica como disposición natural’ y ‘cómo es posible la metafísica como ciencia’, comprenden la clave para la presumida revolución kantiana: la transformación de la metafísica de dogmática a crítica, de la insatisfacción de nunca obtener una respuesta concluyente a la certeza acerca del tipo de preguntas que la razón puede efectivamente preguntar en términos de los límites del conocimiento humano. La analogía copernicana, por tanto, establece un paralelo “entre la hipotética ‘oposición al sentido común’ de Copérnico y la inversión experimental de la ‘disposición natural’ de la mente hacia el dogmatismo ejercida por Kant” (Miles 2006, 30).

Un razonamiento metodológico alternativo se nutre de una crítica a la interpretación anterior de la analogía copernicana. Si lo realmente interesante en la

comparación entre Kant y Copérnico es el cambio de una investigación centrada en objetos a una centrada en el sujeto, entonces, “fuera de su carácter revolucionario, ¿qué es lo realmente copernicano de la revolución copernicana de Kant?” (Schulking 2009, 42). En esta visión, entender a la empresa crítica kantiana como una cuestión de perspectivismo, un mero cambio de posición o punto de vista, es incorrecta debido a las siguientes razones (ver Schulking 2009, 46-8). En primer lugar, el crédito por introducir un cambio de perspectiva que favorece la posición del sujeto debería serle concedido a Descartes, no a Kant. En segundo lugar, al perspectivismo le es imposible dar cuenta de cómo el problema de Copérnico en la astronomía matemática se relaciona con el problema metafísico de Kant. En tercer lugar, el perspectivismo como tal no puede discernir entre el geocentrismo y el heliocentrismo: ambas son igualmente posibles y válidas. En cuarto lugar, parecería que el mayor triunfo de Kant fue reconocer las limitaciones de la capacidad humana para conocer cosas, una cierta forma de relativismo cognoscitivo, cuando lo que en realidad estaba en juego eran los alcances y límites del conocimiento en su conjunto. En conclusión, “la revolución de Copérnico en la astronomía y la aproximación más bien ptolemaica de Kant discrepan de manera radical” (Schulking 2009, 48). Volvemos a los reclamos de Dewey, Russell y Meillassoux sobre la incompatibilidad de las revoluciones de Kant y Copérnico. La analogía se salva cuando se comprende no en términos de una metodología laxa para el pensamiento, como una inversión o cambio general de perspectiva, sino en términos de una conexión más profunda entre el método científico de Copérnico y el método

crítico de Kant. Por tanto, el abordaje kantiano toma a la ciencia como un ejemplo a seguir, lo cual significa, a su vez, que “el copernicanismo de Kant reside precisamente en la presencia de un análogo filosófico del procedimiento racional-experimental que es característico de las ciencias” (Schulting 2009, 59)²⁵. En otras palabras, Kant remodela el razonamiento hipotético-deductivo de Copérnico de manera tal que posibilita la realización de un experimento mental que busca un mayor grado de armonía y coherencia racional “desde el interior de la perspectiva del ‘auto-conocimiento’ de la razón pura, de la misma manera en que la metafísica pretende hacerlo con respecto al conocimiento *a priori*” (Schulting 2009, 61). En conclusión, en lugar de un cambio de perspectiva, aparecen criterios para justificar un análisis centrado en el sujeto, a diferencia de uno centrado en el objeto, debido a que en el primero se puede constatar un incremento en la racionalidad.

Hasta aquí la controversia acerca de qué es lo copernicano en la analogía de Kant. Como bien se puede apreciar, las diferentes interpretaciones son muy dispares, con efectos muy disímiles y para nada concluyentes.



La última interpretación examinada en la sección anterior toma una dirección alter-

25 Schulting ofrece una minuciosa reconstrucción racional de la hipótesis heliocéntrica de Copérnico para luego compararla punto por punto con la hipótesis de Kant (Ver Schulting 2009, 53-5, 59-62). Una lectura así de la analogía supone una postura historiográfica bastante problemática para mi argumentación: para poder realizar una comparación punto por punto entre el procedimiento de Copérnico y el de Kant no sólo hay que dar por sentado que la analogía kantiana tiene un sentido determinable y cerrado, sino que el episodio histórico en el cual se inscribe Copérnico también ha sido ya determinado y cerrado. Tanto a Copérnico como a Kant se les cierra la posibilidad otra lectura histórica, de un experimento del pensamiento.

nativa: además de mantener el interés acerca del aspecto copernicano de la analogía, también pone sobre la mesa el carácter experimental del esfuerzo kantiano. Ahora bien, cuando se trata de reconocer la relación entre la filosofía de Kant y el método experimental, la discusión usualmente se mueve en términos de lo que es una ciencia propiamente dicha o hasta dónde los experimentos fungen como garantes de la científicidad de una práctica. Kant termina siendo retratado como un filósofo de la ciencia armado con los criterios necesarios para separar a la ciencia de lo que no lo es, sin importar las transformaciones tanto en los criterios de científicidad como en su valoración a lo largo de su vida²⁶. La segunda parte de este sondeo toma distancia con respecto de esta tendencia para encontrar interpretaciones que se preguntan por la analogía copernicana siguiendo de cerca los pasos del “experimento de la razón pura”. Los siguientes acercamientos toman en sentido literal el significado y valor de los experimentos para la filosofía, ya sea como una forma de poner a prueba, a la luz de evidencia experimental, a la filosofía o como un medio para construir un concepto de experimento adecuado para la indagación filosófica.

La obra de Edgar Wind, *Experimento y metafísica*, de 1934, constituye un punto de partida incomparable. Sus audaces y penetrantes reflexiones acerca de la posibilidad de, y los requerimientos para, una filosofía de la experimentación no sólo enmarcan una peculiar interpretación acerca de la pertinencia de los resultados experimentales para poner a prueba los principios de Kant, sino que también

²⁶ Ver, por ejemplo, Janiak (2004), Breitenbach (2006), van der Berg (2014) y Cooper (2017).

sientan el curso para observaciones posteriores acerca del experimento kantiano y su historia (tema sobre el que regresaré más adelante). La propuesta de Wind es una de las pocas que, junto con la de Dewey, en lugar de enfocarse en la situación histórica de Kant, lo observan y juzgan desde una postura presentista, tanto en términos de la historia de la filosofía como de la situación científica. La relatividad de Einstein, teoría que para Wind es capaz de decidir en términos empíricos en favor de la infinitud del universo, constituye una desviación con respecto a Kant, en particular cuando se trata de sopesar el valor de las antinomias de la razón pura para el conjunto de la filosofía²⁷. Kant presenta a las antinomias de tal forma que ellas no pueden resolverse atendiendo a la experiencia: sólo a través de la distinción entre fenómenos y cosas en sí puede la razón disolver las paradojas que ella se ha impuesto y ponerse de acuerdo consigo misma. No obstante, si la verdad de la teoría de Einstein, incluyendo su presupuesto de que el universo es infinito, es determinable, y de hecho se ha determinado gracias a experimentos y datos empíricos, ¿cómo podría la solución kantiana a las antinomias permanecer vigente? Según Wind, las antinomias de la razón pura, después de Einstein, se pueden resolver con hechos empíricos. Esta afirmación resume la actitud de una buena parte de la obra de Wind, en la cual examina muchos de los avances en matemáticas, geometría y física, del s. XIX y principios del s. XX, para rebatir la legitimidad de las antinomias. Pese a ello, su libro trata de manera extensiva con una teoría de la experimentación que puede resultar interesante por el nexo que establece

27 Recordemos las cuatro antinomias: 1) que el universo tiene un origen y es finito o que no tiene un origen y es infinito; 2) que las sustancias son compuestas o simples; 3) que en el mundo todo obedece a una causalidad mecánica o que también hay libertad; 4) que hay un ser omnipotente y creador del universo o no lo hay.

con Kant.

En tanto discípulo de Ernst Cassirer, el pensamiento de Wind ciertamente estaba atravesado por la lectura kantiana de la escuela de Marburgo, la cual acentuaba el carácter teórico y epistemológico de la filosofía crítica y la importancia de la ciencia para la adecuada comprensión de la propuesta de Kant. Con base en ello, Wind indaga acerca del lugar de una teoría de la experimentación que sea capaz de mostrar cómo la formación de las categorías, o conceptos puros del entendimiento, son un efecto retrospectivo de la experiencia, de modo que no hay lugar para las paradojas o antinomias pues las condiciones de la experiencia habrían de ser confirmadas o refutadas por la experiencia misma. En la base de esta teoría de la experimentación se encuentra el concepto de instrumento y el problema de la encarnación o materialización [*embodiment*] (Wind 2001). Por un lado, los instrumentos utilizados en la investigación del mundo se conciben como parte integral de ese mundo y son, por tanto, afectados por las formas de conocer que ellos mismos ayudan a desarrollar. La naturaleza de los instrumentos convierte a la ciencia en una empresa circular donde aquello que es puesto a prueba es constitutivo de los instrumentos que le ayudan con sus mediciones. Por otro lado, los instrumentos son también medios para un acto de materialización, definido este último como una forma de trascendencia del yo que pueda ser confirmada o rechazada en el curso mismo de la experiencia empírica. Los instrumentos materializan los principios trascendentales constitutivos del yo, marcando con ello el vínculo inextricable entre la naturaleza de la metafísica y la experiencia empírica

dentro de un experimento. La necesidad de instrumentos y su caracterización como materializaciones del yo obedecen a las limitaciones cognoscitivas de los seres finitos. La teoría de la experimentación de Wind, no obstante, se torna en contra de Kant. En una breve referencia a la analogía copernicana, Wind desestima el pretendido experimento de Kant, pues sólo se trata de un experimento mental resultado del fracaso de este último para traducir la finitud del conocimiento humano en actos de materialización necesarios en la realización de experimentos.

A pesar de lo que piensa Wind, las interpretaciones del experimento de Kant han tomado otras direcciones. El experimento concebido por Kant no busca decidir “cuál de entre las teorías en competencia ‘salva las apariencias’, sino cuál de las dos posturas hipotéticas previene a la razón de un conflicto irresoluto consigo misma [...] Lo que importa en este momento es que un conflicto interno de la razón consigo misma suplanta la inconsistencia de la teoría con la observación o el experimento, haciendo de la analogía, en el mejor de los casos, una que está rota” (Miles 2006, 20). La ruptura en la analogía no acaba con el experimento antes de siquiera haberlo comenzado. Se requiere de un concepto de experimento diferente. Puesto que el experimento se realiza dentro del dominio de la razón, el experimento de Kant podría presentarse como un tipo particular de *Gedankenexperiment*, de un experimento mental. A diferencia del *experimentum crucis* de Bacon, en el cual las teorías son evaluadas con la ayuda de datos observacionales, el experimento de Kant con la metafísica usa un criterio de autoconsistencia, es decir, que cuando la razón teórica es limitada al dominio de la experiencia, al

mismo tiempo la razón práctica y la fe adquieren un dominio propio que no debe relacionarse con la experiencia, sino sólo con el pensamiento; éstos son el uso negativo y positivo de la crítica, respectivamente. El experimento filosófico de Kant no tiene que ver con leyes empíricas sino con “principios lógicos para la experiencia en general, los cuales pueden (y deben) ser demostrados apodícticamente” (Schulking 2009, 48n). Gracias a esta peculiaridad del experimento kantiano, podría decirse que el experimento mental de Kant “produce sólo una tautología como su conclusión” (Kalin 1972, 315). El carácter tautológico o circular del experimento se debe al tipo de hipótesis que está siendo evaluada. La filosofía crítica kantiana comienza con el llamado giro copernicano, el vuelco a un análisis del conocimiento centrado en el sujeto. La hipótesis, en consecuencia, forma parte tanto de lo que debe ser puesto a prueba como de lo que fundamenta al experimento mismo. Dado que el método crítico se preocupa sólo por las condiciones de posibilidad de la experiencia, la manera en que el experimento procede y se desarrolla depende de la hipótesis propuesta, del giro copernicano. El experimento se convierte en un argumento circular: es sólo un intento de descubrir la autoconsistencia de la razón. No obstante, el experimento mental de Kant ciertamente se aparta del tipo de experimentos mentales comunes en las ciencias, como los trenes a la velocidad de la luz de Einstein o el gato de Schrödinger: en lugar de poner a prueba una hipótesis que pueda ser contrastada con la experiencia, al menos en principio, la hipótesis de Kant constituye un principio trascendental cuya aplicación y variación se relaciona con la estructura misma de la experiencia, con el modo de experien-

cia propio de los humanos, no con esta o aquella circunstancia empírica particular (Kalin 1972).

En respuesta a esta limitación del concepto de experimento mental²⁸, Hans Seigfried propone el término experimento trascendental: “Kant insiste en que todas las proposiciones de su lógica trascendental son proposiciones acerca de los requerimientos generales de la experiencia, y, en consecuencia, ellas no pueden ser puestas a prueba por experimentos con objetos” (1993, 364). Aún así, el carácter trascendental de la filosofía kantiana y del experimento que se realiza en su interior garantiza que el principio puesto a prueba debe relacionarse de manera específica con los objetos de la experiencia. La tarea emprendida por Kant tiene que ver con el establecimiento de formas y principios lógicos de indagación sobre una base estrictamente operacional, lo cual implica que las necesidades de la lógica (principios incondicionados) no concuerdan con los resultados de la investigación experimental (juicios condicionados). Para salvar esta barrera aparentemente infranqueable, es necesario regresar, una vez más, a la presentación del problema general de la razón pura y prestarle atención a la manera en la que las preguntas trascendentales son formuladas. Las preguntas trascendentales se enuncian bajo la forma básica ‘¿cómo es X posible?’. Sin embargo, lo que Kant

28 Autores como Fehige (2012) y Fehige y Stuart (2014) han abordado también la cuestión del experimento mental en la filosofía crítica kantiana. Sin embargo, su aproximación se concentra en la importancia de los experimentos mentales como parte del quehacer científico en la producción de conocimiento, pues la tesis que defienden encuentra en Kant a un precursor [*forerunner*] de la idea del experimento mental como condición de posibilidad del experimento empírico. Su discusión, por tanto, favorece una preocupación epistemológica concerniente al lugar de los experimentos mentales en la ciencia, postura de la que he tomado distancia con el fin de abordar un planteamiento en el cual la experimentación no se reduce al quehacer científico sino que se adentra también en el filosófico.

deja leer entre líneas es que sólo podemos preguntar por la posibilidad de X si sabemos que X es *de hecho* posible. No tiene sentido alguno preguntarse por la posibilidad de algo que no nos es dado: podemos preguntarnos acerca de la existencia de un hexágono de cinco lados, cuya respuesta será negativa, mas no podemos preguntarnos por las condiciones de posibilidad de dicho hexágono de cinco lados pues sabemos que es un imposible. La primera pregunta que Kant plantea en el problema general de la razón pura es '¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?', a lo cual responde que ellos son posibles porque de hecho son el tipo de juicios que se encuentran en las matemáticas y la ciencia natural. Viene entonces la segunda pregunta, '¿cómo son posibles las matemáticas y la ciencia natural pura?', cuya respuesta es que estas ciencias son efectivamente reales. Ahora bien, si el problema de la razón pura se resume y concluye con la cuarta y última pregunta, '¿cómo es posible la metafísica como ciencia?', debería entonces haber un paso intermedio en el cual la metafísica es efectivamente real, lo cual corresponde a la tercera pregunta, '¿cómo es posible la metafísica como disposición natural?'. Lo que resulta de interés para la comprensión de los experimentos trascendentales se encuentra abreviado en las dos primeras preguntas, pues gracias a ellas el problema general de la razón pura se plantea de forma tal que no puede separarse del hecho constatado en las ciencias de que los juicios sintéticos *a priori* son efectivamente reales. A pesar de estar condicionados por los principios lógicos y trascendentales que intentan poner a prueba, los juicios condicionados de la experiencia, los juicios sintéticos *a priori*, son la única vía de acceso disponi-

ble a lo trascendental. En consecuencia, la revolución kantiana yace en “el hecho de que él es el primero en darse cuenta de que el carácter condicional de las observaciones experimentales puede convertirse en una ventaja, una que puede ser de utilidad para determinar la posibilidad del conocimiento fiable acerca del mundo de la experiencia” (Seigfried 1993, 368).

A diferencia de los acercamientos experimentales previos, los experimentos trascendentales no presuponen que cuando la filosofía adopta una forma de pensamiento experimental está tratando de emular a la ciencia. Filosofía y ciencia poseen diferentes asunciones y tareas: la justificación racional que demanda el conocimiento trascendental en un experimento “debe estar siempre en relación con la experiencia, mas nunca en términos de una correspondencia con los objetos de la experiencia” (Seigfried 1989, 350). Más bien, al acoger un esfuerzo experimental, la filosofía establece un nexo muy concreto con la experiencia a través de la ciencia, en el cual la filosofía toma a la ciencia como una fuente de reflexión acerca de la naturaleza del conocimiento. La analogía deviene relación. Gracias a esta transformación, el experimento de Kant puede ser reconfigurado para responder a las innovaciones y cambios que han ocurrido en la ciencia después del s. XVIII. Una remodelación de este tipo se encuentra en Dewey quien, como Kant en su momento, también recurrió a la referencia copernicana. El estado de las ciencias empíricas en los albores del s. XX pedía que “la filosofía trabajara en la articulación y revisión crítica de ‘la nueva lógica’ responsable del éxito científico” (Seigfried 1993, 357). Después de todo, la teoría pragmática del conocimiento de

Dewey requiere explicar el lugar dominante que ocupa la ciencia entre todas las actividades humanas. Para Dewey, esta tarea presupone que “el significado de una inversión copernicana es que no necesitamos ir al conocimiento para obtener una entrada exclusiva a la realidad. El mundo tal y como lo experimentamos es real. Pero no se trata de un mundo que en sus fases primarias sea conocido, entendido e intelectualmente coherente y seguro” (1929, 295); también tenemos experiencia del mundo a través de afectos, deseos, propósitos y elecciones que descansan sobre valores humanos. Sin embargo, los valores necesitan una dirección, una que sólo puede provenir del conocimiento. En manos de Dewey, el experimento trascendental da un paso extra al hacer de la ciencia no sólo la fuente para la reflexión acerca del conocimiento, sino que es también la brújula que guía la totalidad de la vida y experiencias humanas. Para Kant estas dos dimensiones, conocimiento y acción moral, pertenecían a distintas esferas de la razón; Dewey, en contraste, declara que “el significado de la ciencia en términos de la ciencia, en términos del conocimiento de lo actual, bien puede dejársele a la ciencia. Su significado en términos de los excelentes usos a los cuales podría supeditarse, su significado al servicio de las posibilidades de valores seguros, ofrece un campo de exploración que brilla por su ausencia” (1929, 311). El experimento filosófico que Dewey trata de poner en marcha busca, de acuerdo con Seigfried (1993), la emancipación de la ciencia y sus consecuencias con respecto de una investigación filosófica del lado de la acción que sea capaz de rescatar a la filosofía del dogmatismo.

Ahora que las diferentes capas o estratos de la analogía copernicana han sido separadas, y las interpretaciones, descritas y reunidas, es momento de alterar el curso del tema experimental: ¿podría concebirse a la filosofía, desde una perspectiva histórica, como un experimento?



¿Cómo pueden estas diversas y a veces opuestas interpretaciones ser los efectos del desarrollo del ‘mismo’ experimento? Si un experimento, como el propio Kant parecía entenderlo, es una forma de buscar confirmación o refutación de una hipótesis, ¿qué tipo de experimento se despliega de tantas formas, sin entregarse a la confirmación o a la refutación, como lo hace el de Kant? En este punto, resulta fructífero visitar las ignoradas observaciones iniciales de Smith en la introducción de su libro *Un comentario sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. Para Smith, la *CRP*, lejos de ser una obra unitaria, exuda contradicciones a lo largo de sus páginas. Este carácter contradictorio “está atado de manera inseparable a lo que bien podría calificarse como el mérito supremo de Kant en tanto que pensador filosófico [...] a saber, su apertura en el reconocimiento de la complejidad de sus problemas y de las muchas dificultades que yacen en el camino de cualquier solución que él sea capaz de presentar”, y cuando él no era capaz de dar a luz a una solución, “desarrolló su pensamiento a lo largo de las líneas paralelas de visiones alternativas” (Smith 1918, xxii). Pese a ello, la vena contradictoria del pensamiento

kantiano raramente sobrevive en las interpretaciones que se ofrecen de la filosofía crítica²⁹. De acuerdo con el diagnóstico que hace Jules Vuillemin, las interpretaciones filosóficas poco se interesan por la reconstrucción histórica del pensamiento kantiano, con todos sus elementos y contradicciones. En su lugar, las interpretaciones se dan a la tarea de separar el núcleo de lo periférico, lo interno de lo externo. Este tipo de interpretaciones, por tanto, conducen a “una búsqueda de la sistematización del [pensamiento de] Kant a partir de un elemento privilegiado del sistema, mismo que la interpretación asume como esencial, dejando de lado todo aquello que, al no adecuarse [a la interpretación], corra el riesgo de contradecirla y provocar una dislocación” (Vuillemin 1954, 12). Un recuento histórico de la experimentación, por ende, habrá de contemplar también los posibles resultados contradictorios.

¿Hay algún tipo de aparato conceptual en la historia y la filosofía de las ciencias que pueda descubrir la historia experimental de la filosofía crítica de Kant y su legado? La filosofía de la experimentación de Rheinberger resulta muy oportuna para esta tarea³⁰. Pero antes de pasar con Rheinberger, permítanme unas palabras más acerca de Wind³¹. La idea de involucrar experimentos científicos en una

29 Algunos contemporáneos de Kant, como Salomon Maimon, eran conscientes de esta peculiaridad y la trataron como parte de sus críticas a la filosofía kantiana (ver Katzoff y Gan 1975). Por otro lado, el compromiso de Gilles Deleuze con el papel de las contradicciones en el pensamiento de Kant constituye una excepción reciente (ver Yébenes 2015).

30 No pretendo con esto señalar una convergencia entre las concepciones de lo que un experimento es entre Kant y Rheinberger. Se trata, más bien, de una lectura desde la propuesta de Rheinberger de aquello que Kant, de manera marginal, denomina como un experimento de su filosofía.

31 Rheinberger (2010) hace referencia a la obra de Wind debido a las reflexiones de este último en torno a los instrumentos y la circularidad de los experimentos en las ciencias, tema que ya he mencionado previamente. La discusión que sigue sobre Wind toma una dirección diferente.

especulación metafísica responde al infortunado *Zeitgeist* que Wind identifica en el medio germano de principios del s. XX: la preponderancia de la filosofía práctica sobre la teórica, lo cual significa, en términos metafísicos, la hegemonía de la libertad práctica sobre la cosmológica. En la conclusión de su libro, Wind (2001) reconocería que su auténtico propósito era quitarle todo fundamento a la actitud kantiana de someter la totalidad de la filosofía a la dictadura de lo práctico mediante una reducción experimental de las antinomias, de modo que la filosofía pudiese recuperar su derecho a postular hipótesis. Para Wind, Kant fue el culpable de sepultar a la filosofía teórica en la sombra de la práctica debido a la imposibilidad de resolver las antinomias cuando la filosofía se aferraba de manera exclusiva a la primera. Al mostrar que las antinomias podían resolverse con la ayuda de los resultados empíricos de experimentos científicos, Wind creía que la filosofía teórica podía escapar del yugo de la filosofía práctica. Al devolverle a la filosofía el derecho de postular hipótesis, el acto mismo de hipotetizar se convierte en la expresión de un tipo de espontaneidad absoluta que no pasa por una consideración práctica o moral bajo leyes de la voluntad pura, de la razón práctica. La razón teórica puede ser tan autónoma como la práctica, y con esa autonomía llega una forma de apertura indeterminada. ¿Cómo se relaciona esto con los experimentos? Al examinar el uso legítimo de los experimentos para decidir en el terreno de la metafísica, Wind se pregunta lo siguiente: ¿se justifica la expansión de los procesos experimentales a áreas en las cuales no se podían aplicar con anterioridad? Al expandir los experimentos al terreno de la metafísica, ¿se pone en evidencia que dispone-

mos de herramientas cognoscitivas que no han sido exploradas de manera crítica por la epistemología? (Wind 2001). En su argumento, Wind afirma que las presuposiciones de la metafísica, como lo son aquellas acerca del espacio, el tiempo y la posibilidad de medir, son parte del desarrollo histórico de las ciencias; más aún, los instrumentos de medición usados en los experimentos materializan esos presupuestos. Por tanto, los resultados de un experimento pueden decirnos algo acerca de la pertinencia de esos presupuestos; en breve, los experimentos pueden responder a preguntas metafísicas. Esta conclusión puede resultar insatisfactoria, en especial si consideramos, además, que el argumento de Wind presupone una historia progresiva de las ciencias; de otra manera, ¿cómo podrían ponerse a prueba los presupuestos metafísicos de Kant, más de siglo y medio después de haber sido planteados, con la ayuda de herramientas y teorías científicas que son completamente ajenas a sus ideas y situación histórica? No obstante, su propuesta puede leerse al margen de Kant, descubriendo con ello una feliz observación acerca de los experimentos: que un experimento haya sido concebido y planeado en una disciplina o área del conocimiento no descarta la posibilidad de que su desarrollo pueda extenderse a, y tener impacto en, otras áreas allende a los alcances que inicialmente se le reconocían. Así como lo reclamaba Wind con respecto a la teoría, los experimentos parecen tener una suerte de espontaneidad que les permite llegar a lugares que no estaban contemplados en sus condiciones iniciales. Los experimentos pueden tener efectos impredecibles: esa es una idea que vale la pena perseguir.

Pasemos entonces, ahora sí, a Rheinberger, pues su filosofía de la experimentación se basa precisamente en la impredecibilidad de los experimentos. En su trabajo seminal, *Hacia una historia de las cosas epistémicas*, Rheinberger introduce el concepto de sistema experimental. Las iteraciones posteriores de su marco conceptual en diversas áreas de investigación de las ciencias de la vida despliegan las múltiples consecuencias de este concepto para la historia de las ciencias³². Uno de los principales principios de su propuesta es que los eventos no pueden ser anticipados; las novedades, por ende, siempre aparecen en singularidades espacio-temporales. Los sistemas experimentales le permiten a los científicos crear este tipo de singularidades, pese a que ellas vienen en las formas más diversas y dispares. El concepto de Rheinberger de un sistema experimental parece ser un pariente próximo de los juegos de lenguaje de Ludwig Wittgenstein:

[el sistema experimental] representa una vaga coherencia, que no por ello deja de ser una coherencia empírica existente. Parece útil, también, retener esta vaga determinación en nuestro contexto historiográfico y epistemológico. La noción de 'sistema' sólo indicará que entre los elementos de la cultura material de las ciencias, existen conexiones, aunque flexibles, que deben ser caracterizadas con más detalle para cada contexto histórico (2011, 310).

Los elementos que reúnen los sistemas experimentales son los siguientes. Para comenzar, hay una distinción entre objetos epistémicos, lo nuevo y desconocido aunque buscado, y los objetos técnicos, los medios o instrumentos conocidos y usados en la realización de los experimentos. Esta distinción no es de tipo esen-

32 Puesto que el objetivo de esta digresión no es exponer en detalle la propuesta de Rheinberger, pasaré por alto los casos de estudio singulares. Me concentraré, más bien, en los temas conceptuales que atraviesan sus más de tres décadas de investigación histórica. No quiero decir con ello que su desarrollo teórico ha permanecido inamovible; por el contrario, han habido modificaciones a lo largo de los años, pero especificarlas es una tarea para otra ocasión.

cial, pues los unos se pueden transformar en los otros, intercambiar lugares o incluso desvanecerse con el tiempo, algo que también aplica para el sistema experimental como un todo. La reproducción es otro elemento importante. No se trata, sin embargo, de una repetición de lo idéntico, de la absoluta estandarización de las prácticas experimentales. Más bien, la reproducción funge como fuente de diferencia, “de ‘discrepancia’ [*differing*] en el sentido de ser iterada de manera diferencial” (Rheinberger 2011, 313). A partir de las fisuras de la ‘discrepancia’, emerge el conocimiento novedoso: ni anticipado ni imaginado. Por último, los sistemas experimentales son capaces de formar culturas experimentales como resultado de conjunciones [*conjunctures*], la acción colectiva de sistemas que terminan abriendo una dirección sin precedentes; hibridaciones, la producción de vínculos entre sistemas que se formaron de manera independiente, o bifurcaciones, la formación de subsistemas que pueden reunirse en ensamblajes que ofrecen nuevos espacios experimentales (Rheinberger 1997).

Una característica importante de los sistemas experimentales es su ambigüedad constitutiva con respecto a sus capacidades productivas. En tanto que hacen posibles opciones y obstáculos, los sistemas experimentales usualmente engendran paisajes “donde casi nada es blanco o negro, y casi todo consiste en tonos de gris” (Rheinberger 2009, 76). Estos paisajes, sin embargo, no son el resultado exclusivo de los conflictos que resultan entre los experimentadores y sus teorías. De hecho, la reproducción diferencial es también posible gracias al comportamiento inesperado de objetos o cosas al interior de los sistemas experimentales. Las

relaciones productivas que los elementos heterogéneos del sistema pueden llegar a tener se basan en “las tensiones de un retículo ecológico, las resonancias o disonancias [que emergen] en un mosaico [*patchwork*] de acciones precoces y aplazadas” (Rheinberger 1997, 182). Mientras que la influencia de los experimentadores y sus bagajes teóricos sobre la planeación y realización de un experimento se comprende con facilidad, debido en gran parte a la larga y profunda historia que ha fusionado subjetividad con actividad y espontaneidad, el comportamiento activo de las cosas que son escrutadas es más bien escurridizo. Todo nuevo conocimiento, no obstante, depende de lo que le pasa a estos objetos en el curso de un experimento. ¿Cómo caracterizar, entonces, este tipo de actividad? La resistencia tiene la clave. Para Rheinberger, resistencia significa que “hay algo que no es apropiado, algo que intriga a la mente” (2009, 77), y mantiene al experimento en movimiento, en constante reorientación, en una búsqueda. Es justo la resistencia de las cosas la que posibilita el florecimiento de la novedad, de lo desconocido, en el corazón de lo conocido. Son justo estas dos partes las que se enmarañan en los sistemas experimentales: “Para formularlo de manera paradójica: [los sistemas experimentales] permiten la generación de efectos de conocimiento de manera regular y regulada, y sin embargo trascienden nuestra limitada capacidad de anticipación” (Rheinberger 2011, 318).

Dado que la propuesta de Rheinberger le concierne directamente a la historia de las ciencias, específicamente a lo que él llama una *epistemología histórica* (Rheinberger 2010), en ella se reflexiona también acerca de la historia, la tempora-

lidad y la narración, áreas estas que incluyen algunas observaciones importantes para mi argumento. La naturaleza impredecible de los sistemas experimentales garantiza que ellos, “de hecho, no cuentan ni pueden contar su historia de manera anticipada” (Rheinberger 1993, 471). Un acercamiento teleológico a los sistemas experimentales sólo puede aducirse después del experimento; el concepto de *experimentum crucis*, cuyo fin puede disponerse de antemano, deja de tener sentido en este panorama conceptual. Por tanto, la dirección que se le da a la narración histórica de los experimentos y su destino obedece al “carácter contingente de los objetos discursivos del historiador” (Rheinberger 2014, 390). En los recuentos históricos de un sistema experimental se pone en juego su capacidad para la reproducción diferencial, lo cual, a su vez, condiciona la temporalidad de la narración. Sin importar cual resulte ser el punto final de una narración histórica, es importante reconocer que la trayectoria temporal de un sistema experimental “no apunta hacia algo, sino que más bien se aleja del actual estado del arte” (Rheinberger 2015, 167). Siempre hay una tendencia en la reproducción diferencial hacia la multiplicación y la diversificación, en lugar de amarrar todos los hilos en un tejido unificado y autoconsistente.

El concepto de sistema experimental ha dado sus frutos en un entorno cuyos resultados paradójicos e impredecibles forman parte constitutiva de cualquier esfuerzo experimental. No obstante, leer el experimento de Kant a través del marco de Rheinberger requiere de una aproximación específica, de una estructura analógica. Algunas de las interpretaciones de la analogía copernicana recurrieron a un

concepto estrecho de analogía, quizás uno común y familiar que también se encuentra en el corpus crítico kantiano. En la *CRP*, Kant define los usos de una analogía filosófica en contraste con una matemática (A179-80/B222). La analogía matemática establece que podemos inferir la identidad de un término desconocido, h , si sabemos que h se encuentra en una relación con otro término conocido, g , y que h y g establecen una relación similar a la de los términos conocidos a y b . La analogía filosófica, por su parte, usa el mismo principio, excepto que en lugar de determinar la identidad de h , sólo podemos determinar la regla de relación de h y g , en tanto que se asume que ella es igual a la de a y b . En este sentido, algunas de las interpretaciones de la analogía copernicana buscaron la relación que conecta a la hipótesis de Kant con la hipótesis de Copérnico para tratar de establecer una comparación punto por punto entre los dos: si sabemos en qué consistió la revolución o el experimento de Copérnico, entonces es sólo cuestión de encontrar los correlatos apropiados en la filosofía crítica de Kant para descubrir el significado y sentido de la analogía. Si seguimos esta misma tendencia con Rheinberger, el experimento kantiano tendría que ser descrito en términos de objetos epistémicos y técnicos, así como de conjunciones, hibridaciones y bifurcaciones; todas ellas han ser encontradas en la empresa crítica, lo cual desembocaría en una labor forzada y absurda. No obstante, la introducción del pensamiento de Rheinberger en torno a los experimentos respondió a los efectos impredecibles, expresados a través de las más dispares interpretaciones de la analogía copernicana, que el experimento kantiano ha desencadenado. Hay otro sentido de analogía, más ade-

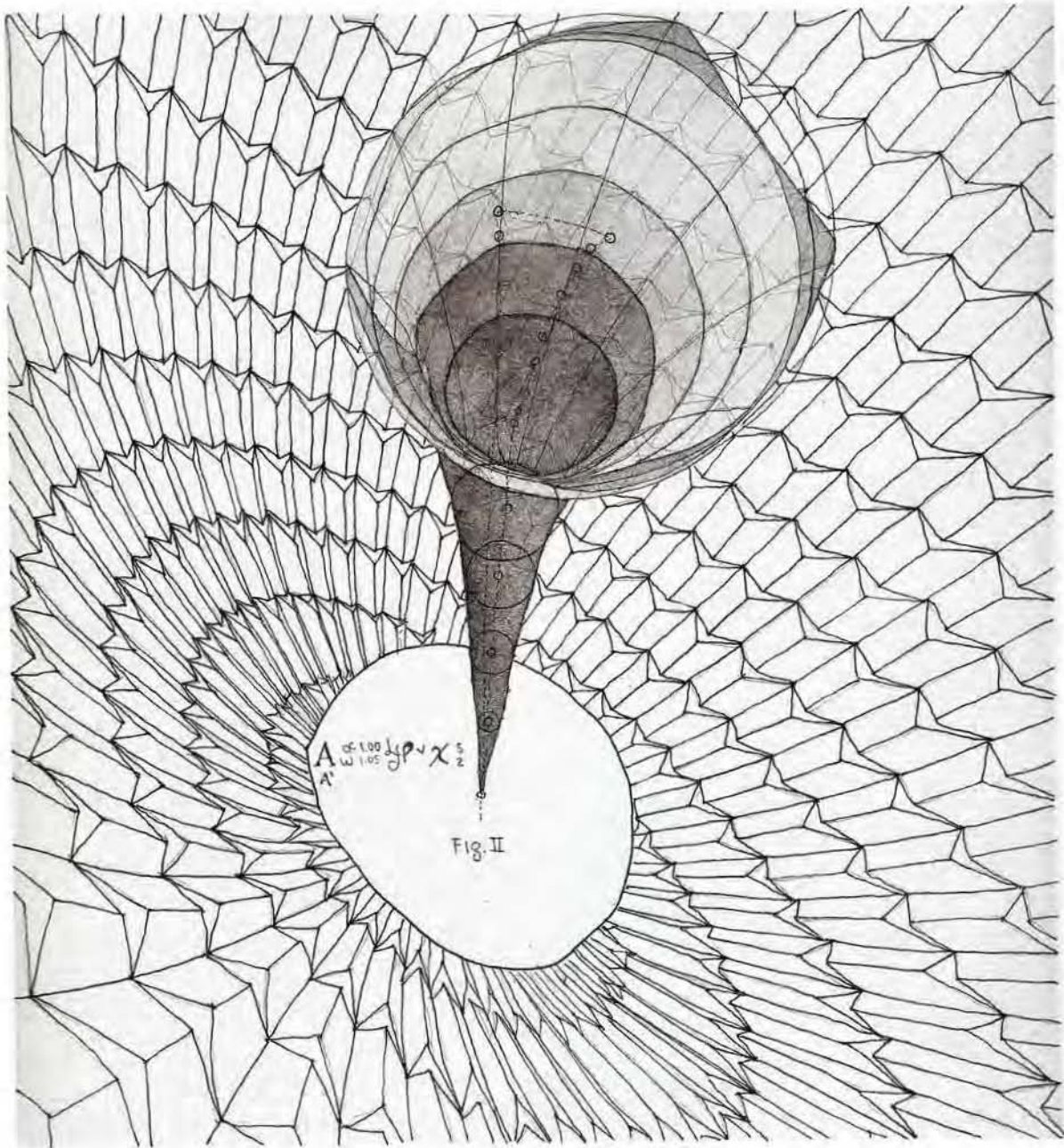
cuado para la anterior descripción, en el corpus crítico que podría ser de ayuda para abordar al experimento desde una dirección diferente. En la *CFJ*, Kant le otorga al uso de analogías un sentido alternativo. En el pasaje que marca la transición de lo bello a lo sublime, Kant aclara el carácter de la analogía que fundamenta la totalidad de la *CFJ*: la analogía entre naturaleza y arte. La analogía, afirma Kant, “amplía, pues, efectivamente, no nuestro conocimiento de los objetos naturales, pero sí nuestro concepto de la naturaleza, a saber, desde el simple mecanismo al concepto de aquella misma como arte: lo que invita a hondas indagaciones sobre la posibilidad de una tal forma” (*CFJ* V 246). A la analogía no le concierne la determinación teórica de la naturaleza en aquello que es y sólo puede ser de esa manera, como sí la apertura de un horizonte de indagación diferente acerca de la naturaleza. El propio concepto de la filosofía, en consecuencia, podría expandirse. Al auspicio de esta forma de pensamiento analógico, la filosofía experimental de Rheinberger y el experimento de Kant se encuentran, revelando con ello un horizonte en el cual la filosofía podría pensarse de otra manera. Parafraseando la cita anterior de Kant, la analogía con la experimentación en Rheinberger amplía, pues, no nuestro conocimiento del giro copernicano, pero sí nuestro concepto de la filosofía.

La conclusión anterior parece, cuando menos, extraña: para fomentar un sentido alternativo de la analogía copernicana fue necesario introducir otra analogía, esta vez entre la analogía copernicana como experimento y la filosofía experimental de Rheinberger. En lugar de contener y encerrar a la analogía en lí-

mites determinados, ella se multiplica en una suerte de reproducción diferencial. Lo que a primera vista parecía extraño es, más bien, una manifestación de la continuidad experimental que mantiene juntos los diversos puntos de partida sondeados en esta digresión. Incluso de aquellas lecturas, como la de Wind, Dewey o Meillassoux, que se vuelven contra Kant, podría decirse que forman parte del despliegue experimental continuo de la filosofía crítica. Al narrar y escribir las trayectorias del experimento kantiano sólo estaba tratando de mostrar la miríada de caminos que puede tomar y cómo las tensiones que surgen entre ellos podrían delatar una orientación distinta para este experimento tan singular. Si, como Rheinberger afirma, “el presente es el futuro de un pasado que nunca ocurrió” (1994, 71), el experimento de Kant no ha sido abandonado en esta narrativa; su continuación lo ha transformado. Otros comienzos emergen y, con ellos, la analogía permanece inquietante e indeterminada.

¿Se trató, pues, de una analogía o de un experimento? Fue la una a través del otro: una analogía a través de un experimento; un experimento a través de una analogía. Aunque no se fusionen y confundan, analogía y experimento tampoco pueden ser aisladas la una del otro, razón por la cual se vuelve necesaria una reconsideración de lo que ha sido llamado el giro copernicano de Kant. Como he tratado de mostrar en estas páginas, dicho giro se interpreta principalmente como el desplazamiento de una forma de investigación metafísica centrada en los objetos a una indagación crítica centrada en el sujeto. Más aún, pareciera en ocasiones que el giro copernicano fuese un acto o proceso consumado. En tanto

proceso acabado, el giro copernicano se convierte o bien en una etapa insuperable para la filosofía o en un blanco al cual apuntar las críticas que pretenden desmontarlo. Pese a ello, la narrativa que he desplegado en torno al carácter experimental de la filosofía crítica de Kant y su enmarañamiento con la analogía copernicana desata una fibra que había sido cubierta bajo el peso del giro subjetivista. En lugar de reforzar la soberanía del punto de vista o perspectiva del sujeto, la fibra experimental de la analogía atestigua su indeterminación, el estado inestable en el que sujeto y objeto han de conformarse y generarse. La filosofía, en consecuencia, entra en un espacio de devenires experimentales.



Capítulo 1

El futuro sin clausura

*¿Qué pasa cuando los hombres miran los árboles?
¿Qué tipo de conversaciones se delinean entre ellos?
Los derrotados, Pablo Montoya*

En la “Crítica de la facultad de juzgar estética”, Kant introduce el concepto de lo bello como una “finalidad sin fin” [*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*] (CFJ V 241), una finalidad puramente formal resultante del libre juego de las facultades. Probablemente haya sido Jacques Derrida quien más partido sacó de esta concepción kantiana de lo bello en su ensayo “El sin del corte puro”. Aludiendo a la paradoja que se cierne sobre lo bello, Derrida afirma que “[s]in finalidad, no hay belleza. Pero no existiría tampoco si un fin tuviera que determinar esta belleza” (2001, 97). La clave de esta formulación de lo bello no se encuentra propiamente ni en la finalidad ni en el fin, como sí en el *sin*: “es el *sin* lo que cuenta para la belleza, ni la finalidad ni el fin, ni el objetivo que falta ni la falta de objetivo son importantes cuando se trata de la belleza, sino el reborde en *sin* del corte puro o el *sin* de la fi-

nalidad-*sin-fin*” (Derrida 2001, 98). En esa carencia marcada por el *sin* lo bello encuentra su plenitud: “la traza del *sin* que no se ofrece a ninguna percepción y cuya invisibilidad marca empero una totalidad plena a la cual no pertenece y que no tiene nada que hacer en tanto que totalidad, la traza del *sin* es el origen de la belleza” (Derrida 2001, 100). Si la finalidad en efecto tiene un fin discernible se convierte entonces en algo útil o en un fin natural, pero no puede ser algo bello. La belleza es la pura indeterminación de la forma, la formación misma de la forma sin un objetivo que la explique, sin una meta que fije de antemano su sentido³³; es la plena espontaneidad de una formación que no está obligada a llegar a una meta invariable y que, por ende, puede dar lugar a múltiples metas sin determinarse nunca en alguna de ellas. Por tal motivo, Derrida considera que en torno a lo bello, y en particular a sus ejemplares, se articula “el carácter histórico, cultural, pragmático-antropológico del gusto [...] en la medida en que hace señas, empíricamente, hacia un principio de acuerdo estructural y universal: absolutamente anhistórico” (2001, 118). En el *sin* de lo bello se forma históricamente el gusto. Lo bello marca la erupción de lo histórico a partir de lo anhistórico, del tiempo a partir de lo atemporal³⁴.

El *sin* ha marcado, además, la distinción irrevocable entre lo bello y lo teleológico referido a los seres organizados, a los fines naturales. La finalidad del fin natural está plena de fin, pues el enjuiciamiento de algo como un fin natural, a pe-

33 En francés, la relación entre *sin* [sans] y *sentido* [sens] es mucho más explícita, aunque sólo sea fonéticamente, debido a que las dos palabras se pronuncian de la misma forma.

34 Juan Manuel Garrido (2008) desarrolla esta idea en profundidad. Sobre su propuesta volveré en un momento posterior de la disertación.

sar de estar confinado a la jurisdicción de la facultad de juzgar reflexionante, tiende a una determinación epistemológica, a algo susceptible de ser conocido. La tendencia, no obstante, nunca se consuma o llega a su meta –la determinación– pues “[l]os vivientes perturban el acuerdo de las facultades, el concepto de fin natural nombra una tensión irresoluble, la vida orgánica nos deja con una sensación de ansiedad intelectual” (Steigerwald 2013, 96). Hay una carencia esencial en este concepto que se debate entre lo que por derecho debería ser determinante, en tanto que el fin natural refiere a una entidad de la naturaleza, pero que de hecho sólo puede ser reflexionante. Esta carencia puede formularse también en términos del *sin* en una cuádruple tensión anidada en el concepto de fin natural. Resulta interesante recordar aquí que cuando Kant discute la belleza libre o vaga, aquella que contiene la fórmula de la finalidad sin fin en su más puro estado, utiliza como ejemplo a un tulipán, mismo que bien podría ser enjuiciado también como un fin natural. Sin embargo,

[h]ay que decir, entonces, que la flor, para ser juzgada como bella, no sólo debe desprenderse del saber especializado del botánico; ella debe también desprenderse de todo saber y de toda finalidad en general. Incluso si sabemos lo que es una flor, este saber nos es indiferente. La flor debe cortarse del sistema del saber en cuanto tal, del sistema de la naturaleza, del sistema de la experiencia. Ella no debe despertar preguntas. Ella no debe incitar a la investigación (Garrido 2016, 159).

¿Qué pasa cuando el *sin* no prescinde del saber, cuando el corte del tulipán no es puro? El *sin* del fin natural no puede desprenderse, como el de lo bello, del saber; su tensión radical florece en relación al saber. El fin natural se aferra al saber, al conocimiento, mas no con la pretensión de legitimarse en él o hacerse objetivo. El

sin del fin natural retiene al conocimiento para cuestionarlo, razón por la cual el *sin* se encuentra siempre enmarcado por las exigencias epistemológicas de la *CRP*. La cuádruple formulación del *sin* constituye el hilo conductor de una narrativa que reinserta al fin natural en un problema, le da un nuevo sentido, en lugar de concebirlo como una pieza que debe ser acomodada en el rompecabezas del sistema de la filosofía crítica.



El concepto de fin natural es presentado en la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” a partir de una discusión que pretende mostrar de qué manera la finalidad puede expresarse de distintas formas, cada una de las cuales requiere de unas condiciones propias y de un análisis independiente. Los fines naturales son exhibidos como una de tres formas posibles de finalidad. En primer lugar, se encuentra la finalidad subjetiva y absolutamente formal, que es la finalidad estética. Ella se caracteriza porque su esencia no es el objeto que se juzga como bello, sino el libre juego de las facultades que dicho objeto genera en el ánimo del sujeto y que desemboca en el enjuiciamiento de ese objeto como bello, o no bello. El énfasis recae, en consecuencia, sobre el sujeto que es afectado *estéticamente* por un objeto; es una finalidad subjetiva. Pero también se trata de una finalidad formal pues no nos interesa encontrar un concepto que sirva como fundamento de la existencia del objeto: sólo su forma, captada en el libre juego de las facultades, es

necesaria para enjuiciar el objeto como bello; una finalidad sin fin³⁵. En segundo lugar, encontramos la finalidad objetiva formal que es propia de los objetos geométricos. En este caso, la finalidad es objetiva pues refiere directamente al objeto en un intento por determinar todas sus propiedades, una operación que sólo requiere de la participación del entendimiento y de la sensibilidad puras, y es formal porque la finalidad asociada al objeto no posibilita su concepto, pues, como lo expusiera Kant de forma sucinta en la “Introducción” y en la “Estética trascendental” de la *CRP*, las formas geométricas se obtienen a partir de las formas puras del espacio. En este sentido, incluso si vemos un círculo dibujado en la arena de una playa, como lo relata Kant, y pensamos que un sujeto racional lo dibujó, la idea del círculo no requiere de su hacerse efectivo, empírico, para ser posible; en otras palabras, un círculo no tiene que darse en la experiencia para ser pensado. En esto último se diferencian la finalidad objetiva formal de la material: ésta requiere que el objeto se dé en la experiencia antes de ser pensado como un fin, en este caso como un fin natural. El concepto de fin natural es un concepto condicionado empíricamente. La finalidad objetiva material, en consecuencia, se convierte en la condición existencial, no sólo de posibilidad, de los objetos enjuiciados teleológicamente; sólo a través de una finalidad objetiva material podemos pensar la manera en la que el objeto enjuiciado existe:

El corolario de esta aproximación inicial al concepto de fin natural es que la experiencia conduce nuestra facultad de juzgar hacia el concepto de una finalidad objetiva material [...] sólo

35 Aunque en el discurso de la *CFJ* Kant deja de lado la discusión de una finalidad subjetiva material, en la *PI* efectivamente se refiere a ella como una forma de juicio estético sensorial, tal y como ocurre cuando al beber vino su sabor produce un sentimiento o bien de placer o de displacer (*PI* XX 224).

cuando hay que juzgar una relación de causa a efecto que nos hallamos facultados a considerar como legal solamente si a la causalidad de la causa le suponemos la idea del efecto como la condición de posibilidad de éste que se halla en el fundamento de aquella misma [causa] (*CFJ* V 366-7 [279]).

Si el efecto es supuesto como condición de posibilidad de la causa, entonces tenemos dos posibles resultados: que el objeto en cuestión sea considerado como un producto del arte, en cuyo caso el objeto se comprende como un fin, o que sea concebido como material para el arte de otros posibles seres naturales, es decir, como medio. Este último puede denominarse o bien utilidad, cuando la finalidad va dirigida a los hombres, o bien provecho, cuando va dirigida a cualquier otro ser natural (*CFJ* V 367 [279-80]). Kant denomina finalidad externa a este tipo de finalidad que concibe a sus objetos como medios para beneficio de otros. Aquella finalidad en la cual el objeto juzgado se concibe como fin, no como medio, se denomina interna. Este segundo tipo de finalidad es el que rescata Kant en su concepto de fin natural, razón por la cual este concepto queda íntimamente ligado a la composición y configuración interna de los objetos así juzgados, es decir, su organización. De ahí que Kant se refiera constantemente a estos objetos como cuerpos o seres organizados³⁶. No obstante, hay una ambigüedad inherente a la forma como el

36 El término 'organismo' no es usado en la *CFJ*; de hecho, sólo aparece una vez en el corpus de las obras de Kant editadas durante su vida, en la *Geografía física*. En su lugar, la *CFJ* presenta una mezcla de derivados del término 'organización'. El término 'organismo' se volvería más popular, con un total de 13 ocurrencias, en el *Opus postumum* (*OP*), conjunto de escritos y reflexiones sobre los cuales Kant trabajaría hasta su muerte; mientras que el término por excelencia de la *CFJ*, 'fin natural', no es usado en dicha obra (ver Debru 1980). En esta disertación no incluiré un análisis o discusión del *OP* debido a la aproximación diferente que en ella se hace del concepto de organismo y que toma distancia de la que he propuesto aquí. Claude Debru lanza la siguiente pregunta con respecto a la diferencia central entre la *CFJ* y el *OP*: "Pero la *Übergang* [transición o conexión] efectuada por la *CFJ* entre el concepto de naturaleza y aquel de libertad, ¿puede ser ella puesta sobre el mismo plano de la *Übergang* contemplada en el *OP* entre la metafísica de la naturaleza y la física?" (1980, 490), a lo cual responde que el problema del *OP* se limita a la razón teórica sin problematizar a la práctica; en consecuencia, "el proyecto mismo presentado por el *OP* representa, como tránsito, una transgresión

concepto de fin natural se presenta y elabora que es necesario tener en cuenta para posteriores desarrollos en esta disertación. Tal y como se va exponiendo la temática de la finalidad y la necesidad de distinguir los tipos de finalidad hasta llegar al fin natural, Kant va introduciendo de forma paralela la necesidad de distinguir al ser humano como ser natural del resto de seres que encontramos en la naturaleza; de ahí que haya hecho la distinción entre utilidad y provecho, o que se refiera a los usos que hacen distintos grupos humanos de otros seres de la naturaleza, a veces con “propósitos necios”, como ocurre con “las plumas coloridas de las aves para adorno de su vestimenta, las tierras de color o los jugos vegetales para el maquillaje”, a veces con intenciones razonables, como el uso del “caballo para montar, el buey y, en Menorca, incluso el asno y el cerdo para arar” (CFJ V 368 [282]). La vía introductoria indica que el concepto de fin natural tiene un claro protagonista: el hombre. No obstante, el desarrollo que sigue del concepto abarca a todos los seres organizados; de hecho, y como veremos a continuación, el ejemplo paradigmático que usa Kant para ilustrar el concepto de fin natural es un árbol. En esta ambigüedad radican las dos vertientes interpretativas que se han cernido sobre la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”: la sistemática o antropológica, que encuentra en el hombre el fin último de la naturaleza, y el fin final del mundo, y la biológica, aquella que ha encontrado en Kant un predecesor importante para hablar de auto-organización y de la autonomía epistemológica de las ciencias de la vida con respecto a otras ciencias naturales.

del concepto teleológico [de la CFJ] al cual no se le reconocía más que una función de organización o articulación del sistema crítico” (1980, 491), nuestro punto de partida exactamente. Pese a ello, he optado por utilizar de forma equivalente los términos ‘fin natural’ y ‘organismo’ a lo largo de estas páginas.

Pasemos ahora a la elaboración y refinamientos del concepto de fin natural en la “Analítica de la facultad de juzgar teleológica”. El primer concepto que ofrece Kant es uno de tipo transitorio: “Yo diría provisoriamente: una cosa existe como fin natural *cuando es de suyo* causa y efecto (si bien en un doble sentido); pues hay aquí una causalidad tal que no puede ser enlazada con el simple concepto de una naturaleza sin atribuirle un fin a ésta, pero que puede, entonces, y sin contradicción, ser pensada, mas no concebida” (CFJ V 370 [286]). La diferencia entre pensar y concebir resalta ese aspecto tan interesante de la facultad de juzgar teleológica: la hibridación que ella opera entre el entendimiento y la sensibilidad, en tanto que sólo puede enjuiciar un objeto dado empíricamente, y la razón, pues requiere de la idea de un fin para darle sentido a esa experiencia. Para ilustrar este concepto provisional, así como la necesidad de incluir la idea de fin en su aprehensión, Kant recurre a un árbol (CFJ V 371-2 [286-8]). En el árbol es posible apreciar el darse conjunto de causas y efectos en un mismo ser organizado a distintos niveles. La especie constituye un primer nivel, de modo que un árbol genera más árboles de la misma especie y, por ende, la especie se conserva a través de la generación reiterada de sí misma en la forma de individuos. Estos últimos constituyen el segundo nivel pues en su desarrollo se generan a sí mismos como individuos. Hay un proceso de crecimiento que no puede entenderse como un mero aumento del tamaño debido a leyes mecánicas. Esta forma de crecimiento implica que el individuo mismo elabora la materia que va agregando sobre sí; su formación o construcción se realiza con una mezcla que es producto del árbol mismo.

Gracias a esta característica, los fines naturales toman distancia definitiva de los productos del arte, los cuales carecen de este atributo de auto-producción o auto-organización. Por último, se encuentra el nivel de las partes. En el árbol las partes se autorregeneran y su conservación depende recíprocamente de la conservación de las demás partes, así como el todo también depende de dicho mantenimiento: las hojas son productos del árbol, pero los procesos que ocurren en las hojas son vitales para la conservación del árbol como un todo. En este nivel, Kant también agrega otros fenómenos relacionados con la teratología, como ocurre cuando la ausencia de una parte es suplida por otras, o cuando hay carencias u obstáculos en el desarrollo que obligan a un reacomodo total de las partes, de forma tal que se produce una criatura anómala o monstruosa. Al árbol se le contrapone el reloj, artefacto cuyas características funcionales dependen de la adecuada integración de las partes en el todo, pero incapaz de reproducirse, repararse o desarrollarse a partir de una semilla.

Pese a que la anterior fue una definición extensa, gracias al ejemplo, tiene un problema: pareciera que en los fines naturales ser causa y efecto de sí mismos implica que ellos, o sus partes, son en un momento causa y en otro efecto; hay un cierto efecto de alternancia o sucesión debido al ejemplo mismo. Podríamos pensar que recurrir a un criterio de simultaneidad de causas y efectos solucionaría el problema. La simultaneidad por sí misma, sin embargo, no puede dar cuenta de la relación entre causas y efectos que supone el concepto de fin natural, pues aunque la causa y el efecto se den en un mismo periodo de tiempo, sigue siendo

posible discernir una de otra. Al respecto, Kant ofrece un ejemplo muy conveniente en la *CRP*: la estufa y el calor. Las dos existen de forma simultánea, la estufa y el calor que ella produce, y sin embargo no queda la menor duda de que la estufa es la causa del calor y no al contrario:

La mayor parte de las causas eficientes en la naturaleza es simultánea con los efectos de ellas, y la sucesión temporal de estos últimos está ocasionada sólo porque la causa no puede ejecutar todo su efecto en un instante. Pero en el instante primero en que nace, él es siempre simultáneo con la causalidad de su causa, porque si ella, un instante antes, hubiese cesado de ser, éste no habría nacido. Aquí se debe notar bien que lo que está en consideración es el *orden* del tiempo, y no el *curso* de éste; la relación permanece aunque no haya transcurrido tiempo alguno. El tiempo entre la causalidad de la causa y su efecto inmediato puede ser *evanescente* (por tanto, ambos pueden ser simultáneos), pero la relación de la una al otro sigue siendo siempre, sin embargo, determinable según el tiempo (A203/B248).

Este pasaje resulta sumamente importante por la distinción que introduce Kant entre el *orden* del tiempo y su *curso*. El orden es aquello que se determina en la relación causal, cuando el concepto puro o categoría del entendimiento configuran lo dado en la sensibilidad, en la intuición pura del tiempo³⁷. Este orden que aparece gracias al enlace causal determina una “serie de causas y efectos que va siempre en [dirección] descendente” (*CFJ* V 372 [289]), un *nexus effectivus*. En el organismo, usando de nuevo al árbol, podemos ver este tipo de enlace: una hoja es efecto del árbol en un momento, pero también es causa de su conservación en otro, o el individuo es causa de otro individuo en un momento, pero también es

37 Una concepción sucesiva del tiempo no se reduce ni agota en el orden: “La sucesión no debería ser confundida con la cronología del tiempo lineal; más bien, ella da cuenta de la dilatación [*delay*] y del aplazamiento [*deferral*] constitutivos de cualquier evento” (Hägglund 2011, 265). Dicho esto, en lo que sigue y con referencia a la concepción kantiana de tiempo, orden y sucesión se imbrican al punto de ser indiferenciables como trataré de mostrarlo en este capítulo con referencia al concepto de fin natural, en el segundo capítulo en relación al desacoplamiento entre libertad y tiempo, y en el tercer capítulo con ayuda de la analogía propuesta con Kant entre el tiempo y el acto de trazar una línea en el pensamiento.

efecto de otro individuo que lo precedió, y así sucesivamente. Por su parte, la finalidad al ser considerada “como serie conlleva a una dependencia tanto descendente como ascendente” (CFJ V 372 [289]), es decir, tanto de la causa al efecto, como del efecto a la causa; un *nexus finalis*³⁸. La copresencia de estos dos ordenes de enlace causal en el concepto de fin natural implica que el fin, en este caso la forma u organización esperadas, no puede ser externo al objeto natural. Surge, entonces, el criterio de reciprocidad de las causas y los efectos: “se requiere que sus partes se produzcan unas a otras conjuntamente tanto en su forma como en su enlace, de manera recíproca, y así produzcan por propia causalidad un todo” (CFJ V 373 [291]), cuyo concepto habrá de juzgarse como fundamento de conocimiento, no como la causa efectiva de la existencia del organismo. Sin embargo, el criterio de reciprocidad impide que el fin natural sea objeto de un conocimiento científico propiamente dicho: “una cosa que, como producto natural, debe empero ser reconocida posible a la vez sólo como fin natural, tiene que comportarse con respecto a sí misma alternativamente como causa y efecto, lo cual es una expresión un poco impropia e indeterminada que requiere de una deducción a partir de un concepto determinado” (CFJ V 372 [289]). El obstáculo se encuentra en que un concepto determinado proviene de una síntesis posibilitada por la forma pura del tiempo como orden o sucesión descendente de causas a efectos, dejando de lado la dependencia ascendente implicada en el concepto de fin natural. En consecuencia, y como se señaló más arriba, el fin natural no puede ser concebido

38 Kant refiere en este punto al ejemplo de la casa y la renta. Una casa en renta es concebida como la causa del dinero que se recoge por efectos de la renta, pero también la representación de este posible ingreso funge como causa de la edificación de la casa (CFJ V 372).

sino sólo pensado, pues el concepto está ligado a una explicación, es decir, “derivar [o deducir] de un principio, que, por lo tanto, debe poderse conocer e indicar nítidamente” (CFJ V 412 [358])³⁹.

Gracias al criterio de reciprocidad llegamos a la siguiente refinación del concepto de fin natural: “sólo entonces y por ello puede un producto semejante, como ser *organizado y organizante de sí mismo* [selbst organisierendes], ser denominado *fin natural*” (CFJ V 374 [292])⁴⁰. La auto-organización marca la distancia que hay entre un ser orgánico y una máquina: ésta sólo tiene fuerza motriz [*bewegende Kraft*]; aquél, fuerza formadora [*bildende Kraft*]. Esta última se puede comunicar a materias que no la poseen y las organiza, de modo que hay una forma de propagación de la fuerza formadora que no puede ser explicada mecánicamente. El desgarramiento entre lo mecánico y lo teleológico provocado por el criterio de reciprocidad expone el peculiar y problemático estatus del concepto de fin natural para una filosofía doctrinal. Si el concepto de fin natural se refiere a un objeto que se da empíricamente, en la sensibilidad, entonces es de esperarse que él pertenezca a la filosofía teórica, al dominio de la naturaleza. No obstante, su acomodo en dicha división es un poco más complicada. Vimos en la definición de una finalidad objetiva material que se trata de un concepto condicionado empíricamente, es decir, el concepto de fin natural no es un concepto puro o categoría del entendimiento, las

39 A este respecto volveremos en el siguiente capítulo cuando hablemos de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*.

40 Aunque Pablo Oyarzún traduce *selbst organisierendes* como *organizante de sí mismo*, otras traducciones, además de discusiones acerca de la “Crítica del juicio teleológico”, han optado por traducirlo como *auto-organizante*, haciendo un claro eco de teorías biológicas que surgieron tiempo después de Kant. En esta disertación, me referiré usualmente a auto-organización y sus derivados.

cuales son *a priori*, independientes de la experiencia; el concepto de fin natural requiere de una previa afectación empírica a partir de la cual, y tomando en préstamo un concepto de la razón –la idea de fin–, se llega entonces a él. Estas características impiden que el concepto de fin natural sea doctrinal o metafísico, y deba ser considerado estrictamente de forma crítica de cara al enlace de la filosofía teórica y la práctica. En consecuencia, “el concepto de fin natural no es constitutivo del entendimiento, sino regulativo para la facultad de juzgar reflexionante” (CFJ V 375 [294-5]), una ayuda heurística para investigar un determinado tipo de objetos de la naturaleza cuya comprensión no se agota en la mecánica. Pese a ello, lo que en principio parecía ser una desventaja del concepto, su incapacidad para llegar a un conocimiento objetivo y científico de los organismos, a partir de aquí empieza a revelarse como el elemento clave en la empresa kantiana de enlazar los dos dominios de la filosofía y poder afirmar que la experiencia –tanto la que parte de leyes universales y *a priori* del entendimiento como la que se basa en leyes particulares o empíricas– forma un sistema.

En su última versión el concepto de fin natural se convierte en un principio para enjuiciar la finalidad interna de los organismos, aquella que se revela en la disposición de sus partes y su relación recíproca con el todo, hecho que es atestado por los anatomistas en sus disecciones. El principio reza así: “un *producto organizado de la naturaleza es aquél en que todo es fin, y, recíprocamente, también medio*” (CFJ V 376 [295-6]). Este principio no sería tan importante ni tendría tanto peso en las etapas finales de CFJ si no fuera porque los organismos son “los

primeros en suministrar realidad objetiva al concepto de un fin que no es uno práctico, sino un fin de la naturaleza” (CFJ V 376 [295]), razón por la cual el concepto de fin natural es capaz de mover y conducir a la razón hacia un orden completamente distinto del mecanismo de la naturaleza:

Debe haber una idea en el fundamento de la posibilidad del producto natural. Pero como ésta es una unidad absoluta de representación, en lugar de lo cual la materia es una multitud [agregado] de cosas que no puede proporcionar por sí misma ninguna unidad determinada de la composición, tiene que extenderse el fin de la naturaleza a *todo* lo que haya en su producto, si es que esa unidad de la idea debe servir en efecto como fundamento de determinación a priori de una ley natural de la causalidad para una semejante forma del compuesto (CFJ V 377 [297]).

Esta extensión de la idea de fin a la totalidad de la naturaleza posibilita la concepción de la naturaleza como un sistema de fines que trasciende al mero mecanismo. De hecho, esta ampliación del conocimiento de la naturaleza mediada por el concepto de fin natural requiere que todo el mecanismo de la naturaleza sea supeditado al sistema de fines: no se niega la concepción mecánica de la naturaleza, pero se pone en evidencia que, si el objetivo es dar cuenta del sistema de la experiencia, el principio conductor no puede ser el de la mecánica, pues éste excluiría de entrada al único objeto de la experiencia capaz de darle a la razón las pautas necesarias para la configuración de dicho sistema. La tensión que párrafos atrás habíamos enunciado entre la fuerza motriz y la formadora llega a su punto más álgido en esta noción de la naturaleza como un sistema de fines, pues ella supone una disrupción en el tejido kantiano: la idea de fin irrumpe en el terreno de la naturaleza, o, viceversa, una entidad natural irrumpe en el terreno de la libertad.

Esta disrupción debe ser tratada con mucho cuidado; es necesario limitar sus alcances para impedir que la filosofía crítica caiga en el pecado de usar un concepto crítico como si fuese doctrinal. El escrúpulo crítico, la necesidad de aclarar por qué un principio teleológico para el estudio de la naturaleza debe pertenecer al campo de la facultad de juzgar reflexionante, constituye el tema de la “Dialéctica de la capacidad de juzgar teleológica” y su correspondiente antinomia.



Tensión y disrupción operan de manera conjunta ahí donde el anhelo de completitud revela una ausencia, una incompatibilidad, delatando una solución que recae sobre la jerarquización de las partes en conflicto. Es así como Kant llega a esta priorización del principio teleológico por encima del mecánico de modo que las dos partes de la filosofía puedan ser conectadas y que la experiencia pueda llegar a formar un sistema acorde con las capacidades cognoscitivas humanas. Pero la jerarquía muestra también que la solución es problemática, pues las partes que se querían conectar y reconciliar ya no tienen el mismo estatus dentro del sistema. La solución descubre un problema más profundo: en lugar de acallar las voces de los dos partidos en disputa, de hacer las paces de una vez por todas entre teoría y práctica, la solución kantiana exalta sus voces de disenso, su inconformidad. Estas voces quedan inscritas en la solución misma, clamando por una vuelta al problema. Es así como en el concepto de fin natural se encuentran las trazas del disenso y la inconformidad en la forma del *sin*, de una ausencia o carencia. Tensión y disrupción impugnan la negatividad de la carencia marcada por el *sin*, la cual se aparta de una necesidad de ser suplida, de ser llenada para comple-

tarse, señalando, más bien, la capacidad productiva del problema, su ambigua creatividad al dirigirnos hacia preguntas que la solución opacaba y ocultaba. La luz de la razón, la Ilustración, va acompañada de sus sombras.



En tanto concepto condicionado empíricamente, el fin natural debe ser dado siempre como fenómeno⁴¹. Este concepto, en tanto finalidad objetiva e intelectual, supone además una pretensión de conocimiento, contrario a la finalidad subjetiva donde no se conoce sino que se atiende únicamente a la forma como el sujeto es afectado. De acuerdo con lo establecido por Kant en la *CRP*, “[i]ntuición y conceptos constituyen, por tanto, los elementos de todo nuestro conocimiento; de modo que ni los conceptos, sin una intuición que de alguna manera les corresponda, ni

41 Me permito aquí hacer una indicación terminológica en aras de la claridad del argumento. En español, el término *fenómeno* ha sido usado para traducir tanto *Erscheinung* como *Phänomen*, lo cual supone mostrar en qué sentido convergen y por qué guardan también una distinción. El término más ampliamente usado por Kant, tanto en la *CRP* como en la *CFJ*, es *Erscheinung*; *Phänomen*, por su parte, aparece en la *CRP* con mayor profusión a partir de la “Lógica trascendental”, y es escasamente usado en la *CFJ*. La *Erscheinung* es presentada en la “Estética trascendental”, donde Kant la define como “el objeto indeterminado de una intuición empírica” (A20/B34), es decir, aquello que aparece o se presenta a la sensibilidad. En tanto indeterminado, la *Erscheinung* no supone todavía su subsunción en un concepto del entendimiento, lo cual le corresponde propiamente a los *Phänomena*, los cuales son definidos como “los fenómenos [*Erscheinungen*], en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías” (A248). Esta diferencia ha sido recogida, por ejemplo, por diversos traductores de la *CRP* al inglés: tanto Norman Kemp Smith (1929) como los más recientes, Werner Pluhar (1996) y Paul Guyer y Allen W. Wood (1998), han traducido *Erscheinung* como *appearance* [lo que aparece]. Sin embargo, en la medida en que el sistema kantiano constriñe las posibilidades de la sensibilidad y las dirige siempre hacia el entendimiento y sus categorías, y en la misma medida en que el entendimiento es limitado por aquello que sólo pueda darse de manera sensible, los dos términos tienen un claro compromiso con las categorías del entendimiento, ya sea porque se dirige a ellas, como *Erscheinung*, o porque ha sido ya configurado por ellas, como *Phänomen*. Los fenómenos, en cualquiera de sus dos acepciones, se oponen a aquello que Kant denomina *apariencia ilusoria* [Schein], un concepto carente de referencia sensible. Para un análisis más detallado, ver la entrada escrita por Françoise Dastur, “Ercheinung, Schein, Phänomen, Manifestation, Offenbarung”, en Cassin (2004, 281-6).

tampoco la intuición, sin conceptos, pueden producir un conocimiento” (A50/B74). Este criterio de conocimiento exhibe una primera tensión con respecto al concepto de fin natural. Pese a ser dado empíricamente (sensiblemente), el concepto de fin natural presupone que la producción de los seres organizados, su existencia, sólo es posible de acuerdo con un fin. El concepto de fin no es del entendimiento; es de la razón. El fin es una idea⁴². Los seres organizados, en consecuencia, nos presentan con un *fenómeno sin concepto*. ¿Por qué esta tensión, este *sin*? Habíamos visto con anterioridad que esta incapacidad del fin natural a ser subsumido bajo un concepto del entendimiento estaba íntimamente ligada al criterio de reciprocidad necesario para comprender y distinguir a los seres organizados de otros seres de la naturaleza. De igual forma, ahí se señaló que, debido al tipo de reciprocidad entre partes y todo, no es posible realizar una síntesis regida por la forma pura del tiempo como sucesión u orden descendente de las causas a los efectos. La tensión emerge, entonces, desde una grieta en el tiempo.

La discrepancia introducida por el concepto de fin natural en el tiempo remite de forma casi inmediata a la segunda analogía de la experiencia –de la causalidad– en la *CRP*. Ella dice: “Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto” (B232). La palabra clave en esta formulación es *ley*. La imaginación, como facultad responsable de la síntesis de la reproducción de lo aprehendido en la intuición, puede poner dos eventos en relación uno después de otro, pero no por ello determina que dicha relación sea sólo en ese orden

42 “Un concepto formado por nociones, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia, es la *idea* o concepto de la razón” (A320/B377).

y no en otro. La imaginación no le confiere necesidad al orden en el que reproduce los eventos; sólo el entendimiento puede hacerlo y elevar la relación al nivel de ley. Dicha necesidad proviene, entonces, de un concepto puro del entendimiento, a saber, el de la relación de causa y efecto, en el cual “la primera determina al último en el tiempo como consecuencia, y no como algo que en la mera imaginación podría preceder (o bien, en general, no ser percibido)” (B234). Con el concepto puro del entendimiento se satisface el criterio que Kant impone para todo juicio sintético *a priori*, a saber, el principio de razón suficiente. El concepto determina que la relación que guardan causa y efecto sólo puede ser una, pues la causa se agota por completo en su efecto, sin dar lugar a otros efectos inesperados y sorprendidos, y éste, a su vez, sólo puede ser posible en la medida en que es completamente dependiente de la causa. La serie sucesiva del tiempo se determina gracias a este principio, el cual constituye, además, el fundamento de toda experiencia posible (A200-1/B246). Ahora bien, ¿qué garantía se tiene de que dicho principio de razón suficiente puede ser establecido *a priori*, de manera independiente de la experiencia? ¿Cómo se asegura que la causa sea agotada por completo en su efecto, de que el dicho efecto no pueda provenir de otras causas, si no se atiende a la experiencia? Esto se debe a que Kant fundamenta la sucesión del tiempo, la serie de las causas y los efectos, en la unidad sintética de la apercepción, es decir, es la única manera en que se pueden pensar las relaciones temporales de causalidad dado el tipo de aparato cognoscitivo de los sujetos

racionales finitos (A210-1/B256)⁴³. Si consideramos a los fines naturales en este marco conceptual, llegaremos a varias dificultades. Por un lado, y tal vez una en la que se ha hecho mucho énfasis, dado que hay una pretensión de conocimiento en el fin natural, pero no puede ser subsumido bajo una categoría, no es posible hablar de conocimiento científico propiamente dicho con respecto al estudio de los seres organizados pensados como fines naturales. Por otro lado, pareciera entonces que el concepto de fin natural supone un desafío a la categoría de causalidad, la oportunidad para una contradicción dentro del sistema kantiano. En la medida en que el fin natural debe ser dado empíricamente pero no se ajusta a la categoría de causalidad, se abriría una brecha entre sensibilidad y entendimiento que amenazaría con desestabilizar el dominio teórico de la filosofía, al cual le está encomendado el estudio de la naturaleza. No obstante, debemos recordar dos cosas. En primer lugar, la disonancia temporal que introduce el fin natural no proviene de un concepto del entendimiento sino de una idea de la razón; por ende, sensibilidad y entendimiento no entran en tensión en el fin natural pues ella proviene de un tercer actor ajeno a los dos anteriores. Es posible mantener la posición de la *CRP* con respecto a la necesidad tanto de la sensibilidad como del entendimiento en el conocimiento, aun cuando no podamos saber a ciencia cierta, de manera determinada, el tipo de relación que se establece entre estas dos facultades en los fines naturales. Lo cual nos lleva al segundo punto: la inclusión del concepto de fin natural sólo es válida para la facultad de juzgar reflexionante, no

43 Por ahora sólo dejaré mencionada a la unidad sintética de la apercepción. La exposición detallada de dicha unidad se encuentra en la “Deducción trascendental de las categorías”, particularmente aquella incluida en la segunda edición de la *CRP*. Este apartado será el tema principal del tercer capítulo.

para la determinante. Se entiende entonces por qué Kant con tanta envidia dirime estas dos facultades de manera que su propio sistema evite dar pie a contradicciones al momento de considerar estos peculiares objetos de la naturaleza.

El criterio de reciprocidad examinado en el fin natural también supone un problema para la tercera analogía de la experiencia, la de la comunidad. Esta analogía afirma que “[t]odas las substancias, en la medida en que pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca [*Wechselwirkung*]” (B256). Aquí aparece también la reciprocidad, pero de una cualidad diferente. Causa y efecto son simultáneas únicamente en la medida en que es posible determinar a cada una en una entidad diferente. Pero ello no niega que lo que en un momento fue efecto se convierta después en causa. El término alemán usado por Kant hace referencia a un efecto de alternancia entre la causa y el efecto, de modo que causa y efecto nunca se pueden predicar simultáneamente de un mismo cuerpo u objeto, sino que para que el efecto pueda ser concebido como causa debe transcurrir el tiempo. En este sentido, la tercera analogía y la categoría de comunidad se basan en la segunda y la categoría de causalidad. La reciprocidad del fin natural, en cambio, recurre a un matiz diferente: “que sus partes se enlacen en la unidad de un todo siendo unas de otras, recíprocamente [*wechselseitig*], causa y efecto de su forma” (CFJ V 373 [291]). En este caso, y como lo vimos párrafos atrás, la reciprocidad hace hincapié en una relación mutua incapaz de determinar a la causa y al efecto como pertenecientes a dos entidades

discernibles la una de la otra; por el contrario, las relaciones entre todo y partes y entre las diferentes partes se confunden en este mar de causas y efectos mutuos y recíprocos, no precisamente alternantes. Hay aquí un modo de la comunidad no contemplado por el concepto puro del entendimiento, uno que lejos de su dependencia sobre la sucesión temporal pudiera poner en apuros la relación entre sensibilidad y entendimiento. Pero, de nuevo, el escrúpulo crítico sale al rescate y limita el alcance de esta nueva comunidad a la facultad de juzgar reflexionante.

Para mostrar la primera tensión en el concepto de fin natural, el fenómeno sin concepto, fue necesario hacer explícito que el fin es un préstamo de la razón; una idea, no un concepto del entendimiento. Aceptaremos entonces que el concepto de fin natural, en tanto emparentado con una idea, requiere de una indagación por ese lado de su parentela. Si al concepto le corresponde un objeto de la experiencia posible, un objeto dado sensiblemente, a la idea le corresponde un objeto del puro entendimiento. Es así como define Kant a los noúmena: “Pero si admito cosas que son meros objetos del entendimiento, y que sin embargo, como tales, pueden ser dadas a una intuición, aunque no sensible (por tanto *coram intuitu intellectuali*), entonces tales cosas se llamarían *noumena (intelligibilia)*” (A249), o “también otras cosas posibles que no son objeto de nuestros sentidos, en tanto que son objetos meramente pensados por el entendimiento, y [a éstos] los llamemos entes inteligibles (*noumena*)” (B306). Con esta definición se reafirma el carácter meramente pensable y no concebible de los fines naturales. Pero entonces surge una pregunta: ¿son los fines naturales noúmena? La respuesta es una

negativa rotunda, pues el concepto de fin natural está empíricamente condicionado, es decir, requiere de forma necesaria que el objeto a ser juzgado aparezca en una intuición sensible, no en una intelectual. De la hibridación que da lugar al concepto de fin natural emana otra tensión: una *idea sin noúmeno*. Al igual que la anterior, hay una estrecha vinculación con el tiempo, la cual, en este caso, es un poco más sencilla de elucidar. Si los fines naturales aparecen en la sensibilidad, son empíricos y se dan en el tiempo, mientras que los noúmena, en tanto que no son susceptibles de ser intuitos de manera sensible, se encuentran por fuera del tiempo. Por lo tanto, la tensión apunta a la necesidad de utilizar una idea de la razón, cuyo objeto correspondiente no es sensible y, por ende, atemporal, para pensar e investigar objetos que no pueden darse de otra forma que no sea en la sensibilidad, en el tiempo. Los organismos se generan en procesos naturales, en lugar de generarse conforme a una idea extrínseca (Steigerwald 2013). A ello tendría que agregarle que, a diferencia de lo que Kant afirma acerca de los noúmena, el concepto de fin natural sí tiene un uso positivo. Los noúmena que Kant define y describe en la *CRP* funcionan como conceptos límites que nos permiten interrumpir cualquier avance del conocimiento más allá de lo que es dado de manera sensible. Cualquier objeto que sólo pueda ser pensado necesariamente está fuera del alcance de la naturaleza, del conocimiento y de la filosofía teórica; su estudio debe darse en el campo de la filosofía práctica. Si se le concediese al noúmeno un uso positivo, ello implicaría aceptar una intuición intelectual, algo que es completamente desconocido para un sujeto finito, un modo de intuición que se encuentra

allende a las facultades humanas de conocer. En el caso del concepto de fin natural, vimos como éste era necesario para darle paso a un tipo de investigación de la naturaleza que la piensa como un sistema de fines, algo por completo ajeno a la facultad de conocer, pues ello implicaría que se tendría acceso a las intenciones y propósitos del creador de la naturaleza. Sin embargo, de no ser por ese salto la conexión de los dos dominios de la filosofía y la posibilidad de un sistema de la experiencia se truncarían. ¿Cómo evitar que el concepto de fin natural, la idea desligada de un noúmeno, se salga de control al dar ese peligroso paso al uso positivo? Una vez más, el escrúpulo crítico aparece como la barrera de contención ante cualquier desmán de la razón. El uso positivo queda relegado a la facultad de juzgar reflexionante.

Las dos tensiones expuestas hasta aquí, el *fenómeno sin concepto* y la *idea sin noúmeno*⁴⁴, dejan a las entidades u objetos que requieren del concepto de fin natural para ser comprendidas en un limbo conceptual. No es posible afirmar que son enteramente entes fenoménicos pues carecen de una determinación mediada por categorías del entendimiento; pero tampoco son entes nouméricos pues se encuentran en el dominio de la naturaleza, de lo que puede ser dado de forma sensible. ¿Cómo abordar el estatus de los fines naturales? Dado que he puesto en

44 Alberto Toscano, por ejemplo, brinda una formulación distinta pero emparentada con estas tensiones: “un no-concepto de un no-objeto, o la idea de una quimera” (2006, 11). Lo que presento a través de un *sin*, Toscano lo introduce como negatividad (no) o fantasía (quimera), formas que lo llevan muy cerca de concluir que el organismo, el fin natural, pone en jaque al sistema crítico kantiano, expone su impotencia, obligándolo a buscar otro sistema. El *sin*, puesto que no niega que el fin natural pueda ser concebido como fenómeno o como idea, a pesar de la carencia radical que en esa concepción florece, da lugar a que el sistema crítico tome nuevas formas que no estaban predeterminadas en él, que no hacían parte de sus posibilidades. El *sin* es una manera de invitar a la monstruosidad.

marcha la estrategia de exponerlos a partir de las tensiones que generan en el sistema kantiano, de esos *sin* que más que una carencia denotan un problema, los fines naturales de alguna manera se muestran cercanos al concepto de nada, y su división, que Kant expone al final de la “Analítica trascendental” (A290-2/B346-9). Digo que hay una cierta familiaridad entre los dos conceptos pues la nada se presenta también al margen de la plenitud de los fenómenos, abraza a los noúmena e incluye otras formas de no-ser. El concepto de nada se puede dividir en cuatro categorías. En primer lugar, el *ens rationis*, un concepto vacío, sin objeto, el cual no puede ser descartado como mera entidad imposible, pues aunque no forma parte de lo posible, tampoco lo contradice. A esta división corresponden las ideas de la razón. El segundo grupo está conformado por el *nihil privativum*, el objeto vacío de un concepto, como es el caso de la sombra o el frío, pues no es posible representar la sombra si antes no ha habido luz. Le sigue el *ens imaginarium*, una intuición vacía sin objeto, como es el caso del espacio y tiempo puros, las formas de la intuición, que nunca pueden ser objetos intuidos. Sin embargo, si no se han percibido cosas externas, o la sucesión de eventos, no es posible concebir espacio o tiempo alguno. Por último, se encuentra el *nihil negativum*, el objeto vacío sin concepto, aquel que se contradice a sí mismo y, por ende, es la manifestación misma de la imposible. Aquí se encuentran, por ejemplo, la figura rectilínea de dos lados o el círculo cuadrado. ¿Concuerda el concepto de fin natural con alguna de estas categorías de la nada? No. De hecho, el problema con los fines naturales es que las tensiones que genera se mueven fuera de una mera división dicotómica,

como lo hemos visto con el tiempo. Por un lado, en el fenómeno sin concepto, el fin natural no se adecúa por completo a los requerimientos del conocimiento por invocar una forma temporal que no puede ser determinada como sucesión de las causas a los efectos; por otro, en la idea sin noúmeno, no termina de satisfacer los criterios de los entes de razón pues, aunque parezca contradecir lo de la primera tensión, que el fin natural aparezca en la sensibilidad implica que está siendo configurado en una forma temporal. Hay aquí un problema relacionado con el tiempo que no se agota en la formulación kantiana del mismo como intuición pura o forma del sentido interno.



El recurso a la teleología ni es novedoso ni es exclusivo de la *CFJ* en el corpus kantiano. De hecho, la *CRP* contiene un extenso comentario acerca del uso permitido a un argumento teleológico en “El ideal de la razón pura” y el “Apéndice a la dialéctica trascendental”. Estas dos secciones poseen varios atributos conceptuales en común con el argumento desarrollado por Kant en las dos introducciones a la *CFJ*, razón por la cual no es raro encontrarse que éstas últimas son extensiones o re-elaboraciones de las primeras⁴⁵. El tema principal de las dos secciones mencionadas de la *CRP* es el de un sistema de conocimiento, un sistema de la

45 Tanto Lebrun (2008) como su discípulo, Philippe Huneman (2007), han desarrollado este argumento haciendo notar, también, los puntos de divergencia entre las mencionadas obras, en especial el tratamiento que en ellas se hace de la idea de Dios.

experiencia posible. De igual forma, siguiendo lo expuesto en la introducción, la *CFJ* arranca con una formulación similar de este problema de la sistematicidad, ya no del conocimiento y la experiencia posible solamente, sino de las leyes empíricas teniendo en cuenta, además, la interconexión de los dos dominios de la filosofía escrutados por Kant. Pareciera que en el tiempo que separa a la *CRP* de la *CFJ* Kant se da cuenta de que los dos problemas están entreverados y pueden tener una solución conjunta. A partir de este descubrimiento sale a flote una tercera tensión constitutiva del concepto de fin natural.

La *CRP* acude a la teleología con el fin de darle coherencia y sistematizar todo el conocimiento que brota del interés especulativo de la razón, es decir, todo aquello relacionado con el conocimiento de la naturaleza. El obstáculo al que se enfrenta este intento de sistematización proviene de la necesaria fundamentación de todo ese conocimiento, de todo aquello que sólo es posible en la experiencia, en ideas de la razón, las cuales no encuentran una forma concreta sensible en la experiencia. Esto se debe a que, según Kant, todo lo que se da en la experiencia, todo lo que se constituye gracias a la acción de las facultades cognoscitivas, forma parte de una serie o cadena de condiciones que, de ser rastreada hasta sus inicios, caería en un regreso al infinito o en un argumento circular, pues todo lo que se encuentra en la experiencia debe ser dado en la intuición sensible, pero, al mismo tiempo, lo que aparece ante la sensibilidad sólo puede ser configurado por los conceptos del entendimiento. Salirse de este regreso o circularidad de lo condicionado requiere dar un paso hacia lo incondicionado. No obstante, la definición

misma de lo incondicionado, de lo que no requiere de una condición de posibilidad para poder ser pensado, implica que se encuentra fuera del alcance de lo sensible. En consecuencia, la fuente o principio que garantiza la coherencia y sistematicidad del conocimiento, su unidad, se encuentra fuera del ámbito del conocimiento. Se trata de ideas, o conceptos de la razón; de entes racionales que sólo pueden ser pensados, conceptos desprovistos de objetos. Tres son las ideas a las que recurre Kant: el alma, el mundo y Dios. Este último constituye el foco de la discusión.

Afirma Kant lo siguiente: “Esta unidad formal suprema que se basa solamente en conceptos de la razón, es la unidad de las cosas *conforme a fines* [zweckmäßige]; y el interés especulativo de la razón torna necesario considerar todo ordenamiento en el mundo como si hubiese brotado del designio [*Absicht*] de una razón suprema” (A686/B714). La razón suprema, Dios, es lo que Kant denomina el *ideal* de la razón pura, una cosa singular que sólo puede ser determinable, o determinada, por una idea. Lo que tiene de peculiar este ideal es que, debido a que en él se debe concentrar todo lo que es posibilitado por la razón, él debe contener la totalidad de las determinaciones posibles de todas las cosas existentes y que se puedan conocer; en suma, el ideal es lo que fundamenta el principio de la determinación completa de las cosas:

a ella [la cosa] le debe convenir uno de todos los posibles predicados de las cosas en la medida en que son comparados con sus contrarios. Éste no se basa meramente en el principio de contradicción; pues considera, además de la relación de dos predicados contradictorios entre sí, también a cada cosa, en relación con la entera posibilidad [entendida] como el conjunto de todos los predicados de las cosas en general (A571-2/B599-600).

La necesaria relación con el conjunto total de los predicados de las cosas es lo que posibilita la entrada del ideal de la razón pura, de Dios, en escena pues

para conocer íntegramente una cosa, se debe conocer todo lo que es posible, y [se debe] determinarla mediante ello, ya sea afirmativa o negativamente. La determinación completa es, en consecuencia, un concepto que nunca podemos exhibir in concreto en su totalidad, y en consecuencia se basa en una idea, la que tiene su sede solamente en la razón, la cual prescribe al entendimiento la regla de su uso integral (A573/B601).

El requisito de la determinación completa es lo que lleva a Kant a considerar a Dios como el *omnitudo realitatis* (la idea de un todo de la realidad), el *ens originarium* (sólo se encuentra en la razón), el *ens summum* (no tiene ningún otro concepto por encima de sí), y el *ens entium* (en tanto que todo lo condicionado se encuentra por debajo de él) (A578-9/B606-7). Ahora bien, por tratarse de una idea que no puede ser dada en la intuición sensible, Dios no es más que un principio regulativo de la razón necesario para concebir al mundo entero “*como si* procediera de una causa omnisuficiente y necesaria, con el fin de fundar allí la regla de una unidad de la explicación de él, [unidad] sistemática y necesaria según leyes universales” (A619/B647). Cualquier intento por demostrar su existencia no puede ser considerado más que como necedad, como una nueva tentativa de la razón por traspasar sus límites, por más que la particular constitución de la experiencia humana conduzca a la “convicción irresistible” (A624/B652) de que un ser tal *debería* existir.

Este riesgo inherente a la búsqueda de lo incondicionado, al anhelo de sistematicidad del conocimiento, puede darle una nueva vida al estudio de la naturaleza, pues a través de esta empresa se introducen “fines e intenciones allí

donde nuestra observación no los hubiera descubierto por sí misma, y ensancha nuestro conocimiento de la naturaleza por medio del hilo conductor de una particular unidad cuyo principio está fuera de la naturaleza” (A623/B651). No obstante, en qué parte de la naturaleza se encuentren y hasta dónde alcancen estos fines es algo que permanece indeterminado pues no es posible ligarlos a un objeto en particular o a un cierto tipo de objetos en donde se puedan pensar esos fines de manera necesaria. Esto se debe a que en el ideal de la razón pura, en el principio de la determinación completa de las cosas, se pone por fundamento

una finalidad* según leyes universales de la naturaleza de las que ninguna disposición particular está exceptuada, sino que sólo [está] señalada de manera más o menos reconocible para nosotros, y tenemos un principio regulativo de la unidad sistemática de una conexión teleológica, [conexión] que no estamos autorizados, sin embargo, a determinar de antemano, sino que, mientras la esperamos, sólo estamos autorizados a perseguir la conexión físico mecánica según leyes universales. Pues sólo así el principio de la unidad conforme a fines puede ensanchar siempre el uso de la razón con respecto a la experiencia, sin quebrantarlo en ningún caso (A691-2/B720-1).

La teleología que ayuda a sistematizar el conocimiento en la *CRP* no pone en duda que todos los objetos de la naturaleza son determinables mediante leyes universales, las cuales, a su vez, sólo son posibles a través de las categorías del entendimiento. En otras palabras, no hay ningún objeto natural que se escape a la determinación, aunque incompleta, del entendimiento. Esta forma de teleología ligada exclusivamente a la idea de Dios parece una mera “forma de hablar”, como la califica Philippe Huneman (2007), debido a que no hay un indicio de ella en la naturaleza sino que es el resultado de un vuelo de la razón, aunque sólo sea de carácter regulativo, por encima de los límites que le son propios. La teleología de

la *CFJ* toma distancia de la *CRP* precisamente en este punto.

La *CFJ* también parte del problema de la sistematización; sin embargo, en lugar de preguntarse por el sistema de la experiencia posible, regida por leyes del entendimiento, se pregunta por un sistema de la experiencia que incluya, además de la posible, a la experiencia particular o regida por leyes empíricas. Rastros de este cambio de registro en el alcance del sistema pueden encontrarse en una modificación realizada por Kant en la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”, entre la primera y la segunda edición de la *CRP*. Con respecto a las leyes empíricas, afirma Kant en la primera edición:

Por cierto, las leyes empíricas, como tales, de ninguna manera pueden derivar su origen del entendimiento puro, así como la inmensa multiplicidad de los fenómenos no puede ser suficientemente comprendida a partir de la forma pura de la intuición sensible. Pero todas las leyes empíricas son solamente determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento, bajo las cuales, y según cuya norma, aquéllas son, ante todo, posibles, y [bajo las cuales, y según cuya norma] los fenómenos toman una forma de ley; tal como todos los fenómenos, sean cuales fueren las diferencias de su forma empírica, deben ser sin embargo siempre conformes a las condiciones de la forma pura de la sensibilidad (A127-8).

Las leyes empíricas no pueden derivar su origen del entendimiento, pero sí son meras derivaciones o determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento. Hay una continuidad no problemática entre leyes puras y empíricas, entre experiencia posible y concreta, que constituye, además, la idea rectora de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. En la segunda edición, el panorama ofrecido es bastante contrastante:

Pero la facultad pura del entendimiento, de prescribir *a priori*, mediante meras categorías, las leyes a los fenómenos, no se extiende a más leyes que aquellas en las que se basa una *natura-*

leza en general, como conformidad de los fenómenos, en el espacio y en el tiempo, a leyes. Las leyes particulares, por concernir a fenómenos empíricamente determinados, *no* pueden deducirse *enteramente* de ellas, aunque están, todas, sujetas a aquéllas. Debe concurrir la experiencia, para conocer, *en general*, estas últimas; pero solamente aquellas leyes *a priori* dan enseñanza acerca de la experiencia en general y de aquello que puede ser conocido como un objeto de ella (B165).

En esta ocasión las leyes empíricas no pueden derivarse o deducirse de las leyes puras, aunque deben estar sujetas a ellas, es decir, no pueden entrar en contradicción con las categorías del entendimiento. Esta modificación es significativa pues, a pesar de haber ocurrido entre las dos ediciones de la *CRP*, pareciera que Kant hubiese limitado su alcance, dejando fuera cualquier consecuencia que ella pudiera tener sobre los pasajes antes refrendados del “Ideal de la razón pura” y del “Apéndice a la dialéctica trascendental”.

¿Por qué no hubo un replanteamiento significativo de la noción de sistema en estas secciones de cara a la modificación tan profunda que realizó Kant en torno al estatuto de las leyes empíricas? No es mi intención darle una respuesta a esta pregunta, aunque es importante señalarla si, como pretendo, entendemos que en ella se encuentra la clave para comprender las diferencias entre la *CRP* y la *CFJ*. Pareciera que en esta última obra, en efecto Kant llevó hasta sus últimas consecuencias el hecho de que las leyes empíricas no se deducen de las universales, modificando así la forma como la noción de sistema se aplica al problema de la filosofía crítica: pasa de concebir el problema del sistema centrado en el conocimiento y la experiencia posible, a una noción de sistema que abarca también esas formas de experiencia que no se pueden deducir de las leyes puras y que,

además, va de la mano con la pregunta por la interconexión de los dominios teórico y práctico de la filosofía. ¿Por qué o de qué manera convergen estos dos problemas en la *CFJ*? La clave se encuentra en el concepto de fin natural. Por un lado, lejos de basarse en leyes deducidas de los conceptos puros del entendimiento, la experiencia de los objetos a los cuales les aplicamos el concepto de fin natural requiere de la participación de una idea de la razón y no opera bajo el signo de la determinación sino de la reflexión. Por otro, la experiencia configurada en el concepto de fin natural es la única capaz de proveerle realidad objetiva a un fin que, en lugar de ser práctico, pertenece al dominio de la naturaleza. Gracias a la convergencia de estas dos líneas de indagación, la teleología asociada al concepto de fin natural tiene repercusiones compartidas y divergentes de aquella que Kant tratara en la *CRP*.

El principal riesgo que engendra la teleología, en cualquiera de sus formulaciones, es el de conducir a la razón a pensar que puede probar la existencia de Dios, en vez de sólo pensar que lo requiere como una condición formal del sistema. Ya vimos de qué manera en la *CRP* Dios se configura como el ideal de la razón pura, como la razón suprema a partir de cuyas intenciones [*Absichten*] brotó el todo ordenado del mundo. Por su parte, el espectro de Dios acecha en la *CFJ*, especialmente en la “Dialéctica” y la “Metodología” de la facultad de juzgar teleológica, pues sólo para un ser racional infinito como Dios, dotado de una intuición intelectual o entendimiento intuitivo, es posible que lo que para los sujetos finitos, condicionados a una intuición sensible y a un entendimiento discursivo, se presen-

ta como una contingencia, a saber, la adecuación de las leyes empíricas a las facultades cognoscitivas, sea absolutamente necesario: “el entendimiento es contingente con respecto a la facultad de juzgar, y esa es una peculiaridad suya [humana] a diferencia de otros entendimientos posibles, lo cual se debe al carácter discursivo de nuestro humano entendimiento” (CFJ V 406 [346]). La facultad de juzgar teleológica tampoco puede demostrar la existencia de Dios, por más que una tendencia en esa dirección la empuje, puesto que su alcance se restringe al ámbito de la facultad de juzgar reflexionante, de lo que es exclusivamente válido para el sujeto y su estudio de la naturaleza. Ello implica, a su vez, que la teleología, el concepto de fin natural, sólo puede usarse de forma crítica, nunca dogmática, razón por la cual la teleología forma parte del análisis de la posibilidad de un sistema de la filosofía, mas no puede llegar a formar parte de dicho sistema. Pese a ello, la teleología se presenta como un principio propio de la facultad de juzgar reflexionante al momento de tratar con cierto tipo de entidades naturales: los organismos. “El concepto de fin natural es trascendente para la facultad de juzgar determinante, pero inmanente para la reflexionante. Esto impide que se pueda decidir nada ya sea por vía objetivamente afirmativa, ya objetivamente negativa, acerca de la verdad o falsedad de los sistemas que se derivan de esta idea” (CFJ V 396-7 [331]). Desligar una concepción teleológica de la naturaleza de la necesidad de demostrar la existencia de un ser divino que hace posible dicha concepción constituye un atributo bastante importante para quienes encuentran en el legado de Kant una vía alternativa para justificar y legitimar un cierto tipo de estudio de la

naturaleza que se ha afincado en la biología y las ciencias de la vida. No obstante, quisiera llevar el argumento en una dirección diferente.

La antinomia de la facultad de juzgar teleológica se plantea entre dos máximas posibles, la teleológica y la mecánica. La primera establece que “algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles según leyes meramente mecánicas (su enjuiciamiento requiere una ley de causalidad enteramente distinta, a saber, la de las causas finales)”; la segunda, afirma que “toda generación de cosas materiales y de sus formas tiene que ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas” (CFJ V 387 [314]). Esta antinomia pone sobre la mesa dos aspectos relevantes a considerar acerca del estudio de la naturaleza y su relación con la filosofía crítica de Kant. En primer lugar, se reconoce que el estudio de la naturaleza requiere de una extensión en el terreno de lo propiamente empírico, singular, concreto y contingente puesto que el mecanismo, en las leyes universales y *a priori* derivadas de los conceptos puros del entendimiento, no agota la diversidad de formas en la naturaleza, no las puede subsumir en un único tipo de unidad. Pese a ello, el requisito de unidad sigue pesando, por lo que, en segundo lugar, la unidad de la naturaleza requiere necesariamente de un principio *a priori*. Dado que la naturaleza comprende el campo de acción de la razón teórica y del entendimiento, se esperaría que dicha unidad sistemática, como lo describe Kant en el “Apéndice a la dialéctica trascendental”, se fundara en una concepción mecánica de la naturaleza basada en las categorías. El concepto de fin natural, en consecuencia, convierte a la explicación mecánica en un espectro

que merodea el texto en la misma medida en que lo hace Dios (Steigerwald 2006).

Aunque el conflicto entre teleología y mecanismo es resuelto por Kant acudiendo, sin sorpresas, al escrúpulo crítico, a la peculiar naturaleza de la capacidad de juzgar reflexionante y su validez estrictamente subjetiva y heurística, la antinomia de la facultad de juzgar teleológica revela una tensión más profunda en el sistema crítico kantiano que se pone en evidencia en el uso de los cuantificadores al principio de cada máxima: la mecánica es enunciada bajo el manto de un “todo”, mientras que la teleológica se presenta de forma más humilde bajo un “algunos”. La máxima mecánica, por tanto, es la única capaz de darle una unidad explicativa completa a la naturaleza en tanto que se espera de ella que todos sus productos se rijan por las leyes universales y *a priori* del entendimiento. La máxima teleológica, por su parte, introduce una excepción ahí donde se esperaba la mayor uniformidad y homogeneidad con respecto del mecanismo. En otras palabras, la tensión de la antinomia puede traducirse en un conflicto entre el concepto de un fin *natural* y el concepto de *naturaleza* al que Kant regularmente apela cuando se refiere al conocimiento que se puede obtener de ella. Contrario a lo que autores como Angela Breitenbach (2008), quien encuentra en las dos máximas dos perspectivas complementarias sobre la naturaleza en tanto que no entran en disputa sobre el mismo tipo de objetos, Joan Steigerwald (2006, 2013) le concede al conflicto entre fin natural y naturaleza la posibilidad de llevar a la propuesta kantiana a un auténtico límite en el que podría desgarrarse, teniendo en cuenta que las dos nociones de finalidad que usa Kant en la *CFJ* –aquella referida a la unidad de

la naturaleza y aquella referida a los organismos—, entran en conflicto en la medida en que el fin natural no se ajusta a las pretensiones de unidad mecánica de la naturaleza. En este punto resulta importante regresar sobre el uso de la finalidad y la teleología en la *CRP*, donde, según lo visto párrafos atrás, el fundamento o necesidad por la cual resulta necesario pensar teleológicamente a la naturaleza radicaba en el principio de la completa determinabilidad de las cosas. Unidad se hacía sinónimo de determinación; naturaleza se hacía equivalente de determinable. Pero he aquí una entidad natural que escapa precisamente a ese requisito de determinación: los fines naturales, pues su concepto sólo es válido para la capacidad de juzgar reflexionante y no para la determinante. Aparece la tercera tensión constitutiva del concepto de fin natural, una *teleología sin determinación*. Pese a este obstáculo en la determinación, el concepto de fin natural es el único que le es útil a Kant para garantizar el tránsito de la naturaleza a la libertad y completar así el examen de la posibilidad de un sistema completo de la filosofía. Kant, en consecuencia, sacrifica una parte de la coherencia empírica y cognoscitiva de su sistema, a saber, la unidad de lo múltiple en la naturaleza bajo principios mecánicos, a expensas de afirmar la posibilidad de su cierre. Hay objetivos con un peso filosófico mayor, como lo es articular el lugar preeminente de la libertad en la vida humana.

La antinomia de la facultad de juzgar teleológica también puede enunciarse, aunque Kant no lo muestre así, como una tensión al interior del concepto de materia. Por un lado, la máxima mecánica nos habla de la materia inorgánica, aquella

que se supedita por completo a las leyes *a priori* del entendimiento y sus categorías. Por otro, la máxima teleológica acoge a la materia orgánica, aquella de la cual están hechos los organismos, los fines naturales, y que precisamente no puede ser determinada en términos de una concepción mecánica. Se presenta esta última, pues, como una forma de materia indeterminada, como una materia que, sin dejar de ser determinable al menos en principio, se mantiene abierta a dicha determinación, toma distancia con respecto a los límites que Kant le ha construido al entendimiento. En su indeterminación, la materia orgánica le permite al pensamiento tomar dos caminos igualmente ilegítimos a ojos de Kant. En primer lugar, la finalidad que caracteriza a los fines naturales conduce a pensar en el diseño y la intención al momento de utilizar una analogía técnica con el arte, con lo cual regresa el inconveniente descrito en párrafos anteriores acerca de la necesidad de un artífice, de una mente creadora, de un Dios. En este caso, el deísmo, el fin técnico o artístico se concibe como algo externo a la materia orgánica. En segundo lugar, y a diferencia de lo anterior, la materia orgánica se convierte en el estandarte del hilozoísmo, de la confluencia, conjunción y confusión de materia y forma. El fin que guía la organización, para el hilozoísmo, es interno, constitutivo de la materia misma. Kant fue un crítico acérrimo de esta forma de concepción de la materia pues ella se opone a la distinción fundamental de su sistema entre lo determinable, la materia, y lo determinante o la determinación, la forma. En términos del problema al que asistimos entre materia inorgánica y orgánica, el hilozoísmo tiene como consecuencia directa la continuidad entre las dos, de modo que es posible

pensar que la materia orgánica surgió a partir de la inorgánica, algo absolutamente inconcebible para Kant y que bien lo expresa en su uso de la palabra “inescrutable” al referirse al posible origen de la materia orgánica (*CFJ* V 374 [293], 424 [379]). La tensión aquí descrita al interior del concepto de materia se hace palpable en un pasaje harto citado, en el cual Kant señala las dos opciones mencionadas e inmediatamente las rechaza:

Es muy poco lo que se dice de la naturaleza y de su facultad en los productos orgánicos cuando a ésta se la llama un *análogo del arte*, pues en tal caso se piensa al artista (un ser racional) fuera de ella. Más bien se organiza ella a sí misma [...] Más se aproxima uno quizás a esta inescrutable propiedad si se la llama *análogo de la vida*; pero en tal caso hay que dotar a la materia como simple materia con una propiedad (hilozoísmo) que contraría su esencia, o bien asociarle un principio ajeno que esté en comunidad con ella (un alma) [...] Hablando con exactitud, la organización de la naturaleza no tiene, pues, nada análogo con alguna causalidad que conozcamos [...] [una perfección natural como la de los fines naturales] no es pensable ni explicable por ninguna analogía con alguna facultad física, es decir, natural, que nos fuese conocida, y como nosotros mismos pertenecemos a la naturaleza en la más amplia acepción, ni siquiera por medio de una analogía exactamente proporcionada con el arte humano (*CFJ* V 374-5 [293-4]).

Que la materia orgánica no sea susceptible de comprensión en términos de una analogía con el arte ha quedado claro desde la exposición misma del concepto de fin natural y, posteriormente, con las repercusiones de la antinomia de la capacidad de juzgar teleológica. Pero que, además, la materia orgánica no pueda ser comprendida como un análogo con la vida contiene un cierto elemento inquietante: ¿acaso no es corriente decir que los organismos son seres *vivos*? ¿por qué habrían de distinguirse los fines naturales de la vida?

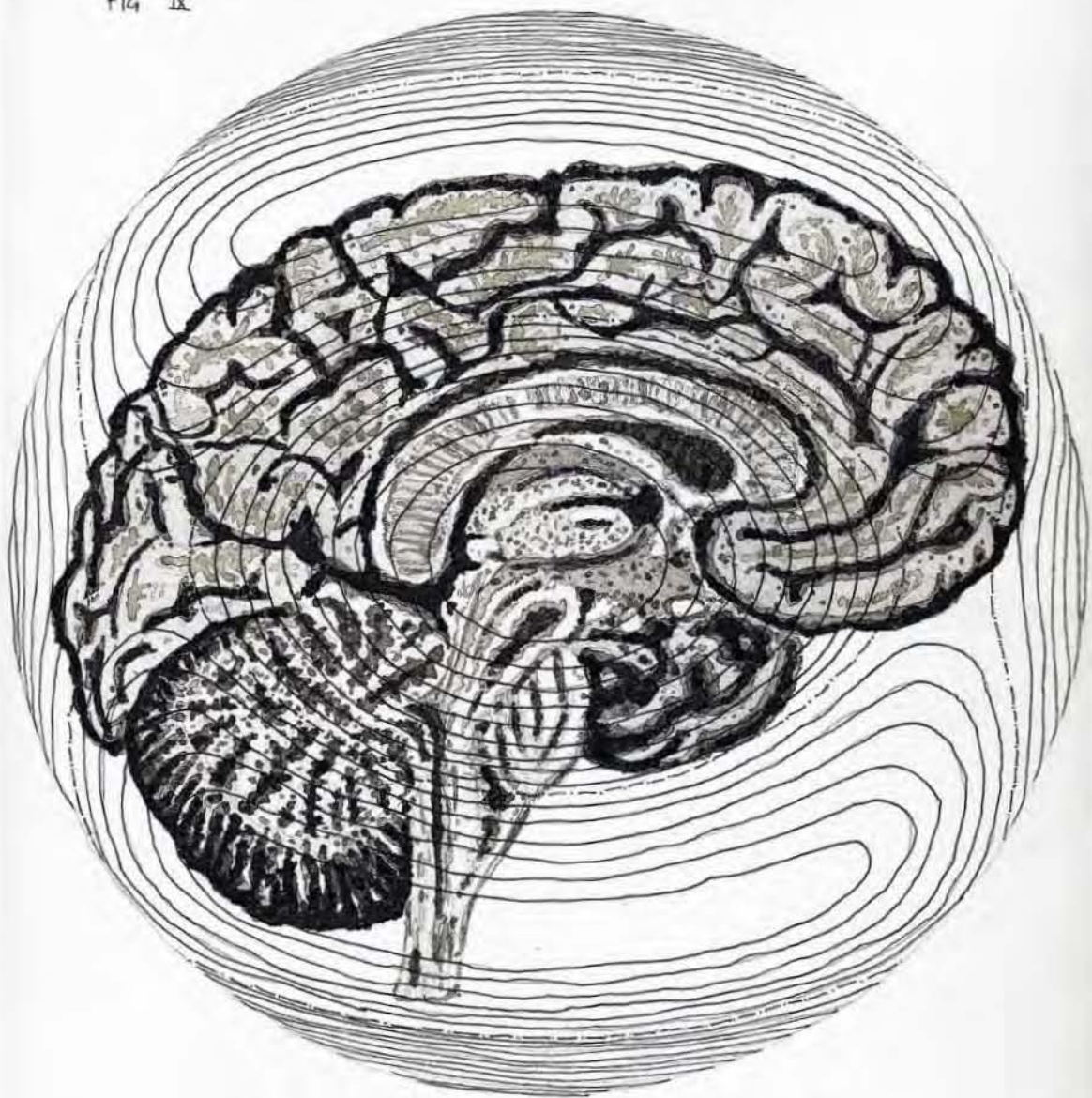
El desfase que introduce Kant entre organismo y vida da lugar a diferentes

lecturas. John Zammito, por ejemplo, en una interpretación a pie juntillas, afirma que “la noción de Kant de *organismo* es más amplia que aquella de vida” (2006a, 763): la vida se constituye como un privilegio de los seres racionales en comparación con el resto de seres de la naturaleza. Kant define a la vida como “la facultad de un ser para actuar según las leyes de la facultad de desear” (*CRPr* V 9n), es decir, según los designios de la voluntad. La vida, por ende, conecta directamente con la filosofía práctica, con un dominio que le es propio únicamente al *hombre*. Organismo y vida no son coextensivos; el primero contiene al segundo, de modo que este último constituye un subconjunto dentro del primero. Esta lectura tan delimitada es válida en tanto que hay elementos en Kant que la sustentan. Zammito (2006a) se refiere muy enfáticamente al uso de una planta, un árbol, como paradigma del organismo, no un animal que gracias a sus instintos puede todavía encontrarse más cerca de la facultad de desear de la que habla Kant en su definición de vida, aun cuando sólo se guíe por respuestas de placer o dolor. Además, la lectura epistemológica de Zammito, aspecto en el cual concurre también Garrido Wainer (2015), resalta la importancia de distinguir estos dos conceptos de cara a la tarea propia de una ciencia. En tanto que el organismo se muestra como algo más extenso que la vida, allende al problema de la autodeterminación por parte de la voluntad, el estudio científico de los organismos no tiene por qué inmiscuirse en los asuntos metafísicos ligados al concepto de vida⁴⁶.

46 A partir de aquí se dividen los caminos de Zammito y Garrido Wainer. Para el primero sacar el concepto de vida del horizonte científico de la biología es un paso crucial en su narrativa naturalizada de la filosofía y el quehacer científico. Garrido Wainer, por su parte, lo reconduce hacia una indagación fenomenológica del conocimiento de la vida.

En lugar de resaltar la división y los caminos divergentes que de ella parten, la lectura que me interesa poner en marcha con respecto al concepto de vida y la tensión que hay en el concepto de materia, al incluir en la indagación a los fines naturales, toma un sentido diferente. Dado que el concepto de un fin natural, de un ser organizado, “implica que es una materia en la que todo está en relación recíproca alternativamente como medio y como fin” (UPTF VIII 179); en otras palabras, se trata de un “ente material que sólo es posible mediante la relación de todo aquello que está contenido en él recíprocamente como medio y fin” (UPTF VIII 181), él propicia un espacio posible para la tensión inherente a los conceptos de materia y vida en la medida en que la materia de los seres organizados sólo puede comprenderse a través de la relación fines y medios, la cual, a su vez, sólo cobra sentido, para una racionalidad finita como la humana, cuando en el trasfondo se vislumbra la presencia de la voluntad. Se revela la cuarta y última tensión constitutiva del concepto de fin natural: *la vida sin materia*. La vida se convierte en una analogía inapropiada para dar cuenta de los fines naturales, de su producción por parte de la naturaleza, y con ella hacemos el tránsito hacia la *CRPr*. Aunque la vida sea inmaterial, ella sólo puede ser comprendida a través de sus efectos en la naturaleza, en el dominio propio de lo material. Si como dijo Botul, “[e]l kantismo es esta utopía de la carne: vivir en circuito cerrado, limitar nuestros intercambios a lo mínimo indispensable” (2014, 81), ¿qué significa esta “utopía de la carne” en la cual la vida es capaz de desprenderse de su revestimiento corporal?

FIG IX



Spherical Harmonic of the fourth degree

Capítulo 2

La vida al margen del tiempo

*Los fuegos de Karhide son para
calentar el espíritu, no la carne.*
La mano izquierda de la oscuridad, Ursula Le Guin

En el contexto de la filosofía crítica kantiana, el concepto de vida se encuentra en el cruce de tres caminos cuyos usos y destinos son bastante dispares: el práctico o canónico, el cual da cuenta de la vida humana y su capacidad para actuar de conformidad con designios de la voluntad; el biológico, relacionado con la forma en la cual Kant describe a los seres organizados, y el estético, encargado de acoger al sentimiento de vivificación que despierta la experiencia de lo bello (Molina Cantó 2010). El capítulo anterior trató principalmente del segundo uso, al tiempo que señaló su divergencia con respecto del primero. En la *CRPr* también se encuentran algunas pistas de esta escisión. Kant distingue a la vida que se deja llevar por las inclinaciones de la naturaleza, cuya finalidad es la felicidad, y la vida que se conduce por las riendas del deber, cuya finalidad es la dignidad y el respe-

to. Así, con respecto a la paz interior que nos proporciona el llevar una vida digna, Kant afirma que “[e]s el efecto de un respeto hacia algo totalmente distinto de la vida: en comparación y en contraste con él, la vida con todo su agrado no tiene absolutamente ningún valor. Él vive únicamente por el deber, no porque tenga el más mínimo gusto por la vida” (*CRPr V 88*), a lo cual se le suma que

[l]a dignidad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida; el deber tiene su ley propia y también su propio tribunal, aun si se quisiera agitar ambas cosas juntas para mezclarlas y darlas, por así decirlo, como medicina al alma enferma, pronto se separarían por sí mismas, y si no se separan, entonces la primera no hará ningún efecto y aun si de esta manera la vida física ganase alguna fuerza, la vida moral se apagaría sin remedio (*CRPr V 89*).

Claro está que Kant no desprecia ni la felicidad ni el goce por la vida: “Bajo cierto aspecto puede ser incluso un deber el procurar la propia felicidad; ya sea porque la felicidad (que incluye la destreza, la salud, la riqueza) contiene los medios para cumplir el propio deber, ya sea porque la falta de felicidad (por ejemplo, la pobreza) encierra tentación de transgredir el deber” (*CRPr V 93*). Lo que sí queda fuera de toda posibilidad es que la felicidad se convierta en el fundamento de la vida digna; ése le corresponde al deber. En consecuencia, la diferencia radical entre la vida en un sentido práctico y la vida ligada al concepto de fin natural se encuentra en la noción misma del deber, en la exigencia kantiana de no mezclar el carácter moral del hombre con su naturaleza e inclinaciones.

Separar la vida en sentido práctico de aquella que encontramos en el concepto de fin natural no conduce a una marginalización o empobrecimiento de la naturaleza de los organismos; se trata de una estrategia para salvaguardar y proteger la pureza de la moralidad. En otras palabras, los dos usos son compatibles;

sin embargo hay que tener cautela y prevenir cualquier intento de mezclar cándidamente estos dos aspectos, haciendo a lo práctico y lo natural indiscernibles. Por tal motivo, y recurriendo a la estrategia kantiana de la cual partimos en la introducción, Molina Cantó propone una conexión basada en la construcción de un puente, que no es otro que el uso estético del concepto de vida. Dado que la belleza es válida “sólo para los hombres, es decir, para seres [de naturaleza] animal y, sin embargo, racionales aunque no sencillamente como tales (espíritus, por ejemplo), sino a la vez como de índole animal” (*CFJ* V 210), la vida como principio de vivificación en el placer estético “requiere un cuerpo, ciertamente un cuerpo animal, junto con la capacidad (por lo menos) de pensar, debido al tipo específico de placer que caracteriza a este sentimiento, a saber, un placer contemplativo y desinteresado. En este sentido preciso creo que la idea de un sentimiento de la vida media entre los niveles racional y orgánico pertenecientes al concepto de vida” (Molina Cantó 2010, 33). Sin embargo, en esta disertación no tomaré en cuenta al uso estético del concepto de vida, pues me interesa desentrañar narrativas alternas fuera del alcance hegemónico que la facultad de juzgar estética y el juicio de gusto han adquirido con respecto a las discusiones filosóficas concernientes a la *CFJ*. Reitero el llamado de la introducción a enfocarnos en la disonancia y la fricción más que en la armonización. Concentrarme en los dos primeros usos y la manera como Kant formula y despliega sus caminos irreconciliables, me permite darle una dirección distinta a la narrativa de modo que la tensión que hay entre estos dos usos, en lugar de reconciliarse y armonizarse a través de la contemplación

estética de la vida en lo bello, termina por indicar una alternativa discrepante dentro de la misma estética, referida en esta ocasión a la sensibilidad, en especial al tiempo. En lugar de ser presentados bajo el auspicio de la narrativa kantiana de la interconexión y el puente, o su imagen especular, la “desconocida raíz común”⁴⁷, la exposición de los usos práctico y biológico del concepto de vida revela dos elaboraciones problemáticas que impiden la extenuación de una pregunta temporal.



La tensión entre materia y vida proviene de las definiciones mismas de estos conceptos, pues la materia se define en contraposición a la vida, como la ausencia misma de vida. ‘Materia viva’, por tanto, no puede ser más que un oxímoron; en su lugar, Kant opta por usar expresiones como materia orgánica o cuerpo (un sinónimo de materia) organizado, con las cuales se refiere, además, a los fines naturales. Comprender el abismo que separa a la materia de la vida implica adentrarse en la concepción kantiana de materia, el concepto base de una ciencia de la naturaleza, al tiempo que examinamos de qué manera el marco metafísico de una ciencia natural es inapropiado para el estudio de los organismos. Probablemente esta exploración tenga un efecto más heurístico que propiamente argumentativo; no obstante, esta exposición servirá como complemento de la discusión del capítulo

47 “Sólo parece ser necesario, como introducción o advertencia preliminar, esto: que hay dos troncos del conocimiento humano, que quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros” (B29). Ya sea por debajo de la superficie, en la raíz, o encima de ella, a través de los puentes y ramas, la necesidad imperante de una interconexión tiende desesperadamente a la clausura y cierre del sistema, a ese ideal de completitud que acosa a Kant y que es también, paradójicamente, responsable de su heterogénea productividad conceptual.

lo anterior al tiempo que su enfoque en el concepto de vida indica una ruta a seguir para el presente capítulo.

Este ejercicio no puede partir directamente de la estructura categorial propuesta en la *CRP*; ahí las categorías son deducidas de manera trascendental y aplicadas, posteriormente, a los usos generales de la razón. Ello responde, entonces, a una *metafísica general*, denominación que usa Kant para referirse también a la filosofía trascendental, cuando lo que se requiere es una *metafísica particular* que permita la comparación de distintos objetos susceptibles de ser estudiados por la ciencia natural. Una metafísica particular tal se encuentra en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (PMCN)⁴⁸, la cual se dedica exclusivamente al análisis de los principios *a priori* que posibilitan la experiencia de objetos del sentido externo. Que sea particular no implica que pierda de vista a la metafísica general: “Es así como una metafísica particular de la naturaleza corpórea da a la metafísica general servicios excelentes e indispensables al proveerla de ejemplos (de casos *in concreto*), con el fin de que ésta realice los conceptos y proposiciones (a saber, los de la filosofía trascendental), es decir, para dar sentido y significado a una simple forma del pensamiento” (PMCN IV 478 [38]). Ahora bien, que la metafísica particular sea valiosa para la comprensión de la general, tampoco implica que la primera constituya una parte cuya realización le posibilita a

48 Cabe señalar el paralelo del título de esta obra con aquella de Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (Principios matemáticos de filosofía natural). Kant no desdeña el lugar de las matemáticas en la ciencia natural; por el contrario, sobre ellas recae el carácter eminentemente propio de una ciencia: “pero una doctrina pura de la naturaleza que concierna a las cosas determinadas de la naturaleza [...] únicamente es posible por medio de la matemática. Y puesto que en toda doctrina de la naturaleza sólo se encuentra tanta ciencia propiamente dicha como conocimiento *a priori* se halle en ella, la doctrina de la naturaleza no contendrá auténtica ciencia más que en la medida en que pueda aplicarse en ella la matemática” (PMCN IV 470 [31]).

la segunda ascender un nuevo peldaño, pues el conocimiento de la naturaleza no puede sobrepasar los límites de la experiencia posible; y, sin embargo, la razón requiere fundamentar a aquellas ideas cuya posibilidad se encuentra en el ámbito de lo práctico. En consecuencia la metafísica particular adquiere una cierta independencia de la general:

se alcanza así este propósito [advertir el conocimiento que se encuentra más allá de los límites de la experiencia], cuando se libera a la metafísica general de un retoño que, si bien germina de su propia raíz, obstaculiza sin duda su crecimiento regular, y cuando se siembra este retoño aparte, sin tomar equívocamente, empero, su procedencia de la metafísica y sin ignorar su completo crecimiento a partir del sistema de la metafísica general (*PMCN* IV 477 [37]).

Esta metafísica particular aporta, entonces, un tamiz a través del cual las categorías puras del entendimiento son aplicadas en un tipo de investigación concreta de la naturaleza, en este caso, al estudio de la materia.

El aparato de análisis implementado en los *PMCN* toma como referencia inmediata la clasificación de las categorías puras del entendimiento. Recordemos que estas categorías son 12 y se clasifican en cuatro grupos: de cantidad (unidad, pluralidad, totalidad), de cualidad (realidad, negación, limitación), de relación (sustancia-accidente, causa-efecto, comunidad o acción recíproca) y de modalidad (posibilidad, actualidad, necesidad). Siguiendo esta división, los *PMCN* constan también de cuatro partes, cada una de las cuales corresponde, respectivamente, a uno de los grupos de categorías mencionados: la *foronomía*, donde la materia se concibe como aquello que es móvil en el espacio; la *dinámica*, que parte de la idea de que la materia es móvil en tanto que ocupa un espacio; la *mecánica*, donde la

materia es móvil en tanto dispone de una fuerza motriz; y la *fenomenología*, que toma a la materia como algo móvil en tanto que puede ser objeto de la experiencia. Queda claro, a partir de este somero esquema, que es el movimiento lo que posibilita la investigación científica de la materia. Si la materia no se mueve, entonces no puede ser estudiada por la física. Sin embargo, en un universo donde absolutamente todas las cosas están sometidas a la ley de la gravitación universal es imposible pensar que no haya movimiento; incluso el reposo es el resultado de la interacción de fuerzas motrices⁴⁹.

Habiendo pasado por los filtros geométricos y matemáticos de Descartes y Newton, Kant reduce también el movimiento al desplazamiento, al cambio de posición en el espacio: “El movimiento de una cosa es el *cambio de sus relaciones externas* en un espacio dado” (*PMCN* IV 482 [48]). Esta maniobra resulta inquietante en un intento por estudiar científicamente a los organismos, pues su generación, término que en el s. XVIII abarcaba tanto la reproducción y la herencia como el desarrollo y el crecimiento, no se agota en un análisis de este tipo de movimiento. Puesto que los cambios ocurren al interior del cuerpo del organismo, en su organización, es difícil localizarlos en un plano cartesiano o caracterizarlos en términos de movimiento rectilíneo uniforme o de otro tipo. De entrada, los proce-

49 Kant concibe el movimiento y el reposo como dos caras de una misma moneda, pues la experiencia del movimiento, por ejemplo de una piedra que cae, bien puede aludir a una piedra que efectivamente se mueve en dirección al suelo con una velocidad dada en un espacio fijo, o a una piedra que permanece en reposo mientras el espacio en el que se encuentra se mueve hacia arriba y con la misma velocidad (*PMNC* IV 487-8 [55-6]). Por tal motivo, y a pesar de haber rechazado las nociones de espacio y tiempo absoluto de Newton, Kant está de acuerdo con su segunda ley del movimiento, la ley de la inercia, según la cual un objeto que realiza un movimiento rectilíneo uniforme sólo lo modificará si sufre una colisión con otro cuerpo; en cualquier caso, el movimiento rectilíneo uniforme del objeto puede ser percibido o como desplazamiento o como reposo según el espacio en el que se mueve (ver Friedman 2013, 339-41).

sos generativos de los organismos, aquellos que resultan ser los más llamativos y relevantes en este tipo de especulación teórica, quedan fuera del análisis físico por no implicar necesariamente alguna forma de desplazamiento descriptible de manera mecánica. Podría dar por culminada la sección en este punto; pero como se trata de un ejercicio heurístico, continuaré la comparación a lo largo de las cuatro divisiones de los *PMCN*.

La primera división, la foronomía, estudia a la materia como aquello que es móvil en el espacio. Sin embargo, para poder hacerlo debe considerar a la materia condensada en el cuerpo en movimiento como un punto: “Como quería determinar el concepto de materia independientemente del de extensión y podía considerar entonces la materia también como un punto, me fue permitido así hacer uso de la definición corriente de *movimiento como cambio de lugar*” (*PMCN* IV 482 [48]). De nuevo aparece el problema ya mencionado en el párrafo anterior con respecto a las limitaciones del desplazamiento para dar cuenta del organismo. Pero también es un obstáculo reducir la extensión de los cuerpos a un punto. En tanto puntos, un organismo en movimiento es indistinguible de una piedra que cae o de un planeta que orbita alrededor del sol. Se vuelve a perder ese factor singular que convierte a los organismos en un tipo peculiar de seres: como punto, no es posible hablar de las partes y el todo, mucho menos de la relación entre ellas, pues un punto no tiene partes, y sin partes ni todo es imposible hablar de organismos en los términos propuestos por Kant. Sin embargo, la concepción de los cuerpos como puntos constituye tan sólo un primer acercamiento al movimiento. Los cuer-

pos que se mueven ocupan además un espacio, situación que también debe ser explicada desde esta metafísica particular. De igual manera, aquello que posibilita el cambio de posición de los cuerpos debe ser determinado. Estas dos cuestiones son resueltas en la dinámica y en la mecánica, respectivamente.

La explicación dinámica de la extensión involucra al concepto de fuerzas básicas, que son dos: la fuerza de atracción y la de repulsión. Su relación es determinada por Kant a la manera de una síntesis de opuestos: mientras que la fuerza de atracción trata de condensar toda la materia sobre un punto (afirmación), la de repulsión trata de dispersarla lo más posible (negación); sólo a través de su interacción resulta un cuerpo (limitación) que no es el resultado de una u otra fuerza exclusivamente. Lo que a Kant le resulta maravilloso de la dinámica es que con tan sólo dos fuerzas pueden explicarse una miríada de propiedades de la materia: el volumen, la densidad, la cohesión, la fluidez, la solidez, la fricción, la elasticidad. Más importante aún, el concepto de peso y la ley de la gravitación universal se pueden derivar a partir de estas dos fuerzas. Sin embargo, es lícito preguntarnos: ¿pueden las fuerzas de atracción y repulsión explicar la organización del cuerpo de un organismo? Ciertamente no. La relación entre el todo y las partes en un organismo no es una de atracción y/o repulsión, sino una de medios y fines. En consecuencia, se requeriría de una nueva fuerza que conecte a los medios con los fines.

Las fuerzas básicas de la dinámica, en tanto explicativas de cómo la materia ocupa un espacio, no dan cuenta del cambio de posición en el espacio. Para ello

se requiere del concurso de fuerzas motrices que impriman o comuniquen tal movimiento de un cuerpo a otro. Como la comunicación del movimiento entre cuerpos requiere que los cuerpos involucrados se conserven y se mantengan independientes el uno del otro, las leyes mecánicas presuponen las dinámicas. La mecánica, entonces, establece tres leyes, que no son otras que las tres de Newton: la ley de conservación de la materia (sustancia), la ley de la inercia (causalidad) y la ley de la acción y la reacción (comunidad). A primera vista, pareciera que no hay conflictos con el concepto de organismo, al menos no con respecto a la objeción esgrimida en los dos apartados anteriores: como lo propio de la mecánica es, ahora sí, el desplazamiento, la generación y el desarrollo no son obstáculos a considerar. Y, sin embargo, sí hay una objeción que hacer; de hecho, es la única que el propio Kant propone. Con respecto a la segunda ley de la mecánica, dice lo siguiente:

La inercia de la materia no es ni significa otra cosa que la *ausencia de vida* [Leblosigkeit] como materia en sí misma. La *vida* es la facultad de una *sustancia* de determinarse por sí misma para actuar a partir de un *principio interno* —de una *sustancia finita* que se determina a sí misma para el cambio— y de una *sustancia material* para determinarse a sí misma en el movimiento o en el reposo como cambio de su estado [...] Toda materia en cuanto tal está, por tanto, *privada de vida* [leblo]. Esto dice el principio de inercia y nada más (PMCN IV 544 [135]).

El problema con la vida, con los seres vivos, de acuerdo con Kant, es que también se hace necesario incluir entre las determinaciones del movimiento al deseo, al pensamiento, al sentimiento de placer o dolor, al apetito y a la voluntad; pero ninguno de estos factores es susceptible de ser percibido por el sentido externo. De

donde se desprenden dos consecuencias. Por un lado, en tanto que la materia sólo es determinable por el sentido externo, la causalidad de la naturaleza, pese a ser articulada gracias al sentido interno como tiempo, sólo puede aplicarse a fenómenos del sentido externo. Por otro, aunque podemos percibir la vida (la de cada uno como ser humano) en el sentido interno, ella no hace parte de la metafísica de la naturaleza. “Si buscamos la causa de un cambio cualquiera de la materia en la vida, la tendremos que buscar al mismo tiempo en otra sustancia diferente de la materia, aunque unida a ella”, con lo cual el fantasma del hilozoísmo se hace presente: “En la ley de la inercia (junto con la de la persistencia de la sustancia) reposa completamente la posibilidad de una ciencia propiamente dicha de la naturaleza. El *hilozoísmo* sería lo contrario a esta ley y, por tanto, la muerte de toda filosofía de la naturaleza” (*PMCN* IV 544 [136]). La vida requiere de otra metafísica, una ligada a la labor práctica de la filosofía, a la voluntad y los deseos.

Para completar el análisis de la materia realizado en los *PMCN*, sólo resta su estudio fenomenológico. En él no se trata de determinar alguna nueva propiedad de la materia; su tarea concierne al tratamiento de la materia en tanto fenómeno que se presenta a la consciencia a través de la sensibilidad y es, por ende, susceptible de ser determinado por el entendimiento. En este sentido, la fenomenología recoge las tres secciones anteriores y las asocia a una categoría de modalidad: la foronomía da cuenta de la materia en tanto posibilidad, la dinámica se encarga de justificar su actualidad, y la mecánica es la que le confiere a la materia su necesidad, garantizando con ella la objetividad del mundo externo. He-

mos visto a lo largo de esta breve exposición de la metafísica de la naturaleza que el concepto de fin natural presenta obstáculos a cada paso. Con respecto a la fonología, su concepción de los cuerpos como puntos es problemática a la hora de concebir a los fines naturales pues uno de sus atributos esenciales es la organización y en un punto no hay tal. La dinámica y sus fuerzas de atracción y repulsión también son inapropiadas para la descripción de los cuerpos organizados pues estas fuerzas no dan cuenta de la fuerza formadora propia de estas entidades, misma que las distingue de la materia inorgánica. Por último, en la mecánica descubrimos que en el caso de los seres vivos la ley de la inercia no rige todos sus movimientos, sino que hay un campo de acción que es propio de fuerzas internas, que emanan de la voluntad, y que son invisibles al sentido externo. En definitiva, los organismos no pueden ser considerados fenomenológicamente en esta estricta metafísica de la ciencia natural: dado que ninguna de las tres áreas anteriores puede poner a su disposición y escrutinio a los organismos, no podemos afirmar que ellos son, ni siquiera en principio, posibles.

Esta conclusión resuena con la primera tensión expuesta en el capítulo anterior. En tanto que el concepto de fin natural acoge a un *fenómeno sin concepto*, la imposibilidad de su determinación *a priori* por parte del entendimiento le impide a los organismos formar parte de la experiencia posible. Se trata de un concepto siempre condicionado empíricamente. A una metafísica de la ciencia natural le es impropio el concepto de fin natural. Sin embargo, tampoco es posible afirmar que una metafísica de las costumbres, aquella que emana de la filosofía práctica, esté

en mejores condiciones de dar cuenta de él, pues como su propio nombre lo indica, los fines naturales también están contemplados en el dominio de la naturaleza, en el de la filosofía teórica. Sale a flote ese carácter híbrido del cual partió esta indagación. ¿Qué metafísica resulta adecuada para los organismos? En una primera aproximación, Kant ofrece un intento de respuesta a esta pregunta en “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía” (*UPTF*), de 1788, donde afirma que

la posibilidad del [ser organizado] sólo deja disponible, al menos para la Razón humana, una clase de explicación teleológica, de ningún modo, empero, físico-mecánica, no puede indagarse en la física de dónde proviene originariamente toda organización. La respuesta a esta pregunta yacería, si fuera accesible en general para nosotros, manifiestamente fuera de la ciencia de la naturaleza, [a saber,] en la Metafísica (*UPTF* VIII 181).

La metafísica general sería la única apropiada para dar cuenta de los organismos. Pese a ello, si en efecto el concepto de un ser organizado perteneciera a la metafísica general, habría un principio *a priori* que diera cuenta de su posibilidad, conclusión que, como hemos visto, es inválida debido a la imperiosa necesidad del concurso de la experiencia en su formación. En el periodo transcurrido entre la publicación de *UPTF* y de la *CFJ*, poco menos de dos años, Kant cambiaría radicalmente su respuesta. De manera concisa y firme, Kant reconoce en la *CFJ* que el concepto de fin natural no se encuentra en una filosofía dogmática, no es susceptible de ser abarcado por metafísica alguna; el concepto de fin natural es eminentemente crítico. En cuanto tal, su uso se limita a una investigación acerca de la posibilidad del sistema de la filosofía y la experiencia, de la conexión entre naturaleza y libertad. Por tanto, acercarnos a esa naturaleza híbrida nos invita a

transitar también por algunos aspectos de la filosofía práctica.



El concepto de fin es el que pareciera remitir, de manera más directa y evidente, a la filosofía práctica kantiana, al dominio propio de la voluntad. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (FMC), Kant define a la voluntad como “una facultad de determinarse a sí mismo a obrar en *conformidad con la representación de ciertas leyes*” (FMC IV 427), misma que sólo puede encontrarse en seres racionales capaces de producir representaciones. En conexión con la voluntad, encontramos a los fines y los medios. Los primeros constituyen “lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación” y que deben valer lo mismo para todos los seres racionales; los segundos, los medios, son lo que “contiene meramente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es fin” (FMC IV 427). Para la voluntad, la distinción entre medios y fines es clara y radical en la medida en que sólo los fines son responsables de su autodeterminación, imponiéndose leyes que debe seguir en su actuar y que puede presumir como válidas y universales para todo ser racional. Los fines constituyen la condición de posibilidad de un imperativo categórico, cuya primera formulación reza así: “obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal” (FMC IV 421). El imperativo tiene por tanto la forma de un deber, de lo que debería ser de tal o cual manera y no de otra, aunque eso

no garantiza que en efecto no sea de otra forma. En ello radica la diferencia fundamental entre el imperativo categórico y la ley de la naturaleza, pues la última no admite desviaciones, mientras que la primera sí; en otras palabras, ahí donde la ley de la naturaleza homogeneiza y somete a todos por igual, el imperativo categórico, a pesar de tender en esa misma dirección, no se opone a la heterogeneidad del actuar humano. El alejamiento del imperativo categórico con respecto a la ley natural favorece, sin embargo, un tipo particular de encuentro entre los fines de la razón y los fines naturales.

Hannah Ginsborg (1997, 2014) ha realizado una lectura normativa del concepto de fin natural tomando como referencia paradigmática a la prescripción práctica en la moral. Ella toma como punto de partida dos atributos sobresalientes de la *CFJ*, a saber, la relación que parece instaurar Kant entre arte y biología y la paradójica formulación acerca de la posibilidad de un sistema de la experiencia como legalidad de lo contingente. Estos dos caminos convergen en su apelación a una idea de diseño: por un lado, la experiencia de los seres organizados lleva a pensar que son producto de un diseño, de una agencia intencional, de la misma manera en que lo son los objetos del arte; por otro, el carácter normativo, mas no absolutamente necesario, del diseño permite pensar la contingencia de las leyes empíricas de conformidad con la legalidad de las leyes del entendimiento. Teniendo en cuenta estos dos aspectos de la idea de diseño, Ginsborg asegura que el concepto de fin natural corresponde al de una normatividad conforme a ley, pues cada vez que un organismo es enjuiciado como tal se enjuicia con base en lo que

ese organismo *debería ser*. Así, por ejemplo, el juicio de un objeto como un caballo obedece a que su forma corresponde a la esperada para un caballo y no la de un perro. Todos los miembros de una especie o tipo deberían estar organizados conforme a una norma o estándar. No obstante, ese 'debería' no implica que haya ciertas desviaciones con respecto a la norma, un hecho que el mismo Kant reconoció al hablar de las formas anómalas, y que también podemos constatar de manera cotidiana en la medida en que hay una cierta flexibilidad en la generación de los organismos que les permite ser diferentes los unos de los otros a pesar de ser clasificados bajo la misma especie. De acuerdo con este argumento, el concepto de fin natural posee una forma normativa que es compatible con la del 'deber' de los fines prácticos, aunque es distinta de ellos, pues Kant es muy enfático al afirmar que es imposible determinar si un fin natural es una intención derivada de una voluntad particular. Pese a ello, Ginsborg insiste en que el diseño como normatividad incluye un 'deber' que, sin ser práctico, es aplicable a artefactos y fines naturales por igual.

Aunque este argumento resulta atractivo y consonante con el tratamiento que se hace de los organismos en ciertas áreas de la biología y ciencias afines, la idea de diseño en Kant viene indefectiblemente acompañada de la pregunta por la agencia o voluntad creadora. Hay una recaída en las redes de la necesidad de incluir a un entendimiento intuitivo, o una intuición intelectual, que piensa a estos fines naturales como intenciones de su voluntad que se realizan en la naturaleza; hay un retorno al camino que conduce de un estudio de los organismos a una

prueba físico-teleológica de la existencia de Dios. Por supuesto, y como ya lo vimos en el anterior capítulo, este tipo de consideraciones no son ajenas a la discusión kantiana; de hecho, podríamos afirmar que la totalidad de la “Metodología de la facultad de juzgar teleológica” trata este cuestionamiento, de modo que hay una forma en la que es válido recurrir a la idea de Dios como creador del mundo sin que ello caiga en el terreno propio de la filosofía teórica, aun cuando parte de su sustrato –los fines naturales– hace parte de ella. Esta dirección resulta poco fructífera en esta disertación en tanto que ella oculta otro modo a través del cual la filosofía práctica y los fines naturales pueden encontrarse y poner sobre la mesa otro tipo de preguntas y problemas⁵⁰. Continuar la brecha abierta hasta aquí requiere atravesar esta presunta convergencia entre fines prácticos y fines naturales, de manera tal que de ella emerja la divergencia que pueda modificar al hilo conductor.

¿Qué es entonces lo que distingue a los fines prácticos de los naturales? Para dar con el hilo conductor de esta pregunta se requiere, en primer lugar, reconocer que los fines naturales, en lugar de constituirse a través de una analogía con los fines prácticos, emergen a partir de una analogía con fines técnicos, con el arte y no propiamente con la moral. En ambos casos participa la voluntad, como facultad de desear, que impone sus fines y determina una acción; de igual modo, en ambos casos sólo hay un recurso a la experiencia que cada sujeto tiene del actuar de su voluntad para justificar la analogía. De acuerdo con lo que sugiere Kant,

50 Algunas aportaciones recientes que continúan la investigación acerca de la idea de diseño y su relación con Dios, el diseñador, se encuentran en Breitenbach (2014) y Goy (2014).

mientras que en los fines prácticos la voluntad pura se determina a sí misma para una acción siguiendo al imperativo categórico, los fines técnicos surgen como determinaciones del entendimiento que afectan a la voluntad, de forma tal que el concepto de lo que se va a producir se convierte en una idea que funge como guía y estándar de comparación durante la producción de un artefacto:

Nosotros conocemos, empero, mediante la experiencia causas semejantes según su fundamento de determinación solamente en nosotros mismos, a saber, en nuestro entendimiento y voluntad, como una causa de la posibilidad de ciertos productos organizados enteramente según fines, a saber, las obras de arte. Entendimiento y voluntad son en nosotros fuerzas fundamentales, de las que la última, en la medida en que está determinada por el primero, es una facultad para producir algo con arreglo a una Idea que es llamada fin (*UPTF VIII 181*).

Esto se debe a que una fuerza, “mediante la cual se efectuaría una organización, tiene que ser pensada, por tanto, como una causa eficiente según *fines* y, además, de manera que estos fines tienen que ser dispuestos como fundamento de la posibilidad del efecto” (*UPTF VIII 181*). La analogía técnica a la que recurre Kant en *UPTF* trata de dar cuenta de la *producción* de los organismos, del principio *a priori* que pudiera fundamentar su posibilidad, lo cual es diferente del mismo recurso a la analogía técnica pero con miras al *enjuiciamiento* de los organismos como tales. La diferencia parece sutil, a primera vista, y la frontera entre producir y enjuiciar es delgada y embrollada, pero significativa. Ha sido a través del tratamiento de Molina Cantó (2007, 2009) que este matiz —el cual de otra forma hubiese pasado inadvertido en mi lectura— se convirtió en un asunto cromático de lo más relevante, similar al famoso problema de Hume y las tonalidades de azul. Si en Hume el interrogante es cómo explicar que podemos imaginar un tono de azul intermedio del

cual nunca hemos tenido experiencia, lo cual pone en entredicho su principio de la copia (toda idea proviene de una impresión), en Kant el interrogante sería cómo pasar de nuestra experiencia técnica en la producción de artefactos a una técnica de la naturaleza capaz de producir organismos, de la cual no tenemos experiencia determinada alguna. El término conector, la tonalidad intermedia que yace entre los dos polos, no es otra que la facultad de juzgar:

nos serviremos también de la expresión “técnica” allí donde objetos de la naturaleza sólo son *enjuiciados como si* su posibilidad se fundara en el arte, en cuyo caso los juicios no son ni teóricos ni prácticos, por cuanto no *determinan* nada de la constitución del objeto ni del modo de producirlo, sino que con ellos se enjuicia a la naturaleza misma, pero sólo por analogía con un arte, a saber, en relación subjetiva con nuestra facultad de conocer, no en relación objetiva con los objetos. Así pues, aquí no llamaremos técnicos a los juicios mismos, sino a la facultad de juzgar*, en cuyas leyes aquellos se fundan (PI XX 200-1).

A continuación, el procedimiento técnico de la facultad de juzgar es trasladado a la naturaleza:

¿cómo puede *percibirse* la técnica de la naturaleza en sus productos? El concepto de finalidad* no es un concepto constitutivo de la experiencia, no es una determinación de un fenómeno que pertenezca a un concepto empírico del objeto, pues no es una categoría. Percibimos la finalidad* en nuestra facultad de juzgar* en la medida en que esta sólo reflexione sobre un objeto dado, ya sea la intuición empírica del mismo para conducirla a algún concepto (sin determinar cuál), ya sea el concepto de experiencia mismo, para conducir las leyes que contiene a principios comunes. Por tanto, la *facultad de juzgar** es propiamente técnica. La naturaleza es representada como técnica por cuanto concuerda con aquel proceder de la facultad de juzgar* y lo hace necesario (PI XX 220-1).

La doble articulación del proceder técnico en la producción humana de artefactos y la técnica de la naturaleza pone de relieve la imperiosa necesidad de que la técnica no se circunscriba únicamente al ámbito de las capacidades humanas, ya sea a

través del entendimiento y la voluntad o de la facultad de juzgar, sino que acoja también a la naturaleza, de forma tal que una concepción técnica de la naturaleza posibilita su congruencia y armonía con el sistema de las facultades cognoscitivas humanas a través de la reflexión. Si la técnica no hiciera el tránsito de la facultad de juzgar a la naturaleza, aun cuando ello sólo sea válido para la facultad de juzgar reflexionante, la pretensión kantiana de cerrar el sistema de la filosofía, conectar los dos dominios, quedaría trunca.

Al señalar este desdoblamiento de la articulación técnica del sistema de la filosofía, se hace evidente la divergencia radical entre lo práctico y lo técnico: aunque los dos deben, en última instancia, realizarse en la naturaleza, lo técnico puede fundamentarse también en ella, en la filosofía teórica, mientras que lo práctico sólo puede encontrar su fundamento en la libertad, en la voluntad pura. Sin importar el rasgo normativo o prescriptivo compartido tanto por los fines prácticos como por los técnicos en su relación con el enjuiciamiento de determinadas acciones u objetos, respectivamente, la disonancia entre ellos se hunde en el suelo de su fundamentación. La incapacidad de asegurar esta distinción sólo es conducente a malentendidos acerca de la naturaleza de lo práctico y de lo que se requiere para llevar a feliz término el sistema de la filosofía. Este inconveniente está fuertemente ligado a un malentendido acerca del lugar de la voluntad en el sistema de la filosofía: “esta diferencia no estriba en que en las [proposiciones prácticas] la causa se ponga en una voluntad, mientras que en las [proposiciones teóricas] se sitúe fuera de ésta, en las cosas mismas” (*PI* XX 197); de hecho,

[1]la voluntad, como facultad de desear, es por cierto una de las varias causas naturales en el mundo, a saber, la que opera según conceptos; y todo lo que es representado como posible (o necesario) por medio de una voluntad, se denomina prácticamente posible (o necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad física de un efecto, respecto de la cual la causa no es determinada en su causalidad por conceptos (sino, como en la materia inerte, por mecanismo, y en los animales, por instinto) (CFJ V 172 [xii-xiii]).

Que la voluntad pueda dar lugar tanto a causas naturales como a fines morales, es crucial para responder el cuestionamiento concerniente a la realización de los fines y acciones morales en la naturaleza, “[p]ero aquí se deja sin decidir, a propósito de lo práctico, si el concepto que le da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad” (CFJ V 172 [xiii]). La fundamentación y el contenido de las causas y fines derivados de la voluntad no es homogénea, pues en un caso la voluntad se somete a los designios de la naturaleza, mientras que en el otro la voluntad somete a la naturaleza a sus designios:

la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual *está sujeta la voluntad* y las de una *naturaleza que está sujeta a una voluntad* (en cuanto a la relación de esta voluntad con sus acciones libres), consiste en que en aquélla los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad en cambio, en ésta la voluntad tiene que ser causa de los objetos, de modo que su causalidad tiene su fundamento determinante únicamente en la facultad racional pura, la cual, por lo tanto, también puede ser llamada razón pura práctica (CRPr V 44).

Si el concepto proviene de la naturaleza, como podría ocurrir en la matemática o en una ciencia propiamente dicha de la naturaleza, “no se trata para nada de la determinación de la voluntad; indican solamente lo múltiple de la acción posible, lo cual es suficiente para producir un efecto determinado” (CRPr V 26n), pero nunca irían acompañadas de un deber, el sello de la acción moral. Para separar estos

productos de la voluntad, Kant les concede diferentes denominaciones: por un lado están las causas derivadas de principios técnico-prácticos, en las cuales el concepto que determina dicha causalidad pertenece a la naturaleza y, por tanto, entran en el ámbito de la filosofía teórica; por otro, los fines derivados de principios técnico-morales, cuyo concepto determinante se encuentra en la libertad, perteneciendo así a la filosofía práctica.

Los fines naturales, en tanto representantes de una finalidad objetiva material, deberían pertenecer al orden de los principios técnico-prácticos y de la filosofía teórica. Como hemos visto hasta aquí, sin embargo, su lugar en el sistema no es tan sencillo de determinar; contrario al reclamo que la filosofía teórica extiende sobre los fines naturales en la medida en que estos son efectivamente seres de la naturaleza, Kant los ubica en el lado crítico de la filosofía, como una herramienta que permite indagar acerca de la posibilidad de la conexión entre naturaleza y libertad, o, en este caso, entre principios técnico-prácticos y técnico-morales. Si se restringe, en consecuencia, la búsqueda de aquello que en los fines naturales remite a la filosofía práctica utilizando como hilo conductor exclusivo al concepto de fin, sólo se descubrirá que bajo la aparentemente apacible superficie de la definición de fin enunciada al principio de esta sección se oculta una diversidad de conceptos que, por un lado, parecen no ser útiles en la indagación actual, y, además, constantemente remite a la ineludible presencia de la voluntad, ya sea en una razón finita para dar cuenta tanto de los fines morales como de los técnicos o en Dios como 'requisito explicativo' de los fines naturales. ¿Qué hay entonces en

el concepto de fin natural que lo conecte con la filosofía práctica, y que no circule propiamente ni en el terreno de la voluntad ni en el de los fines? ¿Qué podríamos encontrar en la filosofía práctica que le dé sentido a la articulación del concepto de una técnica de la naturaleza, de su productividad intrínseca, misma que posibilita al concepto de fin natural, y que no tenga que rendirle tributo al *como si* que caracteriza a las máximas regulativas y a la facultad de juzgar reflexionante? Contamos con una pista: la imposibilidad del tiempo como sucesión de configurar y determinar la experiencia de un fin natural. La posibilidad de continuar con este cuestionamiento habrá de aventurarse en el dominio propio de la libertad.



Tensión y disrupción acechan ahí donde la pretensión de un dominio de apoderarse y avasallar al otro se hace posible, interrumpiendo el aplanamiento y homogeneización de las partes. Realizar el tránsito de la naturaleza a la libertad a través del concepto de fin natural puede leerse como una 'naturalización' de lo práctico y moral en la misma medida en que también puede leerse como una 'liberalización' de lo teórico y natural. ¿Se trata acaso de una suerte de revancha humeana en la cual la diferencia entre libertad y necesidad desaparece? Lejos de este apocalíptico escenario antikantiano, la irrupción de la naturaleza en la libertad, y viceversa, a través del concepto de fin natural se convierte en una oportunidad para cuestionar las dos partes, naturaleza y libertad, para replantear la frontera en la que se encuentran sin deshacer su diferencia. Ése es el llamado de Kant en su idea de un sistema de la filosofía: conectar sin confundir, encontrar sin olvidar. Pero el llamado no tiene por

qué desembocar en el mismo delta de Kant. Tensión y disrupción horadan la solución kantiana, permitiendo un desarrollo anómalo desde su mismo seno. Lo que en Kant necesariamente culmina a través de la razón y de la validación y legitimación del uso de las ideas de alma, mundo y Dios desde una perspectiva práctica, pero sistemática, toma aquí un curso diferente. El tiempo, que había sido desterrado de la libertad y confinado a la naturaleza, recorre la frontera.



El tratamiento crítico kantiano de la libertad toma como punto de partida su propia incontestabilidad, es decir, para Kant la libertad es un hecho de la razón pura, algo dado para un ser racional finito, incuestionable e incontrovertible: “Más aún, la ley moral se da, por así decir, como un hecho de la razón pura del cual tenemos conciencia *a priori* y que es apodícticamente cierto, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia un solo ejemplo en el que se haya observado exactamente” (*CRPr* V 47)⁵¹. Por tal motivo, la realidad objetiva de la libertad no es susceptible de ser demostrada mediante una deducción relacionada con la razón especulativa, la cual necesita referirse necesariamente *a priori* a la experiencia, ni tampoco *a posteriori*. Se trata, pues, de un hecho de una naturaleza peculiar:

La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, es dada *a priori* en la ley moral mediante un hecho, por decirlo así, ya que así puede llamarse

51 El hecho de la razón pura se presenta de tres formas diferentes: como conciencia de la ley moral, como la ley moral misma y como autonomía de la razón. La alocución ‘hecho de la razón pura’ no es del todo clara, sobretodo porque en el uso que le proporciona Kant pareciera estar más cerca de un presupuesto que de un hecho constatable. Sin embargo, es de advertir que en cuanto hecho de la razón, la libertad es algo a lo cual la razón tiene un acceso directo (ver Beck 1960, 166-70).

una determinación de la voluntad la cual es inevitable, si bien no se funda en principios empíricos. Pero en el concepto de una voluntad ya está contenido el concepto de causalidad, y, por ende, en el de una voluntad pura está el concepto de una causalidad de la libertad, i.e., una causalidad que no es determinable según leyes de la naturaleza y, por lo tanto, no es capaz de encontrar en una intuición empírica la prueba de la realidad de tal voluntad, aunque justifica perfectamente en la ley pura práctica *a priori* su realidad objetiva, si bien (como fácilmente se entiende) no para el fin del uso teórico, sino sólo práctico de la razón (*CRPr* V 55).

Al leerlo con detenimiento, es posible contemplar que el lenguaje utilizado, en particular hablar de ‘hechos’ y ‘causas’, remite constantemente a la razón especulativa pese a la constante actitud kantiana de afirmar la independencia y separación de la razón pura teórica y la razón pura práctica⁵². Esta tendencia se conserva al momento de Kant acuñar el término ‘causa noúmeno’ para referirse al concepto de un ser dotado de una voluntad libre, el cual no se contradice a sí mismo “porque el concepto de una causa, en cuanto derivado totalmente del entendimiento puro [...] e independientemente en cuanto a su origen de todas las condiciones sensibles, es decir, no limitado por sí a los fenómenos (a menos que se quisiera hacer de ello un uso teórico determinado), sí podría ser aplicado a cosas en tanto que seres puros del entendimiento” (*CRPr* V 55). Que la categoría de

52 Este ambiguo tratamiento lingüístico se torna más interesante aún cuando Kant recurre a analogías científicas para tratar de aclarar lo que ocurre en el dominio de la libertad, escindido por completo de la experiencia, como ocurre en el siguiente pasaje, en el cual compara la sujeción de un hombre a la ley moral con una reacción química: “Es como si el químico agrega un álcali a una solución de cal en ácido muriático; el ácido muriático se separa inmediatamente de la cal, se une con el álcali y la cal se precipita en el fondo. De la misma manera, si a un hombre, que por lo demás es honesto (o que en esta ocasión se pone, al menos con el pensamiento, en el lugar de un hombre honesto), se le hace presente la ley moral, gracias a la cual él reconoce la indignidad del mentiroso, su razón práctica (en el juicio sobre lo que él debería hacer) abandona inmediatamente la utilidad, se une con aquello que sostiene en él el respeto por su propia persona (la veracidad), y ahora la utilidad, después de que ha sido separada y descargada de todo lo que está ligado con la razón (la cual está única y totalmente de parte del deber), es ponderada por todos, para quizá poder unirse aun en otros casos con la razón, pero no cuando pueda ser contraria a la ley moral, la cual nunca es abandonada por la razón y a la cual está unida íntimamente” (*CRPr* V 92-3).

causalidad se haya encontrado y deducido a través de la razón pura especulativa no limita su uso a la naturaleza; es posible extenderla a la libertad siempre y cuando este préstamo del entendimiento puro sea usado en calidad de concepto vacío (*ens rationis*) relacionado con un noúmeno, nunca con un fenómeno. Mantener la distinción fenómeno/noúmeno en este ámbito garantiza que el análisis filosófico de la naturaleza y la libertad pueda agotarse en lo tocante a los principios y fundamentos de los dos dominios propios de la filosofía, haciendo más explícito el límite que los separa, “aunque siempre quedaría sin llenar un abismo infinito entre aquel límite y lo que conocemos, [de lo contrario] habríamos prestado oídos a una vana curiosidad más que a un profundo deseo de saber” (*CRPr* V 55). La circulación de la categoría de causalidad del entendimiento puro a la razón práctica obedece al afán sistemático y crítico de la empresa kantiana; pero también tiene sus márgenes muy bien definidos.

El pasaje sobre el que quisiera concentrarme para continuar el argumento acerca de la libertad y su particular forma de causalidad se encuentra en la sección intitulada “Dilucidación crítica de la analítica de la razón pura práctica” de la *CRPr*. En ella Kant se pregunta por la posibilidad de una razón pura práctica que no esté contaminada ni dependa en absoluto de la razón pura teórica, para lo cual requiere discernir el atributo particular en el cual las dos toman direcciones opuestas a pesar de tener el mismo punto de partida, a saber, el hombre. Examinar a la libertad como una de las causas eficientes del mundo, atendiendo únicamente al mundo de los sentidos, conduce al siguiente corolario: ella “no puede ser com-

prendida de ningún modo en cuanto a su posibilidad” (CRPr V 94). Ahora bien, si no es posible siquiera comprender la posibilidad de la libertad, ¿cómo podría entonces afirmarse que es algo que existe en el mundo y que, por ende, sus principios y fundamentos deben ser incluidos en una indagación crítica del conocimiento de ese mundo? La pregunta no presupone una preocupación preponderante. Después de todo, Kant se había encargado ya de mostrar que su análisis de la libertad la toma como un hecho, como algo real, en la medida en que ella se concibe como el fundamento *a priori* de la ley moral⁵³. En su cavilación acerca de la libertad, Kant da por descontada la indagación por su posibilidad y se adentra de forma inmediata en su efectividad, con lo cual logra cercarla y alejar a la razón teórica de su terreno; después de todo, la razón teórica está limitada a construir su conocimiento a partir de la posibilidad, de la experiencia *posible*. ¿Quiere decir que la libertad no pueda ser comprendida en su posibilidad según el aparato conceptual implementado en la razón teórica? Como lo hemos visto en párrafos anteriores, a la razón pura práctica sólo le concierne proporcionarle una ley a la voluntad a través de la cual pueda “realizar [*wirklich zu machen*] objetos” (CRPr V 89), contrario a la razón teórica donde el conocimiento del objeto está su-

53 Para Kant la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, mientras que esta última es la *ratio cognoscendi* de la primera (ver CRPr V 4n). Este mismo criterio de distinción había sido utilizado en la CRP, en la cual la experiencia y, por ende, la naturaleza, en tanto el conjunto de todos los fenómenos que comparecen ante la consciencia, constituían la *ratio cognoscendi* de todo el aparato cognoscitivo trascendental (intuiciones, conceptos, ideas), su *ratio essendi*. Sin embargo, en dicho caso el aparato trascendental, o *sujeto trascendental*, no se presentaba como un hecho sino como la condición de posibilidad de todo conocimiento empírico de la naturaleza. Por qué Kant habría de darle a la libertad el estatuto de un hecho de la razón, y no sólo la condición de posibilidad de la acción moral, es una pregunta que no abordaré en estas páginas. Cabe decir que algunos de los herederos del legado kantiano, entre ellos J. G. Fichte, F. W. J. Schelling y G. W. F. Hegel, no tomaron a la libertad como un mero hecho del mundo sino que se preguntaron también por sus condiciones de posibilidad.

jeto a la intuición: la existencia de las cosas para la razón teórica es determinable en el tiempo, como fenómenos, mientras que el concepto de causalidad como libertad se refiere a las cosas en sí. La razón pura práctica se ve en la necesidad de realizar un rodeo que le permita pasar de largo la determinación en el tiempo como sucesión de las acciones morales *sin* contradecir el desarrollo temporal sucesivo de esas acciones en el mundo de los sentidos. Kant presenta a la libertad como algo que se encuentra fuera del tiempo, que es atemporal. En esta lectura anómala, no obstante, la libertad nos permitirá recobrar un elemento del tiempo que había sido relegado por la razón teórica en el ejemplo de la estufa y el calor citado en el primer capítulo: mientras que para la razón teórica lo importante es el orden del tiempo y no su curso, la libertad invierte esta jerarquía y posibilita pensar en el curso del tiempo antes que en su orden. Es en el curso del tiempo, además, donde se insinúa el encuentro de la libertad y los fines naturales.

El obstáculo que representa la determinación en el tiempo de las acciones morales tiene que ver específicamente con la naturaleza del pasado: “como el tiempo pasado no está ya en mi poder, toda acción que yo realizo tiene que ser necesaria según fundamentos determinantes *que no están en mi poder*, es decir, que en el momento en que actúo nunca soy libre” (*CRPr* V 94). La libertad no es compatible con el tiempo como sucesión y orden pues éste sólo tiene cabida para una visión fatalista del actuar humano. Puesto que es innegable que incluso la experiencia del actuar humano aparece ante la consciencia en la forma de fenómenos determinados en el tiempo, sobrepasar este obstáculo supone indagar

acerca de los fundamentos de la acción, en lugar de limitarse a su desarrollo. Esto conlleva trasladar la pregunta al terreno de la existencia de la acción, es decir, a lo que hace que la acción sea posible incluso antes de convertirse en un fenómeno sensible determinable en el tiempo. La solución planteada por Kant radica en llevar la distinción entre fenómeno [*Erscheinung*] y cosa en sí al terreno del sujeto que realiza la acción y desdoblarse, de forma tal que dicho sujeto puede concebirse como un ser cuya existencia y todo lo que haga está determinado en el tiempo, a la vez que puede concebirse como existente en sí mismo. En el primer desdoblamiento cabe la causalidad según las leyes naturales, mientras que en el segundo se encuentra la libertad. El desdoblamiento trae consigo una nueva dificultad: si el sujeto/agente se concibe desde dos puntos de vista diferentes, pero la acción que ejecuta sólo es una, ¿cómo se encuentran y reconcilian ellos en la acción? Por un lado, el agente defiende su condición libre en la fundamentación y realización de la acción; por otro, en el momento en que realiza la acción y se consuma el sujeto debe reconocer que ella se sometió también a la necesidad de los sucesos de la naturaleza. Con respecto al caso de un hombre que ha cometido un robo, Kant se pregunta: “¿cómo puede entonces el enjuiciamiento según la ley moral introducir aquí un cambio y suponer que la acción podía ser omitida porque la ley dice que debía serlo? En otras palabras, ¿cómo puede llamarse totalmente libre a un hombre que, en el mismo momento y respecto de la misma acción está a la vez sometido a una necesidad natural inevitable?” (*CRPr* V 95-6). En breve, ¿cómo hacer que lo que era uno y se desdobló en dos vuelva a ser uno sin dejar

de ser dos?

La pregunta que se plantea Kant no puede confundirse con la tarea de determinar si en el caso de la libertad su causalidad se basa en fundamentos que se encuentran en el sujeto o fuera de él. En el primer caso, por fundamentos internos, habría una forma de causalidad psicológica según la cual se producen acciones basadas en representaciones; en el segundo caso, por fundamentos externos, habría una forma de causalidad mecánica, en donde las acciones se producen a través de movimientos corporales. Cualquiera de los dos casos no tiene cabida para la libertad trascendental que fundamenta a la acción propiamente moral. Tanto la causalidad psicológica como la mecánica operan de conformidad con

fundamentos determinantes de la causalidad de un ser en cuanto su existencia es determinable en el tiempo y por lo tanto, bajo condiciones del tiempo pasado que generan necesidad y que, por consiguiente, cuando el sujeto debe actuar, *ya no están en su poder*, con lo que implican una libertad psicológica (si se quiere usar esta palabra para designar un eslabonamiento sólo interno de las representaciones del alma), pero también la necesidad natural, y por lo tanto, no dejan lugar para ninguna *libertad trascendental*, la cual debe concebirse como independencia de todo elemento empírico y, por lo tanto, de la naturaleza en general, considerada ya sea como objeto del sentido interno, meramente en el tiempo, o bien de los sentidos externos, en el espacio y el tiempo a la vez (CRPr V 96-7).

Aparece una vez más la fórmula “ya no están en su poder” para referirse al pasado, a lo que *ya pasó* y que, por ende, ha sido determinado en el tiempo sin poder modificarse. Es justo sobre este atributo del pasado que Kant se rebela en su defensa de la libertad trascendental. Si se acepta que todas las acciones están sometidas a una determinación en el tiempo, entonces en el pasado “hay que contar, como fenómenos, sus acciones ya realizadas y el carácter de él [del

sujeto/agente], que mediante estas acciones puede ser determinado a sus propios ojos” (CRPr V 97). De ser así, las acciones realizadas de acuerdo con un determinado carácter no podrían ser imputadas ni enjuiciadas moralmente pues su fundamento estaba y se consumó en ese pasado en el que ocurrió la acción. El pasado queda blindado a cualquier forma de enjuiciamiento moral puesto que su fundamento en lugar de persistir después de la acción, se agota en ella. ¿Dónde quedaría entonces la voz de la consciencia⁵⁴, esa misma que acusa al hombre de haber hecho lo indebido, que lo empuja al arrepentimiento y a tratar de rectificar lo mal hecho? La precedencia del arrepentimiento frente a cualquier otro tipo de consideración moral en relación a la independencia de la libertad trascendental con respecto a cualquier elemento de la naturaleza no puede ser menos que conspicua, y sin embargo plena de sentido en el momento en que se reconoce que la libertad para Kant, lejos de descarriarse en una fórmula que afirma la posibilidad de acciones desencadenadas por cualquier tipo de móviles o intenciones, afirma la capacidad del hombre para oponerse a aquello que las tendencias naturales, los instintos, las inclinaciones –en suma, su animalidad–, le impulsa a hacer, de modo que en su libertad el hombre encuentra su deber en la forma de límites a esas tendencias irracionales⁵⁵; después de todo, el concepto clave de la libertad y la filosofía práctica kantiana es la coacción [*Nöthigung*]⁵⁶. Más interesante aún es la

54 Kant define a la consciencia [*Gewissen*] como una facultad que hace posible tanto advertir los errores involuntarios cometidos como el arrepentimiento que surge de haberse dejado llevar por la necesidad natural, por la animalidad que acecha en la anfibia naturaleza del hombre, al punto de poder declarar o solicitar que se le considere inocente pese a haber hecho algo injusto (ver CRPr V 98).

55 Esta caracterización de la moral y la libertad se hará más explícita en la segunda digresión.

56 En la definición de un imperativo, se hace evidente este concepto: “una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la

relación del arrepentimiento con el tiempo. Por definición, el arrepentimiento sólo es posible después de la acción y con él se cuestiona la motivación o fundamento que dieron lugar a la acción. Pero, si dicho fundamento se encuentra en el pasado y, por tanto, “ya no está en su poder”, ¿cómo surge el arrepentimiento frente a una acción cuya determinación se encuentra en un pasado que ya pasó y al que no hay acceso? Para tratar de salir de este enredo temporal, veamos lo que Kant dice acerca del arrepentimiento:

[se trata de un] sentimiento doloroso producido por la convicción moral, el cual es vacío en la práctica en cuanto no puede servir para impedir que lo que se hizo no hubiera sido hecho, e incluso sería absurdo [...] sin embargo, como dolor, el arrepentimiento es completamente legítimo, porque la razón, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (de la ley moral), no reconoce ninguna diferencia de tiempo y pregunta solamente si el evento me pertenece como acto, y entonces siempre conecta moralmente con el acto el mismo sentimiento, ya sea que el evento ocurra ahora o hace ya mucho tiempo (*CRPr* V 98-9).

Al arrepentimiento le es imposible cambiar las acciones; ni siquiera puede garantizar que quien actuó injustamente sea efectivamente declarado inocente y perdonado. Lo único que el arrepentimiento puede hacer es reconocer que la acción realizada le pertenece a un sujeto/agente y se conecta con un sentimiento que habita en él, sin importar si la acción ocurrió hace unos instantes o años atrás. Ese reconocimiento de la pertenencia del acto pone el énfasis en el curso del tiempo más que en su orden. En el curso del tiempo el acto forma parte del tiempo vivido, sin importar cuál ha sido su lugar en el orden de los acontecimientos que componen esa vida, y es posible reconocerlo como una parte integral de ese suje-

voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla” (*CRPr* V 20).

to de forma tal que puede enjuiciar un acto tal según lo que debió haber hecho y omitió, según lo que la ley moral, guiada por un imperativo categórico que pretenda alcanzar validez universal, dicta que debería ocurrir en todos los casos. El núcleo central del arrepentimiento es que, como bien lo reconoce Kant, no puede cambiar lo que de hecho fue aunque sí puede enjuiciar según lo que debió haber sido; en otras palabras, en el arrepentimiento se encuentra la clave para comprender cómo lo que se desdobra en dos puede volver a formar una unidad sin dejar de ser dos. En el desfase entre lo que es, o ha sido, y lo que debería ser, o podría llegar a ser, se encuentra el curso del tiempo. Ahora bien, dado que el orden del tiempo sólo puede ser determinado con referencia a la experiencia posible, es decir, al uso teórico de la razón y a su aplicación en los fenómenos de la naturaleza, el análisis del curso del tiempo, de la paradójica estructura desplegada en el arrepentimiento, sólo puede ser abordado desde lo otro al fenómeno, es decir, desde la cosa en sí.

Para hablar de las cosas en sí en el contexto de la filosofía práctica kantiana es necesario, en primer lugar, distinguirlas de las cosas en sí de la filosofía teórica. Las cosas en sí aparecen por primera vez en la “Estética trascendental” de la *CRP*, donde ellas forman la contraparte del fenómeno [*Erscheinung*] que comparece ante la sensibilidad. En ese sentido, el concepto de cosa en sí es un requisito del aparato cognoscitivo: si la sensibilidad se concibe como una facultad absolutamente pasiva que sólo puede ser afectada por algo ajeno a ella, pero todo lo que es susceptible de ser conocido son fenómenos, entonces aquello que afecta a la

sensibilidad y que, por tanto, es anterior e independiente de ella debe ser concebido como una cosa en sí, es decir, no como aquello que aparece en la sensibilidad, para un sujeto, sino como algo desprovisto de cualquier relación con ese sujeto, en sí mismo, pero disponible para esa relación cognoscitiva con el sujeto. Sin embargo, en la medida en que todo lo que se puede conocer son fenómenos, la cosa en sí sólo puede ser pensada como una condición del sistema, nunca como algo de lo cual pueda tenerse evidencia alguna, mucho menos experimentarla. La cosa en sí es absolutamente desconocida para el sujeto; es un concepto vacío, un *ens rationis* que nunca se extiende hasta el dominio de lo empírico. En el caso de la razón pura teórica, la cosa en sí emerge a partir de una investigación de la sensibilidad pura. Sin embargo, en la razón pura práctica no hay una conexión tal con la sensibilidad a partir de la cual se comprenda la necesidad de una cosa en sí. En la filosofía práctica la cosa en sí aparece como un requisito para la acción, en particular, para dar cuenta de la doble naturaleza de la acción en tanto determinable en el tiempo a pesar de que su fundamento no es determinable en esa dimensión, como lo hemos visto. Además, mientras que en la filosofía teórica la cosa en sí es absolutamente indeterminada y es posible afirmar que corresponda con tal o cual objeto, o que cada objeto tenga una cosa en sí “tras de sí” (que detrás de los dos gatos que percibo y con los cuales me relaciono en casa, los “gatos fenoménicos”, haya algo así como dos “gatos en sí”), la filosofía práctica limita la aplicación del concepto de cosa en sí a un sólo ser: al hombre. El hombre como cosa en sí es el ser racional, el fin en sí mismo, el llamado a habitar el reino de los fines. El hombre

puede concebirse a sí mismo como fenómeno y como cosa en sí dependiendo de qué parte de su naturaleza está siendo investigada. A diferencia del hombre como fenómeno, el cual está sometido a las leyes naturales, el hombre como cosa en sí “considera también su existencia en tanto que no está sometida a las condiciones del tiempo, pero a sí mismo se considera sólo como determinable por leyes que él se da a sí mismo mediante la razón, y en ésta su existencia nada es para él anterior a la determinación de su voluntad” (CRPr V 97). Gracias a esta existencia fuera de la determinación del tiempo que le garantiza su concepción como cosa en sí, “el ser racional puede decir justamente de toda acción realizada contra la ley, que él habría podido no hacerla, aun cuando esta acción, como fenómeno, esté determinada suficientemente en el pasado y, como tal, sea inevitablemente necesaria” (CRPr V 98). El arrepentimiento sólo es posible para el hombre como cosa en sí, como fundamento de la determinación de sus propias acciones, un fundamento que no es determinable en el tiempo y, en consecuencia, no puede quedarse atrapado o sepultado en un pasado inaccesible e incontestable.

Pese a que la cosa en sí para la teoría y para la práctica tienen matices diferentes⁵⁷, Kant no duda en afirmar la importancia de la idealidad trascendental de

57 El uso kantiano casi indistinto del concepto de cosa en sí en los dos dominios de la filosofía recibió, muy a pesar suyo, una recepción diferente en dos filósofos alemanes que se nutrieron ampliamente de su legado. Por un lado, Hegel realiza una crítica devastadora de la noción de cosa en sí, tomándola exclusivamente en su uso teórico, al afirmar que no es posible que la conciencia en el acto de conocer deje algo fuera de las determinaciones que hace de lo conocido: “Pues la conciencia es, por una parte, conciencia del objeto, por otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que a ella le es lo verdadero, y conciencia de su saber acerca de ello. Siendo ambas cosas *para ella misma*, ella misma es la comparación de ambas: si su saber acerca del objeto corresponde a éste o no, eso es algo que llega a ser *para ella misma*” (Hegel 2010, 157). Por su parte, Schelling retoma el concepto de cosa en sí en su sentido práctico, o como él lo llama “concepto positivo del en sí” (1989, 149), ligado a la libertad de acción y producción, y lo extiende a la naturaleza, de modo que la naturaleza en su faceta productiva es también una cosa en sí. Para Schelling poder hacer esta escandalosa extrapolación fue necesario que abandonara, además, uno de los presupuestos centrales de la libertad kantiana-

las intuiciones puras al momento de distinguir al fenómeno de la cosa en sí, incluso en la filosofía práctica: “Tan importante es la separación, hecha en la *Crítica de la razón pura especulativa*, entre el tiempo (y también el espacio) y la existencia de las cosas en sí” (*CRPr* V 102-3). La validez de esta separación se limita a seres racionales finitos, como los seres humanos, quienes sólo poseen una intuición sensible y un entendimiento discursivo, de modo que si llegaran a ser capaces de predecir una acción como si se tratase de un eclipse solar, conociendo hasta el más ínfimo detalle de los móviles y las circunstancias externas que afectan a un agente, la libertad no correría riesgo alguno, pues, “en relación con todo aquello que pueda referirse a la ley moral, depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí, de cuya determinación no se puede dar ninguna explicación física” (*CRPr* V 99). Dado el caso que Kant no hubiese llegado a la idealidad trascendental de las intuiciones puras, de forma tal que ellas se concibieran como determinaciones de las cosas en sí, no quedaría otra opción que aceptar la absoluta pertenencia de la libertad al tiempo, con lo cual el hombre no sería más que una “marioneta o un autómatas de Vaucanson construido y echado a andar por el Maestro Supremo de todas las obras de arte [...] [de modo que] la causa última y suprema se encuentra totalmente en una mano ajena” (*CRPr* V 101), la mano divina⁵⁸. El espectro de la divinidad acecha hasta donde la libertad trascendental se lo

na: su calidad de hecho incontrovertible de la existencia humana, su absoluta transparencia para la razón (contrario a los impulsos e inclinaciones naturales, los cuales no siempre son conscientes). Schelling le da un lugar a lo inconsciente en su concepción de la libertad que facilita su entrada en el dominio de la naturaleza.

58 La comparación entre Dios y la producción humana de artefactos ya se hacía sentir desde la segunda *Crítica*, comparación que, como hemos visto, se desplegaría con mayor fuerza en la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” y el problema de la generación de los organismos.

permite y le concede un lugar propio en el que ya no represente un riesgo para la estabilidad del sistema. Así, es posible hablar de la creación de seres racionales pero sólo en la medida en que ellos son concebidos como cosas en sí y la existencia en el tiempo es tomada como un modo de representación sensible de dichos seres: “entonces la creación de estos seres es una creación de cosas en sí, porque el concepto de una creación no pertenece al modo sensible de representación de la existencia y de la causalidad, y no puede referirse más que a noúmenos”, lo cual tampoco supone un problema para reconocer a la libertad como una de las causas del mundo, sin perjuicio del mecanismo de la naturaleza, gracias a que “el hecho de que los seres agentes sean criaturas no puede producir aquí el menor cambio, porque la creación atañe a su existencia inteligible, pero no a su existencia sensible y por lo tanto, no puede ser considerada como fundamento determinante de los fenómenos” (CRPr V 102). La creación se concibe, entonces, como un ‘proceso’ que ocurre fuera del tiempo pero que es compatible con el proceso natural a través del cual se generan los seres humanos. Sin embargo, en *La metafísica de la costumbres* (MC) Kant introduce un par de observaciones que es importante tener en cuenta para lo que sigue en esta disertación. Para Kant, “es imposible concebir la producción de un ser dotado de libertad mediante una operación física”, razón por la cual es necesario “considerar el acto de la procreación como aquel por el que hemos puesto a una persona en el mundo, sin su consentimiento, y la hemos traído a él arbitrariamente; hecho por el cual pesa también sobre los padres, en la medida de sus fuerzas, la obligación de conseguir que esté

satisfecha con su situación” (MC VI 280-1). La arbitrariedad y ausencia de consentimiento que acompañan el engendramiento de una persona, de un ser libre, le concede a los hijos un “derecho originario e innato (no heredado) a ser cuidados por los padres” (MC VI 280) hasta que alcancen su mayoría de edad y puedan valerse por sí mismos. Cuando creación y procreación intentan conectarse, reconociendo con ello que el ser humano también está sometido a ciertos procesos naturales como cualquier otro ser organizado, aparecen consecuencias inesperadas, en particular el advenimiento de derechos y obligaciones cuya existencia no podría ser comprendida desde la mera explicación natural⁵⁹. De igual modo, el arrepentimiento, tal y como es presentado por Kant, tampoco puede cobrar sentido en una explicación causal que lo concibe como el efecto de una serie determinada de acciones. En los términos referentes al tiempo que he recuperado en esta discusión, el curso del tiempo puede producir efectos imprevistos o inoportunos; fuera de tiempo, pues no tienen sentido alguno en el orden del tiempo, y fuera de propósito, pues no hay espacio para esas novedades en tanto que el efecto de una causa está determinado de antemano. La libertad, fundada en el deber y en la coacción de los impulsos naturales, da cabida a la aparición de nuevos acontecimientos cuyos efectos no pueden ser anticipados ni agotados en el mo-

59 Sin embargo, la producción de estas consecuencias inesperadas, en particular las aquí expuestas acerca de la procreación de personas/seres humanos, ve restringido su alcance de cara a la moral y costumbres de la vida en sociedad. Con respecto a los hijos nacidos fuera del matrimonio, Kant elimina la culpabilidad que podría recaer sobre una madre al deshacerse de su hijo: “El niño venido al mundo fuera del matrimonio ha nacido fuera de la ley (que es el matrimonio), por tanto, también fuera de su protección. Se ha introducido en la comunidad de una forma -digamos- furtiva (como mercancía prohibida), de modo que ésta puede ignorar su existencia (puesto que legalmente no hubiese debido existir de este modo) y con ella también su eliminación, y ningún decreto puede borrar la deshonra de la madre si se conoce su alumbramiento fuera del matrimonio” (MC VI 336). Los bastardos ni nacen con derechos originarios ni crean vínculos de obligación con los padres.

mento inmediatamente posterior a su surgimiento al interior de una naturaleza subyugada por una concepción de la materia y del tiempo que le restringen esa capacidad, como ocurre con la metafísica de la naturaleza desplegada por Kant.

La discusión hasta aquí elaborada acerca de la adecuada y completa segregación de los fenómenos y las cosas en sí en relación al uso práctico de la razón parece resonar armónicamente con la tercera antinomia de la razón pura especulativa. No obstante, al acercarlas es posible apreciar la disonancia radical recubierta por la aparente armonía. La antinomia se establece entre los siguientes enunciados: la tesis establece que “[l]a causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad” (A444/B472); la antítesis, por su parte, afirma que “[n]o hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza” (A445/B473). Lo que se encuentra en disputa en esta antinomia es la universalidad de la categoría de causalidad, de acuerdo con la cual todo lo que acontece en la naturaleza presupone un estado anterior como causa, pues al introducir la idea de libertad se aceptaría que “la producción de la serie, es decir, la causalidad, comenzará absolutamente, de manera que nada preceda por lo que esa acción que acontece esté determinada, según leyes constantes” (A445/B473), invalidando la pretensión de universalidad del principio de causalidad, conduciendo a una renuncia de todo lo que es concebido como naturaleza, “[p]ues junto a tal facultad de libertad sin ley ya casi no se puede pensar una naturaleza; porque las leyes de esta última serían

alteradas incesantemente por los influjos de la primera, y el juego de los fenómenos, que según la mera naturaleza sería regular y uniforme, se volvería con ello confuso e incoherente" (A451/B479). Salvar la concepción de una naturaleza determinada según el principio de causalidad, tarea que atraviesa, aunque no consume, a la *CRP*, requiere volver al refugio del idealismo trascendental, al reconocimiento de que, lejos de ser entidades absolutas o meras relaciones entre las cosas, el espacio y el tiempo son condiciones de posibilidad del conocimiento de un sujeto racional finito; con ello se asegura la distinción entre fenómenos y cosas en sí. El idealismo trascendental permite entonces la convivencia de la tesis y la antítesis –la reunión en uno de lo que había sido dividido en dos– como si cada una de ellas se aplicara a las acciones morales desde dos puntos de vista diferentes –sin dejar de ser dos–; así, las acciones pueden comprenderse como series de causas en la naturaleza, aunque la causa que las inició se encuentre fuera del dominio de la naturaleza:

Tal causa inteligible, empero, no es determinada por fenómenos en lo que se refiere a su causalidad, aunque los efectos de ella aparezcan fenoménicamente, y puedan, entonces, ser determinados por otros fenómenos. Ella está, junto con su causalidad, fuera de la serie; por el contrario, sus efectos se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. Por consiguiente, el efecto puede ser considerado como libre, en atención a su causa inteligible, y sin embargo, a la vez, en atención a los fenómenos, [puede ser considerado] como resultado de éstos de acuerdo con la necesidad de la naturaleza (A537/B565).

La presunta disyunción exclusiva entre la causalidad y la libertad se resuelve como una mera ilusión de la razón al ser incapaz de ponerse límites que restrinjan el uso de principios apropiados para los fenómenos en el terreno de las cosas en

sí, o viceversa.

La tercera antinomia desemboca en la afirmación de una causa inteligible, concepto que posibilita la comprensión de las acciones morales de forma análoga a las series causales de la naturaleza. Sin embargo, la *CRPr* toma un punto de partida divergente: en lugar de preocuparse por el *comienzo* temporal de las acciones, su problema es la *justificación* de las acciones, el criterio que sirve para enjuiciarlas moralmente. Por tal motivo, lejos de ser un nuevo término para referirse a esa causa inteligible que Kant descubre en la tercera antinomia de la razón pura especulativa, el imperativo categórico constituye el fundamento moral de la acción, la vara con la cual serán medidas todas las acciones de los hombres. En otras palabras, mientras que la tercera antinomia sigue enfrascada en una concepción sucesiva del tiempo, en su orden⁶⁰, la discusión antes referida sobre el tiempo en la *CRPr* toma distancia del orden y, siguiendo el hilo conductor anómalo que estoy desarrollando, se afinca en el curso del tiempo. El análisis del arrepentimiento así lo ha mostrado. Kant no se cuestiona acerca de las causas de una acción injusta de la que luego pueda arrepentirse el sujeto, ni siquiera de si es posible detener una acción tal o deshacerla; su problema toma distancia de las causas, del

60 Kant establece que las cuatro antinomias surgen cuando la razón quiere dar el salto de la serie condicionada de los eventos de la experiencia hacia su fundamento incondicionado fuera de la experiencia, haciendo un regreso hacia las ideas cosmológicas que acechan a la razón: “Llamaré *regresiva* a la síntesis de una serie por el lado de las condiciones, es decir, a partir de aquella que es la [condición] más próxima al fenómeno dado, hasta las condiciones más remotas; y *progresiva*, en cambio, a [la síntesis] por el lado de lo condicionado, a partir de la consecuencia más próxima hasta las [consecuencias] más remotas [...] Las ideas cosmológicas, por consiguiente, se ocupan de la totalidad de la síntesis regresiva, y van *in antecedentia*, no *in consequentia*” (A411/B438). Aunque sea una regresión, ella sólo puede determinarse con respecto al orden del tiempo: “El tiempo es en sí mismo una serie (y la condición formal de todas las series), y por eso hay que distinguir *a priori* en él, respecto de un presente dado, los *antecedentia* como condiciones (lo pasado), de los *consequentibus* (lo futuro). Por consiguiente, la idea trascendental de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones para un condicionado dado se refiere solamente a todo el tiempo pasado” (A411-2/B438-9).

origen en el tiempo de una serie causal con tales o cuales consecuencias, y se pregunta por las condiciones de posibilidad de un sentimiento como el arrepentimiento, para lo cual no se requiere de una causa de la acción sino de su fundamento moral, no de su explicación natural o psicológica sino de su enjuiciamiento moral⁶¹. Como bien lo dice Kant, “[l]a libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza, es, por cierto, una *liberación* de una *coacción* [Zwang], pero también del *hilo conductor* de todas las reglas” (A447/B475) que determinan al mundo fenoménico, del tiempo como mera sucesión y orden de los acontecimientos. Introducir la noción de hilo conductor en este punto de la disertación resulta vital para su desarrollo. En este capítulo, ha sido a través del arrepentimiento que pude modificar el sentido y dirección del rígido marco con el cual Kant blindó su concepción del tiempo. Surge entonces una pregunta: ¿es la estructura del arrepentimiento la que posibilita esta otra indagación acerca del tiempo, o hay una estructura temporal, diferente de la sucesión, que posibilita al arrepentimiento? Que Kant haya hecho la separación entre orden y curso con referencia al ejemplo de la estufa y el calor nos ofrece ya una indicación de que el curso del tiempo no es un atributo exclusivo del arrepentimiento, aunque sí ha sido la herramienta de análisis privilegiada para estudiarlo. Ahora bien, en tanto que el arrepentimiento se define como un sentimiento, pareciera entonces que el lugar

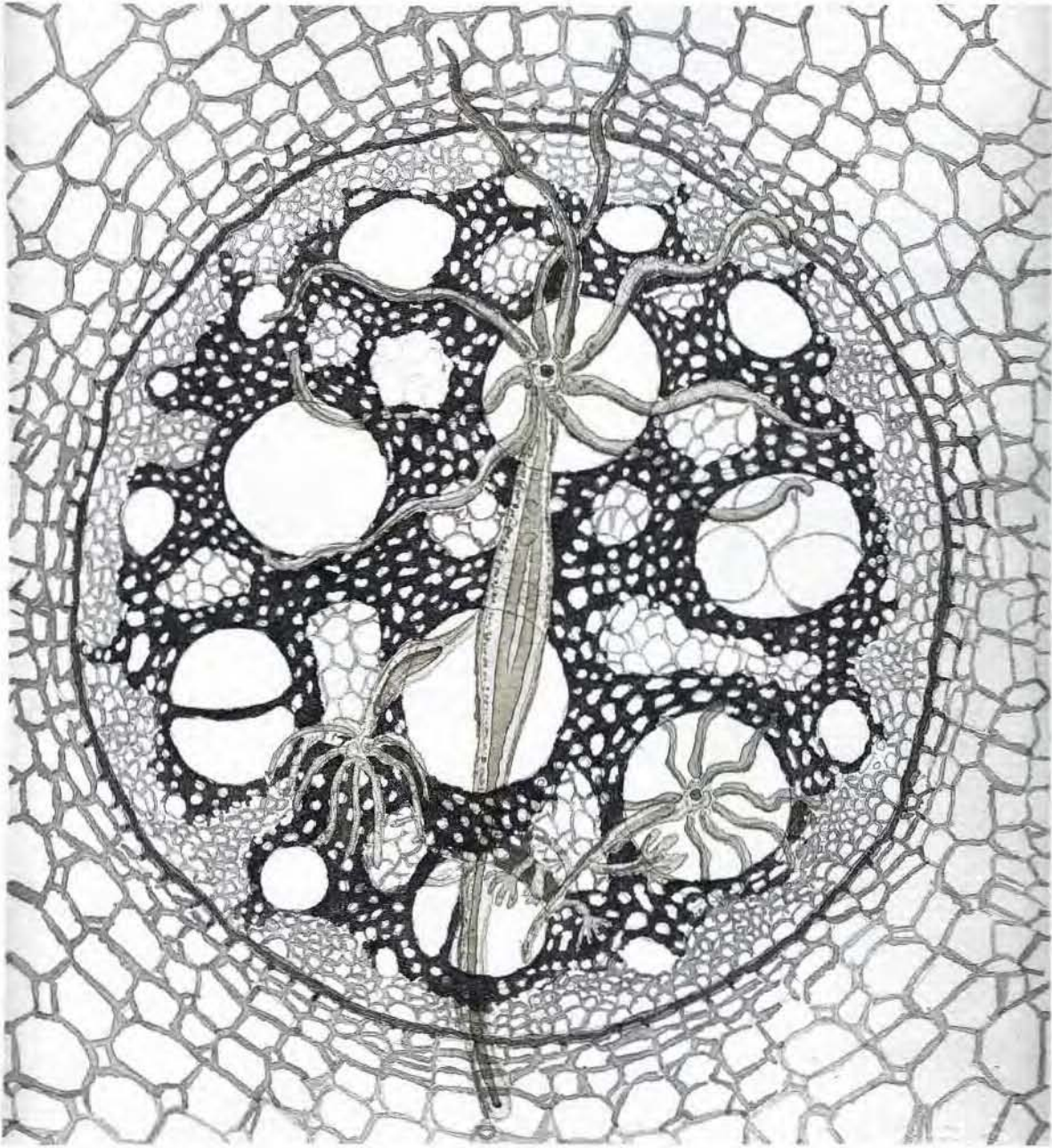
61 Pese a la significativa diferencia entre los discursos sobre la libertad en la *CRP* y la *CRPr*, la tercera antinomia de la razón pura especulativa contiene un elemento que apuntala el desarrollo y divergencia posterior en la *CRPr*: la libertad trascendental sólo constituye el concepto “de la espontaneidad absoluta de la acción, como fundamento propio de la imputabilidad de ésta” (A448/B476). La imputabilidad de la acción: la posibilidad de reconocer una acción como perteneciente a un sujeto determinado y, por ende, hacerlo responsable de la misma. Sobre la imputabilidad descansa la posibilidad de un enjuiciamiento moral.

apropiado para continuar esta investigación se encontrara, de nuevo, en la *CFJ*, en la facultad de juzgar estética, alternativa que ya había sido enunciada al principio de este capítulo. Ahora bien, en el capítulo uno desglosamos ya algunos elementos a través de los cuales la concepción del tiempo como orden y sucesión resultaba insuficiente e inapropiada para dar cuenta de los fines naturales. Sin embargo, en la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” el problema del tiempo es refractado y ocultado por la facultad de juzgar reflexionante, dado que el tiempo sólo podría pertenecer a la jurisdicción exclusiva de la facultad de juzgar determinante. Es necesario visitar el lugar en el cual el tiempo aparece como protagonista absoluto, mismo en el cual los organismos, los fines naturales, rondan de manera sigilosa: la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento y su analogía con la epigénesis, con las teorías de la generación de los seres organizados. Aunque en este momento no parece ser más que una coincidencia, en la antinomia de la razón pura, Kant escribe lo siguiente:

Pero si consideramos esas mismas acciones en relación con la razón, y ciertamente, no [en relación con] la razón especulativa, para *explicarlas* en lo que respecta al origen de ellas, sino [cuando las consideramos] solamente en la medida en que la razón es la causa de la *generación* [erzeugen] de ellas; en una palabra, si las confrontamos con ésta atendiendo a lo *práctico*, encontramos una regla y un orden muy diferentes del orden de la naturaleza (A550/B578).

Generación⁶². Ésa es la guía en lo que resta.

62 El verbo alemán es *erzeugen* [generar, producir, causar, procrear, cultivar, criar, engendrar], al cual le corresponde el sustantivo *Erzeugung* [generación, producción]. Estas dos palabras son ampliamente usadas en la *CFJ*, tanto en la parte estética como teleológica, pues la generación/producción es una de sus problemas centrales.



Interludio

Kant y las teorías de la generación

*Todo esto era profundamente ajeno a
nuestra sencilla casa, tan sencilla
como el crecer mismo de la hierba.*

El novio, Marina Tsvietáieva

Consideraciones escasas aunque importantes concernientes a los seres vivos aparecen en el corpus kantiano desde sus estadios más tempranos. Así, en su primer gran libro acerca de la formación del sistema solar, *Historia natural universal y teoría del cielo* (HNU), de 1755, Kant presentaba a los seres vivos como entidades cuya explicación no podía darse en términos de la mecánica newtoniana como sí podía hacerse con el resto de la materia presente en el universo:

¿podemos vanagloriarnos de esta ventaja respecto a las más humildes plantas o insectos? ¿Podemos decir: Dadme materia y os mostraré cómo se puede producir una oruga? ¿No quedamos paralizados desde el primer paso, por ignorar la verdadera naturaleza íntima del objeto y de las complicadas diversidades que incluye? No debe pues extrañar a nadie si me atrevo a decir que la formación de todos los cuerpos siderales, la causa de sus movimientos, en fin el origen de toda la actual constitución del Universo podrá ser comprendido más fácilmente que el nacimiento de una sola hierba, o el de una oruga explicado exacta y completamente por meras causas mecánicas (HNU I 230 [33-4]).

La cita resuena armónicamente con aquella mucho más famosa y socorrida que se encuentra en la tercera *Crítica*: “se podría decir atrevidamente que para los hombres es absurdo [...] esperar que acaso pudiese nacer alguna vez un Newton que hiciese concebible no más que la generación de una brizna de hierba con arreglo a leyes naturales a las que no ha ordenado ninguna intención, sino que debe negársele absolutamente esta inteligencia a los hombres” (*CFJ* V 400 [338]). Las tres décadas y media que separan una publicación de la otra son testigos de la proliferación y transformación de esta manera de pensar los organismos, de modo que lo que en *HNU* se presenta como un mero obstáculo insuperable para la concepción mecánica de la naturaleza y sus entes, en la *CFJ* sienta las bases de una forma de concebir a la naturaleza al margen de la mecánica, aunque no por ello independiente de la misma, que conduce a Kant a afirmar una forma de conocimiento y experiencia que no pasa necesariamente por ciencia. Como bien lo muestra Susan Meld Shell (1996) en su rastreo de cómo la noción de los seres vivos se conserva y modifica desde los primeros textos de Kant hasta sus posteriores elaboraciones críticas, la ruta kantiana se puede enmarcar, aunque no limitar o reducir, en el contexto de las polémicas del s. XVIII acerca de la generación de los seres vivos.

El concepto de generación en el s. XVIII tenía la doble connotación tanto de desarrollo y crecimiento como de reproducción y herencia, ambivalencia que se mantuvo a lo largo del s. XIX en la embriología, pero que se separaría a principios del s. XX con el advenimiento de la genética como ciencia de la herencia. En con-

secuencia, investigar la generación de los organismos en el s. XVIII, en lugar de limitarse a una indagación por los procesos que sufría un individuo en su crecimiento, introducía a los individuos en las series temporales que los conectaban con sus progenitores y con su descendencia, de modo que la empresa se ampliaba e incluía consideraciones acerca de la conservación de una determinada forma natural a lo largo de generaciones sucesivas. Para explicar estos dos fenómenos de manera conjunta, las teorías propuestas principalmente entre los s. XVII y XVIII se han dividido, de manera retrospectiva, en dos grupos: la preformación y la epigénesis. La primera se encuentra íntimamente ligada a la obra de Jan Swammerdam, quien sostenía que las formas y partes de todos los animales preexisten en las estructuras fecundadas. No obstante, más que proponer una preexistencia física en miniatura de las partes en el embrión, Swammerdam abogaba por una comprensión del material generativo como un esbozo en ideas y tipos que respondían a una similitud racional, pese a que sus lectores y sucesores lo entendieron al modo de miniaturas que se expandían, ya fuera que éstas se encontraban en el huevo materno o en el semen paterno (Richards 1992); en cualquiera de los dos casos, se mantenía la tradicional visión pasiva de lo femenino, en contraposición al activo masculino, ya fuese porque éste último contenía a la miniatura y sólo requería de lo femenino para nutrirla o porque lo femenino que contenía la miniatura requería del impulso masculino para activarse (Sandford 2013). La epigénesis, por su parte, se vincula a la propuesta de William Harvey quien la distinguía de los procesos de desarrollo por metamorfosis, en los cuales todos los órganos de un

insecto se transformaban de forma simultánea y sincrónica cuando la larva pasa al estadio adulto. En la epigénesis, de acuerdo con Harvey, los órganos se desarrollan de manera secuencial a partir de una condición amorfa y homogénea que daba lugar a una heterogénea y articulada (Richards 1992). La falta grave en que incurría la epigénesis era que requería de una suerte de fuerza plástica que actuara sobre la materia durante su desarrollo y de la cual no se podía tener experiencia alguna. Los preformacionistas, por el contrario, aseguraban contar con evidencia empírica de las formas preexistentes en los embriones en etapas tempranas del desarrollo. Por si fuera poco, la preexistencia garantizaba “por primera vez en la historia de la embriología, que de una mujer no podía nacer un perro, que de una princesa holandesa no nacerían jamás etíopes, que las leyes de la naturaleza obedecían, en fin, patrones regulares que al garantizar la providencia divina y la regularidad de los procesos naturales hacían también posible el ejercicio mismo de la Historia Natural” (Moscoso 1995, 348). La preformación o preexistencia llevaba una ventaja considerable sobre la epigénesis hasta que en la década de 1740 entran en escena Abraham Trembley y los pólipos del género Hydra, seres con una capacidad regenerativa fuera de lo común que no podía ser explicada de manera exclusivamente preformacionista. A los pólipos se les sumarían los híbridos y los monstruos, seres que no tenían cabida en una visión de preexistencias según la cual todos los seres que han poblado, pueblan y poblarán la tierra fueron creados por Dios en un único instante y encapsulados en las simientes de cada especie. En ese panorama no hay cabida para las desviaciones, las mezclas o la

regeneración; debería ser un mundo completamente sometido a la homogeneidad, a la reproducción de lo idéntico en la generación.

Perder el punto de apoyo que le garantizaba hasta entonces la experiencia a la preformación posibilitó el desplazamiento de la polémica hacia terrenos mucho más complejos y heterogéneos, como lo atestigua el debate entre Albrecht von Haller, defensor acérrimo de la preexistencia pese a haber tenido un periodo en el cual se alineó con la epigénesis, y Caspar Friedrich Wolff, quien propuso el concepto de *vis essentialis* para dar cuenta de la fuerza generativa que opera en la epigénesis y que no puede ser una mera fuerza mecánica de la naturaleza, en la segunda mitad del s. XVIII. Para Shirley Roe, la controversia entre estos dos autores pone de manifiesto la intrincada red de relaciones entre “los compromisos metafísicos, las creencias teóricas y la observación empírica tal y como ellas operan en la práctica de la ciencia” (1981, 150). La descentralización del elemento empírico favorecería una transformación vital al interior del concepto de epigénesis, de modo que el énfasis preponderante pasó de estar en la sucesión de estadios, como en Harvey, a una concepción de la epigénesis como un proceso autoproduktivo o autogenerativo que responde a fuerzas o impulsos internos al organismo en desarrollo. Esta forma de concebir la epigénesis, no obstante, “no satisfacía los criterios de la epigénesis de los s. XVII y XVIII, pues ella *dependía de*, en lugar de *explicar*, la organización embrionaria” (Roe 1981, 152). La pregunta por la fuente de la organización de los seres vivos se reorganiza con este nuevo intento de responderla. En lugar de darle mayor importancia a las causas eficien-

tes como motor del proceso de desarrollo, de estudiar este fenómeno como una serie de pasos que se suceden los unos a los otros, donde la etapa anterior es siempre condición de que se realice una posterior, la epigénesis como autogeneración permitió una concepción diferente de la teleología y de la naturaleza. No sólo eso; en el tránsito del s. XVIII al XIX, la nueva concepción de epigénesis se difundiría en Alemania por disciplinas tan dispares como las nacientes ciencias de la vida, la filosofía, los estudios sobre el origen del lenguaje y la literatura (Müller-Sievers 1997).

Al interior de este terreno inestable y heterogéneo se instala Kant, no sólo por sus consideraciones acerca de la generación de los seres vivos, sino porque su propia filosofía crítica sería impregnada por estas teorías. A las ideas kantianas sobre la generación habremos de sumarle otros dos aspectos que se encontraban entrelazados en sus discusiones: la controversia en torno al origen monogénético o poligénético de las razas humanas y la legitimidad del uso de principios teleológicos para comprender aspectos de la naturaleza orgánica⁶³. En lo que sigue, propongo un recorrido breve por algunos de los textos más destacables del corpus kantiano en los cuales estos temas se presentan de manera imbricada. El seguimiento de estos tres aspectos será de tipo cronológico pues resulta importante resaltar las modificaciones, tanto en contenido como en tratamiento, que va sufriendo la manera como Kant los expone y vincula con otros rasgos de su filosofía.

63 Un cuarto eje lo constituye la preocupación kantiana por la sistematización y el orden de la naturaleza, aspecto que también se encuentra en el “Ideal de la razón pura”, en la *CRP*, y en la *PI*, así como en la distinción, recurrente en los textos sobre las razas humanas, entre una *descripción* y una *historia* de la naturaleza. El presente interludio no profundiza en este aspecto. En su lugar, recomiendo la lectura de Sandford (2018).

El primer texto, o la primera parada, “Sobre las distintas razas de hombres” (*DRH*), apareció inicialmente en 1775 como anuncio para el curso de verano en geografía física que Kant ofrecería en la Universidad de Königsberg durante ese mismo año. Este escrito sería posteriormente extendido y alterado para su publicación en el libro *Der Philosoph für die Welt* [El filósofo para el mundo], en 1777, el cual recogía diversos ensayos provenientes de las figuras filosóficas más populares del momento⁶⁴. Vale la pena resaltar que éste fue el único texto que Kant publicó durante la década de 1770, la llamada década silenciosa, en la cual se entregó a la gestación y preparación del primer baluarte de la filosofía crítica, la *CRP*. En este texto se puede advertir la profunda influencia que ejerce la propuesta de Georges-Louis Leclerc conde de Buffon en el pensamiento kantiano⁶⁵. Contrario a lo establecido por Carl Linnaeus y su escuela con respecto a la taxonomía basada en la identificación de semejanzas, especialmente en las estructuras reproductivas de las flores, Kant tomaría como criterio de definición de una especie, siguiendo a Buffon, a la unidad de poder generativo en la reproducción, de modo que la clasificación atiende a una ley reproductiva que permita identificar líneas de descendencia. Todos los individuos que pertenezcan a la misma línea de descen-

64 Ninguna de las dos versiones de este texto ha sido traducida al español, razón por la cual he recurrido a las traducciones en inglés, tanto la de la edición de Cambridge de las obras completas de Kant (la cual sólo contiene la versión de 1777 por ser la que se encuentra en la edición de la *Akademie*), como una más reciente editada por Jon Mikkelsen (que contiene tanto el texto de 1775 como el de 1777). Manuel Sánchez Rodríguez, de la Universidad de Granada, España, ha anunciado en su página web institucional [<http://www.ugr.es/~msr/publicaciones.html>] que en el 2018 saldría el libro *Kant y la cuestión de las razas*, editado en colaboración con Natalia Lerussi, bajo el sello editorial Colihue, en el cual se traducirían estos textos al español.

65 James Larson (1994, 78-85) señala que el respaldo de Kant a las ideas de Buffon, lejos de constituir la regla, representaba una excepción con respecto a los muchos otros naturalista que durante la segunda mitad del s. XVIII se opusieron al criterio de descendencia y defendieron otros de corte anatómico para identificar especies.

dencia, por ende, pertenecen también a la misma especie. De acuerdo con Kant, esta propuesta se encuentra en armonía con un sistema de leyes del entendimiento, mientras que la agrupación por meras semejanzas no es más que una ayuda para la memoria. Con base en el criterio anterior, Kant afirma que todos los seres humanos provienen de un tronco hereditario común [*Stammbildung*], en el cual es posible, además, identificar cuatro razas diferentes: los blancos, los negros, los mongoloides o amarillos y los hindiooides o cobrizos. Es así como Kant avala la idea de que todos los hombres, independientemente de la raza, forman parte de la misma especie, respaldando con ello una concepción monogenética de las razas. No obstante, la clasificación de las razas es importante debido a su estrecha relación con la geografía.

Kant ofrecería dos criterios básicos para identificar a una raza (*DRH* II 432). El primero, la conservación de sus características o rasgos físicos incluso después de sufrir un evento de transplatación o migración. El segundo, que al momento de ocurrir un evento de entrecruzamiento de razas diferentes, la progenie resultante poseería rasgos de las dos razas progenitoras, dando lugar a una mezcla, en lugar de que una de las razas domine sobre la otra. La pregunta por la persistencia de las formas atraviesa estos dos criterios, con lo cual, además, se enfatiza la importancia de la reproducción y la herencia. Para darle solución a esta pregunta, Kant se centra en dos nociones particulares: los gérmenes [*Keime*] y las disposiciones [*Anlagen*] (*DRH* II 434)⁶⁶, términos que eran bastante comunes en los

66 La serie de textos acerca de las razas que presento en esta sección, y en particular los conceptos de germen y disposición, llevaron a Gabriele Rabel (1931) a escribir un maravilloso diálogo, cargado de una buena dosis de entusiasmo, entre representantes de la filosofía y de la biología, en el cual se consideran a fondo diversos

discursos preformacionistas (Sloan 2002). Ambos constituyen las bases del desarrollo de un cuerpo orgánico en una determinada forma según el linaje al cual pertenece. Kant denomina gérmenes a aquellos elementos que controlan el desarrollo de una parte en particular, por ejemplo, el desarrollo de nuevas capas de plumas en aves que viven en climas muy fríos; las predisposiciones conciernen únicamente al tamaño o la relación entre las partes, por ejemplo, la producción de un pelaje más largo en algunos animales que habitan en climas fríos. Los rasgos supeditados al control de los gérmenes y las disposiciones están también a merced del ambiente, especialmente del clima. En este sentido, aunque las bases del desarrollo son internas y se transmiten de padres a hijos, su acción es ocasionada o modificada en respuesta a un estímulo externo. Kant, sin embargo, es bastante claro al momento de distinguir los gérmenes y las disposiciones como causas inmediatas [*unmittelbaren Ursachen*] o productivas [*hervorbringende Ursachen*], de los factores externos como causas ocasionantes [*Gelegenheitsursachen*]. Surge, en consecuencia, otra pregunta: ¿cuál es el origen de los gérmenes y las disposiciones? Al respecto, Kant afirma que su origen debe encontrarse en la naturaleza en la medida en que en ella se concibe una suerte de cuidado [*Fürsorge*] o previsión [*Vorsorge*] que favorece el establecimiento de los hombres en cualquier suelo o clima. Esta naturaleza productora y previsoras se aleja de una aproximación es-

aspectos de la relación entre el pensamiento filosófico kantiano y la biología. De hecho, Rabel afirma que “en conexión con sus estudios sobre las razas humanas, [Kant] desarrolló algunos principios que, de haberse seguido, habrían añadido un siglo de experiencia al estado actual de nuestra taxonomía y genética, y si hubiesen sido aplicados juiciosamente, serían aún hoy útiles y fértiles” (1931, 435). Para ella, los conceptos de germen y disposición se acercaban a lo que se entendía por genes en los albores del s. XX, pues ellos “constituían la sustancia o los agentes inmatrimales de la herencia” (1931, 467). Esta afirmación sería difícil de sostener en la segunda mitad del s. XX, una vez imbricados el concepto de gen con el de ADN: el gen se ‘materializó’.

trictamente mecánica. Para Kant, éste es un buen indicio de que la generación obedece a un desarrollo preformado cuyo sustento, aunque no se muestre así en la experiencia, sólo puede ser pensado con arreglo a un fin. El preformacionismo resulta ser una alternativa al mero mecanismo, un primer aliado para comprender y descubrir los fines que la naturaleza ha puesto en los organismos.

El siguiente texto en el que aparecerían algunos de los términos señalados anteriormente sería, precisamente, la primera edición de la *CRP* de 1781. En un pasaje que se encuentra en las primeras páginas de la “Analítica trascendental”, sección en la cual expone a la lógica trascendental y la importancia de los conceptos puros del entendimiento, Kant deja ver cuán cercano es su pensamiento en esta etapa crítica y trascendental a las teorías de la generación:

perseguiremos los conceptos puros hasta sus primeros gérmenes* y disposiciones* en el entendimiento humano, en el que yacen preparados hasta que finalmente, con ocasión de la experiencia [*bei Gelegenheit der Erfahrung*], se desarrollan y, liberados de las condiciones empíricas inherentes a ellos, son expuestos en su pureza por el mismo entendimiento (A66/B91).

El pasaje es sumamente rico en referencias a conceptos discutidos con respecto al texto anterior sobre las razas humanas. Lo primero que salta a la vista es el uso de gérmenes y disposiciones para referirse a aquellos elementos del entendimiento que hacen posible a la experiencia. Esos gérmenes y disposiciones no son otros que los conceptos puros y los principios del entendimiento. Una investigación trascendental de las condiciones de posibilidad del conocer, en consecuencia, se asemeja a la indagación por la herencia y desarrollo de las formas en el mundo or-

gánico⁶⁷. Por si fuera poco, estos gérmenes y disposiciones del entendimiento sólo pueden ser accionados “con ocasión de la experiencia”. La experiencia, por tanto, no puede ser la causa directa del conocimiento, sino sólo aquello que posibilita el despliegue de los elementos del entendimiento que dan lugar al conocimiento. Siguiendo la clasificación causal del texto anterior, mientras que gérmenes y disposiciones constituyen las causas productoras del conocimiento, la experiencia empírica como tal no pasa de ser una mera causa ocasionante, como el clima o la geografía en el caso de las razas. Podríamos decir, en otras palabras, que el entendimiento se concibe con unas bases preformadas cuyo desarrollo es desencadenado por la experiencia. De ser así, Phillip R. Sloan (2002) tendría razón en afirmar que en la primera edición de la *CRP* Kant defiende una postura preformista con respecto a la generación de los organismos. Sin embargo, dicha conclusión se aproxima mucho a una postura igualmente innatista, de modo que los conceptos puros del entendimiento son estructuras innatas, con las cuales nace cada ser humano y que se encuentran en su cognición a la espera de ser activadas. Como veremos en la próxima sección, Kant es adverso a calificar de innatas a las estructuras *a priori* del conocimiento. Este tipo de desacuerdos entre las teorías de la generación y la filosofía crítica revelan que el interés de Kant por dichas teorías no se limita a una toma de partido en una controversia entre los naturalistas de su época, sino que es un vehículo para pensar su propia propuesta. En ese sentido, la manera en la cual Kant concibe y modifica sus ideas con res-

67 No olvidemos las analogías usadas por Kant entre un cuerpo organizado y la razón, así como entre la formación de un sistema arquitectónico de la razón y el crecimiento de los organismos, que fueron expuestas en la introducción de esta disertación.

pecto a la generación están íntimamente ligadas a la manera como él piensa al conocimiento y los límites de la razón⁶⁸.

Los motivos preformistas aparecerían también en la “Arquitectónica de la razón pura”. El primero de ellos hace una referencia explícita al preformismo como preexistencia: “Nadie intenta instituir una ciencia sin basarse en una idea. Pero en la elaboración de ella muy raramente el esquema, e incluso la definición que él da de su ciencia al comienzo, corresponden a la idea que él tiene; pues ésta reside en la razón como un germen todas cuyas partes están todavía ocultas y muy poco desarrolladas, y apenas son cognoscibles para la observación microscópica” (A834/B862). El señalamiento a la observación microscópica resulta bastante significativo, ya que con la aparición del microscopio en el s. XVII muchos fueron los que se dedicaron a la búsqueda de animáculos, bien fuera en los huevos o en los espermatozoides, que sólo requerían de un medio nutritivo adecuado para su crecimiento y expansión en la forma adulta⁶⁹. Un segundo motivo aparecería líneas más abajo del anterior:

Los sistemas parecen haberse formado como los gusanos, por una *generatio aequivoca*, incompletos al comienzo, y con el tiempo completos, a partir de la mera confluencia de conceptos recolectados; aunque todos [esos sistemas] tenían su esquema, como un germen

68 No está de más decir que éste será mi interés en lo que sigue de esta sección. Para una presentación de Kant como un actor activo en las controversias sobre la generación y sus cambios de postura durante el periodo que recorro aquí, recomiendo la lectura de, además del citado Sloan (2002), Cohen (2006), Lerussi (2013) y Moya (2008).

69 Quizás Leeuwenhoek (1693, carta originalmente escrita en 1685) sea el ejemplo más relevante de esta tendencia. Aunque reconoce no haber visto tal animácululo en el cúmulo de observaciones microscópicas realizadas a la fecha de su publicación, Leeuwenhoek no duda en afirmar que la generación y desarrollo de los animales se debe a un animácululo que se encuentra en los espermatozoides; tampoco duda que su buena fortuna le ayudará a encontrar un animácululo lo suficientemente grande que le sirva de prueba irrefutable. Posteriormente, Nicolaas Hertsoeker (1694, 230) haría popular la imagen del homúnculo encapsulado en el esperma masculino.

originario, en la razón, la que no hacía más que desplegarse; y por eso no solamente cada uno de ellos está organizado en sí mismo según una idea, sino que además todos, a su vez, están unidos entre sí de manera funcional, como los miembros de un todo, en un sistema del conocimiento humano (A835/B863).

En esta cita, además de la referencia al germen, aparece también otro de los actores involucrado en las controversias sobre la generación de los organismos en los s. XVII y XVIII: la *generatio aequivoca*, considerada como el equivalente de la generación espontánea, pues esta teoría sostiene que es posible que los organismos se generen a partir de materia bruta o inerte que obedece a las meras fuerzas y leyes de la mecánica. La utilización de esta analogía, aun cuando sea para rechazarla, es significativa porque ilustra su interés por dichos temas y su amplio conocimiento de los mismos: el origen de los gusanos, particularmente de los parásitos, era el principal anaquel de la filosofía natural del s. XVIII en el cual la idea de la generación espontánea aún reinaba (Farley 1972).

El problema de las razas recibiría un nuevo tratamiento en 1785, con la publicación del artículo "Determinación del concepto de una raza humana" (DCR). A diferencia de los textos de 1775 y 1777, Kant no plantea el problema en términos de una taxonomía y clasificación; en su lugar, el concepto de raza debe ser determinado de antemano de modo tal que él constituye la guía de búsqueda y clasificación en la experiencia. Aunque esta determinación no se plantea de forma *a priori*, ciertamente la estrategia aquí empleada se asemeja a aquella del giro copernicano. No obstante, más allá de cambiar todas sus ideas con respecto a las razas, Kant modifica la estructura argumentativa bajo la cual ellas se presentan.

Por tal motivo, el texto presenta dos grandes secciones: una, dedicada a la determinación del concepto, y, otra, en la cual se explica el origen de las razas existentes; no obstante, el mismo Kant acepta que sobre la segunda sección cualquiera tiene derecho a opinar diferente. Siguiendo esta recomendación, en los siguientes párrafos me concentraré en la primera sección.

Cuando se analiza el concepto de raza, Kant encuentra que la pregunta que lo articula concierne a la transmisión de ciertos rasgos de una generación a otra, así como a la posibilidad de que ellos se mezclen durante un evento de entrecruzamiento; dicho de otro modo, se requiere de una línea común de descendencia y de la necesidad de una forma de herencia invariable. Atendiendo a estos dos criterios, el color de piel se alza como el rasgo que puede determinar al concepto de raza, pues su transmisión es universal e invariable, y al haber mezcla de razas aparece todo un abanico de mestizaje. Para dar cuenta de la invariabilidad de la herencia, Kant recurre nuevamente a la teoría de los gérmenes y las disposiciones. Sin embargo, en tanto que el interés del artículo es la determinación del concepto, el énfasis recae casi de manera exclusiva sobre las causas productoras, dejando de lado las ocasionantes. Así, por ejemplo, es de suma importancia en la argumentación de Kant el hecho de que al llevar un negro de África a Francia, ni su color de piel ni el de su descendencia cambia, pese a que las condiciones climáticas y geográficas son otras (*DCR* VIII 92 [94-5]). De hecho, la viabilidad de su propuesta descansa de manera concluyente sobre los gérmenes y las disposiciones: “Las teorías actuales que admiten ciertos *gérmenes* del todo peculiares,

depositados originariamente en el primer y común linaje humano y que llegarían hasta las diferencias de raza existentes en la actualidad, descansan enteramente en la *indefectibilidad* de la transmisión, que la experiencia confirma” (*DCR* VIII 101 [106-7]). Afirmar que esos gérmenes han sido depositados conserva aún ecos de una aproximación preformacionista a la generación. No obstante, la manera en la que Kant comprende a los gérmenes y las disposiciones en 1785 presenta un matiz sutil, pero importante, de cara a la segunda edición de la *CPR*. Este matiz no es presentado en *DCR*, sino en una serie de reseñas que fueron publicadas a lo largo de 1785, apareciendo la última en noviembre, el mismo mes en que apareció *DCR*. Se trata de la “Reseña a las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de Johann Gottfried Herder” (*RH*). Herder, otrora estudiante de Kant en la universidad de Königsberg durante la década de 1760, jugaría un papel crucial en el desarrollo de las ideas kantianas con respecto a la historia de la humanidad y a su lugar en la naturaleza⁷⁰. De entre las muchas críticas y reproches que Kant, a veces condescendiente, otras sarcástico e irónico, le propina a la obra de Herder, hay una en particular en la cual los gérmenes y las disposiciones se roban la escena:

En el tercer apartado del libro séptimo, [Herder] denomina fuerza *genética* a la causa de la diferencia climática de los hombres. El recensor se hace el siguiente concepto de la significación de esta expresión en el sentido del autor. Por una parte, quiere rechazar el sistema de la evolución [preformación], pero, por otra, también la mera influencia mecánica de causas exteriores, ambos como principios de explicación inútiles; y acepta, como causa suya,

⁷⁰ Esta disertación no es lugar para extenderme acerca de la relación y controversias entre Kant y Herder. Zammito (1992) dedica buena parte de su obra a rastrear y señalar los diversos lugares de conflicto entre estos dos autores.

un principio vital, que se modifica a *sí mismo* según la diferencia de las circunstancias exteriores a las que se adecua, en lo que el recensor se le adhiere por completo, salvo por la reserva de que, si la causa que se organiza *desde dentro* se limitara por naturaleza a cierto número y grado de diferencias en la formación de su criatura (organización por la que aquella causa ya no sería libre de formar según un tipo distinto en circunstancias que se hubieran modificado), también podría llamarse, a esta determinación natural de la naturaleza formadora, gérmenes o disposiciones originales, sin considerar, por ello, a las primeras como máquinas o capullos, colocados al principio y desplegadas sólo por casualidad (como en el sistema de la evolución), sino como meras limitaciones inexplicables de una posibilidad de formarse, pudiendo explicar o comprender tanto menos aquellas disposiciones originales (*RH VIII 62-3 [137]*).

La idea de una preformación de los gérmenes y las disposiciones como algo que ya está dado y sólo requiere de un estímulo externo para accionarse es dejada a un lado; en su lugar, Kant opta por asimilarlos como factores limitantes dentro del sistema, un sistema que, además, se forma a sí mismo. Dado que el clima y la geografía, las causas ocasionantes, no cumplen ya un papel tan activo, la responsabilidad de que al hacer eclosión del huevo de una gallina salga un pollo y no un gato depende por completo de la acción de los gérmenes y las disposiciones. La polémica con Herder, siguiendo a Daniela Helbig y Dalia Nassar (2016), fue crucial para la transformación de estos conceptos y su posterior reelaboración en la segunda edición de la *CRP*.

Otra temática que reaparece, aunque de manera mucho más somera, en *DCR* es la finalidad en la naturaleza. Empieza a quedar claro que, junto con la exploración conceptual y empírica de la naturaleza de los seres humanos, hay un lugar fundamental para la pregunta por los fines. Hacia la conclusión del artículo,

Kant menciona la adecuación a fines [*zweckmäßige*] de los sistemas organizados (*DCR* VIII 102-4 [108-10]). Dicha adecuación está garantizada por la presencia de los gérmenes y las disposiciones responsables de acatar el plan originario de la naturaleza de las criaturas, al tiempo que dichos gérmenes poseen un cierto grado de creatividad como una forma de posibilitar el cumplimiento de algunos fines en el futuro. Por otro lado, es ésta también una de las primeras ocasiones en las cuales Kant hace referencia explícita a la noción de organización como algo propio de los organismos y que, además, es sobre ella que recae directamente el carácter teleológico de los mismos.

La segunda edición de la *CPR*, publicada en 1787, representa un momento de consolidación con respecto a las variaciones conceptuales introducidas en 1785, en especial la parte final de la nueva versión de la deducción trascendental de las categorías, en la cual Kant compara tres formas de justificar el origen y aplicación de los conceptos puros con la *generatio aequivoca*, la preformación y la epigénesis. Que en este texto Kant afirmara que su propio sistema es análogo al de la epigénesis, ha sido tomado por algunos autores como un nuevo posicionamiento de Kant dentro de la controversia sobre las teorías de la generación. Por supuesto, Kant no estaba al margen de dichas polémicas y sus textos dan fe de ello, así como de sus inclinaciones por uno u otro partido. En ese sentido, resulta válido preguntarse por el destino de los pasajes anteriormente citados de la primera edición: ninguno de esos pasajes fue modificado o eliminado en la segunda edición. Al parecer, a Kant no le resultó cuestionable mantener la terminología de

los gérmenes y las disposiciones al tiempo que mostraba su interés y simpatía por la epigénesis. La convivencia de estos dos atributos, sin embargo, es menos sorprendente si atendemos al uso que Kant le diera a los conceptos de gérmenes y disposiciones en 1785. En tanto factores limitantes del desarrollo orgánico, su huella sigue siendo compatible con la crítica, aunque la afinidad se haya desplazado de algo que sólo podría dar cuenta de la anterioridad de los conceptos puros y la apercepción con respecto a la experiencia a un elemento constitutivo del sistema en la medida en que limita sus productos al tiempo que hace parte de su propio proceso de formación: “Para la filosofía crítica, [los gérmenes y las disposiciones] constituyen las fronteras naturales del crecimiento orgánico, el registro de los tipos que la tendencia formativa no puede transgredir, las limitaciones que esta fuerza [genética] ‘se impone a sí misma’” (Malabou 2014, 98). La analogía desplegada en la deducción trascendental, por ende, en lugar de meramente señalar el apoyo a una de las partes en disputa, revela mucho acerca de la manera en la cual el pensamiento crítico y trascendental de Kant es articulado (tema que expondré en el siguiente capítulo). Por el momento, baste con afirmar que el uso que hace Kant de la epigénesis “muestra más que el mero reemplazo de un paradigma científico por otro: un método enteramente nuevo de argumentación y legitimación se introduce en una gran variedad de discursos” (Müller-Sievers 1997, 47).

En 1788 se publicaría “Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía” (*UPTF*), texto cuyo principal móvil, a pesar del nombre, se encuentra ligado al problema de las razas. En esta ocasión, Kant se defendería de una acusación de

Georg Forster, según la cual en los textos que Kant escribiera sobre las razas se pretende instaurar una “ciencia para dioses”, cuyo objetivo es la construcción de “un *relato* de acontecimientos naturales hasta donde no llega ninguna Razón humana, por ejemplo, el surgimiento primero de plantas y animales” (*UPTF* VIII 161). Aunado a su defensa con respecto a tan descabellada pretensión, Kant se opondría también al poligenismo racial de Forster. Esta última tarea pondría su énfasis, una vez más, sobre los criterios de descendencia común y transmisión invariable de caracteres dentro de un linaje. Estos dos requisitos no son exclusivos del concepto de raza sino que pueden ser aplicados a una miríada de términos taxonómicos: la descendencia común se convierte así en el principio unificador de la diversidad observada en la generación de los organismos; la unidad de descendencia adquiere el carácter de un principio sintético capaz de subsumir en una unidad la multiplicidad dada en la experiencia. Ahora bien, el carácter sintético de este concepto es distinto de aquellos que dependen de leyes universales de la naturaleza y que, por ende, pertenecen a una concepción mecánica de la misma. El concepto de raza es regido por principios teleológicos ya que la acción tanto de los gérmenes como de las disposiciones adquiere sentido en el contexto de la preservación y la supervivencia a distintos tipos de climas (*UPTF* VIII 172-4). En torno a la teleología, Kant construye su defensa contra la ciencia para dioses, pues el uso de principios teleológicos es ajeno a una ciencia propiamente de la naturaleza, razón por la cual el tipo de juicios que se formulen con base en principios teleológicos son ajenos a cualquier forma de conocimiento científico. A partir de

este momento, Kant despliega una discusión acerca de las peculiares características de los seres organizados que lo obligan a recurrir al uso de principios teleológicos, a darle un lugar a la razón y a la analogía técnica en la investigación de ciertas entidades de la naturaleza⁷¹.

Nuestro recorrido finaliza en la *CFJ*, obra en la cual la epigénesis vuelve a estar presente, atestiguando con ello la reflexión continua de Kant a lo largo de estos 15 años rastreados en torno a las teorías de la generación. Curiosamente, la epigénesis entra en escena en la parte final de la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”, una vez que Kant ha expuesto el concepto de fin natural (la analítica) y los problemas que él supone para la facultad de juzgar y la posibilidad de un sistema unificado (la dialéctica). La epigénesis emerge como uno de los primeros eslabones de una cadena argumentativa que conecta el uso de un principio teleológico para guiar un tipo de investigación de la naturaleza, que no es el propio de la ciencia natural, con una forma de teología que le resulte apropiada a la empresa crítica. Esto se debe a que Kant utiliza a la epigénesis como una estrategia apropiada para trastocar la pregunta por la intervención de la mano divina sin eliminarla. Kant considera distintas alternativas. Para la postura ocasionalista, “el apareamiento sería una mera formalidad, bajo la cual una suprema causa inteligente del mundo hubiese resuelto formar cada vez un fruto con mano inmediata y dejar a la madre no más que el desenvolvimiento y nutrición de ése” (*CFJ* V 423 [376]). En otras palabras, cada acto de procreación de un organismo individual in-

⁷¹ Los pasajes de *UPTF* referidos a estos temas ya he tenido oportunidad de citarlos y discutirlos en los capítulos anteriores.

volucra la acción divina. Por su parte, el preestabilismo puede tomar dos cursos posibles. En primer lugar, el de la preformación individual o teoría de la evolución, según el cual la “gran cantidad de disposiciones sobrenaturales que serían requeribles para que el embrión formado en el comienzo del mundo no sucumbiese a las fuerzas destructivas de la naturaleza y se conservase indemne a lo largo de [ese] extenso tiempo” (CFJ V 423 [377]), ocurrió en el comienzo mismo de la vida gracias a la acción creadora de Dios. No obstante, Kant reconoce que esta postura podía incorporar a la naturaleza de forma más activa al concederle el papel de mantener, transmitir y accionar esas disposiciones. En segundo lugar, el de la epigénesis o preformación genérica, pues “la facultad productiva de los engendrados, y por tanto la forma específica, estaba preformada *virtualiter* según las disposiciones internas conformes a fin que tocaron en suerte a su tronco” (CFJ VIII 423 [376]). Que Kant denomine a la epigénesis de forma alternativa como preformación genérica, además de clasificarla dentro de un mismo grupo con la preformación individual, ofrece una indicación de cómo su relación con las teorías de la generación y su posicionamiento dentro de la polémica que las embargaba, se aleja de una visión polarizante (o preformación o epigénesis), bastante difundida entre las reconstrucciones y narrativas históricas de este episodio, para darle cabida a una apertura de pensamiento que no se desvincula del rigor conceptual⁷².

72 Claro está, hay otras interpretaciones, en especial si se juzga desde una u otra trinchera, como es el caso de Robert Bernasconi, para quien “[l]a incompetencia científica de Kant queda expuesta por el hecho de que en 1788, él hace referencia de manera entusiasta a la *Bildungstrieb* de Blumenbach sin reconocer el daño infligido sobre su propia propuesta [de gérmenes y disposiciones]” (2006, 74). Bernasconi, sin embargo, parece no tomar en cuenta las modificaciones que Kant había introducido en los conceptos de gérmenes y disposiciones

Con respecto a esta jornada del pensamiento kantiano, Staffan Müller-Wille y Hans-Jörg Rheinberger afirman: “La filosofía, al emanciparse de la teología, el derecho y la medicina durante el s. XVIII, ciertamente carecía del control aportado por los experimentos y del rigor de posteriores elaboraciones teóricas en biología. No obstante, fue precisamente gracias a ello que la filosofía pudo transgredir con facilidad las fronteras entre [diferentes] dominios de conocimiento, entre el conocimiento práctico de los criadores y la especulación fisiológica” (2007, 22). Para Kant, la epigénesis no sólo tenía una ventaja empírica, en particular con respecto a la posibilidad de dar cuenta de los híbridos, sino que además

la razón estaría predispuesta con favor preferencial hacia su modo de explicación, porque ella considera a la naturaleza, con respecto a las cosas que uno puede originariamente representarse como posibles sólo según la causalidad de los fines, como productora por sí misma, y no solamente como desarrolladora, al menos en lo que atañe a la reproducción, y así, con el menor derroche posible de lo sobrenatural, deja a la naturaleza todo lo que sigue desde el primer comienzo (pero sin determinar nada sobre este primer comienzo, ante el cual fracasa completamente la física, cualquiera sea la cadena de causas con que lo intente) (*CFJ* VIII 424 [378]).

La epigénesis es capaz de dar cuenta de los procesos generativos de los organismos recurriendo únicamente al orden de lo natural, exceptuando el primer momento, el acto mismo de creación. De lo contrario, tendría que adquirirse un compromiso adicional según el cual la materia orgánica, los organismos, se formaron a partir de la confluencia de materia inorgánica o inerte. Este salto entre lo orgánico e inorgánico le resultaba aborrecible y absurdo a Kant, pues, según sus propios criterios de descendencia y linaje, la organización sólo puede provenir de

de modo que fueran compatibles con una fuerza vital o impulso formativo.

una organización precedente. De ahí que Kant hiciese del médico y naturalista Johann Friedrich Blumenbach uno de sus mayores aliados, pues

[e]mpieza él toda explicación física de estas formaciones [los organismos] desde la materia organizada. En efecto, declara con derecho contrario a razón el que la materia bruta se haya formado a sí misma originariamente según leyes mecánicas, que de la naturaleza de lo caren- te de vida haya surgido la vida y la materia haya podido por sí misma ajustarse a la forma de una conformidad a fin que se conserva a sí misma; sin embargo, bajo el *principio*, inescruta- ble para nosotros, de una *organización* originaria, deja al mecanismo de la naturaleza a la vez una participación indeterminable, mas al mismo tiempo también inconfundible, y a la [corres- pondiente] facultad de la materia en un cuerpo organizado (a diferencia de la *fuerza formativa* [Bildungskraft] meramente mecánica que en general reside en ella) la denomina *impulso formativo* [Bildungstrieb] (cual si estuviera bajo la superior dirección e instrucción de la primera) (CFJ V 424)⁷³.

Comprender el acto por el cual se crea lo orgánico en la naturaleza requeriría, en principio, acomodar a la intervención divina en el discurso teórico; sin embargo, en tanto que no hay forma de que una ciencia explique dicho evento, el lugar posible para la divinidad queda fuera de la ciencia y del conocimiento, remitiendo al inves- tiguador necesariamente al dominio de lo práctico. Es por ello que la epigénesis es tan importante en este punto de la CFJ, pues sólo ella puede garantizar el tránsito de lo teórico a lo práctico en la medida en que reconoce todo aquello que puede ser dado por naturaleza al tiempo que marca el límite y alcances de lo natural, dándole paso a la vía práctica. Al igual que el concepto de fin natural, la epigéne- sis es también parte esencial del tránsito que propone investigar la CFJ. Aunque

73 La relación entre Blumenbach y Kant ha sido objeto de numerosos estudios desde la publicación de Lenoir (1982). Puesto que mi objetivo dista de una reconstrucción histórica minuciosa y detallada del vaivén entre ciencia y filosofía, no me queda más que sugerir, para hacerle justicia a tan peculiar encuentro, o malentendi- do creativo como algunos autores lo han calificado, algunas referencias acerca de su intercambio: Bernasconi (2006), Helbig y Nassar (2016), Richards (2000) y Zammito (2006b, 2012, 2017 capítulo 8).

los dos conceptos se encuentren ligeramente alejados el uno del otro en el desarrollo de la obra, fin natural y epigénesis, ciertamente, forman una matriz conceptual común, cuya evidencia se encuentra también en el recorrido realizado hasta este punto: de la urdimbre conceptual en la cual Kant dispone sus ideas acerca de la generación orgánica, las razas y la teleología emerge el fin natural.



Segunda digresión

El ornitorrinco de Kant

*'Lo que olvida', respondió ella, 'es que
tenemos algo que Kant no tenía'.
'Un chingado sentido del humor, ¿no?'.
La cosa en sí, Adam Roberts*

El ornitorrinco de Kant ciertamente está emparentado con aquél usado por Umberto Eco en su libro de 1997, *Kant y el ornitorrinco*, aunque pertenecen a especies diferentes: el de Eco es *Ornithorhynchus anatinus*; el kantiano, *Homo sapiens*. ¿Qué tipo de parentesco es éste en cual ornitorrincos y seres humanos se encuentran? No se trata, por supuesto, de uno de orden taxonómico, el cual sólo nos permitiría decir que ambos pertenecen a la clase de los mamíferos. El parentesco entre estas dos especies, lejos de encontrarse en la descripción de las características biológicamente dadas a cada una, debe ser construido. “Hacer familiares”

[*making kin*]⁷⁴, dice Haraway (2015, 161), es una forma de transformar el parentesco

⁷⁴ *Kin* es uno de los términos más difíciles de traducir al español en la obra reciente de Haraway, tanto por sus orígenes etimológicos germánicos como por la cantidad de sentidos y líneas de fuga que dispone para el pensamiento (entre las cuales se cuentan las ideas de parentela, comunidad, comunión, manada, entre otras). Sin embargo, he optado por una traducción que resalte la construcción de una relación entre las dos especies en cuestión, una que no pase necesariamente por vínculos sanguíneos, a pesar de no olvidar el componente biológico o natural. En ese sentido, la etimología de familia resulta atractiva por las siguientes razones. En

co en algo más que un mero vínculo ancestral o genealógico. Construir esta relación familiar entre ornitorrincos y humanos requiere una narrativa histórico-conceptual que revele su cercanía a través de su paradójica constitución.

La historia del hallazgo y clasificación del ornitorrinco por parte de comunidades científicas europeas dio lugar a la constitución teórica de un viviente que desafió gran parte del conocimiento taxonómico del siglo XIX debido a la maraña de rasgos contradictorios en cuya forma se reunían: una auténtica paradoja biológica que por casi un siglo se resistió a una clasificación estable. De manera similar, el tratamiento que realizara Kant de los seres humanos termina por constituir un concepto de lo humano fundamentalmente paradójico, escindido entre la naturaleza y la libertad, entre la teoría y la práctica, pero sin oportunidad de renunciar nunca a ninguno de los dos dominios: su constitución lo obliga a oscilar entre uno y otro lado. Dicha oscilación lleva a tensiones entre los dos dominios, espe-

primer lugar, el origen latino de familia delata una forma de relacionarse ajena a la consanguinidad, pues familia designaba no sólo a los parientes sino también a los sirvientes o esclavos de una casa. De hecho, familia es una derivación de *famulus* (esclavo o servidor). Aunque esta acepción podría parecer problemática, en el contexto de la obra de Haraway resulta llamativa pues ella reclama el establecimiento y la creación de relaciones entre 'sujetos' inmersos en tensiones de poder, jerarquía e inequidad con las cuales juega en sus relatos. Es una forma de salirse de lo familiar, adentrarse en lo extraño y entablar con ello una familiaridad que no pasa por la identidad o el conocimiento 'claro y distinto', como ocurre en la novela de Nnedi Okorafor, *Binti*, donde una medusa alienígena se hace amiga de la protagonista. "‘Significa que nos hemos hecho familia en la batalla’, dijo la medusa. ‘Eres la primera, en mucho tiempo, en integrarse a nuestra familia de esta forma. No nos gustan los humanos’" (2015, 90). En segundo lugar, la constelación de términos latinos que establecen familia y *famulus* con *fames* (hambre), exhibe que en la familia hay un sentido de saciar el hambre en la misma casa, acepción que resulta muy cercana a una recurrente puesta en escena de Haraway (2008): sentarse juntos a la mesa. No hay que desconocer, sin embargo, que hablar de familia también atrae otro tipo de invitados, como es el caso de los grupos conservadores que, a nivel internacional, luchan por una pretendida unidad familiar bajo una definición que pretende hacer a un lado a la historia. Pero también hay otros contextos en los cuales el concepto de familia sirve para cuestionar al poder, como es el caso de los millones de inmigrantes desplazados por distintas situaciones de violencia en sus lugares de origen, cuyas familias han sido separadas de manera indiscriminada por Estados que pretenden cerrar sus fronteras a como de lugar. Aunque he optado por traducir *hacer familiares*, y no *hacer familia*, como una forma de apartar ciertas acepciones incongruentes con esta propuesta, es innegable lo problemático que resulta este concepto.

cialmente entre el universalismo moral y el singularismo racial y cultural. De hecho, esta tensión se nota desde la manera misma de nombrarlo. Hay tres términos a lo largo de este texto que aparentemente comparten un 'mismo' referente, pese a los usos tan disímiles y a los efectos tan discordantes: seres humanos, hombre y lo humano. Me sirvo del primero, seres humanos, en todas aquellas construcciones y preguntas que articulan la presente argumentación, como aquello que, gracias a la diferencia que le es inherente, puede desdoblarse en los otros dos. Por un lado, en hombre, aquí usado como traducción del término alemán *Mensch*, tan ampliamente utilizado por Kant, y, por tanto, como una forma de demarcar los aspectos de la discusión enfocados en la propuesta kantiana. Por otro, en lo humano, como aquello que es universal en todos los seres humanos, aquello que constituye la esencia de su humanidad y, por ende, la pretendida diferencia específica de los seres humanos con respecto de los demás vivientes.

A través de la exposición de la paradójica constitución de cada uno de estos ornitorrincos, lo que antes resultaba tan familiar y distintivo en los seres humanos empieza a desdibujarse. Surge una cierta extrañeza que será crucial no sólo para tejer el lazo familiar que vinculará a estos dos ornitorrincos, sino también para apuntalar horizontes de indagación desconocidos en torno a aquello que se daba por conocido. En este caso, la extrañeza hacia lo humano posibilita el surgimiento de preguntas y problemas con respecto a la forma como se piensan y estudian la naturaleza y los seres humanos. Al final, aunque sólo sea a manera de provocación y expectativa, la extrañeza encuentra en el humor, elemento que de

forma tímida se asoma tanto en la historia del ornitorrinco como en la construcción de lo humano por parte de Kant, un aliado para pensar.



Comencemos, pues, con el ornitorrinco de Eco, el cual no es otra cosa que un rompecabezas poniendo a prueba a Kant. Eco propone una suerte de experimento mental con el cual llevar la propuesta epistemológica kantiana a sus límites, introduciendo así no sólo una crítica sino también una alternativa de respuesta de la mano de la semiótica de Charles Sanders Peirce. A través de la puesta en escena de dos inesperados encuentros en historia natural, Eco inquiriere acerca de la experiencia de lo singular en el tratamiento kantiano del conocimiento. En primer lugar, refiere a Marco Polo y su encuentro con los rinocerontes, a los cuales tomó por unicornios debido a la presencia del cuerno en su cabeza, pese a que la figura del rinoceronte rompía con el mítico molde equino del unicornio. En todo caso, el aparato cognoscitivo del explorador contaba con una forma conceptual comparativa con la cual darle sentido a esa experiencia y nombrarla. El ornitorrinco, en segundo lugar, pone en entredicho la posibilidad misma de un concepto tal presto a ser aplicado. Por supuesto, Eco no se refiere a los conceptos puros del entendimiento, pero sí se pregunta por su relación, a través de los esquemas trascendentales y la noción de experiencia posible, con la experiencia de entidades singulares. En ese sentido, el encuentro con un ornitorrinco obliga al aparato cognoscitivo a aferrarse

a una serie de similitudes que no son congruentes: pico como el de un pato, cola como la de un castor, pone huevos como un anfibio o reptil, alimenta a sus crías con leche como un mamífero, entre otras. La convergencia de caracteres aparentemente incompatibles se resolvería a lo largo de cerca de un siglo de historia en la cual se constituye el concepto de ornitorrinco y se incorpora a la clase de los mamíferos. Es justo este último paso el que Eco le reclama a la *CRP*, en la cual Kant “parece no sólo desinteresado en explicar cómo sucede que comprendemos cómo es *X*, sino también incapaz de explicar cómo decidimos *qué tipo de cosa es X*. En otras palabras, en la primera *Crítica* falta no sólo el problema de cómo se entiende que un perro es un perro, sino incluso de cómo somos capaces de decir que un perro es un mamífero” (1999, 84). Pese a reconocer la importancia de la *CFJ* para la resolución del rompecabezas, el ornitorrinco de Eco se queda al nivel del interrogante “¿qué puedo saber?”, la consabida pregunta rectora de la *CRP*.

Parte del problema suscitado por el ornitorrinco, en un marco cognoscitivo como el que propone Kant, es que la novedad que trae consigo su aparición y presentación sensible no puede ser resuelta de inmediato, como si se tratara de un asunto de mera percepción, sino que requirió de una construcción lenta y controversial que atravesó múltiples instituciones científicas en Europa y Australia⁷⁵. La historia científica del ornitorrinco comienza en un lago cercano a Sydney, Australia, en 1798, cuando el entonces gobernador de Nueva Gales del Sur, John Hunter, vio a un aborigen arponear a un pequeño animal anfibio, del cual se aseguró que

75 Aunque Eco, en su libro, ofrece una versión de esta historia, la breve reconstrucción que sigue a continuación utiliza como fuentes principales a Gruber (1991) y Moyal (2001). Detalles en esta historia que provengan de otras fuentes serán indicados en el texto.

fuera llevado con sus pertenencias de vuelta a Sydney. Una vez ahí, al pequeño animal le quitaron la piel y Hunter la envió a la Sociedad literaria y filosófica de Newcastle-upon-Tyne, Inglaterra, a través de Joseph Banks, acompañada de algunas ilustraciones. La piel llegaría a su destino hacia finales de 1799. Sin embargo, el primer intento de descripción taxonómica de este animal lo realizaría George Shaw en julio de 1799. Al parecer, Shaw habría conseguido otra piel a través de una fuente anónima en Nueva Gales del Sur. El nombre dado por Shaw a este animal, siguiendo las reglas taxonómicas de Linnaeus, fue *Platypus anatinus*, debido a sus patas planas y palmeadas y el parecido de la parte oral con el pico de un pato. Shaw, como muchos otros, pensó al ver este raro espécimen por primera vez que se trataba de un engaño, de una “broma colonial” [*colonial prank*], razón por la cual la piel aún conserva las marcas de los cortes de tijera que Shaw realizara para comprobar que el pico y la cabeza no habían sido cosidos por un “inescrupuloso taxidermista” (Ritvo 1997, 4). El espécimen de Newcastle tendría una trayectoria diferente. Johann Blumenbach, en Göttingen, Alemania, miembro extranjero de la Real sociedad británica de ciencias, se puso en contacto con Banks en enero de 1800 solicitando el envío de tan extraño animal para su estudio. Tres meses después, Blumenbach lo recibiría y en una carta a Banks lo llamaría *Ornithorhynchus paradoxus*. Al igual que en el caso de Shaw, el nombre científico haría énfasis en el parecido con las aves y su pico. Debido a que el epíteto de género dado por Shaw, *Platypus*, ya había sido usado en un grupo de coleópteros, y siguiendo las reglas de primacía taxonómica, el nombre oficial se fijó en

Ornithorhynchus anatinus. Sin embargo, el epíteto específico usado por Blumenbach, *paradoxus*, se diseminó tanto entre grupos científicos, donde seguiría siendo usado hasta bien entrado el s. XX, como en el imaginario popular.

Sin mayores obstáculos se resolvió el asunto del nombre de esta nueva especie. El problema que permanecería durante décadas sería el de su clasificación, su lugar en el 'orden de la naturaleza'. Los debates y controversias con respecto a este punto serían mucho más agitados y revelarían muchas más capas por las cuales el ornitorrinco constituía una verdadera paradoja natural. El anatomista británico Everard Home, en 1800, se encargaría de diseccionar otro espécimen de ornitorrinco, llegando a resultados aún más confusos: parecía tratarse de una forma de transición entre ave, reptil y mamífero que acorralaba al ornitorrinco a una suerte de tierra baldía zoológica. Por ejemplo, aunque Home mostró que el parecido del 'pico' de los ornitorrincos con el de los patos era sólo superficial, sus cráneos eran muy similares. Además, Home no encontró evidencia alguna de que tuviesen glándulas mamarias, con lo cual clasificar al ornitorrinco como mamífero se hacía cada vez más difícil. Fue en 1803 que Etienne Geoffroy St.-Hilaire, en Francia, acomodó a los ornitorrincos, junto con las equidnas, en un grupo que denominó monotremos, por tener una única cámara cloacal, oponiéndose a Blumenbach, quien los había clasificado junto a los hormigueros, perezosos y armadillos en el grupo de los edentados (actualmente, Xenartra). La ausencia de glándulas mamarias llevó a Jean-Baptiste Lamarck, en 1809, a postular que definitivamente no se trataba de mamíferos y que lo más probable es que fueran

ovíparos. Toda la evidencia disponible para tal caracterización provenía del examen anatómico de los especímenes disecados, pues no había reportes de ornitorrincos salvajes poniendo huevos. Sin embargo, Robert Brown, quien al amparo de Banks, había estado en Australia en los albores del s. XIX, dejó constancia en un borrador de una carta a Banks de reportes por parte de aborígenes australianos de que el ornitorrinco ponía huevos, reportes que Banks decidió omitir en la carta que finalmente envió. Un nuevo vuelco en la historia llegó en 1824 cuando Johann Meckel describió por primera vez las insípidas o primitivas glándulas mamarias de los ornitorrincos, las cuales, en ausencia de pezones, se abrían directamente en la piel. Con ello, la controversia se mantendría pues este hallazgo ponía en duda el presumido carácter ovíparo de los ornitorrincos. Controversias de este tipo no sólo pondrían en duda la clasificación de los ornitorrincos, sino que además obligarían a la comunidad científica a reconsiderar planteamientos tan aceptados como los de Georges Cuvier y su principio de correlación entre anatomía y función, de acuerdo con el cual ser ovíparo y tener glándulas mamarias no eran rasgos compatibles. Las mesas de disección de los anatomistas empezaron a llegar a sus límites; el debate sólo podría resolverse atendiendo a las observaciones de los especímenes en su hábitat.

Richard Owen, en la década de 1830, le daría otro rumbo al debate, pues, al lanzar una crítica contra Cuvier, reconocería que el principio de correlación no es universal y que la evidencia obtenida hasta el momento sobre los ornitorrincos no podía descartarse. Owen, en consecuencia, propuso que los ornitorrincos eran

animales ovovivíparos, es decir, producen huevos que son retenidos en el interior de las hembras hasta que la progenie eclosiona. Esta distinción implicaba buscar evidencia de que los huevos eran efectivamente retenidos y no expulsados fuera del cuerpo antes de hacer eclosión. A diferencia de Owen, Geoffrey se enfocaría en los hallazgos anatómicos y las inferencias que se podían realizar de ellos, descartando así la existencia de las presumibles glándulas mamarias y manteniendo la idea de que los ornitorrincos eran ovíparos. La propuesta de Owen, en una época en la cual la embriología se estaba implantando con fuerza en el quehacer de los naturalistas, requería de una reconstrucción cuidadosa y detallada del proceso generativo de los ornitorrincos, lo cual implicaba, a su vez, tener un gran número de especímenes a su disposición para exhibir los diferentes estadios del proceso. Owen, sin embargo, permanecería en Inglaterra a la espera de que otros naturalistas o entusiastas en Australia le enviaran sus resultados o nuevos especímenes para estudiar. El tipo de práctica centralizada que ejercía suponía grandes restricciones en su investigación, pues era sumamente difícil transportar ornitorrincos vivos para su estudio; incluso era complicado transportar partes de estos animales.

Más de medio siglo después de que la controversia entre Cuvier-Geoffroy y Owen iniciara, y con miles de ornitorrincos muertos en sus hábitats y disecados en Europa y Australia, empezaría a resolverse el misterio. W. H. Caldwell viajó a Australia en 1883 para estudiar los extraños mamíferos del lugar y a una insólita especie de pez pulmonado, *Ceratodus*. En sus viajes de reconocimiento y captura,

Caldwell observó que *Ceratodus*, ornitorrincos y equidnas compartían un mismo hábitat, de modo que en el curso de sus estudios sobre el pez decidió permanecer por más tiempo en estas áreas hasta que llegara la época reproductiva de los ornitorrincos. Fue así como el 24 de agosto de 1884, según su relato, Caldwell le disparó a una hembra de ornitorrinco que estaba poniendo sus huevos, de aproximadamente 12x15mm. Uno de ellos ya se encontraba fuera; el otro se encontraba en la apertura que comunica al útero con la cloaca. Por esos mismos días, la Asociación británica para el avance de la ciencia (*BAAS*, por sus siglas en inglés), realizaría su reunión anual en Montréal, la primera vez en más de 50 años de existencia de dicha institución que se reunían fuera de las Islas Británicas en reconocimiento de sus responsabilidades imperiales. El dos de septiembre de 1884 llegaría a Montréal un telegrama, inicialmente enviado por Caldwell cuatro días antes, en el cual anunciaba lo siguiente: "Monotremes oviparous, ovum mero-blastic", es decir, que tanto ornitorrincos como equidnas ponían huevos y que estos huevos, debido a la elevada proporción de yema, eran similares a los de aves y reptiles. La comunicación de Caldwell no tendría el pretendido efecto 'inmediato' de un *experimentum crucis*, pero ciertamente consiguió sentar las bases que llevarían a la resolución del misterio de la clasificación taxonómica de los ornitorrincos. Pese a que la taxonomía se resolvió, y los ornitorrincos quedaron ubicados al interior del grupo de los mamíferos, esta intrincada historia, con todos sus obstáculos y vuelcos, se encargaría también de reafirmar, e incluso potenciar, el carácter paradójico de esta especie: un animal con pelo, glándulas mamarias

sin pezones, patas palmeadas con garras venenosas, que pone huevos del tipo de los reptiles y las aves.

Su nombre científico ya no conserva el epíteto *paradoxus*, replegado por efecto de las reglas de un pensamiento taxonómico cerrado. Sin embargo, es a través de la paradoja como mejor podría hacerse su descripción, algo que Henry Burrell (1924), naturalista aficionado que lograría desarrollar las primeras estrategias apropiadas para el transporte y supervivencia de los ornitorrincos fuera de Australia, sabría plasmar en su poema “El ornitorrinco tragalodo: Una breve historia”:

¡Oh, tú, prehistórico eslabón!
De inmensa familia: topo, gallo, castor,
Pato, lagarto, mono, serpiente y zorro también,
Paleozoica paradoja.

Pico de pato, espolón de gallo;
Mejilla de mono (portátil moflete);
Andar de lagarto, pala de castor;
De víbora la ponzoña, del zorro el hedor.

Excavar del topo,
Pelaje abundante;
Palmados los pies, las manos también,
forradas de piel allende las garras.

Nadando y buceando, experto entre expertos,
Cauteloso y tierno, nervioso y alerta,
Criaturillas de agua, su alimento son,
Con todo y lodo y sedimento.

Todo tú párpados y orejas,
De pequeño dientes tienes; mas de adulto, no;
Traviosos cachorros que en juego gruñen,
Como gansos muerden cuando presas son.

La hembra adulta carece de espolón,
y de blanco contenidos son sus ubres sin pezón,
Y frágiles cápsulas sus huevos son,
de uno a tres, aunque suelen ser dos,

Que epipúbicos huesos sostienen
en su abdomen con hoyuelos. En resumen,
En esa depresión menuda,
ella su progenie incuba.

Para huevos y críos, calor a la alta,
Mientras cuelgan de su cola suspendidos;
Cómodamente en su seno acurrucados,
Madre Natura del resto se ocupa.

Al día de nacidos, están ellos desnudos,
Sin pelo, sin vista, de tosca figura;
De rápido crecer y esencial dormir,
En ambos sexos el espolón a sobresalir.

La jornada de la madre es una sin fin,
Mientras que el padre sólo coquetea;
¡Salve, oh, suprema paradoja,
Prehistórica monotrema!

Es en la paradoja, entonces, donde ornitorrincos y seres humanos se encuentran, donde su familiaridad, lejos del dominio de un ancestro común, se afianza. Pero, ¿de qué forma es el ser humano paradójico? La clave se encuentra en la doble construcción de lo humano en Kant, en su preocupación concerniente al lugar del hombre, no sólo en la naturaleza, sino, de manera más importante aún, en el sistema de la filosofía. Desviándonos de la ruta trazada por la pregunta taxonómica al interior de un sistema natural, nos adentramos ahora en la senda de un sistema de pensamiento que pretende elevarse por encima del orden natural.



El ornitorrinco de Kant es una pregunta que continúa a la espera de una respuesta. Una pregunta, además, que desborda los límites del conocimiento, abrazando así al deber y a la esperanza. En la *Lógica Jäsche* (Log), publicada en 1800, Kant introduce la pregunta “¿qué es el hombre?” en el curso de su presentación de la filosofía como el sistema o ciencia de la relación de todo conocimiento y del uso de la razón concerniente al fin último de la humanidad. La filosofía adquiere, entonces, un tono cosmopolita en el cual su concepto mundano [*Weltbegriffe*] y el conocimiento del mundo [*Welterkenntnise*] se entrelazan con el concepto y el conocimiento del hombre, tal y como se anuncia en la “Introducción” a la *Geografía física* (Geog IX 157). En consecuencia, “¿qué es el hombre?”, cuya investigación le compete a la antropología, se convierte en la pregunta que sintetiza y reúne

“¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?” y “¿qué me es permitido esperar?” (*Log* IX 25), los hilos conductores de la empresa crítica que ya Kant había formulado, aunque no las había conectado con la pregunta por el hombre, en la *CRP* (A805/B833). Lo interesante de este planteamiento, de acuerdo con Diogo Sardinha (2011), es que la pregunta acerca del hombre aparece en las lecciones de lógica, las cuales tratan las reglas del pensamiento y el canon de la razón pura, asuntos que sólo pueden ser abordados desde la perspectiva de un *yo* que piensa, del *yo trascendental* que habita la *CRP*. En cambio, en la *Antropología*, la pregunta “¿qué es el hombre?” no es formulada en ningún momento. Hay un desfase entre la pregunta y su tratamiento que Sardinha enuncia de la siguiente manera: “cuando Kant plantea la pregunta ‘¿qué es el hombre?’, no la responde; y cuando se dirige al hombre, no plantea la pregunta acerca de lo que el hombre es” (2011, 331). Dicho desfase pone de relieve el problema de la génesis y necesidad de la pregunta así como la forma en que ella ha de ser abordada.

En tanto que la pregunta por el hombre sintetiza a las otras tres de la empresa crítica, aquello que se indaga en el hombre está relacionado con la unidad de la crítica y la posibilidad de esta filosofía como un sistema de sólidos cimientos, por lo menos en lo que concierne a su aspecto formal. Por lo tanto, es a través del concepto de hombre que Kant busca cerrar y afirmar la posibilidad de la filosofía como sistema. Vale la pena indicar, eso sí, que la pregunta por el hombre no es formulada de manera explícita sino hasta la década de 1790, una vez la empresa crítica ha sido culminada; la enunciación de la pregunta no es contemporánea del

descubrimiento crítico (Sardinha 2012). No obstante, el devenir de la crítica allana el camino para su formulación. La *CRP* sienta las bases de la posibilidad y los límites del conocimiento de la naturaleza, de una forma de conocer siempre orientada a la experiencia, incluso cuando la investigación es *a priori*. La *CRPr*, por su parte, se encarga del dominio de la libertad, de la absoluta autonomía y espontaneidad de la razón en las acciones morales. Estas dos regiones constituyen las dos grandes ramas en que se divide la filosofía, mismas que deben ser reunidas, como lo vimos en la introducción, gracias a la elaboración conceptual operada en la *CFJ*. La facultad de juzgar, tanto en su forma estética como teleológica, se presenta como una facultad capaz de realizar el tránsito de la naturaleza a la libertad. La imputación de belleza o la concepción de algo como un ser organizado no son determinaciones objetivas que se puedan atribuir a un objeto; sólo son el producto de un juicio reflexionante incapaz de traspasar los límites del sujeto. En consecuencia, el sujeto se reviste con un nuevo ropaje, uno que no sólo le reconoce su importancia como punto de partida del análisis filosófico, mismo que había sido ya anunciado con el giro copernicano en la *CRP*, sino que además lo proclama su punto de culminación.

En el tránsito de la naturaleza a la libertad, el hombre aparece, pues, tomando en cuenta las etapas tempranas de la crítica, como un *yo* que piensa y es libre, capaz de moverse entre esas dos regiones en virtud de su facultad de juzgar. Sin embargo, en el hacerse mismo del tránsito en el juicio, el hombre ya no sólo se presenta como un *yo*; se concibe a sí mismo, además, como un fin natural. En

cuanto tal, como ser organizado, el hombre es entonces un producto de la naturaleza, lo cual se complementa con el principio trascendental que atraviesa toda la *CFJ*, a saber, que la naturaleza es técnica de acuerdo con una analogía con el arte. El hombre, en suma, posee esa doble capacidad de concebirse a sí mismo como un ser natural, un ente organizado, y como un ser libre, un ser moral. Estos son los dos ejes que atraviesan la doble construcción kantiana de lo humano, la paradójica constitución del hombre: se trata de un ser producto de la naturaleza que habita y se desenvuelve en sus dominios y que, pese a ello, en su ser libre se distingue de todo lo que la naturaleza representa. La dicotomía puede establecerse también de la siguiente manera: por un lado, tendríamos al hombre como susceptible de ser afectado por los designios de la naturaleza, es decir, como *homo phenomenon* o ser sensible; por otro lado, estaría el hombre en su pura humanidad [*Menschheit*], independiente de toda determinación física o natural, es decir, un *homo noumenon* o ser suprasensible (*CRPr* V 43, *MC* VI 239). En el primer caso, el hombre se concibe a sí mismo como un ser perteneciente a una de tantas especies animales; en el segundo, se concibe como un ser racional susceptible de establecer relaciones práctico-morales en las cuales se pone de manifiesto el ejercicio de su libertad (*MC* VI 418). Veamos cada uno de estos aspectos por separado.

Cuando el enfoque de la investigación es el hombre como ser racional libre, aquello perteneciente a la naturaleza humana debe ser dejado de lado con el fin exclusivo de realizar una indagación *a priori* de las reglas prácticas válidas para

todo ser racional, incluyendo al hombre (*FMC* IV 410n, *CRPr* V 8). Aquí nos topamos con un obstáculo interesante. El concepto de hombre no es co-extensivo con el de ser racional; de hecho, el hombre es un ser racional entre otros *posibles*. En la *CRP*, por ejemplo, Kant menciona también a un ser racional infinito cuya principal diferencia con el hombre es el tipo de intuición que los constituye, una intelectual y una sensible, respectivamente. Pero también aparecen indicaciones un tanto más oscuras y especulativas acerca de otros seres racionales, como ocurre, por ejemplo, al final de la *Antropología*, donde Kant plantea la posibilidad de seres racionales extraterrestres aunque desconocidos para nosotros⁷⁶. No obstante, dado que la construcción de lo humano a la que aludo en estas páginas se inscribe en el marco del cosmopolitismo kantiano, podemos afirmar que aquello que se dice de los seres racionales es sólo válido para los hombres⁷⁷.

Lo que separa a un ser racional del resto de seres de la naturaleza, incluyéndose a sí mismo como ser natural, es la capacidad de la razón para ponerse fines a sí misma, la cual engendra un tipo de causalidad que es eficiente independientemente de causas externas a la razón que pretendan determinarla. Con ello se garantiza que la razón se satisfaga a sí misma valiéndose de sus propios medios, mediante el cumplimiento de un fin que sólo ella puede determinar, y no a través

76 Los extraterrestres de Kant ya habían aparecido en una de sus obras tempranas, *HNU*, cuyo capítulo final es una larga discusión acerca de las posibles características de los seres que habitan los otros planetas del sistema solar, en especial, la composición esperada de sus cuerpos y su uso de la razón en relación a la distancia con respecto del sol y al tamaño del planeta en el que se encuentran.

77 La referencia al cosmopolitismo es importante en este contexto pues Kant lo vincula estrechamente al hecho de que la tierra es un globo con límites determinados que le impide a los hombres extenderse más allá de su superficie; sólo resta moverse a lo largo y ancho de ella, ya sea por tierra o por mar (*MC* VI 352, *PP* VIII 358 [27]). En consecuencia, el único ser racional que habita en la tierra es el hombre.

de las inclinaciones que le son dadas por naturaleza y que la someten a un régimen de causalidad natural, como cuando una persona bosteza al ver bostezar a otra (*CRPr V 26*). La clave, pues, de la autodeterminación de la razón se encuentra en la autonomía que ella se otorga a sí misma, que no se expresa de otra forma sino mediante una coacción, convertida en deber, a través de la cual el hombre se hace libre en su oposición a las inclinaciones naturales que lo constituyen. De esta manera el ser racional se hace *persona*, se convierte en un fin en sí mismo, “algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto)” (*FMC IV 428, CRPr V 87*), y se le abren las puertas del reino de los fines, aquél donde los seres racionales forman una comunidad según leyes prácticas. En tanto sujeto moral, al hombre no se le puede valorar como medio para fines ajenos, es decir, no se le puede poner un precio acorde a la labor o importancia que tenga para la consecución de un fin determinado, cosa que resultaría admisible cuando se le considera como ser natural. De hecho, los demás seres naturales, incapaces de concebirse a sí mismos como seres morales o personas, en tanto carentes de razón, no pueden más que ser tratados como cosas con un valor relativo a su uso para los fines del hombre. Las cosas pueden despertar en nosotros una inclinación, como el amor, mas nunca respeto. El rompimiento con los seres irracionales, con el resto de seres de la naturaleza, llega a ser tan radical que Kant instaura como un deber propio del hombre “progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad hacia la humanidad” (*MC VI 387*). En otras pa-

labras, es un deber elevarse por encima de lo animal con el fin de hacerse hombre. Ello no quiere decir, sin embargo, que el trato de los hombres con el resto de seres de la naturaleza no tenga límites. Kant es explícito en condenar el trato violento y cruel a los animales, mas no porque el hombre tenga deberes morales directos con ellos, sino porque ese tipo de comportamientos se oponen a sus deberes consigo mismo y sus congéneres, de modo que en la violencia hacia los animales el hombre debilita y destruye su disposición para la compasión por el sufrimiento, algo que es de suma importancia en su relación moral con los demás hombres (MC VI 443).

En el llamado a superar su propia animalidad y a ver en los otros, incluyendo los seres irracionales, un espejo de su propia moralidad, el hombre encuentra su auténtica vocación: hacerse a sí mismo a través de la razón, a través de la autonomía que se desarrolla en el ejercicio de su libertad. La auto-realización, en consecuencia, es la característica del hombre que lo distingue del resto de la naturaleza: ella, a diferencia del hombre, es heterónoma, siempre dependiente de leyes y causas ajenas a sí misma que dictan la forma como sus procesos se desenvuelven en el tiempo. Desde su autonomía, el hombre es capaz de pensar los principios que guíen su conducta, de determinarse a sí mismo un curso de acción que sea digno de la humanidad que en él late y prospera.

La concepción libre del hombre, no obstante, sólo es posible en el pensamiento como un concepto vacío, desprovisto por completo de cualquier indicación posible en la experiencia, lo cual asegura que *homo phenomenon* y *homo noume-*

non no se contradigan entre sí con respecto al uso especulativo o teórico de la razón. Esto pone de manifiesto la primacía de la razón práctica con respecto a la teórica al momento de su enlace; si fuese la razón teórica la privilegiada, de inmediato quedaría descartado cualquier concepto que no tuviese una referencia sensible o empírica: la libertad estaría fuera del alcance de toda reflexión filosófica válida y, por si fuera poco, la razón entraría en una contradicción irresoluble consigo misma. Privilegiar a la razón práctica salva el carácter libre del hombre al tiempo que posibilita el encuentro de naturaleza y libertad, ambas descritas en este contexto como una causalidad heterónoma y una autónoma. Sin embargo, que el hombre pueda ser concebido desde la perspectiva de la naturaleza y de la libertad, como formas válidas de causalidad, es una mera indicación del curso a seguir para conectar los dos dominios, mas no describe la manera en que dicho tránsito puede realizarse. Hasta aquí, la compatibilidad lógica o formal de las dos partes del sistema queda justificada aun cuando permanece sin determinar la posibilidad de un cierre efectivo y material: aunque sea posible pensar al mismo ser, el hombre, desde estas dos perspectivas opuestas, aún no se ha realizado el tránsito de la una a la otra. Mientras que la construcción libre y racional del hombre permanece al nivel del *yo*, de la consciencia pura o empírica (*CRPr* V 6n), la clausura del sistema de la filosofía requiere que ese *yo* no sólo sea capaz de conocer la naturaleza, sino que además sea un producto de la misma, algo que está fuera del alcance del mero análisis epistemológico del sujeto de conocimiento; es necesario investigar a la naturaleza por otra vía.

La construcción de lo humano como un ser natural remite inicialmente al concepto de fin natural en la *CFJ*. La auto-organización es la clave de los fines naturales. Al igual que en la construcción de lo humano como ser racional libre, este primer paso de la construcción natural de lo humano, el concepto de fin natural, no se refiere a algo exclusivamente humano; después de todo, el ejemplo paradigmático es un árbol. Pese a ello, en la “Metodología de la facultad de juzgar teleológica”, Kant no deja lugar a dudas para pensar que el concepto de fin natural, aunque incluya a muchos más seres que al hombre, es fundamental para concebir al hombre en ese tránsito de la naturaleza a la libertad. En esta última sección de la *CFJ*, Kant se enfrenta a la posibilidad de un cierre del sistema atendiendo a una concepción teleológica de la naturaleza. No obstante, dicho cierre no puede darse bajo la forma de una teleología natural, como sí de una teleología moral: la primacía de la razón práctica sobre la teórica, sin descartar, por supuesto, a esta última. Por tal motivo, “el pasaje a la teleología moral se constituye en un tránsito posibilitado por una finalidad que no es moral, pero es la condición que brinda la necesaria unidad al sistema” (Di Sanza 2010, 65). Esta finalidad no moral es el fin natural expresado en el hombre. De cara al cierre del sistema de la filosofía, el tránsito de la naturaleza a la libertad permite distinguir dos tipos de fines relacionados con el hombre: el fin último [*letzter Zweck*] y el fin final [*Endzweck*] (*CFJ* V 426 [381-3]). El fin último lo constituye la cultura, y se encuentra directamente vinculado a la naturaleza, en tanto que la cultura es su realización última⁷⁸.

78 Esta concepción de la cultura indica que la dicotomía acerca de lo humano planteada por Kant no es equivalente a la dicotomía naturaleza-cultura. La cultura forma parte de la naturaleza; la filosofía práctica, la moral que busca Kant, no obedece a principios culturales o particulares sino que debe ser universal. Pese a

Todo lo que en los seres humanos viene dado por la naturaleza desemboca en la cultura. El fin final, por su parte, no es otra cosa que la idea del ser humano como un fin en sí mismo, el *homo noumenon*, cuyo acceso sólo es posible a través de la razón y sus capacidades prácticas. Con la noción de fin último, por ende, se ensancha la indagación natural del hombre hacia el terreno de la cultura y la diversidad de seres humanos, temas que en Kant se encuentran más cercanos a una discusión de lo que la naturaleza hace del hombre, que de una consideración moral y libre del mismo (Louden 2011). Además, el concepto de fin natural tiene sus precedentes más claros en sus consideraciones acerca de las razas de hombres. Ellas muestran que “las preocupaciones de Kant eran parte de la elaboración de *su propio problema* en historia natural: el problema de la historia natural de las razas humanas” (Sandford 2018, 9). Estos dos ejes temáticos, diversidad y raza, se entremezclan en esta segunda forma de construir lo humano.

El concepto de raza, como un problema relacionado con la construcción natural del hombre, es abordado por Kant en tres opúsculos que ya tuve ocasión de mencionar en el interludio (*DRH*, *DCR* y *UPTF*). Como vimos, las observaciones sobre las razas se desarrollan en el contexto mayor de la controversia entre poligenismo y monogenismo. Kant defendió el origen monogenético de las razas; de no ser así, se requerirían múltiples creaciones locales que sólo multiplicarían innecesariamente las causas explicativas (*DRH* II 429-430). De igual forma, el color de piel se convirtió en la guía para determinar el concepto de raza, con lo

ello, la cultura bien puede favorecer la formación de lo humano en el hombre.

cual dicho concepto es postulado “no como una mera categoría lógica, sino como una categoría natural *al interior de una historia natural del género humano*” (Sandford 2018, 20). Asumiendo un marco monogenético y al color de piel como rasgo definitivo de la raza, sólo serían necesarios dos tipos de causas para dar cuenta de su variedad: las causas inmediatas (gérmenes y disposiciones naturales) y las causas ocasionantes (condiciones climáticas o geográficas). Esta distinción permite separar lo que es indefectiblemente heredado de una generación a la siguiente, los gérmenes y las disposiciones, de aquello que sólo funge como detonante de las potencias de los anteriores. En otras palabras, es gracias a los gérmenes y disposiciones que el hombre puede ocupar todos los climas y suelos, desarrollando diferentes características raciales según lo indique la interacción con las condiciones externas (*DRH II 435*). No obstante, esta posibilidad adaptativa sólo fue posible para la raza originaria a partir de la cual se desprendieron las cuatro razas que Kant identificara como ya determinadas: blancos, negros, rojos cobrizos y amarillos oliva. Como se mencionó en el interludio, a diferencia de la raza originaria, las razas determinadas no varían con el cambio geográfico, como lo pone en evidencia el trasplante de individuos de una raza desde su lugar de origen hacia otro lugar cuyas condiciones geográficas y climáticas son diferentes, sin que ello ocasione modificaciones en las características propias o de su progenie. Más importante aún, estos trasplantes constituyen la evidencia más relevante en favor de la teoría de los gérmenes y las disposiciones pues sólo atendiendo a ellos es posible explicar por qué la

transmisión o herencia del color de piel es invariable (*DCR VIII 101 [107]*). De este modo, el concepto de raza adquiere el valor de una “peculiaridad radical que apunta hacia un linaje común y que, al mismo tiempo, admite múltiples caracteres permanentes hereditarios” (*UPTF VIII 163*).

La incursión en el tema de las razas trae consigo a los discursos raciales. Kant no es ajeno a estas irrupciones y acusaciones; de hecho, la pregunta por el racismo y el eurocentrismo en la filosofía de Kant ha tomado fuerza en el último cuarto de siglo (Serequeberhan 1996, Eze 2001, Bernasconi 2003, Lepe-Carrión 2014). En los textos antes mencionados sobre las razas, así como en la *Geografía*, Kant expone, en un gesto que oscila entre el desenfado y la candidez –teniendo en cuenta que nunca salió de Königsberg–, algunas de sus ideas y valoraciones acerca de las razas. No son pocas las acotaciones que hace, por ejemplo, acerca de los negros. Sobre su color de piel y su particular olor, Kant especula en un momento que se debe a la abundancia de hierro en su sangre y a la alta evaporación de ácido fosfórico (*DRH II 438*), mientras que en otro dice que se debe a la gran cantidad de flogisto en tierras africanas, razón por la cual los negros no sólo lo eliminan a través de la respiración, sino también a través de la piel (*DCR VIII 103 [109]*). El gran tamaño de sus narices y labios obedece a las elevadas humedad y temperatura de su ambiente (*DRH II 438*). Más extrañas aún son sus declaraciones, basadas en los relatos de viajeros y exploradores, de que los negros nacen blancos, excepto la región alrededor de sus partes reproductivas; sólo al cabo de su primer mes de vida puede apreciarse que son negros por com-

pleto (*Geog* IX 312). Pero tal vez los comentarios más problemáticos tienen que ver con las disposiciones morales y laborales de las otras razas. De los esclavos americanos dice que sólo son buenos para las labores del hogar y muy débiles para el campo, donde es mejor usar a los negros (*DRH* II 438n, *UPTF* VIII 175-176). Sin embargo, los negros, cuando la naturaleza les concede todo lo que puedan necesitar para su subsistencia, no son más que perezosos, suaves e insignificantes (*DRH* II 438). Los peruanos, por su parte, son hombres simples que, a falta de saber qué podrían hacer con algo que les pasan en las manos, terminan por llevárselo a la boca (*Geog* IX 163). Basado en este tipo de valoraciones, Kant se atreve a formular un orden probable según el cual las razas se fueron originando. La raza originaria seguramente era blanca y de pelo oscuro, de la cual derivó la de los blancos de cabello claro o rojizo y ojos azul pálido, seguidos de los rojos cobrizos o americanos, los negros y, por último, los amarillos oliva (*DRH* II 441). Posteriormente, Kant reconocería que no es posible saber el color de la piel del primer linaje humano (*DCR* VIII 105-6 [112-3]), y, sin embargo, esto no acabaría con la escala racial. Hay una afirmación en la *Geografía* que no deja mucho lugar a dudas acerca del valor de las distintas razas para Kant: los blancos se alzan en la cima de la humanidad, aquellos que tienen el mayor grado de perfección, seguidos de los amarillos, con un talento menor, los negros y, en el escalón más bajo, la raza americana (*Geog* IX 316). Kant no duda en afirmar que los habitantes de las zonas templadas son los más bellos, los trabajadores más arduos, los más moderados en sus pasiones, y los más sensibles; incluso, son ellos

los que han dejado atónitos a los pueblos del sur de cuenta de su avanzado uso de las artes y las armas (*Geog IX 317-318*). Por si fuera poco, aunque no aduce a argumentos acerca de la escala racial, Kant condena la mezcla de razas, el mestizaje entre los hombres, pues, aunque el mestizo sea apto para varios climas, nunca podría adecuarse a ninguno de ellos como lo habrían hecho las razas parentales determinadas; por el contrario, las mezclas son perfectamente válidas en los animales irracionales, cuya existencia sólo tiene valor como medio para los fines del hombre (*UPTF VIII 166-168*).

Ahora bien, sería injusto abandonar a Kant con tamaño oprobio sobre sus hombros sin antes mencionar que la mayor parte de estas observaciones corresponden a textos anteriores a 1790. La cronología de las declaraciones de la *Geografía* es bastante oscura pues en dichas lecciones se recogen cuadernos que databan desde la década de 1750, cuando Kant empezó a impartir dicho curso. Además, pese a que la *Geografía* fue uno de los últimos libros en ser publicados mientras aún vivía Kant, tan sólo dos años antes de su muerte, la labor editorial no corrió por cuenta suya; de hecho, parece ser que la única parte que él escribió para dicha publicación fue la introducción. Atendiendo a estas observaciones, Pauline Kleingeld (2007) ha propuesto que durante la década de 1790 Kant cambiaría radicalmente su valoración de las razas y expresa su desacuerdo con el trato injusto y violento que han recibido algunos pueblos alrededor del orbe en tanto víctimas de la expansión colonial europea. En particular, estas apreciaciones se encuentran en *Sobre la paz perpetua* (PP), donde Kant se refiere explícitamente a

la conducta inhospitalaria de los Estados civilizados que han causado las mayores injusticias –opresión, guerras, hambre, rebelión, perfidia– sobre pueblos extranjeros, como aquellos de América, los países negros o las islas de las especias (*PP* VIII 358-9 [28]). A ello se le sumaría la condena de las sociedades comerciales que han convertido en esclavos a los habitantes de las islas del azúcar por no ofrecer “ningún auténtico beneficio”, sino sólo contribuir a la perpetuación de las guerras en Europa (*PP* VIII 359 [30]). No obstante, el argumento de Kleingeld resulta frágil si tenemos en cuenta que, por un lado, las observaciones negativas de Kant acerca de la esclavitud ocurren en el contexto de los posibles beneficios para Europa y no como parte de un deber moral directo con los seres humanos esclavizados (Bernasconi 2011); por otro, los textos sobre las razas antes citados se volvieron a publicar en numerosas ocasiones a lo largo de la década de 1790, sin que fuesen modificados en lo más mínimo (Larrimore 2008).

¿Por qué traer a colación tan problemáticas observaciones de Kant acerca de las razas? ¿Someteré, acaso, a Kant a un juicio para determinar si era o no racista y hasta qué punto estas consideraciones son fundamentales para su empresa crítica y trascendental? Una valoración de este tipo requiere otro tipo de reflexiones y análisis diferentes a los ofrecidos hasta aquí. Además, como lo señala Larrimore, el concepto de raza, tal y como fuera inventado e implementado en el siglo XVIII, “era una respuesta a preguntas que ya no formulamos y se concebía en términos de esquemas de diversidad humana que poco recordamos” (2008, 342). Pero también es cierto que no podemos seguir siendo ajenos a esta poco di-

vulgada faceta de Kant. En respuesta a estos dos aspectos, entonces, el decurso tomado a través de los textos sobre las razas y la *Geografía* me permiten poner sobre la mesa una segunda paradoja en la construcción de lo humano, misma que se entrecruza con aquella que hemos estado revisando entre naturaleza y libertad, animalidad y humanidad: el carácter universal de la construcción racional y libre del hombre, en tanto que tiene la primacía sobre lo teórico y es el garante de la clausura del sistema, entra en tensión con las singularidades naturales manifiestas en la diversidad de seres humanos. En esta doble construcción de lo humano, no todos los hombres o pueblos son valorados de la misma manera en cuanto a su potencial para desplegar y alcanzar la humanidad que en ellos reside, a pesar de que el llamado a la auto-realización es, en principio, válido para todos.



La construcción científica de *O. anatinus* desborda los límites de la pretendida objetividad científica, así como la construcción filosófica de lo humano en Kant excede el ejercicio de un análisis meramente conceptual. Pese a que la construcción de cada ornitorrinco no obedece a la misma preocupación –el de Eco tiene que ver con el ‘orden de la naturaleza’, el de Kant con el sistema de la filosofía–, sus narrativas contienen elementos convergentes con los cuales he empezado a tejer esta familiaridad. Ya se ha hecho bastante énfasis en la importancia de la paradoja para acercar a estas dos especies: los dos ornitorrincos, el australiano y el

global, reúnen en sí rasgos que, a primera vista, no parecen ser compatibles e incluso llegan a parecer contradictorios. Sin embargo, su comprensión requiere la retención y puesta en conjunto de estas características, sin dejar a un lado las tensiones que en dicha conjunción se engendraron. El tipo de evidencia que contaba para estudiar a los ornitorrincos –las inferencias extraídas de los análisis anatómicos, la presencia o ausencia de glándulas mamarias, o la necesidad de observarlos en su hábitat– dieron paso a una serie de controversias entre los naturalistas europeos, como bien lo atestiguan las distintas posturas de Cuvier, Geoffroy, Lamarck y Owen. La entrada del ornitorrinco en el orden clasificatorio taxonómico implicó también algunas transformaciones en ese mismo sistema que lo recibiría: se replanteaba lo que era un mamífero así como la importancia de ser ovíparos al momento de determinar una clasificación. Por su parte, la doble construcción del ornitorrinco kantiano, el hombre, pone de relieve las tensiones que surgen entre una consideración universal del mismo y una en la cual la diversidad de formas humanas es tomada en cuenta. A este respecto, además de lo visto en la sección anterior, podemos incluir la peculiar narrativa de la *Antropología*. A diferencia de la *Geografía*, obra que pretende realizar una descripción teórica del mundo, en la cual Kant le dedica numerosos capítulos a los distintos pueblos que habitan los continentes de la tierra, la *Antropología*, concentrada en la aplicación del conocimiento del mundo por el hombre en beneficio de su propio perfeccionamiento atendiendo a su carácter de fin en sí mismo, ocupa escasas referencias a pueblos no europeos, y cuando lo hace, son presentadas de forma accesoria o de-

corativa para enarbolar la superioridad europea. La parábola del ornitorrinco converge también en torno a este síntoma. Orbitando en la periferia de los grandes científicos ingleses y europeos se encontraban los aborígenes y pobladores locales de Australia, quienes sólo fueron utilizados como mano de obra para la recolección de especímenes (Robin 2005), y cuyos reportes empíricos acerca de hembras de ornitorrinco poniendo huevos fueron ignorados por décadas, como lo ilustra el borrador de carta que Brown nunca envió a Banks.

A la universalidad de la racionalidad y la libertad se le oponen tanto la naturaleza como la diversidad de formas efectivas de los seres humanos. Sin embargo, ahí donde la tensión lleva a la repulsión de dos polos, invita a la reunión de otros: hacer familiares. La naturaleza, en su oposición a la libertad, y la diversidad de los seres humanos, en su oposición a la unidad y universalidad de la razón, se imbrican, sin confundirse, en este tejido de paradojas que se ciernen sobre la construcción de lo humano. Siguiendo el ejemplo de Shaw, es una opción racional desconfiar y pensar que estas paradojas han sido cosidas por un inescrupuloso taxidermista. Para Shaw era importante cortar la piel del espécimen y verificar que no se tratara de una broma colonial, contrario a tantos otros que a lo largo del s. XIX cayeron con la famosa sirena de Fiji. El examen aquí presentado de la obra de Kant exhibe las marcas de un intento infructífero de cercenar las paradojas, no porque sean un engaño sino porque ellas atentan contra la ansiada unidad del sistema. No obstante, en lugar de cerrar el sistema de la filosofía al darle la primacía al aspecto práctico y libre del hombre, Kant reprodujo la paradoja en

la naturaleza y la multiplicó: lo que en principio era válido para todos, se muestra sólo apto para algunos. El entramado y anidado de paradojas pone a Kant más cerca del inescrupuloso, pero hábil, taxidermista del que desconfiaba Shaw cuando por primera vez examinó al ornitorrinco, y con ello, el hombre resulta estar más cerca de ser una broma colonial que el ornitorrinco. El dramatismo de la concepción kantiana del ser humano como auto-realización deviene farsa. ¿Qué hacer con ella? ¿Acaso tendremos que deshacernos del legado de Kant por tratarse de un hábil engaño? Definitivamente no creo que esa sea una opción. La problemática urdimbre tejida con la paradójica construcción de lo humano requiere que la broma sea acogida con toda la seriedad de sus efectos. Kant mismo, aunque parezca extraño, podría contener una clave para continuar pensado este problema. Entre los muchos temas que Kant abarca en la *CFJ*, hay un peculiar pasaje acerca del humor y la risa que reza así:

Cuando alguien narra que un indio, que en la mesa de un inglés en Surate viera abrir una botella de ale y brotar toda esa cerveza convertida en espuma, mostró con muchas exclamaciones su gran asombro y que, a la pregunta del inglés, de qué hay en ello que quepa asombrarse tanto, respondió: yo no me asombro de que salga, sino de cómo lo han podido poner ustedes dentro; entonces reímos y ello nos da un íntimo placer, no porque nos encontremos acaso más listos que ese ignaro, ni que riamos de algo complaciente que el entendimiento nos dejara advertir aquí, sino que nuestra espera se había tensado y súbitamente se desvanece en nada (*CFJ* V 333 [226]).

El pasaje contiene una forma de relacionar elementos discutidos en este texto de manera diferente: la oposición entre un europeo, el inglés, y un no europeo, el indio, no se resuelve mediante su jerarquización, sino que, a través del humor, la

tensión se desplaza hacia la espera que produce una forma de asombro que nos resulta poco familiar o insólita. El asombro ante las paradojas a las que llega Kant en su concepción del hombre y la extrañeza que surge al traer dicha concepción a una situación histórica como la contemporánea contienen las semillas de una reflexión que mantenga en vilo la problemática apertura del concepto de ser humano y su par incongruente, la naturaleza. La disposición del humor hacia lo extraño e inesperado pone de relieve el carácter productivo de la paradoja. La paradoja no se resuelve; tampoco se disuelve. La paradoja pone en cuestión una y otra vez lo incuestionable; es una oportunidad para pensar.



Capítulo 3

La epigénesis a destiempo

*Pero a través de todos esos
cambios, ella no había cambiado.
Orlando, Virginia Woolf*

Tanto artefactos (obras de arte incluidas) como seres organizados obedecen a una lógica técnica, de la producción, la cual da lugar a la analogía entre arte y naturaleza. Aunque ella es vertebral en la tercera *Crítica*, sus efectos no son homogéneos a lo largo de toda la obra. En el caso de la facultad de juzgar estética, enjuiciar un objeto como bello no requiere una pregunta acerca del origen y proceso de producción del mismo. La belleza, la finalidad sin fin, resulta ser una ocasión para el libre y armonioso juego de las facultades, sin necesidad de indagar acerca de la forma en la cual dicho objeto fue generado. El aparecer del fenómeno que se enjuicia en la estética oculta lo que produce al objeto bello, lo corta de los procesos a través de los cuales dicho objeto existe, de modo que la belleza sólo puede reflejar una afectación estrictamente subjetiva, aun cuando

tienda a lo universal en su posibilidad de ser comunicada. Este ocultamiento ocurre incluso cuando lo bello se predica de un organismo: “Las flores son bellezas libres de la naturaleza [...] Muchas aves (el papagayo, el colibrí, el ave del paraíso), una multitud de crustáceos del mar son, por sí, bellezas, que no convienen a ningún objeto determinado por conceptos con vistas a un fin, sino que placen libremente y por sí mismos” (CFJ V 229 [49]). Sin embargo, Kant reconoce que la contemplación de lo bello en la naturaleza puede conectarse con un interés intelectual, como ocurre en el caso de una flor silvestre: “no le place [a quien la contempla] únicamente su producto según la forma, sino también su existir, sin que en eso tenga participación un atractivo de los sentidos o bien que él enlace a ello algún fin” (CFJ V 299 [167]). Una flor artificial no desataría este interés en la existencia. Que el interés intelectual esté ligado a la existencia dice mucho acerca de la facultad de juzgar teleológica, pues de él proviene su carácter reflexionante: los objetos que se enjuician como fines naturales no pueden hacer a un lado el hecho de que estos objetos tienen una existencia independiente del sujeto, pese a que, al momento de enjuiciarlos, la idea de fin, proveniente del sujeto, deba ponerse como condición de posibilidad de dicha existencia. La innegable realidad y existencia de los objetos enjuiciados como fines naturales desplaza la determinación objetiva al campo de la reflexión subjetiva. A los pasajes citados en el capítulo uno respecto a esta idea podemos agregar el siguiente de la “Crítica de la facultad de juzgar estética”: “Se concibe un fin, pues, cuando no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o su existencia) en cuanto efecto es pensa-

do como posible sólo a través de un concepto [del efecto]. La representación del efecto es aquí el fundamento de determinación de su causa y la precede” (CFJ V 220 [33]).

La peculiaridad intelectual de la teleología radica en el doble uso de la idea de fin: por un lado, posibilita la representación de algo como un fin natural; por otro, es también lo que posibilita la descripción del fin natural en términos de un proceso generativo, el cual involucra tanto la reproducción como el desarrollo y el crecimiento. En otras palabras, la idea de fin opera una asimilación sin precedentes en el sistema crítico kantiano entre el aparecer fenoménico que queda plasmado en la representación del objeto y el proceso a través del cual dicho objeto viene a ser, existe. La existencia, comprendida a través de la categoría de actualidad [*Wirklichkeit*] en el marco epistemológico de la primera *Crítica*, es una modalidad de lo fenoménico, a la cual se le suman otros dos modos, la posibilidad y la necesidad. La existencia no agota los modos de lo fenoménico. Sin embargo, cuando se pone a una idea como fundamento del juicio, fenómeno y existencia se hacen inseparables, razón por la cual no podemos hablar de una experiencia posible, pues el concepto de fin natural está condicionado empíricamente, como tampoco podemos dotarlo de necesidad, pues el fin natural se abre a la contingencia de la experiencia empírica. En lugar de concluir que el fin natural es un producto de la imaginación, una ficción de la razón, Kant reconoce el carácter innegable de su existencia, pero relega cualquier forma de conocimiento en torno suyo al campo de la facultad de juzgar reflexionante. Pese a ello, el concepto de

fin natural, los cuerpos organizados, aparecen en otros momentos de la empresa crítica. Su naturaleza itinerante e intermitente pone en entredicho la posibilidad de una división *a priori* entre lo determinante y lo reflexionante. La teleología supone la inseparabilidad de generación y aparición fenoménica, con lo cual transforma al organismo en una metáfora apropiada para dar cuenta de lo trascendental, de aquello donde se concentran y despliegan las condiciones de posibilidad del aparecer fenoménico mismo.



La deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento o categorías constituye un proyecto de carácter legal que se pregunta por la legitimidad del empleo de dichos conceptos por parte del entendimiento en su referencia *a priori* a los objetos de la sensibilidad. La palabra clave aquí es “legitimidad”, pues el problema de la referencia *a priori* a los objetos no se resuelve del todo en la deducción trascendental, sino en el “Esquematismo trascendental”. ¿En qué consiste, pues, la legitimidad que busca la deducción? En palabras de Kant, se trata de la ‘expedición’ de un “certificado de nacimiento muy diferente de [aquel que certifica] su procedencia de la experiencia” (A86/B119). Legitimidad como certificado de nacimiento: la deducción trascendental debe garantizar que el origen de los conceptos puros del entendimiento no se encuentre en otro lugar que en el entendimiento mismo. No hay cabida para la bastardía en esta empresa; de lo contrario,

el entendimiento no tendría derecho alguno para usarlos. Sin conceptos, no habría unidad con la cual asir y ordenar las representaciones sensibles que comparecen ante el sujeto: “todo concepto se debe pensar como una representación que está contenida en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles (como la característica común de ellas), y que por tanto las contiene a éstas *bajo sí*” (A25/B39-40). El elemento homogeneizador inherente al concepto convierte la infinitud posible de representaciones que pueden darse en la sensibilidad –el contenido de los pensamientos– en algo manejable para un sujeto racional finito; en el concepto las representaciones sensibles no sólo encuentran un orden y configuración sino también un sentido, una dirección hacia el conocimiento: “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51/B75). Sin embargo, en tanto característica común, lejos de obtenerse o abstraerse a partir del análisis de todas las representaciones empíricas que un sujeto ha tenido, los conceptos deben ser puros, es decir independientes no sólo de ésta o aquélla experiencia, sino de *toda* experiencia. Ya lo señalaba Kant en su *Disertación inaugural* (DI) de 1770, texto con el cual fue admitido como profesor oficial de la Universidad de Königsberg, con respecto a los peligros de la palabra *abstracción* en este contexto:

Pero en lo que atañe a los conocimientos intelectuales en sentido estricto, en los cuales *el uso del entendimiento es real*, tales conceptos, ya sea de objetos ya de relaciones, son dados por la naturaleza misma del entendimiento, y no son abstraídos de uso alguno de los sentidos ni contienen forma alguna de conocimiento sensible como tal. Pero aquí es necesario señalar la muy grande ambigüedad del vocablo “*abstracto*” y para que ella no adultere nuestra disquisición sobre los inteligibles, importa mucho, creo, que ante todo sea suficientemente disipada.

Propiamente, en efecto, debería decirse: *abstraer de algunas cosas, no abstraer alguna cosa*. Lo primero quiere decir que en un concepto cualquiera no atendemos a lo que en algún modo está anexo a él; lo segundo, que él no se da sino en lo concreto y de modo tal, que deba ser separado de lo que le es anexo. De aquí se sigue que el concepto intelectual *abstrae* de todo lo sensitivo, no en cambio es abstraído de lo sensitivo, y quizá más propiamente se le denominaría *abstrayente* que *abstracto*. Por lo cual es más acertado llamar los inteligibles *ideas puras*, y los conceptos que se dan sólo empíricamente, *abstractos* (*DI* II 394 [31-2]).

Por no tratarse del resultado de un proceso de abstracción a partir de la experiencia, como si fuese un tipo de inducción a la sazón de Hume, es posible afirmar que Kant rechaza la idea de que los conceptos sean adquiridos. En tanto parte constitutiva de las estructuras cognoscitivas del sujeto, los conceptos deben ser de alguna manera propios e inherentes a su pensamiento.

Ahora bien, si los conceptos no se abstraen de la experiencia sino que son completamente independientes de ella, ¿son ellos entonces elementos innatos o preexistentes que se encuentran en la mente o psiquismo [*Gemüt*] de todo ser humano? Esta opción tampoco es válida:

Puesto que en *Metafísica* no se encuentran principios empíricos, los conceptos que en ella se ofrecen no han de buscarse en los sentidos sino en la naturaleza misma del entendimiento puro, no como conceptos *innatos* sino como abstraídos de las leyes inherentes a la mente (reflexionando sobre las operaciones de ella con ocasión de la experiencia) y por lo mismo *adquiridos*. De este género son posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc. con sus opuestos y correlativos; no entrando ellos nunca como partes en representación sensorial alguna, de ella no pudieron haber sido abstraídos de ninguna manera (*DI* II 395 [33-4]).

De hecho, en un pasaje posterior en el cual se refiere exclusivamente a las intuiciones puras espacio y tiempo, Kant califica al recurso al innatismo de “filosofía de perezosos que citando la causa primera declara vana toda indagación ulterior” (*DI*

II 406 [53]). Como lo ha señalado Günter Zöller (1989), el repudio kantiano va dirigido explícitamente a un innatismo de representaciones, tales como las de Yo y Dios en Descartes. Tanto una versión innata como adquirida del origen de los conceptos son rechazadas por Kant. Pese a ello, en lugar de rechazar con igual encomio las dos opciones anteriores, la *DI* pareciera inclinar la balanza más de un lado que de otro, como lo atestigua el siguiente pasaje, una vez más en referencia a las intuiciones puras no a los conceptos, en el cual hay una forma de lo adquirido que puede ser válida:

Pero *ambos conceptos* [espacio y tiempo] son sin duda *adquiridos*, no por cierto abstraídos de la sensación de los objetos (pues la sensación da la materia, no la forma del conocimiento humano), sino por la acción misma de la mente, por la cual ésta coordina lo sentido por ella según leyes perpetuas, que son como tipos inmutables, conocidos por tanto intuitivamente. Pues las sensaciones excitan este acto de la mente pero no producen la intuición, ni hay aquí nada innato más que esa ley de la mente según la cual ésta reúne de manera determinada sus sensaciones provenientes de la presencia de un objeto (*DI* II 406 [53]).

Esta adquisición que Kant defiende y apoya es entendida por Zöller como un innatismo de “formas de formación” [*forms of forming*] (1989, 230), formas no representacionales que posibilitan a las representaciones⁷⁹. Se trata, pues, de una

79 La discusión de Zöller recoge, además, elementos importantes de la polémica con Eberhard. En este texto, la postura kantiana continúa en una oscilación entre lo innato y lo adquirido, siempre torciendo los significados dados de uno y otro término. Así, por ejemplo, en un momento manifiesta lo siguiente: “La *Critica* no admite, en absoluto, *representaciones* creadas, ni innatas [*angeborene*]; a todas ellas, ya pertenezcan a la intuición o a los conceptos del entendimiento, las considera *adquiridas*. Pero hay una adquisición originaria (como se expresan los maestros del Derecho natural), por consiguiente, [adquisición] también de aquello que antes no existía en modo alguno, y que, por tanto, no pertenecía a ninguna cosa, antes de esta acción” (*Eberhard* VIII 221). Una adquisición originaria de aquello que antes no existía, de aquello que se forma en el acto mismo de formación. Sin embargo, unas líneas más adelante afirmaría que tanto la forma de las cosas en las intuiciones como la unidad sintética de lo múltiple en los conceptos son producidas por la razón “*a priori* a partir de sí misma. Pero debe haber, sin embargo, un fundamento para ello en el sujeto, [fundamento] que hace posible que las mencionadas representaciones se originen así, y no de otro modo, y que además se puedan referir a objetos que aún no han sido dados; y este fundamento, al menos, es innato [*angeboren*]” (*Eberhard* VIII 221-2). Hay una tensión en la concepción kantiana que oscila entre un proceso de adquisición originaria y un fundamento subjetivo innato del mismo.

forma de adquisición que valida la extracción de principios a partir de la mente misma, mas no de lo externo a ella, ofreciendo una primera aproximación al problema del certificado de nacimiento de los conceptos en la deducción trascendental. La *DI* exhibe las primeras pistas acerca de este importante problema en la filosofía crítica kantiana, sus tempranos intentos de solución y el obstáculo radical que él plantea: ¿cómo algo cuyo origen sólo es susceptible de ser encontrado en las facultades cognoscitivas del sujeto puede, sin embargo, dar cuenta de la configuración y ordenamiento de todo aquello que le es externo y ajeno?

Frente a la incipiente discusión que ofrece la *DI*, la deducción trascendental en la *CPR* expone un panorama mucho más amplio y detallado, además de indicar ciertos cambios importantes tanto en la forma de presentar el problema como en el lenguaje usado para referirse a él y su tentativa de solución. En primera instancia, los términos innato y adquiridos, usados para referirse a los dos orígenes posibles de los conceptos, no vuelven a aparecer en la *CPR*. En segunda instancia, y derivada de la anterior, Kant recurre a otro tipo de analogías, esta vez con teorías de la generación de los vivientes, como lo vimos en el interludio. Estos cambios, más que una indicación de la desaparición o superación del problema, revelan su completo reordenamiento. Con respecto a la peculiar forma de adquisición a la que llega Kant en la *DI*, la *CPR* la destila y concentra a tal punto que parece convertirse en todo un nuevo problema: “No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia [...] *Según el tiempo*, pues, ningún conocimiento pre-

cede en nosotros a la experiencia, y con ésta comienza todo [conocimiento]. Pero aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso surge todo él de la experiencia" (B1). En lugar de continuar con la formulación que se extendía sobre el eje marcado por los polos innato/adquirido, esta nueva presentación del problema pone al frente dos elementos que se mantenían ocultos en la polarización. Por un lado, Kant marca la distinción entre *comenzar* y *surgir*, a lo cual se le suma, por otro, el énfasis en el lugar que ocupa el tiempo en esta indagación. Ambos, por supuesto, están relacionados a tal punto que sólo es posible comprender su aparición de manera conjunta. En ningún momento renuncia Kant a la pregunta genética, aquella que investiga el origen ya sea del conocimiento o de los conceptos que lo hacen posible, sólo que en esta posterior iteración del problema dicha pregunta se transforma: ahora el interés no es en el comienzo temporal de dicho conocimiento, sino la fuente a partir de la cual surge. En otras palabras, la pregunta genética se traslada de un horizonte dominado por el tiempo, una vez más, como sucesión, en el cual es posible marcar un inicio en un momento determinado del pasado, a un horizonte regido por las condiciones de posibilidad, por lo trascendental. En el momento en el que el problema se enuncia en términos del surgimiento, la experiencia como comienzo es relegada a un segundo plano debido a la intrusión de un nuevo plano de investigación: el trascendental, el cual consiste en "todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*" (B25). La absoluta independencia de la expe-

riencia que impone como obligación lo trascendental posibilita la salida del orden temporal sin desvincularse del tiempo, como lo veremos en la exposición de la deducción trascendental.

Con estos nuevos elementos sobre la mesa, el sentido de un certificado de nacimiento comienza a esclarecerse de cara al despliegue efectivo de la deducción trascendental. En primer lugar, se comprende que la deducción es trascendental en la medida en que se realiza con completa independencia de la experiencia pese a que los conceptos puros deben referirse a ella. Al no provenir de la experiencia, los conceptos no pueden ser el resultado de una *generatio aequivoca*. En segundo lugar, la modificación de la pregunta genética y su deslindarse del orden temporal, inscribe la búsqueda de la legitimidad del uso de los conceptos puros en un plano que no puede entenderse como comienzo o punto de partida, sino como fuente u origen. Ahora bien, dado que los conceptos contienen lo que es común a un cierto tipo de representaciones, de modo tal que las puede subsumir y ordenar, decimos que los conceptos poseen un carácter sintético y unitario, en otras palabras, son conceptos de un objeto en general y no de este o aquel objeto particular. Unidad y síntesis: la fuente que se rastrea en lo trascendental sólo puede ser tal si ella hace posible la unidad sintética que otorgan los conceptos a los juicios de los cuales participan. La búsqueda de la legitimidad del uso de las categorías se traduce en la pregunta por el sustrato originario que hace posible todo acto sintético, por la unidad originaria de la cual emergen los conceptos puros y que les concede su poder sintético.

La síntesis de los conceptos, la cual es trascendental, fuera del tiempo y referida de alguna forma a la experiencia, tiene una peculiar característica: se trata de una síntesis que en lugar de conducir a un concepto acabado o cerrado en sí mismo, tiene por meta asegurar la conexión entre aquello que se encuentra en el orden de lo trascendental y aquello que está en la experiencia, de modo que el concepto sólo puede completarse en la relación que entabla con la diversidad o multiplicidad dada en la experiencia y de la cual el concepto posee su principio de unidad (Cohen 2001, 475). De ahí que los conceptos, al igual que las intuiciones sensibles, sean sólo formas desprovistas de cualquier contenido empírico a pesar de contener el principio de unidad de lo empírico. Lo que ocurre en el concepto, siguiendo una parte de la interpretación de Béatrice Longuenesse, ocurre también con la unidad sintética originaria: “las representaciones *son* sometidas a una unidad originariamente sintética, pero ellas deben ser *llevadas* [amenées] ahí; es decir, la unidad sintética originaria quedaría en letra muerta si ella no fuese perpetuamente instaurada por los actos de formación de los juicios, por la síntesis de los conceptos, frente a aquello que en su ausencia seguiría siendo dispersión de las aprehensiones y asociaciones empíricas” (1993, 68n). La apertura del concepto a una experiencia empírica por venir y la perpetua instauración de la unidad sintética originaria dan cuenta de su incompatibilidad con el tiempo como sucesión. Si el tiempo en el que ocurre esta síntesis fuera el mismo que Kant describe para ordenar la sucesión de representaciones empíricas que contienen todo lo que ocurre o puede ocurrir en la naturaleza, los conceptos y la unidad sintética originaria ten-

drían que concebirse como una forma de innatismo, como algo que *precede* a la formación efectiva de la experiencia y del conocimiento. La opción innatista había sido rechazada ya en la *DI*; además, si los conceptos y la unidad originaria fueran innatos, ¿por qué habrían de instaurarse perpetuamente? Lo innato se instaure una vez, durante la creación o concepción, y no requiere reinstaurarse con cada acto sintético de la experiencia. La instauración perpetua de la que habla Longuenesse obedece a esa radical formulación kantiana acerca del conocimiento: comienza con la experiencia, pero no surge todo con ella. En esa medida, la síntesis formadora de experiencia no sólo ocurre una y otra vez con cada nuevo contenido empírico, sino que las formas mismas que la posibilitan requieren ser formadas con cada síntesis. Recurriendo a las palabras de Garrido, “en cuanto se trata de formas puras, es decir, *sin* contenido o *sin* materia, ellas se forman como tales (como ‘formas puras’) al de-limitarse con respecto de algo que permanezca de forma esencial como su opuesto [*op-posé*], algo que ellas no puedan contener ni componer” (2007, 71). Los conceptos y la unidad sintética no son estructuras preexistentes que se hallan en algún lugar del sujeto, partículas elementales a la espera de ser accionadas o utilizadas cuando la sensibilidad es afectada; su generación no puede corresponder a un sistema de la preformación. Más bien, *según el tiempo*, las estructuras posibilitadoras de la experiencia y del conocimiento se generan de manera concomitante con la experiencia misma que hacen posible y configuran. De ahí que sea tan importante trasladar la pregunta por las fuentes de la experiencia y del conocimiento fuera del plano dominado por el tiempo como su-

cesión. En la dislocación de este tiempo emerge el plano trascendental, y es ahí donde Kant realiza toda su investigación. Es también ahí, en lo trascendental, donde Kant propone la analogía entre la investigación de la deducción, la expedición de la partida de nacimiento de los conceptos puros, y el sistema de la epigénesis. ¿Hasta dónde se puede llevar esta analogía? ¿Hay elementos con los cuales pensar que, así como la deducción es trascendental, la epigénesis también ocurre en condiciones similares? ¿Qué consecuencias tendrían estas consideraciones para la empresa crítica? Antes de continuar con estos interrogantes, resulta necesario seguir el camino propuesto por Kant para darle solución al problema planteado en la deducción trascendental.

Podría decirse que la propuesta de solución ofrecida por Kant es doble debido a que la deducción trascendental fue una de las pocas secciones que él reescribió completamente para la segunda edición de la *CPR*: a la deducción de la primera edición (deducción A) se le denomina subjetiva, mientras que a la segunda (deducción B), objetiva. La diferencia radica principalmente en el discursus expositivo, de modo que lo que en la deducción subjetiva se presenta como conclusión –la unidad originaria de la apercepción–, la deducción objetiva lo convierte en su punto de partida. Más importante aún, el lugar de la imaginación en las dos deducciones y el papel que desempeña constituye otro elemento de distinción importante. La imaginación trascendental no cobraría su pleno sentido hasta el “Esquematismo trascendental”, la sección inmediatamente posterior a la deducción. Puesto que la presente investigación se desviará de la ruta transitada por

Kant en la *CPR* justo al final de la deducción trascendental, no haré tanto énfasis en los cambios relacionados con la imaginación entre una y otra versiones de la deducción. En su lugar, me centraré sobre los aspectos compartidos por las dos deducciones, en particular su relación con el tiempo.

Al principio de esta sección mencioné que el problema al que responde la deducción trascendental tiene que ver principalmente con la legitimidad del uso de los conceptos puros del entendimiento; la relación de éstos, en tanto *a priori*, con los objetos de la experiencia posible constituye un segundo momento marcado por el esquematismo trascendental, cuya solución requiere de la pista o descubrimiento realizado en la deducción. En otras palabras, resolver el asunto del uso legítimo de las categorías indica la dirección a seguir acerca de su relación *a priori* con la experiencia. Si los conceptos puros efectivamente ‘nacen’ o se generan en el entendimiento, éste debe contener a su vez un elemento que sea común con la posibilidad de una experiencia sensible. Ahora bien, la sensibilidad ordena las representaciones indeterminadas o fenómenos [*Erscheinung*] según las intuiciones puras espacio y tiempo, las cuales, a su vez, constituyen el fundamento del sentido externo y del interno, respectivamente. En el sentido externo se forman representaciones de los objetos que son ajenos y exteriores al sujeto; en el interno, por su parte, caben todas las representaciones por las cuales la mente se intuye a sí misma, es decir, todas aquellas representaciones derivadas de la manera como la mente es afectada por su propia actividad. Dicha actividad incluye, por supuesto, la formación de las representaciones del sentido externo, de modo

que éstas afectan también al interno y son sometidas a su ordenamiento. Por ello Kant afirma que “[e]l tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general” (A34/B50). Esta conclusión es fundamental para la tarea que se plantea la deducción trascendental, pues en ella Kant descubre una forma de tiempo que desde el entendimiento condiciona y determina a la sensibilidad: la unidad sintética de la apercepción.

La deducción A consta de cuatro momentos, de los cuales los tres primeros “conducen a tres fuentes subjetivas de conocimiento [sentido, imaginación y apercepción] que hacen posible al entendimiento mismo y, a través de él, [hacen posible] toda [la] experiencia, como producto empírico del entendimiento” (A97-8). Sólo en el tercer momento, como lo admite Kant en su advertencia preliminar, se introducen los elementos propios del entendimiento, a saber, los conceptos puros o categorías. El primer momento es el de la síntesis de la aprehensión en la intuición, en el cual la mente recorre y reúne la multiplicidad contenida en una intuición, de modo que las representaciones, sometidas al tiempo como condición formal del sentido interno, son ordenadas, conectadas y relacionadas. En esta síntesis, “en cuanto contenida en un instante, ninguna representación puede ser jamás otra cosa que absoluta unidad” (A99). El siguiente momento, la síntesis de la reproducción en la imaginación, supone no sólo el ordenamiento de las representaciones según el tiempo, sino que, además, dicha asociación debe responder a una regla constante. Dicha regla no puede ser de naturaleza empírica, sino que debe ser el fundamento *a priori* de la unidad sintética de dichas representaciones.

Dado que todas las representaciones son de fenómenos y no de cosas en sí, se consideran entonces determinaciones del sentido interno cuya regla constante de reproducción debería encontrarse en las estructuras cognoscitivas del sujeto y no en los objetos en cuanto tales. Aun cuando esta síntesis no descubre el origen de dicha regla constante, sí determina que la facultad responsable de esta reproducción *a priori* es la imaginación trascendental. La síntesis del reconocimiento en el concepto, el tercer momento de la deducción, recoge los dos anteriores y cimienta la posibilidad misma de toda experiencia. De acuerdo con las dos síntesis anteriores, las representaciones han sido ordenadas y su reproducción obedece a una regla constante. Sin embargo, si en dicho ordenamiento y reproducción no hubiese certeza alguna de que lo que se encuentra en el instante uno es lo mismo que en el dos y en el tres, no habría forma de sostener el ordenamiento y reproducción de las representaciones. Cada uno de los momentos que componen lo múltiple de la intuición contaría como algo completamente nuevo, desligado de cualquier representación anterior. Para evitar esta suerte de tábula rasa perpetua, Kant recurre a la consciencia de la unidad de la síntesis, al concepto: “La palabra ‘concepto’ podría conducirnos ya por sí misma a esta observación. Pues esta conciencia *una* es lo que unifica en una representación lo múltiple intuido poco a poco y luego también reproducido” (A103). El concepto, la unidad de consciencia, posibilita la identidad o constancia del pasado en el presente. Esta unidad, en tanto que requiere ser *a priori*, no puede referirse a un objeto o tipo de objetos en particular, sino que su objeto “debe ser pensado sólo como algo en general = X, porque fuera

de nuestro conocimiento no tenemos nada que pudiéramos poner frente a ese conocimiento como algo que le correspondiese” (A104). En la naturaleza de esta X, la deducción trascendental llega, ahora sí, al corazón de su investigación. En tanto que todas las síntesis anteriores son *a priori*, desprovistas de cualquier objeto o contenido empírico, el objeto = X al que se refiere esa unidad de consciencia de la síntesis del reconocimiento “no puede ser otra cosa que la unidad formal de la consciencia en la síntesis del múltiple de las representaciones” (A105), la cual debe dar cuenta, a su vez, de las reglas constantes que determinan a todo lo múltiple en una unidad, es decir, los conceptos. La unidad formal de la consciencia no es otra que la apercepción trascendental, la cual “precede a todos los *datis* de las intuiciones, y sólo con referencia a la cual es posible cualquier representación de objetos” (A107). Dado que ella es más radical que las intuiciones, el espacio y el tiempo mismo sólo son posibles en referencia a la apercepción: sólo ante una consciencia que es unitaria e idéntica a sí misma en su proceder sintético puede comparecer lo múltiple y cambiante.

En el cuarto y último momento, Kant asegura la validez *a priori* del uso de los conceptos puros en la medida en que ellos son las reglas derivadas de la apercepción trascendental y, por ende, constituyen las condiciones de posibilidad del pensar mismo, de la experiencia posible: “Por tanto, [las categorías] son también conceptos fundamentales para pensar objetos, en general, que correspondan a los fenómenos, y por tanto tienen, *a priori*, validez objetiva; que era lo que propiamente queríamos saber” (A111). Sin embargo, esta victoria sólo sería parcial si antes

no se aclara de qué manera las ocurrencias de la naturaleza, aquello que pareciera ser independiente del sujeto, responden o se ajustan a las leyes prescritas por la apercepción trascendental y las categorías. Para ello, Kant introduce el concepto de afinidad de lo múltiple y recurre a la consabida distinción entre fenómeno y cosa en sí. Puesto que todas las representaciones son de fenómenos condicionados enteramente por las estructuras cognoscitivas del sujeto, la posibilidad misma de que estas representaciones aparezcan dependen de la unidad de consciencia que garantiza la adecuada síntesis de lo múltiple y de las reglas que dictan en qué orden se realiza dicha síntesis. Ahora bien, “[q]ue la naturaleza haya de regirse por nuestro fundamento subjetivo de la apercepción, y que incluso haya de depender de él, en lo que respecta a su conformidad a leyes, [es algo que] ciertamente suena muy paradójico y extraño” (A114), a menos que, como Kant, se acepte que la naturaleza no es más que el conjunto de todas las representaciones que un sujeto puede tener de los fenómenos que aparecen en su sensibilidad. Que haya una unidad tanto en el discurrir como en la constancia de las leyes de la naturaleza en la experiencia (*ratio cognoscendi*) no es más que una indicación de la necesaria unidad sintética originaria, de la apercepción trascendental engendrada en el entendimiento, gracias a la cual la naturaleza aparece de esa forma (*ratio essendi*): “sin entendimiento no habría, en general, naturaleza, es decir, unidad sintética de lo múltiple de los fenómenos, según reglas; pues los fenómenos, como tales, no pueden tener lugar fuera de nosotros, sino que sólo existen en nuestra sensibilidad” (A126-7). No obstante, es la imaginación trascendental la que garantiza la

supremacía del entendimiento, pues “sólo por medio de esta función trascendental de la imaginación es posible la afinidad misma de los fenómenos; con ella, la asociación; y mediante ésta, finalmente, la reproducción según leyes, y, en consecuencia, la experiencia misma; porque sin ella los conceptos de objetos no confluían en una experiencia” (A123). La apercepción pura sólo puede convertirse en el correlato de todas las representaciones de un ser racional finito si se hace consciente de ellas una vez que la síntesis trascendental de la imaginación se las ha presentado; la apercepción no puede más que sobreponerse o añadirse a lo que la imaginación ha producido.

Lejos de ser un acto o proceso que anteceda en el tiempo la formación de cualquier experiencia empírica, la unidad sintética originaria, en tanto condición de posibilidad *a priori*, no puede más que pensarse como un acto que ocurre de manera conjunta con la experiencia, que se instaura una y otra vez con cada acto empírico. En un pasaje que no se relaciona directamente con esta discusión acerca del tiempo, Kant afirma que la “unidad sintética [de la apercepción] presupone, empero, una síntesis [productiva de la imaginación], o la incluye” (A118). Lo que llama la atención es la equivalencia que establece Kant entre los verbos usados, *presuponer* e *incluir*. Las condiciones de posibilidad, en torno a las cuales discurre la empresa crítica y trascendental kantiana, en tanto que constituyen *presupuestos* del conocimiento —“¿qué puedo conocer?” es una de las preguntas rectoras de la *CRP*⁸⁰—, no etapas previas que deben ser realizadas y completadas antes de

80 “[L]a cuestión principal sigue siendo siempre: ¿qué, y cuánto, pueden conocer el entendimiento y la razón, despojados de toda experiencia? y no ¿cómo es posible la *facultad de pensar* misma?” (Axvii).

pasar a la siguiente, como en una relación causal —en este caso la preguntaría sería “¿cómo conocemos?”⁸¹—, son *incluidas* en todo acto sintético: aunque *a priori* y *a posteriori* puedan distinguirse en una indagación trascendental, su darse efectivo en la experiencia empírica es uno y el mismo. Con esta afirmación me arriesgo a parecer simpatizante de una interpretación psicologista de la obra kantiana. Sin embargo, es necesario recordar que, en lugar de indicar momentos en una sucesión temporal, *a priori* y *a posteriori* señalan un tipo de relación, de independencia o de dependencia, respectivamente, con la experiencia. Al salir de la determinación sucesiva del tiempo, se sale también de la psicología empírica. Me interesa resaltar en esa afirmación, al igual que en el capítulo anterior y la discusión acerca de la acción moral como una acción que se desenvuelve en el tiempo a pesar de tener un fundamento atemporal, la importancia del recurso trascendental para desdoblarse lo que se presenta como unidad, en este caso la experiencia y el conocimiento a través de los juicios, en dos aspectos, uno marcado por el tiempo y otro fuera de él, cuya relación se establece a través de la distinción entre *ratio cognoscendi* y *ratio essendi*, los cuales pueden ser reunidos bajo la unidad sin dejar de ser dos en tanto que atienden a diferentes aspectos del objeto estudiado.

La deducción A ofrece una pausa interesante para hablar de Heidegger y su interpretación de la imaginación trascendental como el descubrimiento del tiempo originario en *Kant y el problema de la metafísica*. Heidegger toma como punto de entrada al problema de la metafísica la finitud de los seres humanos, cuya mejor

81 “Este es entonces el único fundamento verdadero y adecuado de la determinación de los límites de la razón pura, pero no la solución del problema de *cómo* la experiencia es posible por medio de estas categorías y solamente por ellas” (*PMCN IV* 475 [42]).

ilustración se encuentra en el entendimiento, la facultad que, pese a hacer posible el pensamiento, está siempre arrojada a lo que la sensibilidad le entregue: “La intuición finita depende del entendimiento, en tanto necesita una determinación. El entendimiento no sólo forma parte de la finitud de la intuición, sino que es aún más finito que aquélla, pues le falta el carácter inmediato de la intuición finita” (2013, 24); “el entendimiento es –en la finitud– la facultad suprema, es decir, lo finito por excelencia. De ser así, en el hacer-objetivar, como acción originaria del entendimiento puro, debe resaltar muy claramente su dependencia de la intuición” (2013, 63). A la sombra de la finitud, la pregunta por lo trascendental toma todo su valor pues es precisamente en respuesta a dicha finitud que el entendimiento, y el ser humano en su totalidad, debe trascender sus propios límites para hacer posible en el pensamiento aquello que no puede ser creado por él y que sólo puede darse en la sensibilidad, es decir, el mundo de objetos externos a la consciencia. En ese sentido, la finitud lleva a Heidegger al planteamiento de la estructura existencial y unitaria del Dasein en la cual es posible algo como una precomprensión originaria, ontológica, del mundo, una estructura que posibilita la aparición de los entes como fenómenos: una temporalidad cuya raíz se hunde en el proceso de autoafectación que Kant describe con el tiempo, el sentido interno: “es el tiempo, como autoafectación pura, el que forma la estructura esencial de la subjetividad” (2013, 161). El énfasis de su investigación recae, por esta razón, sobre un análisis minucioso de las actividades de las facultades que conforman la subjetividad trascendental de aquel que conoce, análisis que desemboca en la tesis según la

cual la imaginación trascendental, en su sentido más originario y, literalmente, radical, constituye la “raíz común, aunque desconocida para nosotros” (A15/B29) de la cual brotan sensibilidad y entendimiento. Asimismo, la imaginación trascendental es la que posibilita la estructura temporal del Dasein:

el tiempo no debe ser tomado, de ningún modo, y menos aún en sentido kantiano, por un campo cualquiera, en el cual hubiese caído la imaginación a fin de entrar en actividad. Según lo dicho, el tiempo debe tomarse, dentro del horizonte en el cual ‘contamos con el tiempo’ como la sucesión pura de horas. Pero esta sucesión de horas no es, de ningún modo, el tiempo en su originariedad. Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como sucesión de horas y la que, por hacer surgir a éste, es el tiempo originario (Heidegger 2013, 149).

Gracias a esta interpretación, la pregunta ‘¿qué es el ser humano?’ deja de ser el tema exclusivo de una antropología, incluso una filosófica, y sienta las bases de una metafísica general que se oriente hacia una ontología cuyo punto de partida es el esclarecimiento de la esencia del ser humano. La lectura de Heidegger reconfigura el giro copernicano de Kant en un sentido ontológico, conservándolo en esta nueva dirección: no sólo se trata del conocimiento teórico como aquello que remite a la subjetividad del ser que conoce; la posibilidad misma de que algo aparezca como mundo depende de esa estructura subjetiva. Es sobre este punto de la interpretación de Heidegger que tomo distancia en lo que sigue, aunque sólo lo haré explícito hasta las conclusiones.



La deducción B abre con el enlace de acuerdo a reglas de las representaciones, el cual recae sobre la acción del entendimiento denominada síntesis (por primera vez ofrece Kant algunas palabras acerca del presupuesto radical que sustenta a la síntesis), “para hacer notar a la vez, con ello, que no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos, y que entre todas las representaciones, el *enlace* es la única que no es dada por los objetos, sino que sólo puede ser efectuada por el sujeto mismo, porque es un acto de la espontaneidad de éste” (B130). Sin embargo, el concepto de enlace no es en sí originario; más bien, él constituye el resultado de la adición de una unidad cuya residencia no se encuentra en una categoría determinada, sino en el fundamento de la posibilidad de enlazar de todas las categorías, en el fundamento mismo del entendimiento: “El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones” (B131). Esta unidad se llama apercepción pura u originaria, en cuyo seno se encuentra la condición de posibilidad de la espontaneidad del pensamiento, incluso cuando dicha espontaneidad se refiere al enlace de representaciones sensibles dadas en la intuición. Por su actividad espontánea, la apercepción pura sólo puede residir en el entendimiento. Ella, además, contiene el fundamento de la conciencia de sí, de la identidad que conserva en todos los juicios:

Pues las múltiples representaciones que son dadas en una cierta intuición no serían, todas ellas, *mis* representaciones, si no pertenecieran, todas ellas, a una conciencia de sí mismo; es decir, que como representaciones mías (aunque no sea yo consciente de ellas como tales) deben ser adecuadas necesariamente a aquella condición sólo bajo la cual ellas *pueden* coexistir en una universal conciencia de sí mismo; pues de otro modo no me pertenecerían todas ellas a mí (B132).

El primer paso de la deducción B, pues, lo constituye el esclarecimiento de la apercepción como el yo originario que fundamenta a todas las representaciones, en tanto que dicho yo se concibe como un principio de síntesis de lo múltiple que subyace al entendimiento, y no como el concepto de un yo simple y analítico incapaz de contener u organizar un múltiple alguno. De hecho, esta unidad sintética originaria de la apercepción pura comprende “[e]l primer conocimiento puro del entendimiento [...] en el cual se basa todo el restante uso de él, [conocimiento] que a la vez es, además, enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible” (B137).

La deducción B es, desde sus primeras páginas, muy enfática acerca de la subordinación de la sensibilidad con respecto del entendimiento: “La *unidad trascendental* de la apercepción es aquella por la cual todo el múltiple dado en una intuición es reunido en un concepto de objeto” (B139). A diferencia de la deducción A, donde la imaginación realizaba y amortiguaba el tránsito de la unidad sintética de la apercepción a la sensibilidad, la deducción B reduce considerablemente la aportación de este intermediario, poniendo en entredicho la aparente homogeneidad de la sensibilidad en cuanto facultad receptiva; en su lugar, la deducción B marca la irrupción de una sensibilidad estratificada capaz de entablar relaciones de sentido diferentes y desiguales con las otras facultades cognoscitivas del sujeto, generando así consecuencias cruciales para la discusión que sigue. La unidad sintética de la apercepción se desliga del tiempo como sentido interno:

Por eso [la unidad trascendental] se llama *objetiva*, y debe ser distinguida de la unidad *subjetiva* de la conciencia, que es una determinación del sentido interno por el cual aquel múltiple

de la intuición es dado empíricamente para tal enlace [...] Por el contrario, la forma pura de la intuición en el tiempo, meramente como intuición en general que contiene un múltiple dado, está sometida a la unidad originaria de la conciencia, solamente por la referencia necesaria de lo múltiple de la intuición a un [único] Yo pienso (B139-40).

En lugar del sentido interno, la unidad trascendental se remite directamente a la forma pura de la intuición, con lo cual Kant debe reconocer que en todo este proceso legitimador de la deducción queda un elemento de la experiencia completamente indeterminado. Con respecto a la unidad de la categoría y su papel prescriptivo para con el múltiple que se da en la sensibilidad, Kant afirma que “de un elemento, sin embargo, no pude hacer abstracción en la prueba anterior; a saber, [no pude hacer abstracción] de que lo múltiple para la intuición debe ser *dado* ya antes de la síntesis del entendimiento, e independientemente de ella. Cómo, empero, queda aquí indeterminado” (B145). Esto se debe al carácter sensible de la intuición racional finita, al hecho de que no se trata de una intuición intelectual donde el pensamiento mismo al representarse un objeto lo produjera (o creara). No obstante, la indeterminación de la que habla Kant se disuelve en el transcurso de la deducción trascendental gracias a la manera como Kant exhibe el control que ejerce el entendimiento sobre la intuición, al punto de determinar lo dado en esta última aunque sea aparentemente independiente del entendimiento.

El rompimiento con el sentido interno vuelve a sentirse al momento de describir la función de la imaginación trascendental. Mientras en la deducción A la imaginación se presentaba como responsable del proceso de síntesis *a priori* sobre el cual tenía que añadirse la apercepción originaria, de modo que hubiese

consciencia de la síntesis de las representaciones llevada a cabo por la imaginación y, con ello, se garantizara la presencia de un yo pensante, la deducción B supedita por completo la labor de la imaginación al entendimiento, de modo que la primera no es más que un vehículo a través del cual el entendimiento afecta al sentido interno⁸². El yo pienso deja de ser la manifestación de la afinidad trascendental fundamentada por la imaginación trascendental, y pasa a convertirse en la absoluta espontaneidad que afecta a la sensibilidad y la pone bajo sí. Para dar cuenta de esta forma de acción de la apercepción, del yo pienso, Kant recurre al ejemplo del trazado de una línea recta para representar al tiempo⁸³. En tanto que el tiempo es sólo interno, no puede ser representado de forma figurativa, como algo que se extiende en el espacio, razón por la cual se hace necesario prestar atención al acto mismo de trazar la línea. El trazado representa “meramente a la acción de síntesis de lo múltiple, por la cual determinamos sucesivamente el sentido interno, y [prestando atención]* por ese medio a la sucesión de esta

82 Quizás haya sido Heidegger quien más partido sacó de esta “marcha atrás” de Kant, al afirmar que en la deducción B “la imaginación trascendental, en relación al apasionado trazo de la primera redacción, es apartada y reinterpretada—en favor del entendimiento” (2013, 136), para más adelante continuar: “si, en la segunda edición, la imaginación trascendental debía ser dejada de lado por lo que respecta a su función central como una facultad fundamental, era necesario ante todo reelaborar completamente la deducción trascendental. La imaginación trascendental es lo desconocido inquietante que se convirtió en el móvil de la nueva versión de la deducción trascendental” (2013, 137-8). Longuenesse, por su parte, no cree “que el papel de la imaginación se borre en la segunda *Deducción*, sino más bien que el entendimiento mismo, en su función trascendental, se encuentra de manera más clara ‘sensibilizado’ o indisociable del ejercicio de la imaginación” (1993, 58). Como lo dije anteriormente, esta disertación se encuentra al margen de este debate acerca de la imaginación; en su lugar, encuentro más fructífero un abordaje del problema del tiempo como lo “desconocido inquietante”, desligado de, pero con cierto parentesco con, la temporalidad que encuentra Heidegger en la imaginación trascendental como facultad.

83 En la estética trascendental, Kant había recurrido ya a esta analogía: “precisamente porque esta intuición interna [el tiempo como sentido interno] no suministra ninguna figura, procuramos nosotros subsanar esa carencia mediante analogías, y representamos la sucesión temporal por medio de una línea que se prolonga en el infinito, en la cual lo múltiple constituye una serie que tiene sólo una dimensión” (A33/B50). De la línea se pueden inferir todas las propiedades del tiempo, excepto una: en la línea, los puntos que la componen son simultáneos, mientras que en el tiempo los instantes son sucesivos.

determinación en él” (B154). El trazado de la línea constituye un movimiento del sujeto, una acción mental que no ocurre en el espacio y, por ende, es posible abstraer al espacio del acto de trazar mismo. Una vez que el espacio se ha abstraído o eliminado, queda solamente la acción mediante la cual el sentido interno se determina en su síntesis, en un trazado que une los múltiples puntos que conforman la línea al ser trazada, aun cuando la acción de trazar sólo es simultánea con el extremo que se extiende en el trazado, produciendo el concepto de sucesión. La acción de trazar muestra que lo múltiple enlazado por la línea recta no está dado; por el contrario, el enlace se produce con el trazado. De la misma manera, el entendimiento produce el enlace de todas las representaciones del sentido interno al afectarlo, al trazarlo. En esta analogía, el tiempo es representado como el acto de trazar, no como la línea recta. De aquí se infieren dos aspectos importantes. En primer lugar, no es posible representar al tiempo de otra manera sin perjuicio de no llegar a “conocer nunca la unidad de su dimensión” (B156). Aunque el tiempo no sea representado por la línea trazada, es imprescindible prestar atención a la línea que inscribe el trazado, ya sea sobre el papel o en la imaginación, para dar cuenta de algunas características del tiempo que he tratado en los dos capítulos anteriores. Queda claro que el principal obstáculo introducido por la representación del tiempo como una línea recta es la simultaneidad de los instantes que la componen. Sin embargo, en tanto que la línea es recta, el trazado no puede más que extenderse al infinito sin oportunidad alguna de regresar sobre alguno de los puntos ya trazados. En términos del tiempo, no hay oportunidad de volver sobre el

pasado y mucho menos cambiarlo, o volver a inscribirlo. El pasado es lo que ya pasó y, en cuanto tal, se encuentra completamente determinado en la sucesión del trazado que se extiende. En segundo lugar, dado que la analogía se introduce como una forma de ilustrar la acción del entendimiento sobre la sensibilidad, la unidad sintética de la apercepción, gracias a la cual se determina el orden de lo presentado en la sensibilidad, tiene una conexión directa con el tiempo, e, incluso, podríamos decir que es una forma de él, aquella que Kant, en el ejemplo descrito en el capítulo uno de la estufa y el calor, identifica con el orden, a diferencia del curso del tiempo.

Con el esclarecimiento de la unidad sintética de la apercepción como pura espontaneidad, única responsable de la posibilidad de síntesis de las representaciones, incluso desde las intuiciones, la estratificación de la sensibilidad se hace completamente evidente. En un movimiento marginal, confinado a una nota a pie de página, Kant desdobra a la sensibilidad en dos componentes. Por un lado, afirma, se encuentra la forma de la intuición, la cual “suministra un mero múltiple”; por otro, se encuentra la intuición formal, la cual suministra la “unidad de representación” (B160n)⁸⁴. Gracias a este cisma que ocurre al interior de la sensibilidad, Kant

84 Como bien lo nota Zöllner, “[e]s llamativo que no hay evidencia directa de que Kant aplique la noción de intuición formal al tiempo. Considerando que la representación del tiempo siempre involucra una dependencia con respecto de determinaciones espaciales, tal como en el trazado de la línea (B154), podría argumentarse que el espacio es también la base de la intuición formal del tiempo” (1989, 229). Coincido con Zöllner en que la nota al pie en la cual Kant introduce la distinción entre forma de la intuición e intuición formal sólo se refiere al espacio; sin embargo, su argumento deja ver que su lectura de la analogía con el trazado de la línea se enfoca en la figura geométrica como tal, la línea, más que en el acto mismo de trazarla, que ha sido la vertiente interpretativa seguida aquí. Al poner el énfasis en el acto de trazar la línea, no queda duda de que en el tiempo también hay una intuición formal cuya unidad viene dada por la apercepción, por la consciencia del trazo al realizarse; la unidad no se alcanza por los múltiples puntos dispuestos uno tras de otro en la representación de la línea, como sí por el trazo que inscribe a la línea.

logra resolver el enigma de la determinación de lo dado en la intuición. La aparente unidad de representación que es propia de las intuiciones puras sólo sirve para “hacer notar que ella precede a todo concepto, a pesar de que presupone una síntesis que no pertenece a los sentidos, por la cual, empero, llegan a ser, ante todo, posibles todos los conceptos de espacio y de tiempo”, y “como por medio de [la síntesis que no pertenece a los sentidos] (al determinar el entendimiento a la sensibilidad) son *dados*, en primer lugar, el espacio o el tiempo como intuiciones, entonces la unidad de esa intuición *a priori* pertenece al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento” (B160-1n). En breve, la unidad de espacio y tiempo proviene del entendimiento, aunque no le pertenezca por tratarse de dos facultades diferentes, y dicha unidad es lo que se denomina intuición formal. Con ello se resuelve, además, el problema que en la deducción A había sido llamado de la afinidad trascendental, pues en tanto que el sujeto de conocimiento posee sentidos y entendimiento, no puede más que suponer la concordancia de su pensamiento y las leyes que le prescribe a la naturaleza con lo que efectivamente ocurre en ella: “las leyes no existen en los fenómenos, sino sólo relativamente al sujeto al que los fenómenos son inherentes, en la medida en que él tiene entendimiento, así como los fenómenos no existen en sí, sino sólo relativamente al mismo ser; en la medida en que tiene sentidos [...] Como meras representaciones, empero, no están bajo otra ley de conexión que aquella prescrita por la facultad de las conexiones” (B164).

Al final, la deducción B llega a una conclusión que, de manera aislada, pare-

ce idéntica a aquella de la deducción A. Sin embargo, el curso seguido en las dos deducciones es bastante divergente y, por si fuera poco la deducción B recurre sin recatos a analogías que ayuden al esclarecimiento de la discusión. En párrafos atrás atendimos a la analogía con el trazado de la línea para dar cuenta de la primacía del entendimiento y la unidad sobre la intuición y lo múltiple. En las últimas páginas de la deducción B, Kant invoca una nueva analogía, esta vez con distintas teorías de la generación, para ilustrar los resultados obtenidos, los cuales implican tanto afirmar la solución bosquejada por la deducción trascendental como descartar otras opciones que pudiesen haber sido consideradas. De entrada, Kant elimina la opción de que las categorías provengan de la experiencia, opción que compara a la *generatio aequivoca*, pues, como trató de mostrarlo desde el principio de la *CRP*, la investigación que ejecuta es de carácter trascendental y *a priori*, es decir independiente de toda experiencia empírica. La segunda opción insatisfactoria es la ilustrada por la preformación según la cual las categorías constituyen “disposiciones subjetivas de pensar, implantadas en nosotros juntamente con nuestra existencia, arregladas por nuestro Creador de tal manera, que el uso de ellas concuerda exactamente con las leyes de la naturaleza de acuerdo con las cuales sigue su curso la experiencia” (B167). El sistema de la preformación adolece de dos carencias capitales. Por un lado, en tanto que las categorías son implantadas, están privadas por completo de cualquier forma de espontaneidad, de modo que, volviendo sobre el ejemplo del trazado de la línea, nunca sería posible asistir al trazado sino que la línea ya se encontraría preformada en el

pensamiento. Por otro, las categorías serían insuficientes para asegurar la necesidad de un juicio en tanto que se basan en una validez “subjetiva arbitrariamente implantada en nosotros, de enlazar ciertas representaciones empíricas según tal regla de la relación” (B168), con lo cual no habría más opción que afirmar la necesidad de pensar una relación causal de tal o cual forma porque sólo así la puede pensar el sujeto, en contraposición a un juicio en el cual la relación pueda atribuirse efectivamente a los objetos, aun cuando se basen en principios *a priori* en el sujeto. El sistema de la preformación encuentra en el escéptico su principal abanderado⁸⁵. La opción kantiana, la vía correcta de la deducción trascendental de las categorías, se encuentra en la epigénesis, “a saber, que las categorías contienen, por el lado del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general” (B167). En otras palabras, sólo la epigénesis puede dar cuenta del origen de las categorías en el entendimiento, de que su certificado de nacimiento se encuentra en él y no en otra facultad cognoscitiva. En la epigénesis, a diferencia de la preformación, hay cabida para un sujeto verdaderamente activo y espontáneo, pues

85 Las soluciones alternativas a las que se enfrenta Kant se encuentran en su lectura y reconstrucción de la historia de la filosofía (Bennington 2017), en lugar de ser opciones que él imagina para aclarar su propia propuesta. Podemos asociar a la *generatio aequivoca* la filosofía de Locke. El caso de la preformación es un poco más complicado. Leibniz se refirió y defendió explícitamente el preformacionismo en sus textos, además de mantener una concepción de la armonía preestablecida. Ello podría dar cuenta de las alusiones al Creador implantando las categorías en los sujetos y a su papel como garante del acuerdo entre el uso de las categorías y las leyes de la naturaleza. No obstante, cuando la discusión se torna hacia la necesidad subjetiva y el escéptico, pareciera que Kant hubiese realizado un súbito desvío en dirección a Hume, quien precisamente argumentaba que la necesidad de la conexión necesaria no podía ser más que subjetiva, desembocando con ello en una forma escéptica de filosofía. Poner a Leibniz y a Hume, al racionalismo y al empirismo, bajo el mismo rubro parece paradójico, a menos que reconozcamos que en Hume, a pesar de que su investigación parte de la experiencia empírica, de las cuestiones de hecho, llega a la conclusión de que la posibilidad del conocimiento humano se sustenta en el hábito, y a partir de él en la creencia, una suerte de instinto que sólo puede ser subjetivo. Para Kant, entonces, tanto racionalismo como empirismo ilustran dos formas de un pensamiento extraviado a pesar de encontrar su morada en el sujeto.

la pasividad embebida en el descubrimiento de lo que es predeterminado [o preformado] es reemplazada por la actividad de ocasionar lo que se refiere *a priori* a los objetos (las intuiciones puras y los conceptos del entendimiento) y lo que puede contener *a priori* de los objetos (los principios del entendimiento). De ahí la elección terminológica kantiana con respecto al lenguaje de la generación y la producción (*Erzeugung, hervorbringen*) (Zöller 1989, 232).

Sin recurrir a la analogía con las teorías de la generación, la deducción A propone resultados similares. En ella, el énfasis recae sobre la distinción entre fenómeno y cosa en sí, de modo que si esta distinción fracasa y se sigue tomando a los objetos como cosas en sí sólo habría dos opciones para justificar el uso de las categorías. O bien, ellas se obtienen de esos objetos (una suerte de *generatio aequivoca*), con lo que “nuestros conceptos serían meramente empíricos, y no conceptos *a priori*”, o bien, tendrían que provenir del sujeto (una forma de preformación), con la falencia de que “aquello que está sólo en nosotros no puede determinar la manera de ser de un objeto diferente de nuestras representaciones, es decir, [no puede] ser un fundamento para que tenga que haber una cosa a la que le convenga algo tal como lo que tenemos en los pensamientos”. En cambio, al aceptar que los objetos son sólo fenómenos, “no sólo es posible, sino también necesario, que ciertos conceptos *a priori* precedan al conocimiento empírico de los objetos [una epigénesis]. Pues como fenómenos, ellos constituyen un objeto que está sólo en nosotros, porque una mera modificación de nuestra sensibilidad no se encuentra fuera de nosotros” (A129, corchetes añadidos). Aunque la ausencia de la analogía con las teorías de la generación no limita el carácter productivo de la misma, como bien da fe de ello la interpretación de Heidegger, ciertamente restrin-

ge el curso de esta disertación. En esa analogía, cuya presencia queda trazada en la deducción B, descansa la posibilidad de otro tipo de indagación con respecto al tiempo. Tal y como fuera presentada en la deducción B, sin embargo, la epigénesis resulta ser la solución a la pregunta por la legitimidad del uso de las categorías por parte del entendimiento. Con esa pregunta comenzó esta sección; sin embargo, su tránsito ha ido entretejiendo muchos otros temas alrededor del hilo legal, siendo el tiempo y su relación con la apercepción uno de los más importantes. Pese a ello, la analogía con las teorías de la generación, según el modo en el cual Kant la despliega, poco tiene para decirnos acerca del tiempo; la analogía ha sido cercada y sometida a reflejar la apariencia genética y legal de la deducción. El organismo, el cuerpo organizado, que a lo largo de esta disertación ha jugado un papel activo y problemático, y que ahora aparece en la deducción trascendental en la forma de la epigénesis, es sujetado con un embrujo de la razón que le dicta ser su espejo. Mejor lugar no podría haber para citar un pequeño fragmento de una ficción borgiana, “Animales de los espejos”:

En aquel tiempo, el mundo de los espejos y el mundo de los hombres no estaban, como ahora, incomunicados. Eran, además, muy diversos; no coincidían ni los seres ni los colores ni las formas. Ambos reinos, el especular y el humano, vivían en paz; se entraba y se salía por los espejos. Una noche, la gente del espejo invadió la Tierra. Su fuerza era grande, pero al cabo de sangrientas batallas las artes mágicas del Emperador Amarillo prevalecieron. Éste rechazó a los invasores, los encarceló en los espejos y les impuso la tarea de repetir, como en una especie de sueño, todos los actos de los hombres. Los privó de su fuerza y de su figura y los redujo a simples reflejos serviles. Un día, sin embargo, sacudirán ese letargo mágico.

El primero que despertará será el pez. En el fondo del espejo percibiremos una línea muy tenue y el color de esa línea será un color no parecido a ningún otro. Después, irán despertando

las otras formas. Gradualmente diferirán de nosotros, gradualmente no nos imitarán. Romperán las barreras de vidrio o de metal y esta vez no serán vencidas. Junto a las criaturas de los espejos combatirán las criaturas del agua (Borges, Guerrero y Toledo 1984, 14-5)

En este fragmento parece hallarse, sin quererlo, un nuevo sentido para esa expresión, “el chino de Königsberg”, con la cual Nietzsche en algún momento se refirió a Kant. Sólo resta preguntar: ¿Puede romperse el embrujo? ¿Es posible que la epigénesis, el organismo, hable acerca del tiempo?



Tensión y disrupción oscilan de manera intensiva entre el cero y el uno, entre la ausencia y la presencia, exigiendo un relato impuro. La hibridación es su nombre. Aunque Kant descalifique a la hibridación de seres racionales, la narración híbrida, sin apartarse de su carencia, escapa a esta obligación y propicia encuentros con otros medios. Lo que frente al espejo se ofrece como unidad, en el reflejo aparece fragmentado, no tanto porque el espejo se haya librado del embrujo, sino porque en la repetición del reflejo la unidad se rehace. La razón constituye una unidad orgánica porque ante la carencia se vuelve a formar de manera novedosa, porque hace de lo anómalo un producto que, aunque no es del todo suyo, es continuo consigo misma. La epigénesis, invitada por Kant a manera de resumen y condensación de la solución que propone, distiende la deducción trascendental de las categorías, de forma tal que en ella se puede recapitular el completo desarrollo de la empresa crítica y obtener una historia diferente de dicha empresa. Lo múltiple que ha de ser traído siempre bajo la misma unidad, muda a una multiplicidad en la cual la unidad es herencia, no sucesión. La reproducción de la filosofía kantiana, proceso que no pasa por su descendencia biológica, encuentra

herederos en parajes insospechados, en cultivos donde la acción limitante de los gérmenes y las disposiciones impulsa a la fuerza formadora en sentidos discrepantes. El evento se vuelve a narrar.



“[P]or decirlo así, un sistema de la *epigénesis* de la razón pura” (B167). ‘Por decirlo así’. Se trata, al parecer, de una analogía que requiere de algún tipo de aclaración. La *CRP* le dedica un apartado al uso de las analogías en la filosofía. Las analogías de la experiencia, como las llama Kant, son una derivación de las categorías de relación, cuyo problema central es el de la causalidad. Existen, pues, tres tipos de analogías: el principio de permanencia de la sustancia, el principio de sucesión temporal de acuerdo con la ley de causalidad y el principio de simultaneidad de acuerdo con la ley de interacción o comunidad. Las analogías, por ende, tienen que responder al requerimiento de que la síntesis y ordenación de las representaciones en la unidad sintética de la apercepción establezca con absoluta necesidad la distinción entre causa y efecto, teniendo en cuenta el orden temporal sucesivo de las representaciones. Dado que el énfasis recae sobre la sucesión temporal como criterio definitorio –lo que está antes es la causa; lo que está después, el efecto–, Kant afirma que el sentido de las analogías no es determinar la existencia de una entidad, sino establecer la naturaleza de una relación: “en la filosofía la analogía no es igualdad de dos relaciones *cuantitativas*, sino [de dos relaciones] *cualitativas*, en la cual, a partir de tres miembros dados sólo puedo

conocer y dar *a priori* la *relación* con un cuarto, pero no este cuarto *miembro* mismo; aunque tengo, por cierto, una regla para buscarlo en la experiencia, y una señal para encontrarlo en ella” (A179-180/B222). El cuarto miembro no se conoce directamente, pero la analogía otorga una regla para buscarlo. Este esquema ha servido de plataforma para enarbolar una búsqueda de ese cuarto miembro al que hace referencia la analogía, teniendo en cuenta que contamos con los otros tres: la epigénesis, a quien le corresponden los gérmenes y las disposiciones, y la razón. De ahí que en la analogía se busquen los gérmenes y disposiciones de la razón. Bajo esta concepción de analogía, la búsqueda es delimitada por los tres elementos que ya están dados, excluyendo con ello cualquier otra vía de investigación que no coincida con la relación dada⁸⁶. Más bien, como lo afirma Catherine Malabou, en el caso de la epigénesis, la analogía podría ser pensada “según su sentido general, no según su significado técnico tal y como es expuesto en el transcurso del examen del principio de las ‘Analogías de la experiencia’”, y continúa:

Aquí la analogía entre la epigénesis y la producción de las categorías no corresponde ni a la analogía matemática ni a la analogía filosófica. Los cuatro términos que la componen están

86 No quiero decir con esta afirmación que tomar dicho camino sea una lectura inapropiada de la analogía con la epigénesis. En ocasiones, puede resultar bastante estrecha y conducir a discusiones que se agotan en la investigación historiográfica y el esclarecimiento de los hechos. Pero también puede ser el lugar propicio para otras lecturas de Kant, como es el caso de la aproximación feminista de Stella Sandford (2013). Ella argumenta que, tomando en cuenta las discusiones de Kant en torno a la generación y los usos que hace de esta metáfora en la *CRP*, resultaría más apropiado reconocer que la partenogénesis es una mejor analogía para la producción de las categorías que la epigénesis, pues esta última requiere de la fertilización, del encuentro contingente de dos elementos, en lugar de ser una producción espontánea sin necesidad de fertilización, como Atenea al salir de la cabeza de Zeus: “Por lo tanto, cualquier modelo metafórico apropiado para la producción o estatus epistémico de las categorías como necesarias debe ser aquel en el cual no haya concepción entendida en términos de la contingencia de la fertilización” (Sandford 2013, 24). No obstante, al eliminar el elemento contingente, se perdería el problema que trato de desarrollar.

presentes y pueden ser conectados fácilmente: la epigénesis es a la teoría de la generación lo que la producción de las categorías es a la filosofía trascendental. De igual forma, no se trata tampoco de una igualdad matemática dado que las proporciones se mantienen indeterminadas (2014, 313-4).

En su lugar, Malabou desarrolla un llamativo argumento acerca de la epigénesis y la temporalidad, temas que también he seguido hasta aquí. Sin embargo, su propuesta se sostiene, entre otros, sobre dos aspectos que no he desarrollado en absoluto: la delimitación de un adentro y un afuera, de lo interno y lo externo, en virtud de una superficie o membrana que los separa al tiempo que los conecta (2014, 61-2), y su insistente esfuerzo, como consecuencia de lo anterior, en llevar el argumento al terreno de las neurociencias, donde, precisamente, se juega la distinción interno/externo, como en el caso del modelo eliminativista de las sinapsis de Jean Pierre Changeux (2014, 145). Además, el tránsito por la interpretación de Heidegger de la temporalidad en Kant no sólo es obligatorio para Malabou, sino que es la garantía de que lo trascendental y la epigénesis coincidan sin tensiones: “Sólo esta comprensión de lo trascendental como temporalidad originaria permite caracterizarla al mismo tiempo, sin ninguna contradicción o disociación, como estructura y como movimiento. Como antecedente y como desplazamiento. Como antes y como después. En una palabra, como *epigénesis a priori*” (2014, 192)⁸⁷. Se pierde el elemento disruptivo de la epigénesis que, en lugar de reafirmar a lo trascendental como lo mismo, lo obliga a cuestionarse. Tendré que tomar una ruta

87 Esta actitud podría justificarse con la siguiente afirmación de Heidegger: “La exposición de este autoformarse originario [*ursprünglichen Sichbildens*] de la unidad esencial del conocimiento es el sentido y la tarea de lo que Kant denomina la ‘Deducción trascendental de las categorías’” (2013, 57-8). En la autoformación, aunque Heidegger no haga la relación en modo alguno, encuentra Malabou su conexión con la epigénesis.

alterna, no sin antes reconocerle una valiosa aportación que he estado trabajando desde el principio aunque despunte en este último capítulo: “En la *CRP*, el viviente está ahí sin estarlo, sin poner a prueba todavía a lo trascendental. Aún no ha nacido como pregunta” (Malabou 2014, 285). Dicho nacimiento, luego de una prolongada gestación, le corresponde a la *CFJ*. Desde ella, desde el futuro de la crítica proviene el concepto de organismo que se inserta en la analogía con la epigénesis y disloca al tiempo de la razón.

Regresemos sobre el acto de trazar una línea recta. Es el acto de trazar, no la línea misma, lo que provee la representación figurada posible del tiempo, pues es gracias al trazo que se pone en evidencia la sucesión en el avance del tiempo. Sin embargo, la metáfora no puede deshacerse de la línea: es imposible trazar una línea, incluso en el pensamiento, sin inscribir al mismo tiempo la línea, sin hacer que aparezca, que sea representada como producto del trazo. En la línea, además, se concentran los aspectos de ese tiempo sucesivo y causal que he discutido en los capítulos anteriores. La línea recta claramente indica un orden con respecto a su punto de partida y al extremo que se extiende al ser trazada, de modo que todos aquellos instantes o puntos que van quedando atrás constituyen ese pasado inalterable sobre el cual el trazo nunca puede volver; no en vano se trata de una línea recta. En el caso del tiempo, esos instantes pasados no son simultáneos como los puntos de la línea, pero sí conservan ese carácter fijo con respecto del presente siempre móvil. La epigénesis puede satisfacer también estas características. Así como el acto de trazar una línea en el pensamiento evade

la necesidad de una mano y un lápiz ajenos al pensamiento, la epigénesis también se concibe como un proceso de autoproducción que no requiere nada ajeno al ente mismo que se está desarrollando, pues éste es capaz de producir la materia con la cual crece. De igual forma, en su concepción más antigua asociada, por un lado, a Aristóteles y, por otro, a William Harvey, la epigénesis es el relato de la serie de etapas que llevan al organismo desde sus estadios primordiales hasta su adultez, de modo que una etapa no puede ocurrir sin antes haberse completado la anterior. Hay un paralelo entre esta forma de concebir la epigénesis por etapas y los puntos de la línea. La representación visual de estos procesos es, quizás, la mayor prueba de esta idea, pues el crecimiento y desarrollo de un organismo siempre se ilustra como una serie de pasos que van desde la fertilización del huevo –en caso de tratarse de un organismo producto de la reproducción sexual–, pasando por los numerosos estadios en los que sólo se aprecian cúmulos cada vez más grandes y numerosos de células, hasta llegar a la formación y diferenciación del embrión y sus partes, para luego continuar con un proceso de crecimiento, en algunos casos metamorfosis, que desembocan en la forma adulta capaz de reproducirse. Los libros de texto de biología están plagados de este tipo de representaciones. No obstante, ante esta representación del tiempo como pura sucesión y orden se rebelan el fin natural y la ley moral: el primero porque causas y efectos, en lugar de satisfacer los requerimientos de una relación estrictamente sucesiva, se relacionan de manera recíproca; la segunda porque, en tanto fundamento de la acción libre y moral, es imposible que se le conciba como causa sin

implicar con ello una forma de fatalismo que niegue a la libertad.

¿Cómo es posible que, por un lado, la epigénesis parezca ser un equivalente adecuado del acto de trazar una línea, junto con la línea trazada, mientras que, por otro, el fin natural se muestra incompatible con esta concepción? No olvidemos que organismo y generación, fin natural y epigénesis, son conceptos que se desarrollan de forma conjunta en el corpus kantiano. La incongruencia emana de la representación de la epigénesis como etapas sucesivas de crecimiento. Para efectos de su ilustración visual, disponer las distintas etapas de un organismo de forma ordenada tiene un valor heurístico fundamental en la formación en ciencias de la vida. Sin embargo, la elaboración de ese tipo de diagramas, sobre todo cuando se incluyen los estadios prenatales o cuando se quiere hacer una descripción anatómica detallada de cada etapa, es posible gracias a un costo que el trazo de una línea no tiene que pagar: la muerte de múltiples organismos de la especie estudiada. William H. Caldwell, personaje que estuvo presente en la digresión previa a este capítulo, en sus estudios de los monotremas de Australia, escribió que “más de 150 nativos fueron empleados durante julio y agosto [de 1875], y capturaron entre 1300 y 1400 equidnas de ambos sexos, a partir de las cuales se obtuvo una serie más o menos completa de sus estadios [de desarrollo]” (1887, 465-6)⁸⁸. Suena a verdad de perogrullo, ciertamente, pero a diferencia del trazo de la línea, que deja una línea tras de sí, el desarrollo de un organismo no deja una estela con

88 Además de la muerte de miles de especímenes, hay que agregar el costo colonial para los nativos. Caldwell también narra que le pagaba a los pobladores nativos de Australia “justo lo suficiente para mantener a esos negros perezosos con hambre” (1887, 466), pues ellos sólo cazaban las equidnas para alimentarse. Caldwell usaba su hambre como una ‘motivación’ para que cazaran el mayor número posible de especímenes.

todas las etapas previas tras de sí. La epigénesis es el trazado de una línea que no inscribe línea alguna; el pasado no queda fijado mientras el presente se desplaza irremediabilmente hacia el futuro. El pasado es constantemente incorporado al presente sin distinguirse el uno del otro; hay una forma de simultaneidad que no se acomoda a aquella de la estufa y el calor, la cual es recogida en el criterio de reciprocidad del que habla Kant al referirse al concepto de fin natural en la *CFJ*. La epigénesis resulta ser una metáfora más apropiada para ilustrar el tiempo kantiano si el énfasis se pone en el acto de trazar como condición de posibilidad del trazo, de la línea, y se quiere evitar la simultaneidad de instantes pasados, aunque discretos. Pero también resulta inadecuada en la medida en que, sin la línea, la epigénesis no puede dar cuenta del pasado que queda atrás y es inalterable, pues la epigénesis incluye una simultaneidad recíproca que entra en tensión con el tiempo ordenado y sucesivo de la causalidad. En los términos que he estado manejando a lo largo de esta disertación, la epigénesis, así como el concepto de fin natural, es más afín al curso del tiempo que a su orden.

Qué pueda ser el curso del tiempo es la pregunta que ha permanecido desatendida hasta ahora, pues para abordarla era necesario pasar por la *CRP* y la deducción de las categorías. Longuenesse, por ejemplo, considera que al curso del tiempo “le concierne el engendramiento del efecto”, razón por la cual “me parece que debe ser comprendido a partir de un punto de vista matemático de la *realidad*, en la cual sabemos, gracias al capítulo del *Esquematismo* y a las *Anticipaciones de la percepción*, que se trata de una ‘continua y uniforme producción en

el tiempo” (1993, 432). En las “Anticipaciones”, Kant presenta al espacio y al tiempo como magnitudes intensivas o continuas, a diferencia de los “Axiomas de la intuición”, donde espacio y tiempo constituyen magnitudes extensivas o discretas. Estas últimas son aquellas donde “la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por consiguiente, precede necesariamente a ésta)” (A162/B203). Como ilustración de su concepto de extensión Kant recurre, una vez más, al trazado de la línea en el pensamiento:

No puedo representarme línea alguna, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento; es decir, [sin] generar poco a poco todas las partes a partir de un punto, [y sin] dibujar, ante todo, esta intuición de tal manera. Lo mismo acontece con cualquier tiempo, aun el más pequeño. En él pienso solamente el tránsito sucesivo de un momento al otro, donde, a través de todas las partes del tiempo, y de su agregación, se genera finalmente una cantidad de tiempo determinada (A162-3/B203).

El pasaje es bastante significativo en el contexto de esta discusión pues funge como testimonio de la forma de la modalidad de tiempo que atraviesa a la deducción trascendental: se trata, pues, de un tiempo como magnitud extensiva, de un tiempo que se compone a partir de partes discretas que se agregan las unas a las otras con la extensión del trazo. La extensión provee el dominio propio de la sucesión, del tiempo como mero orden de los instantes. Por su parte, las “Anticipaciones de la percepción” introducen el problema de las cantidades intensivas por una razón, en principio, sencilla: la percepción necesariamente contiene ya la materia del fenómeno, es decir, lo propiamente empírico o *a posteriori*. Dado que la investigación de los principios del entendimiento es *a priori*, la determinación de las anticipaciones sólo puede realizarse en tanto que se obliga a la

pregunta a que oscile entre la pura forma vacía de la intuición y la posibilidad de que dicha forma acoja una materia, una sensación, sin importar la cantidad de ella. En ese sentido, las anticipaciones se mueven en un continuo intensivo que va desde el cero de la pura forma vacía hasta cualquier grado mayor a cero que otorgue la sensación. En este caso, no puede ser la representación de las partes la que anteceda una representación del todo que se da en la percepción; el elemento crucial de las magnitudes intensivas se encuentra en su origen, en su límite igual a cero a partir del cual puede emerger cualquier grado mayor a él. Este vacío o cero de la intuición constituye una “conciencia meramente formal (*a priori*) de lo múltiple en el espacio y en el tiempo”, la cual posibilita, además, “una síntesis de la generación de la cantidad de una sensación, desde su comienzo, la intuición pura = 0, hasta una cantidad cualquiera de ella” (B208). Las magnitudes intensivas sólo pueden ser aprehendidas como unidad instantánea. Utilizando un ejemplo de Gilles Deleuze (2015), cuando digo que una habitación se encuentra a 30°C, estoy diciendo que la temperatura en la habitación es 30°C y no 10°C+10°C+10°C. La intensidad no se agrega; se abstrae de las reglas de adición o sustracción.

Que Longuenesse remita a las “Anticipaciones de la percepción” abre un terreno de relaciones novedoso entre el curso del tiempo y la analogía con la epigénesis. Aquí la clave se encuentra en el concepto de agregado. En la introducción hice referencia a él como parte de las metáforas orgánicas usadas por Kant para referirse a la razón, así como su necesaria distinción del concepto de sistema. La razón y la filosofía como sistema, en tanto unidades orgánicas, no po-

dían ser meros agregados de partes, *per appositionem*, que obedecen a una regla externa, sino que respondían a un proceso *per intussusceptionem* o de generación a partir de un principio interno. Podríamos alegar, siguiendo al propio Kant, que en este caso del tiempo como magnitud extensiva e intensiva no habría problema alguno, pues él reconoce en las “Anticipaciones” que incluso las magnitudes extensivas pueden ser sintetizadas y formar una unidad coherente, como lo pone en evidencia este pasaje: “Si la síntesis de lo múltiple del fenómeno es interrumpida, este [múltiple] es un agregado de muchos fenómenos, y no es propiamente fenómeno como un *quantum*; [agregado] que no es generado por la mera progresión de la síntesis productiva de cierta especie, sino mediante repetición de una síntesis que siempre se interrumpe” (A170/B212). Los agregados, según esto, pueden formar unidades sintéticas. El problema en torno a estos dos modos de concebir las intuiciones, no obstante, se enfoca más en la generación misma de las formas que en la manera cómo ellas adquieren o acogen una materia. En el caso de las magnitudes extensivas, cada una de las unidades discretas debe estar dada antes de poder ser sintetizadas en una unidad: la representación de las partes antecede la del todo, afirmaba Kant. Pero en el caso de las magnitudes intensivas, el proceso mismo de síntesis, gracias al cual forma y materia se encuentran, implica la formación misma de la forma que va a acoger a la materia. La forma de la intuición = 0 no podríamos decir que es algo dispuesto para recibir o ser afectado. Es cero, es pura negación. A partir de la negación no puede emerger la afirmación, lo positivo, lo real; ambos se producen en el acto de la afección, de

la síntesis. En la afección misma, la forma pura, cero, se genera. Recordemos que, al igual que en el caso de los conceptos, las formas puras de la intuición tampoco son elementos innatos o preexistentes; ellos son generados en la actividad sintética que constituye la experiencia. Con la magnitud intensiva, se refuerza aquella división que en su momento parecía extraña e inoportuna en la deducción trascendental entre forma de la intuición e intuición formal, entre una forma de la sensibilidad que se entrega a lo múltiple, formándose en esa entrega, y otra que se encuentra supeditada al entendimiento y al requerimiento de éste de referirse *a priori* a los objetos de una experiencia posible:

El espacio y el tiempo devienen o bien conceptos lógicos o bien imágenes puras (esquemas), pero no formas de una receptividad que se actualiza como tal por la donación –la oposición– de una materia. En tanto que los objetos de la receptividad se piensan únicamente como aquello que lo sensible constituye *a priori*, en tanto que la ‘sensibilidad’ se piensa como un ‘posible’ de la intuición pura, se está condenado a pensar la sensibilidad ya sea como entendimiento o como imaginación (Garrido 2007, 51).

Es por eso que la forma vacía de la intuición marca el límite de toda sensación en un doble sentido: en tanto que el límite se genera con la sensación, la sensación que llena y afecta en una cantidad dada siempre será distinta del cero de la intuición que le da forma por más pequeña que sea esa cantidad de sensación; a su vez, se convierte en el límite del entendimiento, aquello a lo que el entendimiento no puede llegar por más que se esfuerce en poner a la sensibilidad bajo su orden y reglas. En la magnitud intensiva, la sensibilidad se entrega a sí misma: “Como ‘formas de la intuición’, el espacio y el tiempo pertenecen a la sensibilidad; como

‘intuiciones formales’, ellos pertenecen al entendimiento” (Garrido 2008, 31)⁸⁹. La concepción intensiva de las intuiciones resuena con la epigénesis, con aquella forma de generación que obliga a considerar partes y todo como elementos de una formación recíproca en la cual el fin nunca es exterior al proceso mismo. En la epigénesis, la forma adulta del organismo no constituye el fin hacia el cual éste se dirige; en cada instante de su desarrollo, los organismos son fines, fines naturales. Cada instante del desarrollo es un momento pleno, no precisamente uno al que le falte algo para llegar a la forma acabada del adulto. Es por ello que era tan importante marcar la diferencia, realizada en el capítulo anterior, entre la propuesta normativa de Ginsborg y aquella donde los fines prácticos y los naturales se encuentran en la tensión que mantienen con el tiempo. De habernos quedado en la visión prescriptiva, sólo restaría juzgar a los organismos como entes incompletos que buscan completarse, lo cual atiende por completo a la idea de diseño que atraviesa dicha concepción del fin natural. Sin embargo, eso no podría ser un fin natural, pues el fin sería exterior, algo que se busca, y no el tipo de finalidad interna de la cual habla Kant, de esa finalidad inherente a cada paso del proceso y no una mera meta u objetivo que alcanzar. De ser así, juzgar algo como un organis-

89 Aquí me tomo el atrevimiento de sacar de contexto algunas de las conclusiones de Garrido y ponerlas a jugar en un terreno que no les es del todo propio, pues su investigación parte de una consideración de la estética a partir de lo bello y lo sublime, de la primera parte de la *CFJ*, y no de la teleología como lo he planteado en estas páginas. Para Garrido, el paso por la noción de finalidad sin fin es fundamental para dar cuenta de una sensibilidad capaz de entregarse a sí misma, que se convierte en “la facultad de sobrepasar las condiciones o la facultad de permanecer sin facultades de cara a lo real” (2008, 14). Él también aborda el trazo de la línea desde otra perspectiva: “No es pues bajo el modo matemático –al reconocer un ‘objeto geométrico’– que podemos ‘ver’, en la línea que se traza, la formación sensible del tiempo, sino únicamente cuando la mirada es liberada de todos los ‘intereses’ sobre el objeto y puede dirigirse hacia el surgimiento de su aparición” (2008, 39). A su manera, sólo cuando consideramos a la sensibilidad a la luz del juicio estético es posible encontrar el sentido temporal de la línea sin atender a la geometría, fuera de todo interés teórico de la razón que pueda reinstaurar el poder del entendimiento.

mo sólo sería posible cuando éste ha alcanzado la forma adulta que le corresponde. Este tipo de juicio es necesario cuando se quiere juzgar a un organismo como perteneciente a tal o cual especie, empresa bien diferente a la de juzgar a un ente como un fin natural: un fin natural se juzga como tal tanto en un estadio embrionario del desarrollo, como al nacer, al llegar a su forma adulta o un instante antes de morir. Siguiendo este orden de ideas, la epigénesis hace hincapié en la síntesis del instante de la magnitud intensiva, de la síntesis en la cual las formas se forman junto con la materia que acogen, de manera que en la epigénesis hay un proceso de instauración perpetua, para volver a la expresión de Longuenesse, similar al que ocurre con la síntesis trascendental de la experiencia.

Hemos llegado al límite de la analogía entre la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento y la epigénesis, a la frontera en la cual se encuentran sin confundirse, pues la deducción, aunque comparte los rasgos generativos de la epigénesis, constantemente remite a una construcción extensiva del tiempo que es ordenada por una categoría o, en última instancia, por la unidad sintética de la apercepción; por su parte, la epigénesis se decanta del lado de un tiempo intensivo que precisamente rompe con el dominio del entendimiento sobre la sensibilidad, abriéndole un campo a la forma pura de la intuición, a la pura receptividad de la sensibilidad que se expresa en el curso del tiempo como condición de posibilidad, no ya de la unidad de lo múltiple que se sintetiza en la experiencia, sino de que haya algo como un múltiple que aparece ante el sujeto. La deducción trascendental tiende a hacer de la generación de las formas puras

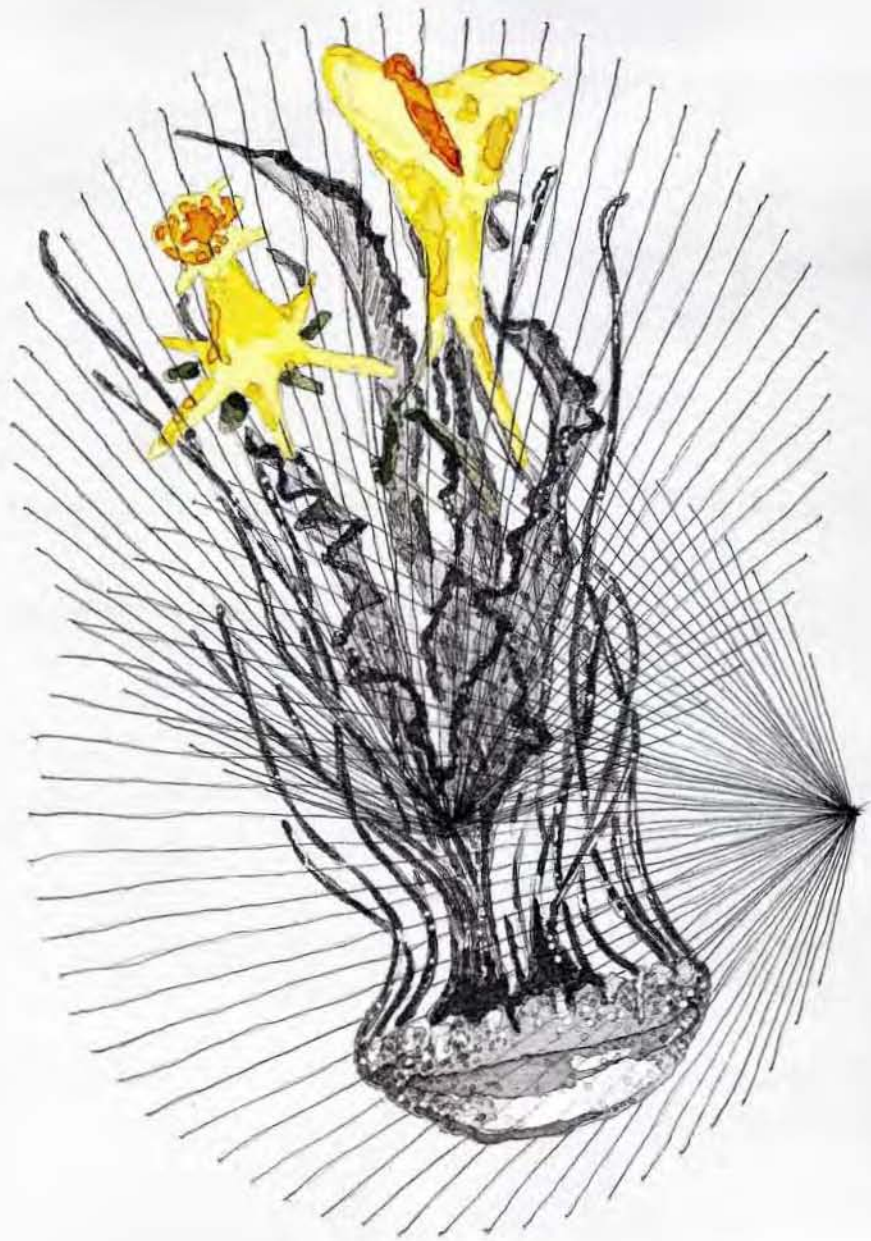
del entendimiento, de las categorías y la unidad sintética de la apercepción, un devenir eterno de lo idéntico; de no ser así, no podría haber juicios, o conocimiento, universales y necesarios. La epigénesis, en contraste, señala un devenir de lo no idéntico, pues cada instante del desarrollo, mismo que debe ser juzgado como un fin natural, es diferente de los otros, aun cuando a nivel de la especie sea posible afirmar que se está formando el mismo tipo u organización. Este desfase, entre el devenir de lo idéntico y de lo diferente, se debe al tipo de elemento trascendental involucrado en uno u otro proceso. En el caso del devenir de lo idéntico, se trata de la categoría; en el del devenir de lo diferente, la idea. Pese a que la idea suple el rol unificador y sintetizador del concepto en los fines naturales, a la idea le es imposible determinar dicha unidad, como vimos en el primer capítulo. En otras palabras, la distinción recae sobre la escisión entre juicio determinante y juicio reflexionante. Se trata de una separación posterior a la *CRP* pero que está siendo introducida, anticipada o retenida, en ella gracias a la analogía con la epigénesis.

La relación y articulación de estas dos formas de enjuiciar objetos de la naturaleza es crucial para la empresa kantiana de asegurar la posibilidad de un sistema de la filosofía. Lo interesante e inesperado que aparece en este momento de la discusión, es que parece haber entonces un modo según el cual estas dos formas de juicio se relacionan que no es del todo explícita en la *CFJ*. En tanto que el juicio reflexionante, en la forma de la epigénesis, aparece en un momento clave del flujo trascendental que expone las condiciones de posibilidad de un juicio determinante, a saber, la deducción trascendental, el juicio reflexionante, por tanto,

constituiría una etapa previa o formativa del determinante, tal y como lo argumenta Longuenesse (1993). Para ella, es incorrecto calificar a la *CPR* de tratado de la facultad de juzgar determinante y a la *CFJ* de tratado de la facultad de juzgar reflexionante por dos razones: en primer lugar, tanto los juicios estéticos como teleológicos son *meramente* reflexionantes, son juicios “en los cuales la reflexión jamás llega a ser la determinación”, a diferencia de otros juicios sobre lo sensible que son reflexionantes y determinantes; en segundo lugar, en la *CPR* “la aplicación de las categorías es indisoluble de un proceso de pensamiento que tiene, él mismo y de manera necesaria, una dimensión *reflexionante*” (1993, 210). En esta interpretación está en juego la posibilidad de reconciliar una aproximación psicológica con la trascendental de la *CPR*, empresa que Longuenesse deja clara desde el principio de su obra. Para lograrlo, determinante y reflexionante se toman únicamente en el sentido, avalado por la *CFJ*, de formas de enjuiciar con puntos de partida divergentes e inversos: en una, la determinante, se parte del universal para llegar al particular, mientras en la otra, la reflexionante, se parte del particular para llegar al universal, de modo que la diferencia entre los dos es sólo de dirección o sentido, siendo las consecuencias simétricas y complementarias. Utilizando a su favor las lecciones de lógica, Longuenesse pretende mostrar que la reflexión es sólo un proceso intermediario en la determinación, en el cual se comparan distintos objetos de modo que, a través de la reflexión, es posible extraer lo que tienen ellos de común y formar un concepto (*Log IX 94-5*)⁹⁰. No obstante, en la in-

90 Resulta curioso que en este pasaje de la *Log* Kant recurra al ejemplo de la formación del concepto de árbol, el viejo conocido que también funge de ilustración del concepto de fin natural. De hecho, las referencias de Kant al concepto de árbol son muy profusas en las distintas lecciones de lógica que se conservan.

roducción se había afirmado ya el carácter asimétrico de las contraposiciones de dirección o sentido, ya fuera entre análisis y síntesis o entre una lectura cronológica y una en reversa. En este caso, si el juicio reflexionante no es más que un juicio determinante trunco o incompleto, se disuelve la diferencia trascendental entre los dos: la facultad de juzgar “en su reflexión debe subsumir no sólo bajo un universal que no está dado, sino bajo un universal que nunca va a determinarse” (Di Sanza 2010, 91). He ahí la clave trascendental del problema y que queda opacada en la lectura psicológica. El juicio reflexionante nunca puede llegar a ser determinante pues, a diferencia de este último que se sirve de los criterios de universalidad y necesidad, el reflexionante sólo puede dar cuenta de la necesidad de lo contingente, de la adecuación de las leyes empíricas o particulares a la forma de conocer de un sujeto racional finito, mas nunca que dichas leyes sean necesarias y universales atribuibles al comportamiento de los objetos de la naturaleza. Poner al juicio reflexionante al servicio del determinante, tal y como la sensibilidad es puesta al servicio del entendimiento, menoscabaría la posibilidad de un devenir de lo diferente, manteniendo en alto y de manera prioritaria el devenir de lo idéntico. Que el universal encontrado en el juicio reflexionante sea indeterminable, garantiza su independencia con respecto del ideal de la razón pura, de modo que a la par de una naturaleza regida por la completa determinabilidad de los objetos de la experiencia posible, emerge otro tipo de comprensión trascendental de la naturaleza íntimamente ligado a la concepción del tiempo y sus modos.



Conclusión

El pasado por venir

*Así me convencía a mí mismo, tomando una de
las muchas desviaciones equivocadas que
he seguido en un camino aparentemente acertado
pero que me ha conducido al corazón de un laberinto.
Esperando a los Bárbaros, J. M. Coetzee*

El tiempo se ha acabado. Como en una cuenta regresiva que al llegar a cero llega a su fin, la lectura regresiva ha llegado a su fin en la intrincación entre epigénesis y tiempo. De manera paradójica, esta intrincación es la expresión de un problema que se inició al acoger la carencia marcada por el *sin* del concepto de fin natural y recogida en los primeros pasos de esta disertación. El fenómeno sin concepto, la idea sin noúmeno, la teleología sin determinación y la vida sin materia. Todos ellos apuntaban a una tensión directa, aunque encubierta, con el tiempo: el fenómeno no dispone de un concepto pues este último requiere de su adecuada síntesis en un orden temporal al cual el fenómeno del cuerpo organizado no se entrega; la idea de fin carece de noúmeno pues está siendo usada para dar cuenta de un objeto que aparece empíricamente; la teleología no puede garantizar la completa

determinabilidad de la naturaleza pues el cuerpo orgánico permanece indeterminado ante todo esfuerzo del entendimiento, y la vida, a pesar de realizarse en la naturaleza, sólo puede sustentar su carácter libre a expensas de encontrar un fundamento que sea ajeno a la naturaleza y la experiencia. El despliegue conceptual del *sin* pareciera indicar una incompatibilidad radical entre fin natural y tiempo. Pese a ello, el *sin* también posibilita el cambio de dirección en la configuración del problema acerca de la relación entre teoría y práctica, naturaleza y libertad, y el lugar del concepto de fin natural en este planteamiento así como la posibilidad de concebir a la filosofía como un sistema unitario. En lugar de mantener la discusión en términos de la convergencia entre fines prácticos y naturales, una discusión que pretende elucidar la estructura de un fin y su adecuada utilización, la tensión del *sin* disloca la investigación hacia una exploración del tiempo, el cual, como en el caso de los fines naturales, es incompatible con la libertad. La indagación se desplaza de la estructura de los fines a la estructura del tiempo en el cual esos fines son posibles. Descubrimos, así, que la tensión con el tiempo se centra en una concepción del mismo como mero orden de los sucesos o instantes. No obstante, Kant introduce una distinción en torno a las formas del tiempo que ha recibido poca atención: el orden y el curso del tiempo. El tiempo como orden no agota todas las relaciones temporales, aunque sí es exhaustiva en cuanto a cuáles de esas relaciones pueden ser determinadas por el entendimiento. Por su parte, el tiempo como curso queda indeterminado para el entendimiento y desplaza el problema temporal hacia la producción y generación, ya sea de las acciones libres y

su fundamento o de los fines naturales. En el curso del tiempo, aspecto que Kant explícitamente desatiende en su filosofía crítica y trascendental, se concentra la potencia de esta lectura regresiva, misma que comienza a desplegarse en la analogía de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento con la epigénesis. Lo que ocurre en la tercera *Crítica* termina por tener efectos inesperados en la primera, de manera anacrónica, pero no por ello atemporal⁹¹.

El curso del tiempo, el tiempo de la libertad, el tiempo de la epigénesis, están todos emparentados con la forma temporal que Deleuze identifica en la *CRP* y que ilustra con una sentencia del Hamlet de Shakespeare: “El tiempo está fuera de sus goznes” (*Hamlet* Acto I, escena 5, línea 189)⁹². Si leemos a Deleuze al paso, la parentela podría no estar justificada; después de todo, en referencia a esta forma de tiempo, afirma: “Deja de ser cardinal y se vuelve ordinal, un puro *orden* del tiempo” (2002, 145). La apelación al puro orden, en su caso, obedece a una disputa con respecto al concepto de repetición. Para Deleuze, el tiempo sometido al gozne, al *cardo*, es el tiempo del movimiento, el tiempo que está subordinado a recorrer siempre los mismos puntos cardinales, haciendo posible una medida del mismo; es el tiempo supeditado a una figura circular o cíclica, de manera que la repetición

91 Aunque en el capítulo anterior tomé distancia con respecto a la interpretación de Heidegger del tiempo originario a partir de la deducción trascendental, su pensamiento acerca de los problemas filosóficos resulta de gran interés para mis planteamientos: “Entendemos por repetición de un problema fundamental la apertura de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma y sólo así logra ser conservado en el contenido de su problema. Conservar un problema significa librar y mantener despiertas aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema en el fundamento de su esencia” (Heidegger 2013, 175).

92 “The time is out of joint” dice Hamlet en inglés; “le temps est hors de ses gondes” recita Deleuze (desde *Diferencia y repetición*, pasando por sus lecciones sobre Kant y los textos de cine, hasta *Crítica y clínica*); “El tiempo está fuera de quicio”, traduce Tomás Segovia en una de las más recientes y poéticas versiones al español de la obra. La versión que empleo, “El tiempo está fuera de sus goznes”, es la que aparece en las traducciones al español de los textos de Deleuze.

no puede ser más que la constante reaparición de lo idéntico. En este sentido, lo cardinal le confiere al tiempo un sentido o una dirección que es anterior al tiempo mismo; el tiempo es determinado desde algo externo a él. De ahí que el tiempo del gozne sea el tiempo medido de manera extensiva. Cuando el tiempo se ha salido de sus goznes, “[e]l tiempo ya no se refiere al movimiento que mide, sino el movimiento al tiempo que lo condiciona” (Deleuze 2009, 45). El tiempo fuera de sus goznes se deslinda de la magnitud extensiva y encuentra en la intensiva el territorio adecuado para su despliegue, tal y como lo vimos en el capítulo anterior con la epigénesis. La magnitud intensiva no tiene un sentido predeterminado, pues, de hecho, lo que se genera de manera concomitante con esa magnitud es su propia ausencia, el cero a partir del cual la magnitud pueda emerger y tomar un sentido. Por supuesto, esto no excluye o impide que el tiempo de la epigénesis sea puesto a disposición del *cardo*. La idea de fin a la cual recurre la facultad de juzgar reflexionante para darle sentido a la aparición del fenómeno orgánico tiene esa peculiaridad. Tal y como lo vimos en el ejemplo utilizado por Kant, el árbol, para dar cuenta de una primera aproximación conceptual a los fines naturales, la reproducción, la producción de individuos de la misma especie, constituye un elemento fundamental de lo que ellos son y de la manera como los sujetos de conocimiento pueden asirlos. En la reproducción, la epigénesis, como el tiempo cardinal, se encuentra sometida a pasar por los mismos puntos, por las mismas etapas, de modo que hay una identidad que se conserva a lo largo del tiempo: la de la especie. La reproducción, entendida de esta manera, no es más que la repetición de lo idéntico.

co⁹³. Sin embargo, los seres organizados pueden también desviarse de ese modelo, aunque ello escape al poder reproductivo: “los abortos o deformidades del crecimiento, en que ciertas partes, debido a que se presentan carencias o impedimentos, se forman de manera completamente nueva para conservar lo que hay y producir una creatura anómala” (CFJ V 372 [288]), aspecto que Kant sólo menciona de pasada y sobre el cual no regresa ni profundiza, pero que ha servido de epígrafe para esta disertación. En este tiempo, una lectura deforme, anómala, casi monstruosa, cobra sentido: “Esta perspectiva [la de volver a empezar, repetir {*recommencement*}] responde, para mí, a la doble coacción del evento: él hace una diferencia entre pasado y futuro en relación a la cual todo sueño de ‘vuelta atrás’ es un vector de monstruosidad; él no tiene el poder de dictarle a sus herederos cómo tomarlo en consideración” (Stengers 1993, 185). La lectura anómala y monstruosa exige una narración experimental:

Lejos de mí la idea de profanar la alta figura que nos reúne, quiero solamente hacer un experimento del pensamiento: entre nosotros, esta noche, en nuestro círculo cerrado y durante breves momentos, quisiera cultivar, como un biólogo en su laboratorio, los gérmenes mórbidos del kantismo. Tengan calma, el más pequeño accidente de manipulación amenaza con contaminar el planeta [*se escuchan algunas risas nerviosas entre los asistentes*] (Botul 2014, 108).

¿Qué es, entonces, lo que nos ofrece este otro tiempo? ¿Se trata acaso de la promesa de una mejor y más completa explicación de los seres orgánicos? O,

93 En este punto bien podríamos usar evidencias de las ciencias de la vida posteriores a Kant, en particular aquellas relacionadas con una concepción transformista o evolucionista de las especies, para darle un vuelco a su postura. Sin embargo, considero un tanto injusto un movimiento de este estilo, además que ello implicaría romper con el pensamiento kantiano para dar cuenta de una alternativa. En mi caso, el interés no es otro que asistir a la gestación de otra forma de concebir el tiempo que no corte con Kant.

¿podría ser esta la ocasión para una adecuada fundamentación epistemológica de las ciencias de la vida? Las dos opciones han sido defendidas. Daniel Nicholson (2014), por ejemplo, defiende la posición privilegiada de un programa organicista en biología, no necesariamente el kantiano pero sí derivado del mismo, como fuente de explicaciones más acordes a la evidencia empírica recabada. Andrea Gambarotto (2017), por otro lado, encuentra en la concepción kantiana de fin natural y teleología, así como sus desarrollos posteriores en otros filósofos naturales, la oportunidad para que el estudio de los organismos dé el salto del juicio reflexionante al determinante, constituyéndose así como auténtica ciencia, como aquello que a partir del s. XIX sería llamado biología. Ambas propuestas, de hecho, funcionan en sinergia. Frente a estas propuestas, mi disertación no tiene una solución que aportar. El tiempo fuera de sus goznes, el tiempo de la epigénesis, no puede más que ofrecerse como un problema, como una forma de plantear un problema y hacer preguntas. El concepto de fin natural y la epigénesis han fungido como hilos conductores para indagar acerca del tiempo en el cual ellos tienen sentido; sin embargo, dicho tiempo aparece a partir de la tensión en la que se mantienen estos conceptos con una forma de tiempo como orden o sucesión determinable al amparo de la categoría de causalidad⁹⁴. Un tiempo no puede subsumir, eliminar o sustituir al otro porque ellos han emergido de la tensión y se mantienen en ella. El

94 En tanto que el tiempo de la epigénesis está en tensión con aquel de la causalidad, es fuerte la tentación de reinstaurar aquella división decimonónica, con la cual Wilhelm Dilthey fundamentara un nuevo programa filosófico, entre *verstehen* (comprender) y *erklären* (explicar). No obstante, desde el primer capítulo he sido muy enfático en no ceder ante una división del tipo teoría/práctica, naturaleza/libertad, sin antes cuestionarla y problematizarla. Por tal motivo, la cesura entre comprender y explicar ocurre también en el terreno de la solución, en el cual se les concede un dominio propio sin cuestionar siquiera la autoridad de cada uno de ellos.

tiempo que era uno, se divide en dos, orden y curso, y vuelve a ser uno en la tensión sin dejar de ser dos. De nuevo, ¿qué es lo que nos ofrece este tiempo? En tanto que se ofrece como problema, el tiempo fuera de sus goznes presenta una oportunidad para volver a contar o narrar a la filosofía crítica, encontrando problemas ahí donde las soluciones kantianas parecían haber dejado el suelo firme.

¿Cómo reunir en una unidad lo que se ha desdoblado sin que deje de ser dos? Esta pregunta ha estado presente desde la exposición de la pretensión de sistematicidad con la cual Kant recubre a la tercera *Crítica* hasta el lema, tensión y disrupción, que guía y se multiplica en esta disertación. En la reunión de lo que no deja de ser dos se asoma un uno monstruoso que disloca el problema y lo lanza a nuevos territorios. Así, por ejemplo, ocurrió con Linnaeus y su famosa Peloria (derivada del griego *pélōr*, que significa monstruo). Se trataba de una planta con características morfológicas idénticas a las de otra que el sueco había ya descrito, *Linaria vulgaris*, con excepción de sus flores: las de Linaria poseían simetría bilateral y las de Peloria, radial. De hecho, al recibir y examinar el espécimen de herbario, Linnaeus pensó que en efecto se trataba de una Linaria a la cual le habían pegado flores de otra especie para engañarlo (Gustafsson 1979), tal y como ocurrió en la historia anterior del ornitorrinco. Una vez comprobado que no se trataba de un engaño, el examen prosiguió sin llegar a resultados concluyentes. Al parecer, Linnaeus consideró brevemente la posibilidad de que Peloria fuera evidencia de la posibilidad de la transformación de las especies, idea que se oponía a sus propias creencias acerca del orden de la naturaleza. La idea fue

desechada rápidamente, razón por la cual le daría un nombre diferente y se limitaría a decir, en su *Philosophia botanica*, que “Peloria es extremadamente peculiar” (Linnaeus 2003, 95). La vida de Peloria continuaría, sin que su destino fuese determinado o cerrado por las consideraciones de Linnaeus. En los albores del s. XX, Hugo de Vries realizaría experimentos con Peloria y concluyó que se trataba de una mutación genética espontánea que ocurría en Linaria (Gustafsson 1979). Casi un siglo después, nuevos estudios han encontrado que no se trataba de una mutación genética sino epigenética, la cual es heredada de una generación a la siguiente, pero también puede revertirse en el curso del desarrollo de una planta individual, de modo que a partir de una Peloria podría obtenerse una Linaria (Cubas et al., 1999)⁹⁵. Desde los hallazgos de De Vries, Linaria y Peloria fueron reunidas al abrigo de una misma especie. Sin embargo, no dejarían de ser dos en la medida en que Peloria refractaría el problema de la definición y demarcación de las especies hacia el terreno de la herencia y las mutaciones, y, más recientemente, hacia una nueva forma de epigenética que poco tiene que ver con el concepto de epigénesis que hemos visto en Kant⁹⁶. La tensión en la reunión se entrega a un nuevo comienzo, a una iteración que transforma al problema.

¿Qué efectos genera, pues, la tensión del tiempo desdoblado? Al final del capítulo anterior, en relación a la propuesta de Longuenesse, vimos de qué manera el juicio reflexionante, lejos de constituir una etapa intermediaria en el proceso que

95 La mutación epigenética (epimutación) en cuestión consiste en la metilación extensiva del gen *Lcyc*, razón por la cual se encuentra silenciado en Peloria. Este gen controla la asimetría dorsoventral de las flores. Al estar silenciado, las flores cambian de una simetría bilateral a una radial.

96 Ello no niega una continuidad histórica y conceptual entre la epigénesis y la epigenética, como bien se puede apreciar en la obra de C. H. Waddington (Arteaga Villamil 2015).

conduce al determinante, adquiere un valor propio en la medida en que dicha capacidad de juzgar, la reflexionante, introduce una forma de indeterminación en la naturaleza que entra en conflicto con el ideal de la razón pura. En tanto que lo múltiple dado en la sensibilidad es independiente del entendimiento, bien se puede afirmar que ese múltiple es *determinable* para el entendimiento, mas no por ello, y de antemano, *determinado*. Que lo múltiple sea determinable no garantiza su total y completa determinación por parte del entendimiento. Recordemos, sin embargo, que en el capítulo uno vimos la manera en la que Kant trata de salvar este obstáculo recurriendo al ideal de la razón pura como fundamento de la completa determinabilidad de los objetos de la naturaleza. Sin embargo, en ese mismo capítulo se introdujo el corte realizado por el concepto de fin natural con respecto a ese ideal, pues el fin natural trae consigo al interior del sistema una forma de teleología sin determinación, un concepto condicionado empíricamente que sólo puede pensarse en analogía con una idea de la razón. La intrusión del juicio reflexionante para darle sentido a un objeto de la naturaleza desplaza la posibilidad inmodificable de lo determinable, a saber, que en algún momento *será* determinado, para darle cabida a una forma de indeterminación que no es ajena a la naturaleza ni al conocimiento teórico de la misma⁹⁷. Esta indeterminación es fuente de disonancias al interior del proyecto crítico. Si, como vimos al inicio de esta

97 Se podría objetar en este punto que Kant reconoce que el ideal de la razón pura es indeterminado con respecto al entendimiento. No obstante, el ideal “se depura hasta constituir un concepto completamente determinado *a priori*, y con ello se convierte en el concepto de un objeto singular que está determinado completamente por una mera idea” (A574/B602). En este caso, la idea, la razón, funge como fundamento de la determinación. Los fines naturales, aunque también recurren a una idea, no son determinados por ella. El concepto de fin natural mantiene su indeterminación tanto con respecto del entendimiento como de la razón. Su indeterminación concierne a la totalidad del sistema y no a una sola parte.

disertación, el juicio reflexionante constituye la condición de posibilidad de pensar un concepto como el de fin natural y darle sentido al fenómeno empírico de los cuerpos organizados, la analogía que Kant introduce en la deducción trascendental con el sistema de la epigénesis ha de tener efectos con respecto a aquello que la deducción trata de solucionar. La solución pretende mostrar de qué manera los conceptos puros tienen su fuente en el entendimiento y no en otro lugar de las facultades cognoscitivas del sujeto. En otras palabras, el resultado de la deducción trascendental garantiza que, en efecto, el uso de las categorías determine al objeto que ha sido recibido en la intuición. La deducción trascendental constituye, pues, el fundamento de la posibilidad de que el entendimiento pueda ser considerado como una facultad de juzgar en sí misma, aquella facultad de juzgar que la *CFJ* denominaría determinante. Por lo tanto, y éste es justo el punto en el cual la solución es subvertida por el problema, en el corazón de la fundamentación de la facultad de juzgar determinante se encuentra una analogía con un concepto que sólo es posible gracias a la facultad de juzgar reflexionante. Frente a este inconveniente, la propuesta de Longuenesse resultaría muy apropiada para salvar al sistema kantiano de una contradicción. No obstante, la solución de Longuenesse no ha resultado satisfactoria. Hay, entonces, una forma de indeterminación en el núcleo del fundamento de lo determinante. Ahora bien, sería absurdo que nos apresurásemos a afirmar la total incompatibilidad entre las dos formas de juzgar y la negación o eliminación del juicio determinante: el problema al que nos enfrentamos con respecto a estas dos facultades de juzgar sólo tiene sentido en tanto que

las dos están presentes y actúan. El problema es refractado en otra dirección: “En efecto, comparar la facultad de juzgar determinante con la facultad de juzgar reflexionante complica la demanda kantiana de una relación determinada entre los conceptos y las intuiciones, e indica de qué manera todos los juicios, en sus actos sintéticos, involucran a la reflexión, la subjetividad y el ingenio [*wit*]” (Steigerwald 2010, 307). La conclusión de Steigerwald nos conduciría a un ensanchamiento de la subjetividad con repercusiones importantes para comprender la manera en que el conocimiento se genera y, por ende, el modo en que la historia de dicho conocimiento se narra⁹⁸. No obstante la dirección que me interesa toma distancia con respecto a la de la subjetividad expandida. En su lugar, me interesa explorar la idea de una subjetividad escindida, de un corte impuro entre sensibilidad y entendimiento como resultado de la intromisión del juicio reflexionante en la deducción trascendental. El corte no es nuevo; ya lo habíamos visto con la distinción que hace Kant entre forma pura de la intuición, aquella que sólo está dada en la sensibilidad y constituye la condición de posibilidad de lo múltiple en la intuición, y la intuición formal, aquella que se pone a disposición del entendimiento y constituye la condición de posibilidad de la unidad de lo múltiple en el concepto. Esta intuición desligada del entendimiento es el tiempo fuera de sus goznes, es el tiempo de la epigénesis.

La lectura regresiva, el evento del cuerpo orgánico en la filosofía crítica de

98 Ver, por ejemplo, Steigerwald (2002, 2007, 2016) en los cuales el sujeto y su cuerpo, así como la intrincada red de aparatos técnicos y tecnológicos en los cuales dicho cuerpo participa, constituyen un elemento central en la manera como se estudia el fenómeno de lo viviente. Hay una propuesta en torno a los experimentos y la subjetividad cercana a aquella de Wind descrita en la primera digresión.

Kant, hacen que las soluciones planteadas por Kant se vuelvan problemas, preguntas abiertas para volver a pensar. Si en la *CFJ* Kant introduce a la facultad de juzgar reflexionante en el registro de una solución, la más conveniente para su sistema, frente a los problemas que suponen, por un lado, la comprensión de los seres orgánicos y la posibilidad de juicios de gusto (tema sobre el que no he profundizado), y, por otro lado, la posibilidad de que el sistema de la filosofía forme una unidad en la cual naturaleza y libertad puedan encontrarse, la lectura regresiva cambia el registro de la solución por el del problema: no sólo la facultad de juzgar reflexionante se torna problemática, sino que también se cuestionan sus relaciones y efectos con el resto del sistema crítico. El corte impuro que introduce la facultad de juzgar reflexionante en la deducción trascendental cuestiona la estructura de la experiencia que Kant plantea en la primera *Crítica*. Si en el corazón de la fundamentación de lo determinante encontramos lo indeterminado, no ya lo determinable, la experiencia y el conocimiento, como resultados de la actividad de la facultad de juzgar determinante, dejan de ser algo dado y vuelve a ser una oportunidad para pensar, tal y como lo fueran para Kant al momento de entregarse a su investigación crítica y trascendental. Aunado al anterior, viene otro efecto relacionado con la capacidad de definir lo que es científico de aquello que no lo es. La ciencia está marcada por la labor de la capacidad de juzgar determinante en la medida en que sólo la determinación puede realmente decidir cuándo un predicado le corresponde al sujeto del juicio, es decir, al objeto de estudio. De lo contrario, sería indiscernible la dirección de la cópula en el juicio y no sería posible afirmar

que un enunciado acerca del mundo corresponde a un rasgo objetivo del mismo y no una mera afectación subjetiva. El problema de la determinación atraviesa a la deducción trascendental, sección que trata el problema de la legitimidad del origen de las categorías en el entendimiento y la posibilidad de que ellas sean aplicadas *a priori* a la experiencia posible. La analogía con la epigénesis que aparece al final de dicha sección, junto con todo el bagaje que trae y las disonancias que introduce en la crítica, pone en entredicho tal legitimación, no en el sentido de hacerla falsa y, por ende, negar toda experiencia posible, sino en el sentido de deshacer la deducción, desdibujando aquello que es propio de la ciencia. La determinación, la acción de la facultad de juzgar determinante, no puede continuar estableciendo el límite de lo que pueda considerarse como ciencia y lo que no⁹⁹. Si la determinación ya no cuenta con la carga de legitimidad que le concede la deducción trascendental en virtud de su demostración jurídica de la procedencia y aplicación de las categorías, la estructura de la experiencia y del conocimiento que Kant moviliza en la *CRP* no puede usarse para desacreditar o acallar otras formas de experiencia o conocimiento. El concepto de ciencia pierde sus bordes bien demarcados y se abre a un terreno en constante discusión y construcción. Es por ello

99 Recordemos la concepción kantiana de una ciencia *propia* o *propiamente* dicha, tal y como la expone en los *PMCN*: “la ciencia de la naturaleza sería llamada *propia* o *impropiamente* ciencia de la naturaleza; la primera trata su objeto completamente de acuerdo con principios *a priori*, y la segunda según leyes de la experiencia” (IV 468 [28]); “Sólo puede llamarse ciencia *propiamente* dicha aquella cuya certidumbre es *apodíctica*” (IV 468 [28]); “Como la palabra *naturaleza* lleva ya consigo el concepto de ley y éste, por su lado, el de *necesidad* de todas las determinaciones de una cosa, que pertenecen a su existencia, se ve fácilmente por qué razón la ciencia de la naturaleza tendría que derivar la legitimidad de esta denominación, únicamente de su parte pura, la cual contiene, a propósito, los principios *a priori* de todas las otras explicaciones de la naturaleza, y, además, por qué ella no es propiamente ciencia más que en virtud de esta parte” (IV 468-9 [29]). Los conceptos de *a priori*, apodíctico, necesidad y leyes que Kant establece en referencia a lo que es ciencia se aglutinan en torno a la posibilidad de determinación ligada a la facultad de juzgar determinante.

que la empresa de superar la barrera kantiana entre lo reflexionante y lo determinante, al hacer que los principios involucrados en la experiencia y significación de lo orgánico pasen de un estatuto regulativo a uno constitutivo, carece por completo de sentido en esta disertación, pues en lugar de cuestionar y problematizar la concepción de ciencia, se está reforzando el mismo esquema y se le continúa reconociendo su legitimidad y autoridad.

¿Qué queda de este tiempo fuera de sus goznes? Queda un problema, uno que tiene que ver con una noción esencial tanto para Kant como para la filosofía en general. “Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51/B75), afirma Kant en las primeras páginas de su exposición de la lógica en la *CRP*. Pensar aparece allí vinculado a una labor del entendimiento a través de los conceptos; incluso en el uso práctico de la razón, el pensamiento echa mano de los conceptos puros del entendimiento aun cuando ellos no tengan una referencia empírica posible. El tiempo de la epigénesis, según hemos visto, realiza un corte impuro entre sensibilidad y entendimiento, de modo que, de acuerdo con el pasaje kantiano apenas citado, nos encontramos ante una forma de pensamiento vacía, ante una intuición ciega. De nuevo, la comodidad de la determinación desde lo que el sistema crítico establece se cierne sobre esta conclusión, cuando la conclusión misma es un llamado a salir de esa comodidad, a cuestionarla, a hacer de la solución kantiana un problema del pensamiento. Lo que resta, en consecuencia, es el concepto de pensamiento, la vocación misma

del pensar, como un problema sobre el cual regresar.



Tensión y disrupción reorganizan el corpus kantiano, generando con ello una lectura anómala, monstruosa, que se opone al presumido deber ser que guía el desarrollo de un organismo según su especie, el desarrollo de una filosofía según la historia heredada en la cual ya se ha inscrito. Se conserva lo que hay, se reinauguran problemas, se reviven conflictos; en suma, se vuelve a contar la historia. ¿Se rompe el encantamiento que el emperador Amarillo impuso sobre los seres del espejo? Su poder es grande, pero la represión no está exenta de resistencia. Aquí no hay Alicia que cruce a través del espejo. Detrás del mismo sólo está la pared sobre la cual se recarga. Resta la superficie plana donde el reflejo toma forma, donde el ser humano universal kantiano se mira y se encuentra. Desplacemos a este sujeto hacia la izquierda o derecha del espejo. Al principio seguirá viéndose, cada vez más cerca del borde; para cuando lo hayamos desplazado lo suficiente, el espejo habrá reflejado un escenario en el cual el sujeto no parece estar. El espejo, que sólo puede repetir lo que se ha puesto en frente suyo, revela la ausencia del sujeto, y en su ausencia el tiempo se convierte en un gran escultor¹⁰⁰. Es el tiempo de un pasado que no puede volver a ser el mismo: tensión y disrupción. ¿Qué forma tiene el pensamiento de la tensión y la disrupción? ¿Es acaso el pensamiento sin pensamiento?



100 Ver Yourcenar (1989).



"Pintura con espejo", Santiago Cárdenas. Derechos reservados Museo de Antiquia, Medellín, Colombia (<https://www.flickr.com/photos/museodantioquia/8272406661>).

Con la narración que está próxima a tocar su fin quería contar la historia del evento orgánico en la filosofía crítica de Immanuel Kant. El cuerpo organizado se ha hecho presente en el concepto de fin natural, aunque la participación de distintos organismos ha sido escasa (el árbol que usa Kant para ilustrar una aproximación inicial al concepto, el ornitorrinco de la segunda digresión y la Peloria de unas páginas atrás); en su lugar, encontramos constantemente al corpus kantiano, al conjunto de obras que, de acuerdo con lo expresado por Kant en uno de los momentos tardíos de su pensamiento, se articulan en torno a la pregunta ‘¿Qué es el hombre?’¹⁰¹. He ahí el organismo que oculta la crítica. Sólo en el hombre es posible el tránsito de la libertad a la naturaleza; sólo para el hombre tiene sentido una naturaleza como sistema de fines:

Hay un juicio del cual ni aun el más vulgar entendimiento puede privarse al meditar sobre la existencia de las cosas en el mundo y sobre la existencia del mundo mismo: a saber, que todas las múltiples creaturas, por grande que pueda ser el arte de su ordenamiento y variado el nexo en que se relacionan unas a otras en conformidad a fin, y aun la totalidad de tantos sistemas suyos que incorrectamente llamamos mundos, no existirían para nada si no hubiese en ellos hombres (seres racionales en general); o sea, que sin los hombres la creación entera sería un mero desierto, de balde y sin fin final (CFJ V 442 [410]).

La “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” es una forma de introducir este tipo de pensamiento en el cual el hombre se revela una vez más como centro, “sin embargo, de un campo descentrado y disimétrico. El hombre no se encuentra entre la errancia y la adherencia como en un medio desde donde vería los dos, se encuen-

101 De manera muy convincente, Hannah Arendt (2003) encuentra que esta pregunta cumple en Kant la función de esa otra pregunta filosófica por antonomasia: ¿por qué hay algo más bien que nada? En el caso kantiano, este último interrogante se enuncia en términos del hombre pues es sólo para él que se presenta algo como fenómeno, y, al tiempo, es la pregunta que obliga al hombre a ir más allá de sí mismo, a hacerse de manera continua e incesante.

tra de un solo lado (la adherencia a sí, a su propio fin) y a partir de aquí pone la errancia en perspectiva” (Derrida 2001, 120). La perspectiva epistemológica sobre la posibilidad de conocer a los seres organizados o de una ciencia legítima que los estudie es derivada de la preocupación por la sistematicidad de la filosofía¹⁰². La revolución copernicana llega a su clímax: en ella no sólo se encierra la posibilidad de una teoría del conocimiento; en la medida en que ella pretende garantizar que la metafísica se encamine por la ‘vía segura de la ciencia’, la legitimidad misma de la filosofía y del pensamiento se encuentran en juego. Dentro de este escenario, la teleología sirve de conducto para mostrar de qué manera el ser humano, al pertenecer a dos modos distintos de la finalidad, la natural y la libre o práctica, realiza el anhelado tránsito de la libertad a la naturaleza, de modo que la idea de fin puede adentrarse en la naturaleza, concibiéndose esta última como un sistema de fines. Ahora bien, en tanto que fin natural el ser humano se concibe como un ser organizado producido por la naturaleza. Esta peculiaridad podría no ser muy llamativa y acoplarse de manera fluida a esta narrativa del sistema de fines: “Los hombres, en tanto que criaturas vivas que forman parte de la naturaleza, van más allá de ésta gracias a una razón que pregunta: ‘¿Cuál es el propósito de la naturaleza?’. La naturaleza, al crear una especie dotada de una facultad para plantear tales cuestiones, creó su propio señor” (Arendt 2003, 111). A su manera, este relato se basa sobre una comprensión de los fines prácticos y naturales centrada en la idea

102 No desestimo los esfuerzos de una buena porción de biólogos y filósofos de la biología que se han dedicado en el último par de décadas a hacer de Kant una figura filosófica importante para el campo en la medida en que permite indagar acerca del organismo y el estatuto epistemológico de las ciencias de la vida. Sin embargo, la problemática kantiana ni se reduce ni se agota en dicha empresa.

de fin, en la estructura del fin, de modo que hay una continuidad entre ellos debida a la presencia misma del ser humano. Sin embargo, el encuentro entre naturaleza y libertad no se reduce al ámbito de los fines, como traté de mostrarlo en el segundo capítulo, sino que hay también una relación especial con el tiempo, la cual es posible por un tipo particular de entidades naturales, los seres organizados, cuya extensión no puede ser reducida de ninguna forma a los seres humanos. La tensión entre orden y curso del tiempo, tensión cuyo registro aparece tanto en la libertad como en los fines naturales, conduce a otra narración, a otro comienzo. En la tensión temporal que marca el encuentro de naturaleza y libertad, el tránsito de la una a la otra se dilata, ofreciendo una problemática filosófica propia: el ser humano como un producto de la naturaleza conduce a la idea de la naturaleza antes del sujeto, antes del pensamiento. El puente, imagen que en la tercera *Crítica* carece de su propio dominio de objetos, se transforma en una superficie de contacto, una frontera, en cuyo intersticio florecen otras preguntas y problemas ajenos al planteamiento kantiano.

En el dominio de la libertad, a partir del curso del tiempo es posible pensar en las novedades que ella introduce, no solo como 'nuevos comienzos' de cadenas causales (lo cual es el tema propio de la tercera antinomia de la razón pura en la *CRP*), sino también como la intrusión en el mundo de derechos, deberes y obligaciones que antes no existían, tal y como ocurre en la relación padres-hijos. Lo interesante de este último caso es que dicha novedad se hace evidente cuando lo que ocurre en el curso del tiempo, la creación de un ser como cosa en sí, es atra-

vesado por una pregunta que emerge desde el orden del tiempo, la procreación de dicho ser como ente natural. La tensión entre orden y curso del tiempo da lugar a la irrupción de lo inesperado y novedoso. ¿Ocurre algo similar del lado de la naturaleza y los fines naturales? Dado que el ejemplo en la libertad hace referencia a la procreación y generación de seres racionales, pareciera que la dirección a tomar en el ámbito de los fines naturales fuera similar. La indagación acerca de la procreación y generación del hombre, su aparición en la naturaleza, forma parte del quehacer del “arqueólogo de la naturaleza”, de esa “audaz aventura de la razón” (CFJ V 419 [369-70]) que se complace en pensar el origen común de todas las formas animales y vegetales, sin darse cuenta que ello sólo puede desviar a la razón más allá de los límites de toda experiencia posible de la naturaleza y de su estudio como objeto científico. Pareciera aquí que la ruta a seguir, saliéndose de los alcances propios de la empresa kantiana, para encontrar la novedad en la naturaleza necesita dar el salto a una concepción evolutiva de la misma¹⁰³. Sin embargo, lo inesperado en este ámbito puede presentarse de otras formas. Para Kant las preguntas acerca del origen del hombre como ser natural no pueden más que conducir al descubrimiento de un “principio inescrutable” (CFJ V 424 [379]), mismo que sólo puede ser pensado de manera reflexionante, mas nunca como algo propio de la naturaleza. La inescrutabilidad inherente a este tipo de investiga-

103 Acerca de la relación de Kant con el uso científico de teorías evolutivas es posible encontrar distintas posturas teóricas, desde quienes rechazan cualquier forma de evolucionismo o transformismo en Kant (como en el caso de Lovejoy 1959), pasando por quienes lo consideran como un predecesor importante en el desarrollo de dichas teorías (como en el caso de Richards 1992), hasta quienes defienden alguna forma de evolucionismo en el corpus kantiano (como en el caso de Lerussi 2012). Proseguir por esta línea de investigación sólo desemboca en el encubrimiento del problema que trato de plantear.

ción no pone en juego la legitimidad de un principio *a priori* de la naturaleza, como sí la posibilidad misma de un sujeto para el cual dichos principios tengan algún sentido: la pregunta por el origen del ser humano señala hacia un momento, un pasado, si es que así se le puede llamar, en el cual no había seres humanos. Cuando el orden trata de imponerse sobre el curso, el tiempo abre el horizonte ante el cual la razón se estremece, tal y como el propio Kant lo afirmó en su recensión a Herder: “Sólo un *parentesco* entre ellas, ya hubiera surgido una especie de otra, y todas de una sola especie original o de algo como un solo seno reproductor materno, nos llevaría a las *ideas*, pero éstas son tan inmensas, que la razón retrocede estremecida* ante ellas” (*RH VIII 54 [126]*). Años después, en su arenga contra Forster, Kant volvería sobre este sentimiento: “Albergo además un miedo, que no es precisamente impropio del varón, a saber, el que conduce a retroceder estremecido* ante todo lo que desata a la razón de sus primeros principios y le da permiso para divagar en fantasías carentes de límite” (*UPTF VIII 180*). Este estremecimiento no se debe tanto a un reconocimiento de la animalidad del hombre y de la naturaleza como productora suya, además de su parentesco y origen común con el resto de vivientes de la naturaleza, como sí a la posibilidad de que la razón sea también un producto suyo y, por ende, a que haya naturaleza sin razón, pues, en palabras de Rebeca Maldonado, “el sujeto es el radio y las posibilidades de eso que llamamos naturaleza, que él es el creador de su unidad y, que, por lo tanto, podemos estar ciertos de que la naturaleza seguirá contestando las preguntas de nuestro sujeto, simplemente, porque él la hace posible, porque él la produce”

(2009, 52). La tensión entre el orden y el curso del tiempo provoca una disrupción en el tejido crítico kantiano a partir de la cual el sujeto se pregunta por su propia inexistencia y piensa lo impensable: “Sólo por el *horror vacui* la propia razón universal del hombre *retrocede estremecida**, cuando topa con una idea que *no deja pensar en nada*” (RH VIII 57 [130]). ¿Cómo es posible pensar un pasado sin sujeto cuando la determinación misma de lo que cuenta como pasado depende de ese sujeto? El intersticio en el que se encuentran naturaleza y libertad se transforma en el abismo que separa a una naturaleza desprovista de sujeto y razón de un mundo donde la razón garantiza su unidad. El escrúpulo crítico, que en un principio se cernía sobre la posibilidad de probar la existencia de Dios a partir de la naturaleza, recae ahora sobre la idea de un tiempo antes del sujeto, razón por la cual el alcance de estos interrogantes queda limitado a la esfera de la facultad de juzgar reflexionante. No obstante, la pregunta no cesa y lo inesperado se resiste a desvanecer. Atendiendo a la formulación del momento inaugural de la filosofía crítica, a saber, el giro copernicano, el sujeto de conocimiento no puede encontrar en la naturaleza algo distinto de aquello que su razón ha puesto en ella. Si el sujeto se topa con esta pregunta acerca de su propia inexistencia, interrogante que, siguiendo las reglas del juego kantiano, no podría provenir más que de sí mismo, ¿querría esto decir que el sujeto alberga la posibilidad de su propia disolución?¹⁰⁴

104 Hay en Deleuze algunas pistas de este pensamiento: “Pensar el tiempo quiere decir sustituir el esquema clásico de una limitación exterior del pensamiento por lo extenso, por la idea muy, muy extraña de un límite interior al pensamiento que lo trabaja desde dentro, que no viene en absoluto de afuera, que no viene en absoluto de la opacidad de una sustancia. Como si en el pensamiento hubiera algo imposible de pensar. Como si el pensamiento estuviera trabajando desde adentro por algo que no puede pensar” (2015, 61). El énfasis en el pensamiento y los problemas que él mismo suscita alejan esta pregunta de aquella planteada por Meillassoux, mencionada en la primera digresión, acerca del arqueófósil y la ancestralidad, de modo que, en lugar de pre-

Sería insensato de mi parte ofrecer una respuesta cuando el problema apenas ha sido esbozado. Aquí no puedo más que dejar indicada la pregunta.

¿Hemos llegado al final? Pronto... La pregunta acerca del pasado sin sujeto genera otra tensión, esta vez relacionada de forma estrecha con la concepción de lo teleológico. En tanto que el punto de entrada de la disertación fue el concepto de fin natural, el cual se inscribe en una concepción teleológica de la naturaleza, podría pensarse de manera rauda que el problema filosóficamente interesante se encuentra en los fines, en la posibilidad misma de un futuro, aunque desconocido, en el cual la historia se propague y continúe. Ya lo señalaba Arendt: “En Kant, la importancia de la narración [*story*] o del acontecimiento [*event*] no reside en su cumplimiento, sino en el hecho de que abre nuevos horizontes para el futuro” (2003, 107). En la apertura del futuro se encuentra la posibilidad de que el ser humano pueda seguir haciéndose a sí mismo, en suma, que pueda seguir siendo humano. No obstante, de la mano de las tensiones entre el orden y el curso del tiempo el horizonte de la teleología deja de apuntar al futuro, descubriendo en el pasado la fuente de su problema y su propia incapacidad para determinar de antemano su futuro a pesar de contar con fines definidos. Ésta ha sido una disertación que de manera sostenida y deliberada ha tratado con el pasado, más que con las promesas de futuro que alientan la filosofía práctica kantiana, su concepción de la historia y el advenimiento del cosmopolitismo. Contrario a lo que sugiere el orden

guntarse por el tiempo en el cual emergen tanto la consciencia como la consciencia del tiempo, el interrogante que surge con el estremecimiento de la razón en esta narrativa tiene que ver con una potencia del tiempo que hace pensable lo impensable. En lugar de atravesar el Atlántico, la pregunta atraviesa el Pacífico: “Pero si algo impensable existe, ¿cómo podemos saberlo? Por otra parte, ¿no es necesario pensarlo para afirmar que es impensable?” (Nishida 2006, 31).

del tiempo, en el curso del mismo el pasado se indetermina y la historia, en las narraciones, se hace un terreno fértil de experimentación del pensamiento.

Königsberg es cosa del pasado, de un pasado por venir.

Referencias

- Arendt, Hannah. 2003. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Trad. Carmen Corral). Barcelona: Paidós.
- Arteaga Villamil, Xóchitl. 2015. “El problema del desarrollo en las prácticas epigenéticas de C. H. Waddington”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Bachelard, Gaston. 2003. *La filosofía del no* (Trad. Noemí Fiorito de Labruno). Buenos Aires: Amorrortu.
- Beck, Lewis White. 1960. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bennington, Geoffrey. 2017. *Kant on the Frontier. Philosophy, Politics, and the Ends of the Earth*. Nueva York: Fordham University Press.
- Bernasconi, Robert. 2003. “Will the Real Kant Please Stand Up - The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy”. *Radical Philosophy* 117: 13–22.
- . 2006. “Kant and Blumenbach's Polyps. A Neglected Chapter in the History of the Concept of Race”. En *The German Invention of Race*, editado por Sara Eigen y Mark Larrimore, 73–90. Albany: SUNY.
- . 2011. “Kant's Third Thoughts on Race”. En *Reading Kant's Geography*, editado por Stuart Elden y Eduardo Mendieta, 291–318. Albany: SUNY.

- Borges, Jorge Luis, Margarita Guerrero y Francisco Toledo (Ilustrador). 1984. *Manual de zoología fantástica*. México: FCE.
- Botul, Jean-Baptiste. 2014. *La vida sexual de Immanuel Kant* (Trad. Dulce María Granja). México: UNAM.
- Breitenbach, Angela. 2006. "Mechanical Explanation of Nature and Its Limits in Kant's *Critique of Judgment*". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37: 694–711.
- . 2008. "Two Views on Nature: A Solution to Kant's Antinomy of Mechanism and Teleology". *British Journal for the History of Philosophy* 16 (2): 351–69.
- . 2014. "Biological Purposiveness and Analogical Reflection". En *Kant's Theory of Biology*, editado por Ina Goy y Eric Watkins, 131–48. Berlín: De Gruyter.
- Burrell, Harry. 1924. "The Mud-Sucking Platypus: A Brief History". *The Australian Museum Magazine* II (3): 101.
- Caldwell, William Hay. 1887. "The Embryology of Monotremata and Marsupialia. Part I". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 178 (1565): 463–86.
- Cassin, Barbara (Ed.). 2004. *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon* (trad. Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein y Michael Syrotinski). Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, Alix A. 2006. "Kant on Epigenesis, Monogenesis and Human Nature: The Biological Premises of Anthropology". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37 (4): 675–93.
- Cohen, Hermann. 2001. *La théorie kantienne de l'expérience* (Trad. y Ed. Éric Dufour y Julien Servois). París: CERF.
- Cooper, Andrew. 2017. "Kant and Experimental Philosophy". *British Journal for the History of Philosophy* 25 (2): 265–86.
- Cross, F. L. 1937. "Kant's So-Called Copernican Revolution". *Mind* 46: 214–17.
- Cubas, Pilar, et al. 1999. "An Epigenetic Mutation Responsible for Natural Variation in Floral Symmetry". *Nature* 401 (6749): 157–61.
- Dangarembga, Tsitsi. 2004. *Nervous Conditions. A Novel*. Oxfordshire: Ayebia.
- Debru, Claude. 1980. "L'introduction du concept d'organisme dans la philosophie kantienne : 1790-1803". *Archives de Philosophie* 43 (3): 487–514.

- Deleuze, Gilles. 2002. *Diferencia y repetición* (Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece). Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2009. *Crítica y clínica* (Trad. Thomas Kauf). Barcelona: Anagrama.
- . 2015. *Kant y el tiempo* (Trad. Equipo editorial Cactus). Buenos Aires: Cactus.
- Derrida, Jacques. 2001. *La verdad en pintura* (Trad. María Cecilia González y Dardo Scavino). Buenos Aires: Paidós.
- Dewey, John. 1929. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch & Company.
- . 1988. "Syllabus: Types of Philosophical Thought". En *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924. Vol. 13: Essays in Philosophy, Education, and the Orient, 1921-1922*, editado por Jo Ann Boydston, 349–95. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- di Sanza, Silvia del Luján. 2010. *Arte y naturaleza. El concepto de "Técnica de la naturaleza" en la Kritik der Urteilskraft de Kant*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Eco, Umberto. 1999. *Kant y el ornitorrinco* (Trad. Helena Lozano Miralles). Barcelona: Lumen.
- Engel, S Morris. 1963. "Kant's Copernican Analogy: A Re-examination". *Kant-Studien* 54: 243–51.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. 2001. "El color de la razón: La idea de 'raza' en la antropología de Kant". En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, editado por Walter D. Mignolo, 201–51. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Farley, J. 1972. "The Spontaneous Generation Controversy (1700-1860): The Origin of Parasitic Worms". *Journal of the History of Biology* 5: 95–125.
- Fehige, Yiftach. 2012. "Experiments of Pure Reason. Kantianism and Thought Experiments in Science". *Epistemologia: Italian Journal for Philosophy of Science* 35: 141–160.
- Fehige, Yiftach, y Michael T. Stuart. 2014. "On the Origins of the Philosophy of Thought Experiments: The Forerun". *Perspectives on Science* 22 (2): 179–220.
- Foucault, Michel. 2006. "¿Qué es la Ilustración?" (Trad. Antonio Campillo). En *Sobre la Ilustración*, 71–97. Madrid: Tecnos.
- . 2009. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* (Trad. Ariel Dillon). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Friedman, Michael. 2013. *Kant's Construction of Nature. A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gambarotto, Andrea. 2017. "An Unstable Middle Position. The Kantian Account of Teleology and Its Controversial Legacy". *Estudios Kantianos, Marília* 3 (2): 91–104.

- Garrido, Juan-Manuel. 2007. "La synthèse de la limite ou la formation du temps". *Philosophie* 95 (3): 49–71.
- . 2008. *La Formations des formes*. París: Galilée.
- . 2016. "Le sexe de la coupure pure". En *La tulipe, l'androgynne et le vulgaire. Sexe en Derrida*, de Juan-Manuel Garrido, Rosaria Caldarone y Jean-Luc Nancy. *Rue Descartes* 89–90 (2): 158–61.
- Garrido Wainer, Juan Manuel. 2015. "A Kantian Account of the Knowledge of Life and the Life Sciences". *Idealistic Studies* 45 (3): 355–79.
- Ginsborg, Hannah. 1997. "Kant on Aesthetic and Biological Purposiveness". En *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, editado por Andrews Reath, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard, 329–60. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2014. "Oughts without Intentions: A Kantian Approach to Biological Functions". En *Kant's Theory of Biology*, editado por Ina Goy y Eric Watkins, 259–74. Berlín: De Gruyter.
- Goy, Ina. 2014. "Kant's Theory of Biology and the Argument from Design". En *Kant's Theory of Biology*, editado por Ina Goy y Eric Watkins, 203–20. Berlín: De Gruyter.
- Gruber, Jacob. 1991. "Does the Platypus Lay Eggs? The History of an Event in Science". *Archives of Natural History* 18 (1): 51–123.
- Guevara-Aristizabal, Juan Felipe, y Xóchitl Arteaga-Villamil. 2014. "Teleología y epigénesis: una aproximación a los organismos en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant". *Metatheoria* 5 (1): 21–33.
- Hägglund, Martin. 2011. "The Arche-materiality of Time. Deconstruction, Evolution and Speculative Materialism". En *Theory after 'Theory'*, editado por Jane Elliott y Derek Attridge, 265–77. Londres: Routledge.
- Hanson, Norwood Russell. 1959. "Copernicus' Role in Kant's Revolution". *Journal of the History of Ideas* 20: 274–81.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575–99.
- . 2008. *When Species Meet*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- . 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin". *Environmental Humanities* 6: 159–65.
- Hartsoeker, Nicolaas. 1694. *Essay de dioptrique*. París: Jean Anisson.

- Hegel, Georg W. F. 2010. *Fenomenología del espíritu* (Trad. Antonio Gómez Ramos). Madrid: Abada.
- Heidegger, Martin. 2013. *Kant y el problema de la metafísica* (Trad. Gred Ibscher Roth, Elsa Cecilia Frost y Gustavo Leyva). México: FCE.
- Helbig, Daniela, y Dalia Nassar. 2016. “The Metaphor of Epigenesis: Kant, Blumenbach and Herder”. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 58: 98–107.
- Huneman, Philippe. 2007. “Reflexive Judgment and Wolffian Embryology. Kant’s Shift between the First and the Third Critiques”. En *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*, editado por Philippe Huneman, 75–100. Rochester: University of Rochester Press.
- Janiak, Andrew. 2004. “Kant as Philosopher of Science”. *Perspectives on Science* 12: 339–63.
- Kalin, Martin G. 1972. “Kant’s Transcendental Arguments as *Gedankenexperimente*”. *Kant-Studien* 63: 315–28.
- Kant, Immanuel. 1946. *Historia natural y teoría general del cielo* (Trad. Pedro Merton). Buenos Aires: Lautaro.
- . 1980. *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Carta a Marcus Herz* (Trad. Jaime Vélez Sáenz). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 1982. “Geografía física: Introducción” (Trad. Juan Ramón Álvarez). *Estudios Geográficos* 43 (167): 203–14.
- . 1989. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (Trad. Carlos Másmela). Madrid: Alianza.
- . 1991. *Sobre la paz perpetua* (Trad. Joaquín Abellán). Madrid: Tecnos.
- . 1992. *Crítica de la facultad de juzgar* (Trad. Pablo Oyarzún). Caracas: Monte Ávila Editores.
- . 1996. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Trad. José Mardomingo). Barcelona: Ariel.
- . 1999. *Correspondence* (Trad. y Ed. Arnulf Zweig). Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant* (Trad. María Jesús Vázquez Lobeiras). Madrid: Akal.
- . 2002. *La polémica sobre la «Crítica de La Razón Pura». Respuesta a Eberhard* (Trad. Mario Caimi). Madrid: Antonio Machado.
- . 2004. “Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía” (Trad. Nuria Sánchez Madrid). *Logos: Anales del seminario de metafísica* 37: 7–47.

- . 2005. *Crítica de la razón práctica* (Trad. Dulce María Granja Castro). México: FCE, UAM, UNAM.
- . 2005. *La metafísica de las costumbres* (Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho). Madrid: Tecnos.
- . 2007. “Of the Different Races of Human Beings” (Trad. Holly Wilson y Günter Zöller). En *Anthropology, History and Education*, editado por Günter Zöller y Robert B. Loudon, 84–97. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. *Crítica de la razón pura* (Trad. Mario Caimi). México: FCE, UAM, UNAM.
- . 2011. *Primera introducción de la Crítica del Juicio* (Trad. Nuria Sánchez Madrid). Madrid: Escolar y Mayo.
- . 2012. “Physical Geography” (Trad. Olaf Reinhardt). En *Natural Science*, editado por Eric Watkins, 439–681. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2013. “Of the Different Human Races. An Announcement of Lectures in Physical Geography in the Summer Semester 1775”. En *Kant and the Concept of Race. Late Eighteenth-Century Writings*, editado y traducido por Jon M. Mikkelsen, 45–54. Albany: SUNY.
- . 2013. “Of the Different Races of Human Beings”. En *Kant and the Concept of Race. Late Eighteenth-Century Writings*, editado y traducido por Jon M. Mikkelsen, 59–71. Albany: SUNY.
- . 2014. *Antropología en sentido pragmático* (Trad. José Gaos, Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Störandt). México: FCE, UAM, UNAM.
- . 2017. “Determinación del concepto de una raza humana” (Trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra). En *En defensa de la Ilustración*, 93–112. Barcelona: Alba.
- . 2017. “Recensión de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de Johann Gottfried Herder” (Trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra). En *En defensa de la Ilustración*, 113–42. Barcelona: Alba.
- Katzoff, Charlotte, y Ramat Gan. 1975. “Solomon Maimon’s Interpretation of Kant’s Copernican Revolution”. *Kant-Studien* 66: 342–56.
- Kleingeld, Pauline. 2007. “Kant’s Second Thoughts on Race”. *Philosophical Quarterly* 57 (229): 573–92.
- Larrimore, Mark. 2008. “Antinomies of Race: Diversity and Destiny in Kant”. *Patterns of Prejudice* 42 (4–5): 341–63.

- Larson, James L. 1994. *Interpreting Nature. The Science of Living Form from Linnaeus to Kant*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Lebrun, Gérard. 2008. *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio* (trad. Alejandro García Mayo). Madrid: Escolar y Mayo.
- Leeuwenhoek, Antony van. 1693. "A Letter from Mr. Anth. Van Leeuwenhoek Concerning the Seeds of Plants, with Observations on the Manner of the Propagation of Plants and Animals". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 17 (192–206): 700–708.
- Lenoir, Timothy. 1982. *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- León, Leonardo, y Sergio Villalobos. 2003. "Tipos humanos y espacios de sociabilidad en la frontera Mapuche de Argentina y Chile, 1800-1900". En *Araucanía: la frontera mestiza, siglo XIX*, editado por Leonardo León et al., 23–62. Santiago: Ediciones UCSH.
- Lepe-Carrión, Patricio. 2014. "Racismo filosófico: El concepto de 'raza' en Immanuel Kant". *Filosofía Unisinos* 15 (1): 67–83.
- Leussi, Natalia Andrea. 2012. "Acercas de los esbozos para una teoría filogenética kantiana (según la *Crítica de la facultad de juzgar* §§ 80 y 81)". *Metatheoria* 3 (1): 73–92.
- . 2013. "La teoría kantiana de las razas y el origen de la epigénesis". *Studia Kantiana* 15: 85–102.
- Linnaeus, Carolus. 2003. *Philosophia Botanica* (Trad. Stephen Freer). Oxford: Oxford University Press.
- Longuenesse, Béatrice. 1993. *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*. París: Presses Universitaires de France.
- Louden, Robert. 2011. "'The Play of Nature.' Human Beings in Kant's *Geography*". En *Reading Kant's Geography*, editado por Stuart Elden y Eduardo Mendieta, 139–59. Albany: SUNY.
- Lovejoy, Arthur O. 1959. "Kant and Evolution". En *Forerunners of Darwin: 1745-1859*, editado por B. Glass, O. Temkin, y W. L. Strauss Jr., 173–206. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Malabou, Catherine. 2014. *Avant demain. Épigenèse et rationalité*. París: Presses Universitaires de France.
- Maldonado, Rebeca. 2009. *Kant. La razón estremecida*. México: UNAM.
- Meillassoux, Quentin. 2015. *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (Trad. Margarita Martínez). Buenos Aires: Caja Negra.

- Mensch, Jennifer. 2013. *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mercado Reyes, José Agustín. 2017. "Eventos de semiosis: la virtualidad de la información biológica". Disertación doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Miles, Murray. 2006. "Kant's 'Copernican Revolution:' Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason*". *Kant Studien* 97: 1–32.
- Molina Cantó, Eduardo. 2007. "Juicio, ley y aplicación en Kant. Un problema central de la *Crítica de la facultad de juzgar*". *Anuario Filosófico* 40 (3): 673–95.
- . 2009. "*Natura materialiter spectata*. Naturaleza, finalidad y organismo en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant". *Revista de Filosofía* 65: 43–56.
- . 2010. "Kant and the Concept of Life". *CR: The New Centennial Review* 10 (3): 21–36.
- Moscoso, Javier. 1995. "Experimentos de regeneración animal: 1686-1765. ¿Cómo defender la preexistencia?". *DYNAMIS* 15: 341–73.
- Moya, Eugenio. 2008. *Kant y las ciencias de la vida. Naturlehre y filosofía crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Moyal, Ann. 2011. *Platypus: The Extraordinary Story of How a Curious Creature Baffled the World*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- Müller-Sievers, Helmut. 1997. *Self-Generation: Biology, Philosophy, and Literature Around 1800*. Stanford: Stanford University Press.
- Müller-Wille, Staffan, y Hans-Jörg Rheinberger. 2007. "Heredity—The Formation of an Epistemic Space". En *Heredity Produced. At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500-1870*, editado por Staffan Müller-Wille y Hans-Jörg Rheinberger, 3–34. Cambridge: MIT Press.
- Nicholson, Daniel J. 2014. "The Return of the Organism as a Fundamental Explanatory Concept in Biology". *Philosophy Compass* 9 (5): 347–59.
- Nishida, Kitarô. 2006. *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (Trad. Juan Masiá y Juan Haidar). Salamanca: Sígueme.
- Okorafor, Nnedi. 2015. *Binti*. Nueva York: Tor.
- Ortega y Gasset, José. 1963. *Obras completas, tomo II. El espectador (1916-1934)*. Madrid: Revista de Occidente.
- Rabel, Gabriele. 1931. "Kant as Teacher of Biology". *The Monist* 41 (3): 434–70.

- Rheinberger, Hans-Jörg. 1993. "Experiment and orientation: Early systems of in vitro protein synthesis". *Journal of the History of Biology* 26: 443–71.
- . 1994. "Experimental Systems: Historiality, Narration, and Deconstruction". *Science in Context* 7: 65–81.
- . 1997. *Toward a History of Epistemic Things. Synthesizing Proteins in the Test Tube*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2009. "Experimental Reorientations". En *Going Amiss in Experimental Research*, editado por G. Hon, J. Schickore y F. Steinle, 75–90. Dordrecht: Springer.
- . 2010. *On Historicizing Epistemology. An Essay* (Trad. David Fernbach). Stanford: Stanford University Press.
- . 2011. "Consistency from the perspective of an experimental systems approach to the sciences and their epistemic objects". *Manuscrito* 34: 307–21.
- . 2014. "Partículas citoplásmicas. Trayectoria de un objeto científico" (Trad. Vivette García Deister). En *Biografías de los objetos científicos*, editado por Lorraine Daston, 382–416. México: La Cifra.
- . 2015. "Difference Machines: Time in Experimental Systems". *Configurations* 23: 165–76.
- Richards, Robert J. 1992. *The Meaning of Evolution. The Morphological Construction and Ideological Reconstruction of Darwin's Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2000. "Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding". *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 31 (1): 11–32.
- Ritvo, Harriet. 1997. *The Platypus and the Mermaid and Other Figments of the Classifying Imagination*. Cambridge: Harvard University Press.
- Robin, Libby. 2005. "The Platypus Frontier: Eggs, Aborigines and Empire in 19th Century Queensland". En *Dislocating the Frontier. Essaying the Mystique of the Outback*, editado por Deborah Bird Rose y Richard Davis, 99–120. Canberra: ANU Press.
- Russell, Bertrand. 1948. *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. Londres: George Allen & Unwin.
- Sábato, Ernesto. 1968. *Uno y el universo*. Barcelona: Seix Barral.
- Sandford, Stella. 2013. "Spontaneous Generation: The Fantasy of the Birth of Concepts in Kant's *Critique of Pure Reason*". *Radical Philosophy* 179: 15–26.

- . 2018. “Kant, Race, and Natural History”. *Philosophy & Social Criticism*, April. Doi: 10.1177/0191453718768358.
- Sardinha, Diogo. 2011. “La paradoxe de l’Anthropologie”. En *Kant et les sciences : un dialogue philosophique avec la pluralité des savoirs*, editado por Sophie Grapotte et al., 331–40. París: Vrin.
- . 2012. “Différence entre l’anthropologie pragmatique et l’anthropologie métaphysique”. *Rue Descartes* 75 (3): 46–59.
- Shakespeare, William. 2003. *Hamlet. Prince of Denmark* (Ed. Philip Edwards). Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2015. *Hamlet* (Trad. Tomás Segovia). Madrid: Penguin Clásicos.
- Shell, Susan Meld. 1996. *The Embodiment of Reason. Kant on Spirit, Generation, and Community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schelling, Friedrich W. J. 1989. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Barcelona: Anthropos.
- Schulting, Dennis. 2009. “Kant’s Copernican Analogy: Beyond the Non-Specific Reading”. *Studi Kantiani* XXII: 39–65.
- Seigfried, Hans. 1989. “Transcendental Experiments”. In *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, editado por G. Funke y T. M. Seebohm, 341–50. Washington, D.C.: The Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America.
- . 1993. “Dewey’s Critique of Kant’s Copernican Revolution Revisited”. *Kant-Studien* 84: 356–68.
- Serequeberhan, Tsenay. 1996. “Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant”. *The Philosophical Forum* XXVII (4): 333–56.
- Sloan, Phillip R. 2002. “Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant’s A Priori”. *Journal of the History of Philosophy* 40 (2): 229–53.
- Smith, Norman Kemp. 1918. *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*. Londres: MacMillan.
- Solé, María Jimena. 2011. *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Brujas.
- Steigerwald, Joan. 2002. “Instruments of Judgment: Inscribing Organic Processes in Late

- Eighteenth-Century Germany”. *Studies in History and Philosophy of Biology & Biomedical Sciences* 33 (1): 79–131.
- . 2006. “Kant’s Concept of Natural Purpose and the Reflecting Power of Judgement”. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37 (4): 712–34.
- . 2007. “Figuring Nature: Ritter’s Galvanic Inscriptions”. *European Romantic Review* 18 (2): 255–63.
- . 2010. “Natural Purposes and the Reflecting Power of Judgment: The Problem of the Organism in Kant’s Critical Philosophy”. *European Romantic Review* 21 (3): 291–308.
- . 2013. “Natural Purposes and the Purposiveness of Nature: The Antinomy of the Teleological Power of Judgment”. En *Objectivity after Kant: Its Meaning, Its Limitations, Its Fateful Omissions*, editado por Gertrudis Van de Vijver y Boris Demarest, 83–97. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- . 2016. “The Subject as Instrument: Galvanic Experiments, Organic Apparatus and Problems of Calibration”. En *The Uses of Humans in Experiment. Perspectives from the 17th to the 20th Century*, editado por Erika Dyck y Larry Stewart, 80–110. Leiden: Brill Rodopi.
- Stengers, Isabelle. 1993. *L’invention des sciences modernes*. París: La Découverte.
- . 1997a. *Cosmopolitiques V. Au nom de la flèche du temps : le défi de Prigogine*. París: La Découverte/Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- . 1997b. *Cosmopolitiques VI. La vie et l’artifice: Visages de l’émergence*. París: La Découverte/Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- . 1998. “Los episodios galileanos” (Trad. Isabel París). En *Historia de las ciencias*, editado por Michel Serres, 255-85. Madrid: Cátedra.
- . 2002. *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. París: Éditions de Seuil.
- Tonelli, Giorgio. 1954. “La formazione del testo della ‘Kritik der Urteilskraft’”. *Revue Internationale de Philosophie* 8 (30): 423–48.
- Toscano, Alberto. 2006. *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- van den Berg, Hein. 2014. *Kant on Proper Science*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Vuillemin, Jules. 1954. *L’héritage kantien et la révolution copernicienne*. París: Presses Universitaires de France.

- Wind, Edgar. 2001. *Experiment and Metaphysics. Towards a Resolution of the Cosmological Antinomies* (Trad. Cyril Edwards). Oxford: Legenda.
- Yébenes, Zenia. 2015. “Lógicas del delirio. La paradoja en el discurso filosófico de Kant y Deleuze”. *Tópicos del Seminario* 34: 51–81.
- Yourcenar, Marguerite. 1989. *El tiempo, gran escultor* (Trad. Emma Calatayud). Madrid: Alfaguara.
- Zammito, John H. 1992. *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2006a. “Teleology Then and Now: The Question of Kant’s Relevance for Contemporary Controversies over Function in Biology”. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37 (4): 748–70.
- . 2006b. “Policing Polygeneticism in Germany, 1775: (Kames,) Kant, and Blumenbach”. En *The German Invention of Race*, editado por Sara Eigen y Mark Larrimore, 35–54. Albany: SUNY.
- . 2012. “The Lenoir Thesis Revisited: Blumenbach and Kant”. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 43 (1): 120–32.
- . 2017. *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zöllner, Günter. 1989. “From Innate to *a priori*: Kant’s Radical Transformation of a Cartesian-Leibnizian Legacy”. *The Monist* 72 (2): 222–35.