

LA FUNCIÓN DE LA *EPIGÉNESIS* EN LA ANTROPOLOGÍA KANTIANA: LAS CONDICIONES DE EJECUCIÓN DE UNA “HISTORIA NATURAL” DEL HOMBRE

Nuria Sánchez Madrid. Universidad Complutense de Madrid

Resumen: Este trabajo propone una aproximación a la aplicación del sistema de epigénesis a la historia natural del hombre en Kant y se articula en tres pasos. En primer lugar, analizo la función regulativa que las Ideas de la Razón tienen en una doctrina histórica de la naturaleza. En segundo lugar, pretendo exponer brevemente el marco polémico en el que Kant define lo que entiende por epigénesis. En último término, enlazo esta apropiación kantiana de un término científico con su planteamiento filosófico de la pregunta ¿qué es el hombre?

Abstract: This paper proposes an approximation to the application of the system of epigenesis to the natural history of man in Kant and it's articulated in three steps. First, I analyze the regulative function which the Ideas of the Reason have on a historical doctrine of Nature. Secondly, I attempt to expose brief the polemic frame in which Kant defines what he understands for epigenesis. In last term, I connect this Kantian appropriation of a scientific term with his philosophical approach to the question ¿what is man?

La propuesta kantiana para guiar el examen de la diversificación originaria del hombre en razas se basa en la adopción del denominado *sistema de la epigénesis*¹, que permite orientarse en la teleología que muestra el hombre entendido como mero producto natural. Sin duda, Kant introduce en este modelo de explicación biológica los matices pertinentes para aplicarlo a la formación de las ciencias como cuerpos científicos, a la relación que nuestros conceptos puros *a priori* o categorías mantienen con la experiencia y, finalmente, a la *historia de la naturaleza* en la medida en que afecta directamente el hombre. Por de pronto, la *epigénesis* se identifica² con el *preestabilismo* no *individual*, sino *genérico*. Ambos términos postulan la presencia de antemano y en régimen de *virtualidad* de gérmenes, disposiciones y principios formativos en general, que sólo llegan a activarse en contacto con la materia y el mundo circundante. La función ejercida por este conjunto de índices formativos cuenta con un beneficio manifiesto, a saber, que la doctrina histórica de la naturaleza llegue a ser una cala hermenéutica en el origen de la constitución natural del hombre —en su origen fisiológico—, en la que el filósofo lleva en una mano la presuposición de un anuncio de forma o de un sentido germinal, que ha habilitado la adaptación de los diversos grupos humanos a la superficie terrestre, y, en la otra, la certeza de que los hombres estaban destinados a habitar cualquier punto de la Tierra³. Nos encontramos, pues, ante un préstamo que la filosofía toma de la historia de la biología, no con el fin de revelar por fin el misterio que el designio divino ha encerrado en nuestra hechura natural, sino con el propósito de convertirlo en un campo de interpretación.

1. Los límites del uso de principios regulativos.

Antes de enfrentarnos a lo que el sistema epigenético aporta en filosofía, cuya exposición ha de estar ligada necesariamente a la polémica iniciada por Kant con Herder y Forster, es necesario recordar que los índices regulativos que permiten

¹ Con vistas al lugar que este sistema ocupa en la historia de la biología, son especialmente recomendables los trabajos siguientes: G. Canguilhem (y otros), *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, Paris, PUF, 1962; S. Schmitt, *Aux origines de la biologie moderne. L'anatomie comparée d'Aristote à la théorie de l'évolution*, Paris, Belin, 2006 (sobre todo, los caps. 2 y 3) y J. Jantzen, “Theorien der Reproduktion und Regeneration”, in: F.W.J. Schelling, *Ergänzungsband zu Werke*, Bd. 5 bis 9, *Wissenschaftshistorische Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften (1797-1800)*, Stuttgart, Forman-Holzboog, 1994, pp. 566-668.

² Vd. Kant, *KU*, § 81, V 422-423.

³ Vd. Kant, *Verschied. Rassen*, II 435 e Id., *Physische Geographie*, § 38, IX 236.

arrojar luz sobre las tinieblas en que permanece el origen fisiológico del hombre —a tenor de nuestro estatuto de «hijos de la tierra»— son las *máximas de la Razón*, auténticas cristalizaciones de las «sentencias de la sabiduría metafísica»⁴, de las que se han servido los pensadores a lo largo de la historia en pos de la transformación de agregados de conocimientos en un sistema. Lejos de tener un origen arbitrario, máximas del tipo *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda, entium varietates non temere esse minuendas* o la *lex continui in natura* encierran un contenido trascendental, es decir, una «validez objetiva indeterminada»⁵, que, si bien no legitima su aplicación como principios constitutivos, confirma su carácter de principios regulativos, en tanto que *principia vaga*. Sobre la plantilla histórica de los intereses racionales encarnados en esas sentencias, los tres principios trascendentales de la Razón presentan *lo formal del sentido*⁶, a saber, la sintaxis indispensable para que, allí donde no se puede conocer todavía —y quizás el conocimiento no pueda alcanzarse nunca—, por lo menos emitamos hipótesis que cuenten con un mínimo de coherencia. De esta manera, las Ideas trascendentales de la Razón invitan a valorar el sometimiento de la experiencia a esta facultad en un orden de cosas que no pertenece a la Metafísica, concretamente allí donde se pretende dar unidad sistemática a una «historia de la naturaleza en general»⁷. La pregunta planteada por esta disciplina no concierne directamente a la Metafísica, como decimos, sino a la Historia de la naturaleza, cuya tradicional confusión con la descripción de la naturaleza o Geografía, bien podría justificar la sustitución de su nombre por una *arqueología de la naturaleza*⁸. Se trata de una indagación sumamente vacilante con arreglo a lo que cabe esperar de una ciencia, pero que parte de un supuesto inmovible, a saber, aquel que establece que ni el mero azar ni la combinación de leyes físico-mecánicas están en condiciones de desarrollar o llevar a término la tarea propuesta. Los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* ya habían establecido las limitaciones de una *teoría histórica de la naturaleza*, frente a lo que cabe esperar de una *ciencia racional de la naturaleza*, que tiene su modelo de rigor formal en la matemática⁹. Pero esta distinción no es óbice para que los escritos que Kant dedica a la cuestión de las razas insistan en la necesidad de proyectar un modelo hermenéutico sobre una *historia de la naturaleza*¹⁰, que ha de escindirse cuidadosamente de una *descripción de la naturaleza*¹¹ —frente a la laxitud con que la investigación natural ha venido considerando ambos títulos. En efecto, la primera exige un desplazamiento que haya sido orientado por alguna analogía desde la situación que la naturaleza presenta en un tiempo a la que tuvo en otro precedente, mientras que la segunda se limita a recoger al aspecto actual de la naturaleza, que bien puede incluir las huellas que revoluciones, más o menos significativas, han ido dejando en su superficie.

Emprender una historia natural del hombre plantea dificultades que no encon-

⁴ Vd. Kant, *KU, Introducción*, §V, V 182.

⁵ Vd. Kant, *KrV*, A 663/B 691 y A 680/B 708.

⁶ Acuñamos esta expresión a partir de *KrV*, A 294/B 350, donde *lo formal de la verdad* consiste en la conveniencia de los juicios con las leyes del entendimiento.

⁷ Vd. Kant, *Proleg.*, IV 364.

⁸ Vd. Kant, *KU*, § 82, V, 428.

⁹ Vd. Kant, *Metaph. Anfangs.*, IV, 468 y 470; cfr. Id., *Verschied. Rassen*, II 434, nota e Id., *Über den Gebrauch...*, VIII, 161-162.

¹⁰ La distinción entre una historia de la naturaleza o *fisiogonía* y una descripción de la naturaleza o *fisiografía* reside en que en la primera el investigador se propone «llevar la articulación de ciertas hechuras actuales de las cosas naturales con sus causas en un tiempo anterior tan lejos como lo permita la analogía, según leyes eficientes no fingidas por nosotros, sino derivadas a partir de las fuerzas de la naturaleza, tal y como ésta se nos muestra ahora» (Kant, *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, VIII 161-162, trad. de N. Sánchez Madrid, *Lógos*, 37 (2004). La segunda se limita a ofrecer un compendio descriptivo de los entes que pueden encontrarse sobre su superficie, con independencia del origen que puedan tener.

¹¹ K. Düsing ha insistido en *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, 1968, p. 134, en la innovación que esta decisión supone con respecto a Buffon; cfr. S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, Firenze, Le Monnier, 1972, pp. 163-177. Kant sostiene en la *Phy. Geogr.*, «Introducción», IX 161-162, que con frecuencia los naturalistas han creído contar ya con una investigación suficientemente recortada debido a la ilusión de tener por lo menos el nombre de una disciplina en la que, sin embargo, casi todo está aún por hacer.

tramos en la descripción natural y en los sistemas de clasificación como el *systema naturae* de Linneo, donde el instrumento es siempre la semejanza percibida entre las formas de los entes. No podía ser de otra manera, pues el origen del hombre con vistas a la comprensión de su hechura natural requiere encontrar el hilo conductor con que se ha propagado desde su aparición sobre la tierra. La *ley común de reproducción* de Buffon¹², que encuentra en la descendencia fértil a partir del cruce de grupos humanos heterogéneos el *signo* de su pertenencia a un mismo tronco originario, es el medio empleado por Kant para avanzar hacia un *sistema natural* para el entendimiento, en lugar de un *sistema escolar* surgido con vistas a la memorización¹³. Ahora bien, pese a las virtudes de su método, el naturalista francés participa de un prejuicio habitual entre los naturalistas de los siglos XVII y XVIII, a saber, el que atribuye toda marca diferencial al efecto de una *degeneración* con respecto a un estado originario, indefectiblemente identificado con la raza europea y sus atributos físicos. Kant denuncia también la desatención absoluta de Buffon hacia el proceso de *adaptación* que ha permitido a los hombres procedentes de un mismo tronco sobrevivir en diferentes regiones de la tierra, proceso que seguramente haya percibido con mayor acierto Rousseau con su doctrina de la *perfectibilidad* en el *Segundo Discurso*. Lo que permite distinguir a una raza de otra es el *cierre biológico* que cada una representa, mediante el que se despliegan sólo los gérmenes y disposiciones relevantes para la supervivencia en la región terrestre en la que el grupo humano se encuentre, manteniéndose en estado latente otros que resulten menos beneficiosos para ese fin. La ley de Buffon proporciona las coordenadas necesarias para afirmar que así como ciertos ejemplares humanos o animales han podido *unificarse* mediante la reproducción, también han podido *derivarse* ambos del mismo tronco que contenía en germen las diferencias que cada uno de ellos presenta ya actualizadas. La identidad y la diferencia que se advierten aquí no conciernen únicamente a la *especie lógica*, sino a la *especie natural*¹⁴ que se integra en un orden físico en el que se transmiten unos rasgos específicos. Precisamente el equilibrio entre la máxima división y la máxima unificación recibe el nombre, en el *Apéndice a la Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la Razón pura*, de «análogo de un esquema» (KrV, A 665/B 693). Este procedimiento, más artístico que esquemático o mecánico, sensibiliza el lenguaje fragmentario de la historia natural, que si bien no cuenta con una gramática propiamente dicha, parece haber seguido en todo caso las directrices de un paisajista¹⁵. Con todo, la gramática y el paisaje tienen algo en común, a saber, son cauces que permiten transitar desde el caos y el azar a la coherencia. En el caso de la expansión de los hombres sobre la Tierra, la primera hipótesis que debe desterrarse por inútil es la mecanicista, que cree subsanar la falta objetiva de datos cognoscitivos con una aparente fidelidad incondicionada a los hechos. Es más, las hipótesis arriesgadas de Linneo o de Voltaire acerca del presunto equilibrio ecológico seguido ciegamente por las diferentes especies caen con más frecuencia de la deseada en el poligenismo y en las deudas con planteamientos teológicos¹⁶.

2. El derecho al uso de principios teleológicos en la historia de la naturaleza: entre la amenaza de la «generatio aequivoca» y el retorno de la Teología racional.

La concepción kantiana de la epigénesis y su aplicación al estudio fisiológico del hombre tiene un punto de inflexión en las propuestas de Herder, autor de una voluminosa *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, que Kant reseña en dos entregas. Herder participa del monogenismo buffoniano, pero considera innecesario recurrir a un concepto como el de *raza* para dar razón del natural

¹² Vd. Buffon, *Histoire naturelle des animaux*, «L'Asne» (1753), in: Id., *Oeuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1954, XXXVII, p. 356.

¹³ Vd. Kant, *Verschied. Rassen*, II 429 e Id., *Reflexion 890*, XV 389.

¹⁴ Vd. Kant, *Über den Gebrauch*, VIII 178.

¹⁵ Vd. Kant, *Über den Gebrauch*, VIII 166 e Id., *Pragm. Anthropol.*, VII 320-321.

¹⁶ Vd. Kant, *KU*, § 82, V, 426-427.

humano. Por ello, sustituye esta expresión del nexo entre gérmenes y disposiciones naturales, con las que el hombre contaba desde el principio, y las exigencias que impusiese el clima en que se viniera a parar en cada caso por una nueva dimensión del despliegue de esos mismos gérmenes y disposiciones. Las lecciones de *Geografía física* de Kant llegan a reconocer en el fruto de este diálogo fisiológico, a saber, en la herencia indefectible de un color de piel determinado —negro, cobrizo, oliváceo y blanco— un fenómeno cuya contingencia es difícil de explicar¹⁷, pero que no por contingente deja de ser de una propagación indefectible. Sin renunciar al sistema epigenético, Herder sostiene que las distintas regiones de la materia, tanto orgánica cuanto inorgánica, y las formas de vida inferiores y superiores son estadios de actualización progresiva de una misma *fuera genética*. Esta libertad metodológica no pudo sino provocar el escándalo del filósofo crítico, que veía desembocar este modelo explicativo de manera decidida en una *generatio aequivoca*¹⁸, tolerante con una supuesta «autocracia de la materia» —una palabra sin significado para Kant— y lindante con el *hiloísmo*, lo cual, si bien podía resolver muy bien las dificultades explicativas que la historia de la naturaleza encuentra a su paso, lo hacía al precio de hacer saltar por los aires todo ensayo científico cabal¹⁹. La tendencia herderiana al relato poético, capaz de limar las asperezas de la teoría, pero también de disolver todo trabajo del concepto, concluye en una lenta eutanasia de la Razón, que impide adoptar la distancia necesaria para que el estudioso se aproxime con la mayor fidelidad posible al modo en que los entes están organizados. Más allá de la sustitución herderiana de la investigación hermenéutica por la *metáfora viva* y sin límites, el diferendo que brota entre ambos pensadores obedece en buena parte a que Herder no distingue en modo alguno entre uso constitutivo —ilegítimo— y uso —regulativo— legítimo de los principios lógico-trascendentales de la Razón²⁰, de suerte que confunde el horizonte ideal que permite pensar lo real como sistema, con el aspecto efectivo que lo empírico pueda tener y, con ello, se muestra incapaz de diferenciar la escala en la que acontece la percepción humana y aquella en la que nos referimos a las intenciones de la naturaleza. Esta incapacidad para diferenciar entre el tiempo de la observación y el de la naturaleza impide cualquier aproximación fructífera a la historia natural. La misma ley de gradación continua de las criaturas, inspirada por la máxima racional de la *afinidad* entre las diferentes partes de la naturaleza (*non datur vacuum formarum*) —propuesta por Bonnet y puesta en marcha por Leibniz, cuenta con una aplicación fructífera en caso de respetar la cláusula siguiente, a saber, que nuestras distinciones lógicas entre especies y subespecies se convierten en decididos abismos en la naturaleza, de suerte que la correspondencia ingenua entre principios y realidad debe ser abandonada como un prejuicio.

No debe olvidarse que, si bien la discusión con Herder cubre una parte considerable de los escritos dedicados a la aplicación de la historia de la naturaleza al hombre, el malentendido con el naturalista y librepensador G. Forster obliga a Kant a matizar y justificar el uso de ciertos conceptos manejados en textos como *De las diversas razas humanas* (1775) y *Determinación del concepto de raza humana* (1785). Aquí el principal escollo para alcanzar un acuerdo a propósito de las diferencias fisiológicas entre los hombres se encuentra en la incompreensión de Forster hacia una Sabiduría, dotada de capacidad previsor y cuidadosa en punto a la conservación de la especie humana, que no haya decidido por ello de antemano y con todo detalle el despliegue progresivo de los diferentes grupos humanos sobre la Tierra. Una de las preguntas que con más insistencia Forster dirige a Kant en su *Algo más sobre las razas humanas*²¹ denuncia que la Naturaleza tendría que haber contado desde el comienzo, al ser autora del plan original del natural del hombre, con las migraciones y desplazamientos realizados continuamente por los hombres.

¹⁷ *Vd.* Kant, *phy. Geogr.*, II parte, § 3, IX, 314.

¹⁸ *Vd.* Kant, *KÜ*, § 80, V 419, nota a pie.

¹⁹ *Vd.* Kant, *Rez. zu J.G. Herder's*, VIII 82.

²⁰ *Vd.* Kant, *KrV*, A 661/B 689 y A 668/B 696.

²¹ Recogido en G. Forster, *Werke*, VIII, Berlin, Akademie Verlag, 1974, pp. 130-156; *cfr.* Kant, *Über den Gebrauch*, VIII 172-173.

Esto comportaría que las razas no serían el resultado del *cierre adaptativo* con que los hombres han adquirido definitivamente sus rasgos fisiológicos, sino más bien la manifestación de un orden determinado sin fisuras por la Naturaleza, de suerte que el proceso de nuestra constitución física —y la historia natural por entero— estaría condenado a ser absorbido bien por la explicación mecánica, bien por la teología. Así, pues, Forster acepta tan sólo una sabiduría natural que equivalga a una preordenación en toda regla. Por otra parte, el uso del texto bíblico como una suerte de mapa²² sobre el que orientarse allí donde no hay disponible ningún documento de cultura, tampoco encuentra demasiada comprensión en el investigador natural, que constata, no sin ironía, que la única pareja humana conjeturada por Kant y la consiguiente unidad de la especie humana no habrían ahorrado, en caso de no haberlo maliciosamente propiciado, el fratricidio de Caín y Abel. La réplica kantiana recuerda que la noción de tronco común originario propuesto como origen físico de las diversas razas no ha de considerarse como un *factum* que haya existido realmente y que el filósofo se limitaría a recordar a título de favorito del velo de Isis de la Naturaleza. Por el contrario, dado que aquí es la Razón la que guía constantemente nuestros pasos, se trata de una Idea racional que, junto con otras, constituye el mapa con que interpretaremos el orden con que el hombre fue cubriendo la superficie terrestre. El tono regulativo de la propuesta de Kant no es bien recibido por parte del representante de la observación directa de los hechos y pretendidamente más desprovista de prejuicios. Si Herder transforma la epigénesis de la Naturaleza en el despliegue de una fuerza desconocida, fruto de la divagación más que del trabajo de la reflexión, Forster niega que ese sistema nos permita encontrar un término medio entre la determinación y la libertad en la sinfonía de formas naturales. La originalidad del propósito kantiano al defender un concepto como el de raza reside en la certeza de que contamos con los medios hermenéuticos suficientes como para seguir preguntando a la Naturaleza incluso allí donde parece que tan sólo hemos sido meros espectadores pasivos de un orden fisiológico que se ha establecido en nosotros. El *lógos* precede y orienta, pues, nuestra constitución fisiológica.

3. De la Razón a la Naturaleza: la epigénesis y la pregunta por el hombre.

Al menos desde el escrito pre-crítico *El único argumento posible para una prueba de la existencia de Dios* (1763), Kant había subrayado que no sólo el *ocasionalismo* multiplicaba las intervenciones de la divinidad menoscabando la autonomía de la naturaleza, sino que también el *pre-estabilismo*, que aparentemente se opone al sistema anterior, en su versión evolucionista como *preformacionismo individual*, convierte a la secuencia de la generación en una serie de *eductos*, con la que no se economiza la intervención divina, pues ésta ha de reaparecer necesariamente para garantizar el orden y coherencia en *cada* generación²³. J. F. Blumenbach, autor de la obra titulada *La unidad del género humano y sus variedades*, parece ser el único naturalista que ofrece una lectura de la hechura natural del hombre respetuosa con los límites de nuestro conocimiento, así como con la diferencia entre explicación según principios mecánicos y comprensión según principios teleológicos, que combina con una medida elogiada por Kant en el estudio de la organización natural²⁴. Ahora bien, la lectura kantiana²⁵ de un concepto de raigambre biológica como el de *epigénesis*, manejado por Blumenbach en su concepción del *impulso formativo*, lo modifica con arreglo a las exigencias de una Crítica del Juicio teleológico.

Este modelo de interpretación que justifica el uso del término *raza*, madurado

²² Vd. Kant, *Muthmaß. Anfang*, VIII 109.

²³ En relación con la crítica del *preformacionismo individual* es recomendable comparar los textos siguientes. El primero pertenece al escrito de Kant de 1763, Ak.-Ausg. II 115. El segundo pertenece a la *KÜ*, § 81, V 424.

²⁴ Vd. Carta de Kant a Blumenbach, 5 de agosto de 1790, X 438.

²⁵ T. Lenoir, en *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century Biology*, Boston/London, Dordrecht, 1982, ha llegado a acuñar el término «materialismo vital» o «teleomecanismo» para delimitar el nuevo paradigma en biología proveniente de la fructífera discusión entre Kant y Blumenbach.

por Kant bajo el influjo de Buffon y especialmente de Blumenbach, queda ya muy lejos de la embriología de C.F. Wolff, pero tampoco podía anunciar la revolución del evolucionismo promovida por Darwin. Más bien, Kant combina el preformacionismo con la función reservada al mundo circundante, es decir, a la exterioridad y sus formas, pues si bien la preexistencia *in potentia* de *gérmenes* delimita de antemano los despliegues posibles, su actualización efectiva depende, sin embargo, de la exigencia exterior de que ciertas *disposiciones* emerjan²⁶. Con ello, la versión *individual* de este sistema queda definitivamente descartada a manos de su versión *genérica*, capaz de rebajar al máximo la inversión en causas hiperfísicas. El término epigénesis, como recordábamos al principio, recibe otras aplicaciones en la obra de Kant, pero creemos que todas tienen en común la formulación de cómo el *éidos* se relaciona con los entes, a saber, garantizando que siempre podremos dar razón de los hechos, sin negar la autonomía de la naturaleza y evitando que la Razón tenga que descender al mundo para intervenir en él como un artesano humano más. Este último procedimiento respondería más bien a ensoñaciones *à la Herder* que confunden lo empírico y lo trascendental, sin atender a las consecuencias e impidiendo, por tanto, poner en marcha una investigación rigurosa. Por el contrario, Kant suele recurrir a un significado inusitado del término *arte*²⁷ para referirse a este despliegue epigenético de las categorías, de las razas o de la ciencia, a saber, el recogido por la expresión «orden artificial de la naturaleza»²⁸, ya subrayado en el período pre-crítico y a cuya base no se encuentra ni voluntad ni azar, extremos igualmente rechazables, sino exclusivamente un *orden* que podemos interpretar. En realidad, nos encontramos ante la rúbrica que acierta mejor con el sentido de una filosofía trascendental, con arreglo a la cual el orden de la ley no determina de antemano —no pre-forma productivamente— los acontecimientos de los que tenga que dar razón, sino que se limita a proporcionar un *protocolo de comportamiento* al que los hechos están, en efecto, sometidos, pero al que, por su parte, éstos han de vertebrar, si no queremos verlo reducido a una plantilla vacía.

Cabe encontrar en el proceder de una naturaleza que ha unificado de antemano todos los gérmenes responsables de la adaptación humana a los diversos climas terrestres, la *clave hermenéutica* de que el mundo sea un campo de experimentación, en lugar de la escena de una tragedia escrita por la divinidad y de la que el naturalista se limitaría a levantar acta notarial. Este modelo de racionalidad anuncia lo que, tan sólo un año después de la redacción del escrito *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio* formula como principio trascendental-subjetivo del Juicio, mediante el que nos representamos a la naturaleza especificando ella misma sus leyes universales en leyes empíricas, con arreglo a un sistema lógico, favoreciendo *de facto* el negocio reflexionante del Juicio. Esta suerte de contrato originario entre la naturaleza y el *lógos*, requiere, como ocurría al interpretar la procedencia de las diferencias físicas humanas, encontrar alguna orientación en los principios de la transformación técnica del mundo, si bien en el caso de la historia de la naturaleza el problema no se restringe a los límites de la clasificación lógico-escolástica, sino que se extiende a una clasificación natural mucho más arriesgada. Una «técnica de la naturaleza» asume el aspecto de un «saber flotante», que ocupa un espacio intermedio entre la Física y la Metafísica, un saber, por tanto, de tránsito y pasaje, concerniente a la *lógica* y los presupuestos más formales de sus ensayos clasificatorios, pero también al *sentido* de los caracteres físicos heredados entre los hombres. La *naturaleza* a la que se refiere el texto de 1788 —*Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, a saber, la que ha dejado que los gérmenes albergados en su tronco se especifica-

²⁶ Vd. Kant, *Über den Gebrauch...*, VIII 169 y 179; cfr. C. Zumbach *The transcendent science: Kant's conception of biological methodology*, The Hague, 1984, p. 102: "Los *Keime*, como parte de la fuerza generativa, se postulan [...] como los mecanismos internos para el desarrollo en circunstancias futuras. [...] [C]ontrolan la permanencia de los trazos fenotípicos y son "retenidos" o "desplegados" dependiendo de la situación presente" (traducción nuestra).

²⁷ G. Lebrun se ha ocupado en varios trabajos de delimitar el sentido de este uso del término *arte* por parte de Kant, especialmente en su *Kant et la fin de la métaphysique*, cap. XVI, Paris, A. Colin, 1970, y en el artículo «Oeuvre de l'art et oeuvre d'art», *Philosophie* 63 (1999).

²⁸ Vd. Kant, *Einzig mögliche Beweis*, II, 114.

ran siguiendo el ritmo marcado por la distribución geográfica de los hombres, nos enfrenta a un saber tan alejado del mecanicismo como del creacionismo, pero concierne esta vez a la *derivación física* de las diferencias raciales, cuyo influjo sobre la acepción kantiana de *cultura*, tanto la de la *habilidad* cuanto la de la *disciplina*, sería de interés determinar.

La Inteligencia suprema, que, en último término, queda reducida al punto de vista de lo suprasensible, comparece aquí como una figura retórica que sobrepaja al artífice, no por ocupar un lugar más elevado en la escala técnica, sino por haber elegido otro modo de dejar su huella en el mundo. Éste consiste en depositar en las fuerzas de la naturaleza un *arte secreto*²⁹, a saber, el de constituirse a sí misma a partir del desorden, con el fin de que no sea preciso ningún otro medio para su conservación o alteración. Los textos sobre las razas no establecen en modo alguno una continuidad entre el instinto y la Razón, sino que recuerdan que sólo la segunda está legitimada para servirse con arreglo a fines del mecanismo ciego del primero. La *Recensión al escrito de Pietro Moscati sobre la diferencia específica corpórea entre la estructura de animales y hombres* (1771) recoge una aguda observación de Kant al cuidado previsor [*Vorsorge*] que la Naturaleza ha tenido con el hombre, obligándole a bregar sin tregua entre sus necesidades más animales (alimentación, reproducción, conservación) y el germen de la Razón [*Keim der Vernunft*] que lo destina a la sociedad. No es baladí que este último germen ponga en manos del hombre, al mismo tiempo, la elevación inmediata por encima del resto de especies animales y el incremento del trabajo imprescindible para hacerse digno de su destinación. El natural fisiológico del hombre se encuentra precedido de alguna manera por la Razón, con la que mantiene una relación compleja, pues si bien ésta lo sobrepaja decididamente, recibiendo los nombres de *Providencia* [*Vorsehung*] o *Solicitud* [*Fürsorge*], es el hombre su principal y mejor intérprete, de suerte que de él depende la implantación en el mundo de modelos políticos inspirados por un Ideal racional. Así, pues, el alcance de la noción kantiana de *epigénesis* no se reduce a una mera valoración metodológica, sino que apunta al fondo de la pregunta por el hombre, al arrojar luz sobre el modo en que nos hallamos ya siempre precedidos por la Razón y, al mismo tiempo, proyectados hacia ella. La epigénesis de la Razón pura, pero también en punto a la pertenencia del hombre a la naturaleza, perfila los términos de un contrato originario —entre el entendimiento y la experiencia; entre el hombre y la Tierra— que permite vislumbrar, aunque sea de un modo muy neutro e indeterminado, las disposiciones naturales del hombre. De la mano de este marco heurístico, descubrimos que un anuncio de la libertad ya estuvo presente en los complejos procesos físico-mecánicos que nos convirtieron en hombres dotados de un color de piel determinado o de una complexión de mayor o menor envergadura. Todas esas marcas celebran que la humanidad estaba destinada a hacerse un nicho ecológico en cualquier zona de la Tierra, de suerte que carece de sentido convertir a una familia humana en concreto en la favorita de la Naturaleza. Terminaremos estas páginas con una cita del *Fedro* de Platón que bien podría quintaesenciar la respuesta kantiana a la pregunta por hombre desde un propósito meramente fisiológico: «Así como se ha dicho, toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es» (249 e).

Nuria Sánchez Madrid
Dpto. De Filosofía I
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
nuriasma@filos.ucm.es

²⁹ Vd. Kant, *Allg. Naturgesch.*, I 229; cfr. Id., *KrV*, A 141/B 180 y la función que la expresión *dispositivo provisional* desempeña en Id., *Zum ew. Fr.*, VIII 363; cfr. Lebrun (1970: 442) y Clavier, “Kant. Les idées cosmologiques”, in: VV.AA., *La philosophie de Kant*, Paris, PUF, 2003, p. 60.