

KANT Y EL SURGIMIENTO DE LAS CIENCIAS HUMANAS

«La idea de que las ciencias humanas podían constituir una esfera autónoma de investigaciones o que pudieran ser disciplinas con una reglamentación epistemológica propia, o una metodología específica, es bastante reciente. Es muy difícil encontrarla en los escritos anteriores al siglo XVII. Sólo se afirmó progresivamente durante el siglo XVII y no se impuso hasta el XIX.

A partir del siglo XIX el problema de las ciencias humanas se planteó en nuevos términos. No se trataba ya de reconocer que existía una diferencia entre los diversos tipos de ciencias, sino de proclamar la autonomía de las ciencias humanas. Como toda voluntad de independencia, este movimiento suscitó conflictos que se desarrollaron esencialmente en el terreno de la metodología. Fue sobre todo en Alemania, donde el pensamiento acababa de tomar un impulso prodigioso después de Kant, donde se afirmó la nueva corriente con la mayor autoridad y la mayor impugnación. Se asistió en este país a una sucesión de *Methodenstreite* (conflictos de método), hasta el punto de que casi cada generación conoció el suyo» (J. Freund, *Las teorías de las ciencias humanas*, 9 y 27).

La noción de sistema y el nuevo espacio de los conceptos

Si analizamos las ideas estéticas tal como las mismas aparecen en la *Crítica de la facultad de juzgar* (cosa que aquí no vamos a hacer) descubrimos que lo que Kant llama "sustrato supresensible" aflora de alguna manera en el mundo de los fenómenos, debido al comportamiento específico de la conciencia. Recogiendo una vieja tradición renacentista Kant mantiene en la *Crítica de la facultad de juzgar* que es el espíritu (Geist)¹ quien da

¹ La noción de espíritu (Geist) que Kant utiliza en la *Crítica de la facultad de juzgar* va a jugar un papel capital en el desarrollo de la filosofía idealista alemana. En los planteamientos que Kant lleva a cabo en la *Crítica de la facultad de juzgar* va a iniciarse un nuevo movimiento de conjunto del pensamiento y de la concepción del universo que va a marcar decisivamente la orientación de una buena parte de la filosofía postkantiana. «Muchas veces —escribe Casirer— ha sido admirado, pero apenas si ha sido explicado de un modo verdaderamente satisfactorio, ese "venturoso destino" por virtud del cual lo que sólo empieza siendo un resultado del desarrollo del esquematismo trascendental acaba convirtiéndose en expresión de los más profundos problemas intrínsecos de la formación del espíritu en el siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX. Estamos ante una paradoja histórica de las más curiosas: preocupado simplemente por contemplar y desarrollar la trama sistemática de su doctrina, Kant se ve conducido a un punto que puede ser considerado precisamente como el punto de convergencia de todos los intereses espirituales vivos de su época».

Naturaleza por un lado y espíritu por otro (Schelling versus Fichte) van a dar lugar a dos concepciones acerca de lo Absoluto en torno a las cuales va a desenvolverse polémicamente la filosofía postkantiana en el contexto alemán durante los primeros años del siglo XIX. Puede verse al respecto el trabajo de Hegel sobre la

sentido a la naturaleza. De esta manera el concepto de fin pierde su carácter natural y adquiere un nuevo sentido que hay que poner en relación con el concepto de organismo. En el organismo la consideración del todo precede a la consideración de las partes. "Para una cosa como fin natural se exige, en primer lugar, que las partes (por su existencia y por la forma) sólo sean posibles por su referencia al todo, puesto que la cosa misma es un fin y, por consiguiente, está comprendida bajo un concepto o, idea que debe determinar *a priori* cuanto haya de contenerse en ella"². Para que la idea de todo sea determinante de las partes es necesario que se dé una causalidad alternativa (en expresión de Kant) entre las partes y el todo. Es decir, que las partes sean a la vez causa y efecto de su forma. Estas ideas pierden hoy su aparente opacidad y nos resultan perfectamente comprensibles en toda su riqueza expresiva si tomamos como punto de referencia la técnica. Al acudir a este punto de referencia no lo hacemos movidos por una idea caprichosa, sino guiados por una necesidad; ya que "no es posible tratar el problema biológico del organismo separándole del problema tecnológico que supone resuelto: el de las relaciones entre la ciencia y la técnica"³.

En la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant ofrece un material interesante para el tratamiento de la cuestión anteriormente aludida al proponer la irreductibilidad del organismo a la máquina y del arte a la ciencia. El aspecto más importante gracias al cual se distingue el organismo de la máquina está en que la máquina posee fuerza motriz, pero no la energía formadora capaz de comunicarse a una materia exterior y de propagarse. Una tal fuerza formadora no puede explicarse únicamente a base de la capacidad de movimiento (mecanismo). En este punto Kant está tocando un nuevo concepto que después de su muerte va a cobrar autonomía y va a transformar la episteme clásica. "Kant, al aislar la causalidad, invierte la cuestión: allí donde se trataba de establecer las relaciones de identidad y de distinción sobre el fondo continuo de las similitudes, hace aparecer el problema inverso de la síntesis de lo diverso...

Pero, por otro lado, en la misma época, la vida adquiere su autonomía

Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling. Esta polémica se extiende al posthegelianismo, aunque con otras connotaciones. Augusto Cornu, buen conocedor del posthegelianismo, en una carta a Jean-Marc Gabaude a propósito del libro de este último: *Le jeune Marx et le materialisme antique*, Sentiers (Toulouse 1970) analiza clara y escuetamente esta temática. Para superar la identificación entre lo real y lo racional con referencia a la situación histórica concreta de la Alemania de entonces los jóvenes hegelianos van a apoyarse en la filosofía voluntarista de Fichte; ya que, según Hegel, la idea absoluta al ser a la vez sujeto y objeto, tiene un carácter objetivo, es inherente a los pensamientos y a las cosas y no permite la intervención del hombre en el curso de la historia, cosa que es una de las pretensiones fundamentales de los jóvenes hegelianos. La filosofía voluntarista de Fichte, que subjetiviza la dialéctica, les va a permitir la transformación del sistema hegeliano, sustituyendo el concepto hegeliano de alienación por el de praxis, que permite al hombre transformarse a sí mismo transformando al mundo.

² I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ed. Karl Vorländer (Hamburg 1954) § 65, 235-36; 216. Todas las citas posteriores se corresponden con esta edición de acuerdo con el siguiente esquema: KU, párrafo (§) y número de la página correspondiente. En la traducción sigo (con algunas modificaciones cuando lo considero oportuno) la de J. Rovira Armengol en Losada (Buenos Aires 1968). La segunda indicación numérica corresponde a las páginas de esta edición.

³ G. Canguilhem, *La connaissance de la vie* (Paris 1969^o) 102.

en relación con los conceptos de clasificación. Escapa a esta relación crítica que, en el siglo XVIII, era constitutiva del saber de la naturaleza. Escapa, lo que quiere decir dos cosas: la vida se convierte en objeto de conocimiento entre los demás y, con este título, dispensa de toda crítica en general; pero también resiste a esta jurisdicción crítica, que retoma por su cuenta y que traslada, en su propio nombre, a todo conocimiento posible. En tal medida, que a lo largo del siglo XIX, de Kant a Dilthey y a Bergson, los pensamientos críticos y las filosofías de la vida se encontrarán en una posición de recuperación y de disputa recíprocas”⁴.

Kant bordea cautamente el concepto de vida (esa vida que según Foucault no existió hasta fines del siglo XVIII). Y digo cautamente porque él no quiere caer en ningún hilozoísmo ni antropomorfismo ingenuo”. Se quedan excesivamente cortos quienes de la naturaleza y de su aptitud para producir seres organizados dicen que son un análogo del arte, pues con ello se piensa en un artista (un ser racional) ajeno a ella, cuando en realidad es ella misma la que se organiza a sí misma y ateniéndose, sí, en conjunto a un modelo uniforme en cada especie de sus productos organizados pero también con las convenientes variantes exigidas por las circunstancias para conservarse a sí misma. Tal vez nos acerquemos más a esta cualidad inescrutable calificándola de análogo de la vida”⁵. La consideración de la aptitud de la naturaleza para producir seres organizados va a llevar a los naturalistas científicos de la época clásica a hablar de la estructura atendiendo a la forma, cantidad, distribución y magnitud de los elementos. “Por estructura de las partes de las plantas —escribe Tournefort— se entiende la composición y disposición de las piezas que forman su cuerpo”. Esta teoría de la estructura que se gesta en ese nuevo espacio que demarca el concepto de vida va a hacer posible la clasificación de los seres según modelos uniformes. “La gran proliferación de los seres por la superficie del globo puede entrar, gracias a la estructura, a la vez en la sucesión de un lenguaje descriptivo y en el campo de una *mathesis* que será ciencia general del orden. Y esta relación constitutiva, tan compleja, se instaura en la aparente simplicidad de un *visible descrito*”⁶.

Esta clasificación de los seres según modelos uniformes que la estructura hace posible nos lleva a otra noción connexa con la anterior: la de sistema, la cual implica la elección de un conjunto acabado y relativamente limitado de rasgos, en los que se estudiará, en todos los individuos que se presenten, las constantes y las variaciones. El sistema delimita un conjunto de elementos que luego describe y clasifica con minuciosidad. Es arbitrario en su punto de partida y relativo, lo cual le permite funcionar con la precisión que se desee. El sistema es pues, un procedimiento que posibilita al hombre para llegar a una organización de la naturaleza. En las líneas anteriores acabamos de describir la perspectiva desde la que tenemos que leer el siguiente texto de Kant: “Sólo la materia, en cuanto organizada, es la que implica necesariamente el concepto de ella como un fin natural, porque esta su forma específica es al propio tiempo producto de la naturaleza. Ahora bien este concepto conduce necesariamente a la idea de la naturaleza entera como sistema

⁴ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, tr. E. Cecilia, Frost (México 1968) 162-63.

⁵ KU, § 65, 237; 218.

⁶ M. Foucault, *O. c.*, 137.

regido por la regla de los fines, idea a la cual tendrá que someterse ahora todo mecanismo de la naturaleza según principios de razón”⁷.

Es muy importante, pues, distinguir entre el mecanismo de la naturaleza y la finalidad objetiva o material de la misma. Cuando Kant nos habla aquí de finalidad de la naturaleza no se refiere a ese tipo de finalidad externa a la que Spinoza calificaba como “asilo de la ignorancia”, sino a una finalidad interna. Para una justa comprensión de la posición kantiana puede servirnos muy bien la distinción que él establece entre la “forma intrínseca” del tallo de una hierba y el “uso” que otros seres de la naturaleza pueden hacer de esa hierba. El se atiene a la “forma intrínseca” en el sentido en el que los naturalistas de su tiempo hablan de estructura. Kant critica la noción vulgar de finalidad y pone las bases para una noción científica de dicho concepto. “El nexa causal, en cuanto concebido sólo por el entendimiento, es un enlace que constituye una serie (de causas y efectos) siempre descendente, y las cosas mismas que, en calidad de efectos, presuponen otras causas, no pueden ser recíprocamente causas de estas al mismo tiempo. Este nexa causal se denomina de las causas eficientes (*nexus effectivus*). Pero, en cambio, el nexa causal puede concebirse también según un concepto racional (de fines) que considerándolo como serie implique, lo mismo en sentido ascendente que en sentido descendente, una dependencia en la que la cosa cali-

⁷ KU, § 67, 242; 223.

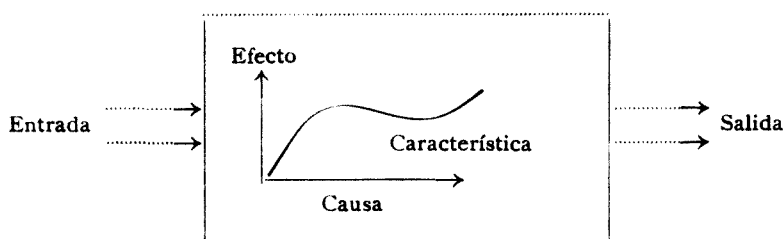
Al bordear el concepto de vida Kant lo hace siempre con ese rigor con que él escribe toda su obra; y al hacerlo así talla una serie de conceptos que son de una gran importancia de la misma forma que toca una problemática que hoy sigue siéndonos actual al tratar, por ejemplo, del estatuto científico de las ciencias humanas. La noción de sistema a la que aquí acabo de hacer alusión es un ejemplo claro de lo que digo. Es necesario, además, que nos detengamos en su consideración para apreciar la actualidad que puede revestir la lectura de Kant en el presente.

Una de las preocupaciones claras de Kant a lo largo de su obra es la de examinar el problema de la necesidad propia de un verdadero sistema científico. A este respecto es muy significativa su confrontación con Linneo tal como se lleva a cabo en la “Primera introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*” donde contrapone la noción mecánica de sistema, fundada en la simple y pura comparación de las partes de un agregado y la noción científica de sistema fundada en un principio *a priori*. La temática de un concepto científico de sistema es una preocupación que aparece muchas veces en el *Opus Postumum*. Es muy significativo un texto en el que habla del concepto de “ciencia de la naturaleza” contraponiendo lo que él llama “sistemática” al concepto de sistema de la naturaleza de Linneo. «La física, como ciencia de la experiencia, se divide naturalmente en dos ramas. La primera es aquella de las formas en la acción y en la reacción de las fuerzas en el espacio y en el tiempo. La segunda es la totalidad de las sustancias que llenan el espacio. La una puede ser llamada la *sistemática* de la naturaleza; la otra se llama (según Linneo) el *sistema* de la naturaleza. En la primera el conocimiento de la naturaleza depende de los principios formales de las fuerzas motrices; en la segunda depende de la representación de los objetos tal como aparecen los unos junto a los otros, en un lugar que no puede ser representado como vacío» (I. Kant, *Opus Postumum*, Bd. XXII, 500-501).

La noción científica de sistema implica una arquitectónica que supone una organización lógica que va más allá de la descripción de las posibles semejanzas entre las partes de un nuevo agregado. Esta noción kantiana de sistema fundada en la idea arquitectónica es muy importante para llegar a comprender en su justo alcance la muy actual discusión en torno al pensamiento de Hegel y Marx sobre la relación entre lo lógico y lo histórico a la hora de la constitución del conocimiento científico. Puede verse el aspecto: J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, tr. M. Sacristán, Grijalbo (Barcelona 1974); A. Schmidt, *Historia y estructura*, tr. G. Muñoz, Comunicación (Madrid 1973).

ficada de efecto, merezca, sin embargo, en la dirección ascendente el nombre de causa de aquella cosa de que es efecto... Ese enlace causal se denomina de las causas finales (*nexus finalis*)”⁸. He ahí a Kant marcando el paso de la categoría de causalidad que define una linealidad irreversible a la idea de finalidad dentro del contexto de la noción de sistema que nos abre a la comprensión de la naturaleza orgánica desde una perspectiva nueva. Hoy, gracias a la más moderna técnica, podemos leer el anterior párrafo desde una luz que nos le muestra cargado de una gran riqueza en cuanto a nuevos planteamientos del saber.

Si adoptamos por un momento el punto de vista del cibernético nos encontramos con que su primera consideración del organismo es la determinación del mismo como elemento simple: “átomo de estructura”. Un átomo de estructura puede ser descrito como una caja negra (black bose) de acuerdo con el siguiente esquema:



La transformación característica es la que define operacionalmente el átomo de estructura. El mayor o menor grado de complejidad de la caja negra nos permite fijar una serie de niveles según los cuales puede establecerse una “jerarquía de estructuras” que nos permite pasar de un nivel a otro sin variar el método. Este paso de un nivel a otro nos permite explicar el concepto de circuito de retroalimentación como mecanismo fundamental que sirve de base a la regulación y el control del sistema. Estas elementales nociones de cibernética que acabamos de indicar nos abren el camino para formarnos una idea adecuada de lo que Kant denomina *nexus finalis*, en el que la serie implica una dependencia en la cual la cosa calificada de efecto merece, sin embargo, en la dirección ascendente, el nombre de causa de aquella cosa de la que es efecto⁹.

⁸ KU, § 65, 235; 216.

⁹ Puede verse al respecto: W. Buckley, *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, tr. A. C. Leal (Buenos Aires 1970). Especialmente las páginas 105-25.

Si leemos a Kant desde la perspectiva de la *Crítica de la facultad de juzgar* y del *Opus postumum* nos encontramos con un Kant no encerrado en los límites del paradigma galileano-newtoniano, sino un Kant que pretende trascender esos límites y abrir nuevos cauces a la epistemología. Dentro de una tal pretensión se inscribe el esfuerzo kantiano por fundar la finalidad como fundamento *a priori* de la ciencia de la biología. Un resultado evidente de dicho esfuerzo es la cautela metodológica con la que Kant se mueve en el terreno áspero y accidentado de dicha ciencia, a la cual considera como una de las más próximas al rigor de las ciencias físicas, con vistas a dar una respuesta filosófica y científica al problema de la vida. De ahí que Kant se

En su planteamiento de la finalidad Kant está llevando a cabo una transformación de las concepciones tradicionales de la causación; y ello debido a que el análisis causal tradicional revela su ineptitud para el tratamiento de fenómenos tan importantes como el propósito o la prosecución de fines, la autorregulación, la adaptación y otros muchos que Kant situaría en el espacio correspondiente a la jurisdicción de la libertad.

Problemática de la razón y la experiencia

El problema de la relación particular-general al que hemos hecho alusión al principio de este trabajo podemos traducirlo también como el problema de la experiencia y la razón en el proceso del conocer. Para un enfrentamiento de dicha problemática desde el paradigma kantiano, cuyo análisis estamos llevando a cabo, puede bastarnos, en principio, con aludir a los distintos métodos de ordenación de los fenómenos de la naturaleza. En el meollo mismo del pensamiento kantiano tiene lugar una confrontación entre el método de ordenación conforme al principio del mecanismo y el conforme al principio del finalismo. "La realidad, que vista a través de los conceptos de la causalidad y del mecanismo aparecía como un producto de las leyes generales, se estructura con vistas al principio teleológico y por obra de él como una totalidad de formas de vida"¹⁰. No se trata en este segundo caso de una recaída kantiana en el planteamiento de la metafísica tradicional, que nuestro autor ha sometido a crítica en obras anteriores. La confrontación kantiana entre dos métodos de ordenación (dos estrategias de investigación podríamos decir nosotros en un lenguaje más actual) nos conduce a su contraposición entre entendimiento "discursivo" - entendimiento "intuitivo", entre "posible" y "real" y está colocándonos ante un problema de indudable actualidad "en la práctica científica y en la preocupación epistemológica de nuestros días". Estoy refiriéndome a la problemática planteada por la moderna teoría de los modelos. Dicha problemática "ilumina los métodos y espíritu de la ciencia actual, concretamente de las relaciones entre razón y experiencia en el proceso epistemológico"¹¹.

En el párrafo 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant estatuye nítidamente dos demarcaciones que llevan consigo dos estrategias de investiga-

esfuerce por profundizar el problema de la finalidad interna en los seres organizados. Llegando en dicho punto a conferir al concepto de fin natural el mismo papel que desempeñaban las categorías del entendimiento en los confines de la matemática y la física (mecánica). Estos aspectos han sido estudiados detenidamente en S. Marucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant* (Firenze 1972). Este libro me ha proporcionado una gran ayuda en la confección de alguna de las precisiones indicadas en este trabajo.

Se trata, en definitiva, de poner en cuestión el paradigma galileano-newtoniano del determinismo y que a veces se utiliza como sinónimo de causalidad; y de relativizar el papel del mismo en la explicación científica. Hegel en su *Lógica* va a intentar dar solución a esta puesta en cuestión del determinismo llevada a cabo por la filosofía clásica alemana. En este sentido la elaboración de los conceptos de finalidad, mediación y contradicción es importante al respecto. En esta línea se mueven hoy también una serie de trabajos que investigan la estructura lógica utilizada por Marx y que evidentemente tiene mucho que ver con los aspectos que aquí estamos indicando. Podemos volver a recordar el libro de Zeleny ya citado anteriormente.

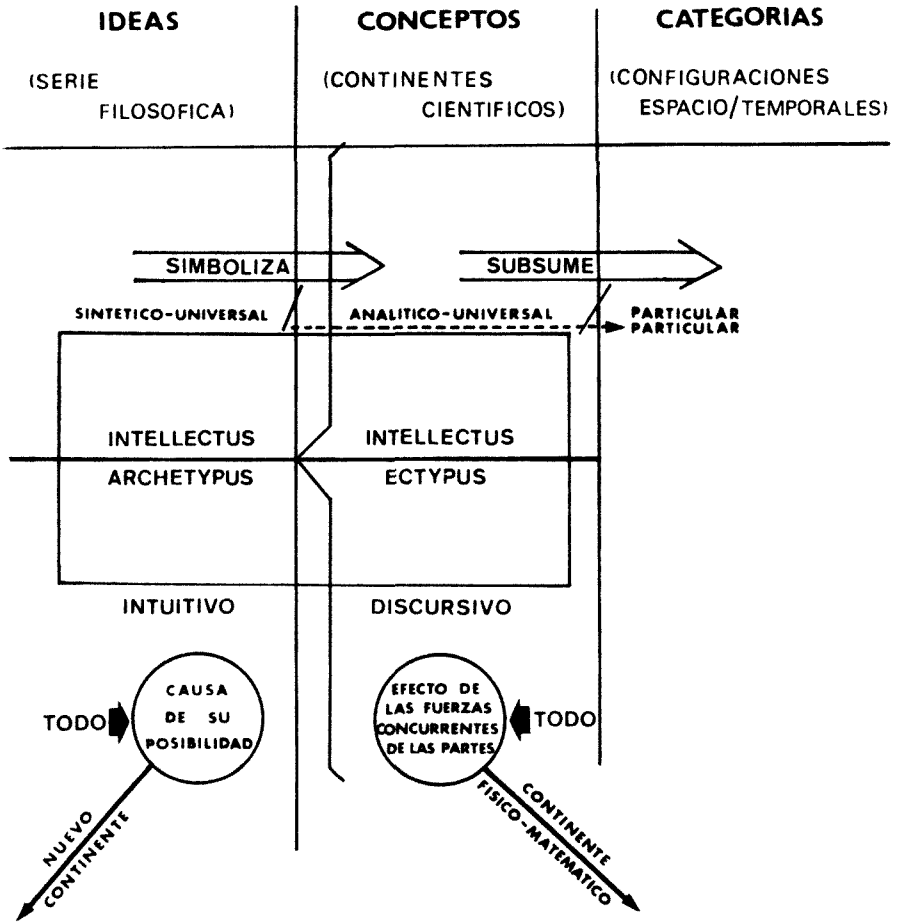
¹⁰ E. Cassirer, *Vida y obra de Kant*, tr. W. Roces, F.C.E. (México 1968^a) 407.

¹¹ C. París, *Filosofía, Ciencia, Sociedad* (Madrid 1972) 93.

ción que es necesario demarcar nítidamente por la claridad que esta demarcación aporta al estudio de la problemática del conocimiento científico. Podemos sintetizar el contenido de dicho párrafo de acuerdo con el esquema que proponemos en la página siguiente¹². Lo importante del texto kantiano, a mi entender, no es una recaída en la metafísica, sino la especificación de una nueva región del saber, que pugna por constituirse en ciencia autónoma, y para la cual es insuficiente el planteamiento newtoniano de la física. El hecho de que Kant haya captado la insuficiencia del paradigma newtoniano de explicación del conocimiento científico manifiesta la verdadera profundidad de la llamada revolución copernicana. Esta no se limita a asumir las exigencias que plantea al conocimiento científico la ya vieja física en tiempos de Kant si pensamos en Galileo, sino que asume programáticamente las nue-

¹² Quiero llamar la atención sobre el párrafo 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar* por la importancia del mismo, a la hora de discernir entre dos posibles interpretaciones de la obra de Kant de acuerdo con la lectura de la obra a la que nos referimos y del *Opus Postumum*. ¿Vuelve Kant a la metafísica que ha criticado anteriormente o sigue como un gran investigador buscando campos científicos no definitivamente roturados como es el caso de la biología con el ánimo de llegar a determinar qué sea en verdad el conocimiento científico? Mi respuesta a esta pregunta es que Kant es un gran investigador de lo que hoy llamamos epistemología y que se ha esforzado a lo largo de toda su vida en determinar las condiciones del conocimiento científico no sólo teniendo a la vista la física galileo-newtoniana, sino también la biología, cuyos contenidos científicos le han llevado a poner en cuestión el mecanicismo y a buscar nuevos medios de fundamentación científica gracias a la profundización en el principio de finalidad. Pienso que esta confrontación entre dos estrategias de investigación de la naturaleza está muy claramente planteada en el párrafo 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Sin entrar muy de lleno en la exégesis de dicho párrafo quiero indicar, no obstante, lo siguiente: Cabe en primer lugar una interpretación epistemológica del mismo, que es la que he pretendido reflejar en el esquema que sintetiza dicho párrafo. Puede hablarse de una interpretación de la totalidad como efecto mecánico de las partes (causalidad eficiente, determinismo). En dicha interpretación el entendimiento de acuerdo como es entendido en la *Crítica de la razón pura* se limita a subsumir lo particular en lo universal, siendo este el camino a través del cual se realiza el conocimiento científico. Pero cabe también una interpretación de la totalidad como causa de su posibilidad (causalidad final, automovimiento, contradicción), en cuyo caso el camino para la realización del conocimiento científico, es el de la simbolización de lo universal con vistas a su realización en el ámbito del mundo. Esto es lo que trata de explicitar Kant en el párrafo que nos ocupa.

Las dificultades de interpretación del párrafo 77 se hacen discriminadoras de los intérpretes cuando se atiende al posible carácter metafísico del mismo. Klaus Düsing tomando como referencia su obra: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* (Bonn 1968) se inclina por la que podemos llamar interpretación metafísica. De ahí la importancia que confiere en el capítulo cuarto a la investigación del "alma del mundo" (Weltseele), vieja idea metafísica que nos recuerda toda esa larga tradición del panteísmo moderno y sus antecedentes. En relación con dicha interpretación analiza en un apéndice a dicho capítulo el entendimiento productivo como fundamento de la naturaleza en la *Crítica de la facultad de juzgar* intentando hacer ver la relación del mismo con esa idea de "alma del mundo". Creo que se trata de forzar los textos en aras de la reivindicación de una metafísica, que ya Kant puso en cuestión. Opino que el párrafo que nos ocupa y los textos similares hay que leerlos al trasluz de la biología en cuyo caso no se trata por parte de Kant de acudir a una idea metafísica como la de "alma del mundo" para explicar la problemática que se plantea a raíz de la explicación de la vida, sino de crear nuevos conceptos que nos permitan movernos con rigor científico en ese nuevo espacio de conocimientos. Uno de los conceptos que Kant trabaja al respecto es el de "organización", que juega un papel clave en toda esta problemática que investigamos.



«El hecho de que la "posibilidad" de las cosas y su realidad no coincida *para nosotros* se debe a que en nuestro tipo de conocimiento no tienen el mismo volumen la esfera del entendimiento y la de la intuición, el campo de lo "pensado" y el de lo "dado", lo que permite que pueda pensarse como posible algo que no encuentra nada correlativo en la intuición y de lo que no se da ningún caso en la realidad» (E. Cassirer, o. c., 412).

vas exigencias que un renaciente continente del saber trae consigo a la hora de replantearse la estructura del conocimiento científico.

En la época de Kant C. F. Wolff está poniendo las bases de lo que andando el tiempo será la teoría darwiniana. "El presente estudio —escribe el grupo de la revista *Thalés*— concierne a las principales etapas de una elaboración de conceptos a través de polémicas, crisis, rectificaciones, convergencias, gracias a los cuales en el curso de un siglo que separa 1759 (*Theoria generationis* de C. F. Wolff) de 1859 (*Origen de las especies* de C. Darwin), los términos invariables de *desenvolvimiento* y de *evolución* han llegado a significar para los embriólogos y los zoólogos de la segunda mitad del siglo XIX, casi exactamente lo contrario de aquello que significaban para los naturalistas del siglo XVIII"¹³. Para C. F. Wolff "las formas fetales son anteriores a las formas acabadas tanto LOGO (lógicamente) como CHRONO (cronológicamente)". La mejor clasificación de las mismas es la que se hace por "sistemas", ya que de esa manera se desarrolla adecuadamente toda su razón de ser. Una anatomía racional debería, pues, fundarse sobre la teoría de la generación; o, más exactamente, ella (la teoría de la generación) es la verdadera *anatomía racional*, en el sentido en que se habla de sicología racional, por oposición a la sicología empírica¹⁴. La nueva región del saber que Kant está demarcando con su planteamiento y a la que acabo de aludir con la referencia a C. F. Wolff no está perfectamente clarificada ni en Kant ni en su tiempo. Para que ello fuera así se necesitaría que los conceptos que la definen estuvieran perfectamente acuñados, cosa que no ocurre. A nosotros nos corresponde en este momento destacar únicamente la importancia del planteamiento kantiano y dejar el tratamiento del tema como cuestión abierta¹⁵.

El origen de la biología como ciencia y la cuestión del obstáculo epistemológico.

El desarrollo de la cuestión que dejamos planteada en el apartado anterior nos conduce a analizar las distinciones que Kant establece en el párrafo 43. El arte —dice Kant— se distingue de la naturaleza como la obra (opus) del primero, del efecto (effectus) de la segunda. "Sólo podemos calificar de arte lo producido con libertad, mediante una voluntad cuyos actos tienen por fundamento la razón". Esta distinción es muy interesante y nos ayuda a clarificar el concepto de actividad, que va a jugar un papel clave a lo largo de todo el siglo XIX y en nuestro mismo siglo XX. Cabe hablar de tres tipos de actividad: a) La actividad mecánica que se rige por el principio de la

¹³ G. Canguilhem y otros, *Del desenvolvimiento a la evolución en el siglo XIX*, Thales, PUF (París 1962) 3.

¹⁴ *Ibid.* 9.

¹⁵ Puede verse al respecto la obra de Marcucci antes citada, especialmente las páginas 382-400. En el momento en el que Kant escribe no está fijado el concepto de evolución y mucho menos la problemática que la misma supone. Aunque Kant no duda de la validez científica de la teoría de las catástrofes, ha prestado, sin embargo, una notable atención a los movimientos lentos, graduales, y uniformes sobre la corteza terrestre, aspecto éste que le aproxima a lo que después va a ser la teoría de la evolución; sin que pueda, por otra parte, afirmarse como hacen algunos que Kant sea uno de los antecedentes de Ch. Darwin.

causa-efecto. b) La actividad técnico-práctica (arte), que se rige por el principio de las causas finales y que por lo mismo podemos calificar como intencional dado que "se considera perfectamente arte todo cuanto está dispuesto de suerte que su representación en su causa tiene que preceder a su realidad". c) La actividad moral-práctica de acuerdo con el deber. Dentro de este tercer tipo de actividad hay que establecer todavía otra distinción entre el obrar en general (agere), el hacer (facere) y el deber. A cada una de estas distinciones podemos asignarle un dominio: el de la necesidad mecánica al primer caso, el del arte intencional al segundo y el de la necesidad moral al tercero. "Así como la razón, en el examen teórico de la naturaleza, tiene que admitir la idea de una necesidad absoluta de su fundamento originario, así también en el práctico presupone su propia causalidad incondicionada (con respecto a la naturaleza), es decir, la libertad, en cuanto tiene conciencia de su imperativo moral. Ahora bien, como en este caso opone la necesidad objetiva de la acción, como deber, a aquella que tendría como acaecimiento si su fundamento estuviera en la naturaleza y no en la libertad (es decir, en la causalidad racional), y como la acción absolutamente necesaria en lo moral es considerada como totalmente contingente en lo físico (es decir, que a menudo no sucede lo que necesariamente tendría que suceder), resulta claro que sólo de la constitución subjetiva de nuestra facultad práctica proviene el que las leyes morales tengan que representarse como imperativos (y como deberes las acciones conformes con ellas), y la razón expresa esta necesidad, no por ser (suceder), sino por un deber ser, lo cual no ocurriría si la razón fuera considerada sin sensibilidad (como condición subjetiva de su aplicación a objetos de la naturaleza) de acuerdo con su causalidad, y, por ende, como causa en un mundo inteligible, totalmente coincidente con la ley moral, en el cual no habría diferencia alguna entre deber y hacer, entre una ley práctica de lo que es posible por medio de nosotros y la teórica de lo que es real por nosotros"¹⁶. El último tipo de actividad descrito por Kant nos per-

¹⁶ KU, § 76, 269; 248.

La consideración kantiana de la actividad que acabamos de apuntar es muy importante para determinar todo el programa de investigación que se extiende de Kant a Marx en cuanto a la problemática filosófica. Para poder captar su importancia hay que fijar la atención sobre la noción de subjetividad ("sólo de la constitución subjetiva de nuestra facultad práctica"). Dicha noción tiene en toda la *Crítica de la facultad de juzgar* (no así en la *Crítica de la razón pura*) un sentido positivo para todo el conocimiento humano. Sentido positivo que es recuperado por todo el idealismo alemán en alguno de sus aspectos y que va a ser incorporado por Marx en sus tesis sobre Feuerbach. La noción kantiana de subjetividad tal como aquí es entendida no está reñida con las de "necesidad" y "universalidad", sino que las implica. Lo que ocurre es que Kant distingue perfectamente entre dos tipos de necesidad: una mecánica que tiene su fundamento en la naturaleza y otra moral que tiene su fundamento en la libertad y se expresa en el deber. Este segundo tipo de necesidad no es "dado" al hombre desde ninguna instancia exterior, sino "construido" de acuerdo con las posibilidades de su libertad. Esta noción de posibilidad que va a ser elaborada en la filosofía posterior está implícita en el planteamiento kantiano al mantener conexiones entre la razón y la sensibilidad. Esta conexión le permite distinguir perfectamente entre deber y hacer y en correspondencia entre posible y real. Pues bien, el elemento de mediación que va a hacer posible la conexión entre esos pares de términos perfectamente distinguidos es el de praxis. Dicho concepto para ser comprendido adecuadamente ha de ser entendido diferenciadamente según que se refiera a la relación hombre-naturaleza o a la relación hombre-hombre. En el primer caso cabe una actividad transformadora productiva con una configuración de utilidad (mundo económico) o

mite hablar de una actividad intencional que funciona según lo que Kant denomina una causalidad racional. Su diferencia con respecto a la actividad técnico-práctica del arte está en que esta última se halla más ligada a la naturaleza. La actividad moral-práctica tiene su espacio en el reino del hombre, dentro del cual aparece la idea de la necesidad de la razón. En el reino del hombre la finalidad aparece como la legalidad de lo contingente.

En la sección segunda de la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* se concentra Kant de nuevo en la explicación de lo que él llama "técnica de la naturaleza". Después de la crítica de los sistemas anteriores a él y relativos a la técnica de la naturaleza, sistemas que engloba en dos grandes clases: los del idealismo y los del realismo, llega a una conclusión de gran importancia. Una vez analizadas las respuestas de los sistemas anteriores se da cuenta de que es completamente seguro que por meros principios mecánicos de la naturaleza nunca llegaremos a conocer suficientemente los seres organizados y su posibilidad intrínseca, y mucho menos podremos explicárnoslos. De ahí va a concluir con mucha cautela: "Pero también nosotros incurriríamos en un juicio temerario si negáramos también que en la naturaleza, caso de que pudiéramos penetrar hasta su principio en la especificación de sus leyes generales para nosotros conocidas, se esconda una razón suficiente de la posibilidad de seres organizados, sin atribuir una intención a su producción (o sea, en su mero mecanismo)"¹⁷. En este texto, conclusión de todo el § 75, está apuntando Kant la distinción entre la técnica intencional del hombre y la técnica inintencional de la naturaleza. Este aspecto enlaza con lo que decíamos anteriormente a propósito del intento de

de gratuidad (mundo estético). Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* no ha advertido el primer matiz y ha centrado toda su atención en el segundo. En el segundo caso nos encontramos con la problemática de la que los alemanes de ese momento llaman mundo de la cultura (Bildung) que puede ser englobado bajo el epígrafe de "sociedad civil". «La condición formal única —escribe Kant en el § 83— en que la naturaleza puede alcanzar este su designio final, es aquella organización de las relaciones recíprocas de los hombres en que para impedir atentados mutuos a la libertad se da poder legal a un conjunto que se llama sociedad civil, pues sólo en ella puede lograrse el desarrollo máximo de las disposiciones naturales». En la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant distingue entre la cultura de la habilidad (Geschicklichkeit) y de la disciplina (Zucht). Dentro del espacio de la cultura de la habilidad Kant va a tocar los principales temas de su filosofía de la historia. Temas estos que van a ocupar un importante espacio en el programa de investigación que va de Kant a Marx. Lo importante de Kant en este punto es la relación que él establece entre cultura y moralidad con lo cual supera a Rousseau y abre un nuevo espectro de posibilidades que abocan a una fecunda concepción de la historia. En la nueva concepción de la historia que aquí está gestándose, la noción fichteana de praxis es importante; y con el giro que impone el movimiento de los jóvenes hegelianos va a aflorar formando constelación con dicho concepto el de crítica, que al preparar al hombre para un régimen en el que sólo impere la razón llega a constituir una parte de la praxis. Marx va a recoger toda esta temática en sus tesis sobre Feuerbach al final de las cuales (en la tesis X) él propone su alternativa con respecto a lo que había sido el programa de investigación de la filosofía moderna. Frente a la "sociedad civil" que para Kant expresaba el mundo de la cultura él va a proponer la "sociedad humana" o la "Humanidad socializada", que no es un objeto (Objekt) dado, sino una realidad (Gegenstand) a constituir y en dicha tarea tiene una gran importancia la actividad "revolucionaria", la actividad "crítico-práctica" que Feuerbach no ha sabido comprender como muy bien explica Marx en la tesis primera.

¹⁷ KU, § 75, 265; 245.

demarcación de un nuevo océano científico por parte de Kant: el océano de la vida con sus conceptos, problemas y métodos nuevos.

G. Canguilhem escribe que “la historia es el sentido de la posibilidad. Conocer es menos apoyarse sobre un real que validar un posible volviéndole necesario”¹⁸. De acuerdo con este planteamiento la génesis de lo posible importa tanto como la demostración de lo necesario. De ahí que adquiera un gran interés la búsqueda de una concepción de la ciencia e incluso de un método de cultura en la historia de las ciencias entendido como una sicología de la conquista progresiva de las nociones en su contenido actual, como una puesta en forma de genealogías lógicas y como un recuento de los obstáculos epistemológicos superados. De acuerdo con este planteamiento es no sólo interesante sino apasionante la lectura de los tres primeros párrafos del apéndice con el cual se cierra la *Crítica de la facultad de juzgar*. En ellos descubrimos un claro ejemplo de lo que Bachelar llama obstáculo epistemológico.

En dicho apéndice Kant hace un resumen claro y conciso del estado de la anatomía comparada y de las teorías implicadas en la misma. Teniendo en cuenta la anatomía comparada y sus resultados acerca de la analogía de las formas nos encontramos con que esa analogía de las formas parece responder a un arquetipo común que nos lleva a pensar en una afinidad entre todas ellas a pesar de toda su diversidad. Ante este fenómeno surgen una serie de teorías. En primer lugar una hipótesis que Kant califica de “audaz aventura de la razón”. Según Kant habrá pocos entre los más sagaces investigadores de la naturaleza a quienes en ocasiones no les haya cruzado por la mente. Reconoce que no hay en ella contradicción alguna a priori para el juicio de la mera razón. Ahora bien, llegado a este punto Kant encuentra un pero. Una idea dominante polariza el espíritu kantiano en su totalidad y aparece un factor de inercia para el espíritu. “Lo único que ocurre —escribe Kant— es que la experiencia no nos enseña siquiera un solo caso de esos... hasta donde alcanza nuestro conocimiento experimental de la naturaleza, no se encuentra en parte alguna la *generatio heteronyma*”¹⁹. ¿Por qué se ha detenido Kant en el umbral mismo de la teoría de la evolución? No hay ninguna causa exterior que pueda explicarnos este fenómeno. Se trata de un problema interior que segrega una especie de inercia y detiene súbitamente el funcionamiento lógico del pensamiento de Kant a la hora de la aceptación de esa audaz hipótesis de la razón que se corresponde con la teoría de la evolución en el sentido actual de la palabra. En este punto el espíritu kantiano sufre una estagnación, que se adecua perfectamente a lo que Bachelar denomina obstáculo epistemológico. “Cuando se buscan las condiciones psicológicas del progreso de la ciencia se llega muy a menudo a la siguiente conclusión: es en términos de obstáculos como es necesario poner el problema del conocimiento científico. Y no se trata de considerar los obstáculos externos, como la complejidad y la fugacidad de los fenómenos, ni de incriminar la debilidad de los sentidos y del espíritu humano; es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional las torpezas y las turbaciones (confusiones). Es ahí donde nosotros mostraremos las causas de la estagnación e incluso de la regresión, es ahí

¹⁸ G. Canguilhem, *La connaissance de la vie* (Paris 1969^a) 47.

¹⁹ KU, § 80, 287; 265.

donde nosotros descubriremos las causas de la inercia que llamaremos los obstáculos epistemológicos”²⁰.

Kant no va a despegar de las concepciones tradicionales, aunque dispone de los elementos exteriores para poder hacerlo, y con ello su explicación va a quedar marcada por las confusiones que el concepto de desenvolvimiento conlleva para sus contemporáneos. Dos son las teorías —una vez dada de lado la audaz hipótesis— que explican los seres organizados. Por una parte el ocasionalismo que concluye en Dios como dador directo de la formación orgánica. Esta teoría, según Kant, no puede ser aceptada por nadie que de algún modo se interese por la filosofía.

La otra teoría es la del preestabilismo que considera al ser orgánico como generado de dos modos: o bien como educto por su semejante o bien como producto de éste. En el primero de los casos se trata de la llamada preformación individual; y en el segundo de la preformación genética o sistema de la epigénesis. A esta teoría es a la que se adhiere Kant siguiendo al médico Blumenbach.

La epigénesis imaginaba la elaboración del ser viviente como una adición de órganos formados, sin duda, sucesivamente, pero teniendo en cuenta desde el principio su tipo definitivo (arquetipo común). Esta elaboración tenía lugar a partir de un germen o embrión. Ahora bien, si hay génesis a partir del germen o embrión ¿por qué no ha de haberla hasta llegar al germen? No hay razones de tipo objetivo que den consistencia a una respuesta afirmativa a dicha pregunta. Se trata, como decimos, de un verdadero “obstáculo epistemológico”, que se intenta “racionalizar” con subterfugios. Después de haber afirmado que el consejero áulico Blumenbach ha demostrado y fundado (delimitado) los auténticos principios de la aplicación de la epigénesis concluye Kant con el siguiente párrafo: “sin embargo, bajo este principio, inescrutable para nosotros (uns unerforschlichen), de una organización originaria, deja al propio tiempo al mecanismo de la naturaleza una participación indeterminable, aunque a la vez innegable (einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Anteil), y a este efecto califica de impulso formativo (Bildungstrieb) la capacidad de la materia (a diferencia de la energía formativa (Bildungskraft), puramente mecánica, que universalmente se encuentra en ella) en un cuerpo organizado (como si estuviera bajo la dirección y orientación de la primera)”²¹. ¿Qué le ha movido al crítico Kant a detenerse ante un principio inescrutable para nosotros? ¿Qué le mueve a hablar de una

²⁰ G. Bachelar, *Epistemologie* (Textes choisis) (Paris 1971) 158.

²¹ KU, § 81, 292; 268-69.

Kant se detiene en dicho umbral porque es hijo de su tiempo y para el siglo XVIII «no existe un marco en el que situar la epigénesis, ni solución a la generación de los seres vivos fuera de la preformación». No obstante ese umbral, en la *Crítica de la facultad de juzgar* está elaborada la noción de organización a partir de la cual va a ser posible explicar científicamente los seres vivos superando el mecanismo clásico y colocando en su lugar un concepto científico de finalidad, que encuentra su origen en la idea misma de organismo. «La noción misma de organización, sobre la que se fundamenta, a partir de entonces, el ser vivo, no puede concebirse sin un fin que se identifique con la vida. Un fin que, de entrada, ya no es impuesto desde fuera porque sea necesario atribuir a una psique la producción de los seres, sino que encuentra su origen en el interior mismo de la organización. La idea de organización, de totalidad, exige una finalidad en la medida en que no se puede dissociar de la estructura de su significación» (F. Jacob, *La lógica de la viviente*, tr. J. Senent (Barcelona 1973) 102).

participación indeterminable, aunque a la vez innegable? ¿Cómo es que Kant que nos habla de una “técnica de la naturaleza” que sería inintencional frente a la intencional actividad humana, que distingue —siguiendo a Blumenbach— entre impulso formativo (*Bildungstrieb*) y energía formativa (*Bildungskraft*) se detiene ante la tentativa explícita de construcción de nuevos conceptos dentro de los cuales podrían encontrarse las condiciones lógicas preanunciadoras de los conceptos darwinianos y post-darwinianos de descendencia, transformismo y evolución en el orden de la ontogénesis y de la filiagénesis? De hecho se conoce *contra* un conocimiento anterior, destruyendo los conocimientos mal hechos, que llegan a formar un obstáculo. Kant en este caso no ha sabido hacerlo y ha quedado apresado en el tisú de errores que ese conocimiento comúnmente aceptado en su época trae consigo.

Antropología y sociedad civil

«El apriori histórico que, en el siglo XVIII, fundamentó las investigaciones o los debates sobre la existencia de los géneros, la estabilidad de las especies, la transmisión de los caracteres a través de las generaciones, es la existencia de una historia natural: organización de un cierto visible como dominio del saber, definición de las cuatro variables de la descripción, constitución de un espacio de vecindades en el que cualquier individuo, sea el que fuere, puede colocarse»²².

Este a priori histórico a cuyo estudio Foucault ha consagrado notables esfuerzos funciona perfectamente cuando Kant nos describe los componentes de la forma lógica de un sistema. “La forma lógica de un sistema consiste sólo en la clasificación de conceptos generales dados (como lo es aquí el de una naturaleza en general) de tal modo que se piensa lo particular (aquí lo empírico), con su variedad, como contenido dentro de lo general según determinado principio. Pero para ello se necesita, cuando se procede empíricamente y se va elevando de lo particular hacia lo general, una *clasificación* de lo múltiple, esto es, una comparación entre sí de varias clases, de las cuales cada una se halla dentro de determinado concepto, y, cuando aquellas, según la característica común, estén completas, su comprensión en clases superiores (géneros) hasta que se llegue a aquel concepto que incluye el principio de la clasificación entera (y forma el género supremo)”²³.

No hay duda que el texto anterior hay que colocarlo en relación histórica con el hacer de los naturalistas en el siglo XVIII y más concretamente con la pretensión llevada a cabo por Linneo en *El Sistema de la Naturaleza*. Para los naturalistas de ese momento un sistema consiste en ordenar en grupos la variedad de lo real conforme a algún principio determinado. La clasificación juega un papel decisivo en esta tarea. A través de ella podemos llegar a una teoría general de los órdenes, que tendrá su límite —dentro del espacio de lo visible— en un género supremo. Tal teoría supone un conocimiento artístico en el sentido kantiano de técnico. En la naturaleza existe la variedad empírica; los géneros, los órdenes, las clases son obra de nuestra facultad de conocer en el más amplio de los sentidos. La separación entre

²² M. Foucault, *O. c.*, 158.

²³ M. Kant, ‘Primera introducción’ a la *Crítica de la facultad de juzgar*, 37.

los órdenes se llevará a cabo a través de un juego de diferencias. Gracias a ese trabajo de "ordenación" recomponemos la continuidad de la naturaleza, cosa que no hace la experiencia. Desde la experiencia la naturaleza se nos ofrece como un gran embrollo, según una disposición que, con relación a la gran capa de las taxionomías, no es más que azar, desorden y perturbación. En el marco de esta perspectiva de la recomposición de la continuidad de la naturaleza no tiene sentido preguntarse por el "paso" de uno a otro de los órdenes; "pues el tiempo nunca es concebido como principio de desarrollo para los seres vivos en su organización interna; sólo se lo percibe a título de revolución posible en el espacio exterior en el que viven"²⁴. La inclusión del tiempo como concepto operativo en el sistema de la naturaleza será uno de los síntomas que anuncian la aparición de una nueva revolución científica en el cambiante océano del saber.

En la última edición de su *Sistema de la Naturaleza* Linneo resumió la esencia de lo que él consideraba como las gradaciones en la jerarquía de la naturaleza orgánica con estas palabras: "Los minerales crecen, las plantas crecen y viven, los animales crecen, viven y sienten". Utilizando el símil de Linneo podemos decir que Kant distingue también tres grandes órdenes en la naturaleza. El orden de los "objetos" agrupados bajo el principio mecánico de la causalidad, el orden de los "organismos" agrupados bajo el principio de la finalidad y el orden de los "hombres" agrupados bajo el principio de la ley. Este último es el orden supremo y en él se incluye el principio de la clasificación entera. "Elevando a principio una idoneidad objetiva de la diversidad de las especies de las criaturas de la tierra y sus recíprocas relaciones, en calidad de seres construidos idóneamente, resulta conforme a razón concebir, a su vez, en esas relaciones, cierta organización y un sistema de todos los reinos de la naturaleza por causas finales. Sin embargo, la experiencia parece contradecir francamente en este caso la máxima racional, sobre todo en lo referente a un fin último de la naturaleza, requerido, en definitiva, para que sea posible tal sistema, y que no podemos atribuir más que al hombre"²⁵.

¿Cuál es el carácter específico de la clase de los hombres conforme al cual nos está permitido hablar de un nuevo orden en el sistema de todos los reinos de la naturaleza? "En su calidad de ser único de la tierra que posea entendimiento, o sea, una facultad de ponerse fines arbitrariamente, es, desde luego, dueño titular de la naturaleza y, considerando ésta como sistema teleológico, fin último de la naturaleza, en virtud de su destinación; pero siempre de modo condicionado, a saber: si entiende y tiene la voluntad de dar a ésta y a sí mismo una relación de fines tal que pueda bastarse a sí mismo, independientemente de la naturaleza, y ser, por ende, fin final que, sin embargo, ni siquiera tiene que ser buscado en la naturaleza"²⁶. La investigación del hombre como fin final de la naturaleza nos lleva a la identificación de un nuevo reino, independiente de la naturaleza, que llamamos cultura. Dentro de este reino de la cultura nos encontramos con la sociedad civil como la organización reguladora de las relaciones recíprocas entre los hombres con vistas a la distribución equitativa de la libertad que haga posi-

²⁴ M. Foucault, *O. c.*, 151.

²⁵ KU, § 82, 295; 272.

²⁶ KU, § 83, 299-300; 276.

ble un régimen en el que "sólo impere la razón". "La condición formal única en que la naturaleza pueda alcanzar este su designio final, es aquella organización de las relaciones recíprocas de los hombres en que para impedir atentados mutuos a la libertad se da poder legal a un conjunto que se llama sociedad civil, pues sólo en ella puede lograrse el desarrollo máximo de las disposiciones naturales"²⁷. La pregunta kantiana por el hombre no es una pregunta metafísica, sino que demarca perfectamente el espacio de lo que posteriormente va a conocerse como ámbito de las "ciencias del hombre". Desde este nuevo planteamiento vamos a encontrarnos ya en ese siglo y a partir de él hombres que dedican su vida a hacer un viaje alrededor del mundo para estudiar, no como siempre piedras y plantas, sino los hombres mismos y sus costumbres tal como fuera el deseo expresado por Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*²⁸.

El nuevo espacio de las ciencias del hombre exige una fundamentación y un replanteamiento del tema de la objetividad ya que "la moralidad y una causalidad a ella subordinada por fines es absolutamente imposible por medio de causas naturales". El hecho de que el principio mecánico de la causalidad no pueda dar razón de la nueva problemática surgida no quiere decir que ahí hayamos de renunciar a la objetividad. Nada más alejado del espíritu y de la letra kantianos. "Si tomamos como real el nexo final del mundo y aceptamos para él un tipo especial de causalidad, a saber: el de una causa que actúa con intención, ya no podemos detenernos en la cuestión: ¿para qué ciertas cosas del mundo (los seres organizados) tienen tal o cuál forma, o están puestas en tal o cuál relación con respecto a otras de la naturaleza?,

²⁷ KU, § 83, 301; 277.

²⁸ Es importante resaltar en este punto el giro que tiene lugar en la pregunta kantiana acerca del hombre: Kant está apuntando a una concepción de la antropología cuyo centro de gravedad se desplaza desde la "naturaleza" hacia la "cultura". Este desplazamiento es muy significativo para comprender la evolución de la filosofía después de Kant y hasta mediados del siglo XIX. El hombre es un ser de la naturaleza que gracias a su entendimiento puede proponerse a sí mismo fines. Esa probabilidad de que dispone el hombre le abre a un "orden" cualitativamente diferente con respecto a los otros órdenes de la naturaleza: la cultura. De aquí que la pregunta por qué sea el hombre no está centrada en el caso de Kant en cuál es su naturaleza, sino en el hecho de que el hombre tiene historia; y ésta es concebida por Kant como la progresiva realización efectiva de los fines que el hombre va dándose anticipadamente en la idea por medio de la razón. En la concepción kantiana de la antropología no se trata de conocer la naturaleza del hombre en un sentido absoluto y abstracto, ya que el hombre llega a comprenderse adecuadamente cuando a través de la práctica realiza los fines que ha ido proponiéndose con su razón. «De este modo Kant dio un nuevo sentido a los conceptos de teoría y praxis. Para él no se trata más de una teoría que después puede ser aplicada a la acción del hombre, ni tampoco entra en cuestión el análisis crítico de una situación histórica, del cual emergen móviles para la acción subsiguiente, ni siquiera de aplicar los resultados de la ciencia a la ética. La praxis del hombre (y Kant entiende por praxis la acción moral tal como se desenvuelve en la sociedad y en el Estado) es interpretada en su totalidad a partir de la razón práctica que es libertad agente. A esta praxis pertenece esencialmente la teoría en cuanto ésta es inherente a la conciencia misma y acción moral, en cuanto es un deber realizarla incondicionalmente en la praxis. El carácter incondicional de la teoría excluye ya de antemano la posibilidad de mostrarse insuficiente o inválida para la praxis» (F. J. Herrero, *Religión e historia en Kant*, Gredos (Madrid 1975) 166-167). La problemática antropológica en el programa de investigación que Kant plantea se orienta hacia el espacio concreto de la historia, que es en el que van a concentrarse sus inmediatos seguidores.

sino que, una vez concebido un entendimiento que tenga que ser considerado como causa de la posibilidad de esas formas, tal como realmente se encuentran en cosas, también hay que preguntar en él por el motivo objetivo que pueda haber decidido a ese entendimiento productivo a actuar de este modo y que entonces es el fin final para el cual esas cosas existen”²⁹. En este párrafo Kant está planteando uno de los problemas sobre los que hoy más sigue discutiéndose y que sigue siendo clave para la epistemología actual en el ámbito de las ciencias del hombre. Por el momento me limito a apuntar la riqueza del planteamiento kantiano sin ir más lejos al respecto, porque si así lo pretendiera tendría que desembocar en el análisis del concepto de sociedad civil y ello excedería los límites de nuestro trabajo.

CIRILO FLÓREZ MIGUEL

²⁹ KU, § 84, 304; 279-80.

El trabajo que aquí concluye es parte de otro más amplio. La pretensión (la de este artículo) es llamar la atención sobre el importante papel que juega la filosofía kantiana a la hora de investigar el estatuto epistemológico de las ciencias humanas, teniendo en cuenta que la filosofía kantiana no se reduce a la *Crítica de la razón pura* y que Kant, en buena parte de su obra, se esforzó por superar el mecanicismo, que por muchos es considerado como patrón incuestionable a la hora de hablar de estatuto científico.