

## EL A PRIORI DE LA CORPORALIDAD EN EL OPUS POSTUMUM

### 1. EL PROBLEMA DEL TRÁNSITO DESDE LA METAFÍSICA DE LA NATURALEZA A LA FÍSICA

Las últimas reflexiones que Kant escribió, agrupadas bajo el título general de *Opus postumum* que le dio Hans Vaihinger<sup>1</sup>, comenzaron a ser publicadas en parte por Rudolf Reicke entre 1882 y 1884 en la *Altpreußische Monatschrift*, después y de forma mucho más completa por Albrecht Krause en 1902<sup>2</sup>, y finalmente en casi su totalidad por Artur Buchenau y Gerhard Lehmann en 1936 y 1938 en los volúmenes XXI y XXII de la edición de la Academia. Otras reflexiones o *Lose Blätter* no contenidas en el manuscrito poseído por la familia Krause fueron apareciendo después. Algunas vieron la luz en 1955, en las páginas 477-488 del tomo XXIII de la Academia<sup>3</sup>. Otras *Hojas sueltas* fueron publicadas por

1 Véase Reinhard Brandt, «Kants Vorarbeiten zum “Übergang von der Metaphysik der Natur zur Physik”», en *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants* (Forum für Philosophie Bad Homburg, 1989), Klostermann, Frankfurt, 1991, p. 4.

2 El título era *Die letzten Gedanken Immanuel Kants. Der Transscendentalphilosophie höchster Standpunkt: Von Gott, der Welt und dem Menschen, welcher beide verbindet*.

3 Félix Duque nos ha ofrecido una muy meritoria versión española, escogiendo entre todas esas reflexiones las que ha juzgado más significativas y ordenándolas cronológicamente y por temas, desde la constitución de la materia hasta las ideas de la razón: Immanuel Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Editora Nacional, Madrid, 1983; reed. en Anthropos, Barcelona, 1991.

W. G. Bayerer en 1967<sup>4</sup> y 1981<sup>5</sup>, o por Werner Stark en 1987<sup>6</sup>, y posteriormente. Estas y otras incorrecciones han conducido a la necesidad de una reelaboración y edición crítica de los tomos 21 y 22 de la Academia, la que está preparando Eckart Förster, en donde se ordenará todo el material cronológicamente<sup>7</sup>.

Si seguimos mientras tanto la ordenación cronológica que Erich Adickes llevó a cabo en 1916 de estas reflexiones<sup>8</sup>, encontramos que las primeras meditaciones de Kant, desde lo escrito antes de 1796 hasta febrero de 1799, se centran en mostrar la necesidad y el objeto de una ciencia que él llama *Übergang* o «transición», a saber, la transición de la metafísica de la naturaleza a la física (después también la química y la biología), que es donde se ubicará posteriormente nuestro tema: la corporalidad. La primera, la metafísica de la naturaleza, la había desarrollado él en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* de 1786. Se trata de una ciencia que únicamente podría utilizar conceptos a priori, y en concreto el de la materia como lo móvil en el espacio<sup>9</sup>. Por el contrario, la segunda, la física, se apoya en conceptos empíricos tomados de la experiencia. En esta disparidad Kant descubre una *Kluft*, una grieta en el sistema, pues no puede haber una transición continua entre principios tan heterogéneos, y por otra parte el sistema no permite un salto sin quebrarse. Esta grieta le plantea dos problemas. En primer lugar, la física se quedaría sin principios a priori y entregada a la experiencia, con lo cual nunca llegaría a constituirse como sistema (de las fuerzas motrices) y no superaría el estado fragmentario y de simple agregado. Y por otra

4 Bayerer, Wolfgang G., «Ein verschollenes Losen Blatt aus Kants "Opus postumum"», en *Kant-Studien* 58 (1967), 277-284.

5 Bayerer, Wolfgang G., «Bemerkungen zu einem neuerdings näher bekannt gewordenen Losen Blatt aus Kants Opus postumum», en *Kant-Studien* 72 (1981), 127-131.

6 Kant Froschungen Band 1: *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Reinhard Brandt und Werner Stark (Hrsg.), Meiner, Hamburg, 1987, pp. 115-122 y 201-228.

7 Véase Eckart Förster, «Zwei neu aufgefundene Lose Blätter zum *Opus postumum*», en *Kant-Studien* 95 (2004), p. 28. Reinhard Brandt, el director del Archivo-Kant de la Universidad de Marburgo, encargado desde 1987 de la edición de la Academia, escribe en su descripción del estado de la misma: «Los tomos XX-XXIII son irreparables en su falta de respeto a los principios editoriales y en el trato descuidado de los textos. Quien mira los tomos XX y XXIII, notará inmediatamente el caos que se ha producido aquí. Que los tomos XXI y XXII son insostenibles, ha sido dicho a menudo en los últimos tiempos» («Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Kants gesammelten Schriften», en *Kant-Studien*, 91, Sonderheft, 2000, p. VI).

8 Véase dicha ordenación en la página final del tomo XXII de la edición de la Academia.

9 Se podría pensar, como a veces lo hace Kant, que tanto «materia» como «movimiento» o «cambio» son conceptos empíricos y que requieren sensaciones, pero también pueden ser asimilados a las categorías a priori de substancia y accidente como exigencias transcendentales de la subjetividad, pues son conceptos que estructuran toda la experiencia objetiva, y no sólo una parte de ella.

parte, si esa grieta no es cubierta con una ciencia que sirva de puente, el sistema crítico no está terminado.

Esta tercera ciencia de la naturaleza entre la metafísica y la física, el *Übergang*, es ahora la nueva tarea. «Mis *Principios metafísicos etc.*», escribe Kant en una reflexión de 1796, habían realizado algunos pasos en ese campo, pero meramente como ejemplos de una posible aplicación de los mismos en el caso de la experiencia, a fin de hacer inteligible por medio de ejemplos lo dicho de modo abstracto»<sup>10</sup>. Mientras que los principios metafísicos de la ciencia natural se dedican al estudio de la materia en general, la nueva ciencia estudia «el tránsito de la materia a la formación de los cuerpos»<sup>11</sup>, tema que, por cierto, él había tratado ya en sus primeros escritos sobre la formación del mundo y la espacialidad de las mónadas<sup>12</sup>, y que por otra parte estaba siendo abordada en esos años de finales de siglo por Schelling en su Filosofía de naturaleza desde un método genético-sintético. La nueva ciencia o *Übergang* ha de añadir al concepto de materia el de fuerza motriz, que es la que configura los cuerpos. Su objeto ha de ser la clasificación a priori de las fuerzas motrices de la naturaleza en orden a sistematizarlas siguiendo el esquema de las cuatro clases de categorías, con lo que obtendríamos un sistema de los elementos. De ese modo se proporcionaría una base sistemática y a priori a la física.

Esa base filosófica se diferencia, por cierto, de la fundamentación matemática de la física llevada a cabo por Newton, por cuanto que las fuerzas motrices que ésta considera son, según Kant, las derivadas, las mecánicas, las causadas por movimientos previos sobre materias inerciales, mientras que la consideración filosófica se ocupa de las fuerzas motrices originarias, las dinámicas, las internas a la materia, anteriores al movimiento y que lo originan. En consecuencia, un título como el de *Philosophiae naturalis principia matemática* (Newton) es «un absurdo (*syderoxylon*)», una «*scientia híbrida*»<sup>13</sup>. Más aún, para evitar la anfibio-

10 Ak. XXI, 408.

11 Ak. XXII, 282.

12 *Teoría del cielo* (1755) y *Monadología física* (1756), pero también los otros, hasta el *Ensayo sobre la claridad para demostrar la existencia de Dios* (1764).

13 Ak. XXI, 207-208. Entre las muchas veces que Kant repite su planteamiento, véase, por ejemplo, una buena formulación del mismo en Ak. XXI, 204-205, 366-367 y 554-556, o en Ak. XXII, 85, 152, 164-169 y 190-191. Su *Übergang* presentará la física «*im Werden*» (haciéndose, en devenir), de manera que ofrecerá «una clave para la física» (Ak. XXI, 506-507). «Los principios metafísicos preceden a los matemáticos» (Ak. XXII, 484). Pero en la medida en que Newton presupone fuerzas originarias, anteriores a los movimientos, como son las de atracción y repulsión, él ha llevado a cabo sus mayores conquistas mediante la filosofía y no mediante la matemática, que únicamente es utilizada aquí como instrumento (Ak. XXII, 513, 516-517, 522-3, reflexiones escritas entre agosto de 1799 y abril de 1800), de modo que no procede de manera sistemática, sino rapsódica (Ak. XXII, 518). «Todos los efectos mecánicos de las fuerzas presuponen uno dinámico, que es supuesto a priori» (Ak. XXIII, 479; véase también 480-481).

logía de los conceptos de reflexión, el *Übergang* ha de mostrar que las fuerzas dinámicas y su sistema están a la base de las fuerzas mecánicas<sup>14</sup>. Tenemos, por tanto, cinco niveles en la explicación de la naturaleza, tres filosóficos: el de la *Crítica de la razón pura*, que pone las bases lógico-transcendentales de la naturaleza, el de los principios metafísicos de la naturaleza y el del *Übergang*, más dos no filosóficos: los principios matemáticos de Newton y la física empírica<sup>15</sup>. La filosofía de Kant, ya desde su *Monadología física* de 1756, se había alineado en la tradición dinámica de Leibniz y Wolff, la que veía en el concepto de inercia de Descartes y de Newton un fenómeno derivado, no aceptaba la teoría de los átomos y del vacío propia de los mecanicistas, y explicaba la materia a partir de fuerzas originarias: la de atracción y la de repulsión<sup>16</sup>. Esta visión dinámico-interna de la naturaleza hace sin duda más fácil una conexión entre las fuerzas naturales y los cuerpos vivos autoorganizados, y posteriormente el cuerpo subjetivizado.

A partir de las reflexiones fechadas entre febrero y mayo de 1799<sup>17</sup> aparece el calórico o éter<sup>18</sup> como el objeto primero de este *Übergang*. Se trataría de un *Stoff*, o *Urstoff*, o *Elementarstoff*, una materia o estofa (como traduce Félix Duque) primaria, que, al no ser él mismo algo sensible o experimentable (aunque necesario, según Kant, para la explicación de la experiencia), no pertenece a la física, y representaría un paso intermedio entre la materia transcendental de la *KrV*<sup>19</sup> y la materia sensible de la física<sup>20</sup>. Él es incoercible e imponderable, ocupa todo el espacio y le confiere incluso realidad sensible, pues si por una parte el vacío no es experimentable, por otra, el espacio lleno de materia sensible tampoco lo sería<sup>21</sup>; por consiguiente hace de intermediario entre el espacio y el tiempo transcendentales, meramente formales, y el espacio y el tiempo físicos. El éter, además, penetra toda la materia y le proporciona originariamente movi-

14 Ak. XXII, 285-286.

15 En Ak. XXII, 513, una reflexión escrita entre agosto de 1799 y abril de 1800, la física es conceptuada también como ciencia filosófica.

16 «Las fuerzas primitivas son atracción y repulsión» (Ak. XXII, 479). Véase también Ak. XXIII, 481-482.

17 Ak. XXII, 585-609. Véase también las reflexiones de mayo-agosto de 1799 (Ak. XXI, 215-237, 246-247, 535-554, 559-565, 571-597)

18 Llamado también «materia lumínica» (Ak. XXII, 605, y Ak. XXI, 565, 585).

19 *KrV* (= *Crítica de la razón pura*) A 143, B 182.

20 Ak. XXII, 605-606. En Ak. XXI, 215-217, de mayo-agosto de 1799, Kant afirma que, siendo lo primero, el concepto de éter «no pertenece al Tránsito de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física, sino que es un objeto intercalado para compilar un sistema» (Ak. XXI, 216). Pero a continuación (Ak. XXI, 217-219) se lo vuelve a asignar al *Übergang* (véase también Ak. XXI, 546).

21 Ak. XXI, 559-560. Es difícil comprender cómo un cuerpo no visible como es el éter pueda hacer visible el espacio y el tiempo.

22 Véase, por ejemplo, Ak. XXIII, 486.

miento en cuanto *primum mobile*<sup>22</sup>, aspecto éste que no deja de sorprender en un sistema dinámico de la naturaleza. Más fácil de comprender es que Kant le asigne la función de hacer posible las acciones a distancias de las fuerzas de gravedad o la magnética, y con ello también la de ligar todas las fuerzas en un sistema del mundo. El éter o calórico sería además el origen de las fuerzas dinámicas, las que están a la base de las mecánicas o externas; éstas son las que actúan sobre nuestros sentidos y hace con ello posible (materialmente) que haya experiencia sensible<sup>23</sup>. Esta afección se convertirá en uno de los aspectos importantes de nuestro tema, el a priori de la corporalidad. Sin embargo, Kant no pone en relación el éter con el proceso concreto de la organización ni con la vida, si bien éstas deberían estar, en principio, englobadas entre las fuerzas motrices naturales puestas en movimiento por el éter, dado que él se presenta como el engendrador universal del movimiento.

## 2. LOS SERES ORGÁNICOS

En esas reflexiones de febrero-mayo de 1799 tiene lugar una ampliación de este proyecto del *Übergang* que aquí nos interesa: el de los seres orgánicos<sup>24</sup>. Este tema no figuraba en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* de 1786, y sólo fue tratado en la segunda parte de la *Crítica del Juicio* de 1790, la «Crítica del Juicio teleológico», siguiendo el hilo conductor de la teleología. Este hilo conductor, rico en consecuencias, estaba exigido por el mismo problema sistemático de donde partía esa tercera Crítica, a saber, la necesidad moral de que los fines de la libertad se objetiven y se realicen en el mundo, para lo cual se precisa también el paso o *Übergang* desde la experiencia en general —estudiada en las categorías de la *KrV*— a la experiencia particular, en este caso de los seres orgánicos la estudiada por la biología<sup>25</sup>. Pues bien, a fin de comprender estos

23 Ak. XXI, 572-573. «Todas las fuerzas dinámicamente motrices de la materia y, con ellas a la vez, las mecánicamente motrices, descansan en las fuerzas motrices del calórico, tanto respecto a la atracción como a la repulsión» (Ak. XXIII, 483). Por eso, ya que «convierte al espacio en general en objeto de la experiencia» gracias al movimiento de las fuerzas motrices, Kant le llama a ese éter o calórico «el espacio hipostasiado» o «el espacio perceptible», pues «ningún espacio en cuanto espacio vacío es objeto de experiencia» (Ak. XXI, 224).

24 Una muy breve alusión al tema aparecía ya en 1796 (Ak. XXI, 388), preguntándose por la transición de la física mecánica a la orgánica, y en octubre-diciembre de 1798 (Ak. XXII, 193), donde se anota: «Sobre las fuerzas motrices de la materia orgánica. La fuerza vital. Reproduciéndose a sí misma según la especie. Sobre lo existente para sí mismo y por sí mismo».

25 La *Crítica del Juicio* también aborda el paso o *Übergang* desde la experiencia general, estudiada en la *KrV* y sus categorías, a la articulación adecuada (*zweckmäßig*) de la experiencia concreta y particularizada en conceptos empíricos y leyes específicas. Los seres orgánicos (como en otro

seres vivos, Kant vuelve a echar mano aquí, en el *Opus postumum*, de la causa final y de su estructura circular. Dicha circularidad procede de que, en la dinámica de la causalidad final, el resultado es aquello mismo que dirige, desde el inicio, la organización de las partes. Así, por ejemplo, si yo tengo la intención de asistir a una conferencia, esa idea o fin propuesto es la que organiza durante un tiempo concreto todas mis acciones hasta que se objetiva, y ahí obtiene su fin. Y lo mismo ocurre si la idea o concepto es la de hacer una silla o la de escribir un artículo, o cualquier otra. De igual modo, en los seres orgánicos parece como si una totalidad, que vuelve sobre ella misma, organizara las partes, tanto las partes orgánicas como los movimientos del cuerpo entero, confiriéndoles un sentido. «Se puede definir el cuerpo orgánico en primer lugar como aquel “del que cada parte existe por la otra en el interior de un todo”, y entonces la explicación contiene claramente una referencia a fines (*causae finales*). Pero también se puede, en segundo lugar, definirlo de la siguiente manera: “un cuerpo orgánico es aquel en el que la idea de la totalidad precede a la posibilidad de sus partes en relación con sus fuerzas motrices unificadas” (*causae efficientes*)»<sup>26</sup>. «Todos los cuerpos orgánicos son sistemas»<sup>27</sup>. Para nuestro pensamiento técnico es fácil, entonces, intentar comprender esos objetos en analogía con nuestro modo de actuar reflexivo, y pensar que un entendimiento creador de la naturaleza ha objetivado en ellos un concepto que les sirve, por así decir, de alma, de totalidad organizadora, de «programa», si queremos emplear un símil informático. Y así, Kant presenta repetidamente al cuerpo orgánico como una máquina capaz de ser utilizada de instrumento para fines diversos<sup>28</sup>.

El problema fundamental que nos asalta en el uso de dicha analogía reside, sin embargo, en que no podemos convertir la naturaleza en un artefacto sin quedarnos en una mala comprensión de su propio carácter<sup>29</sup>. El ser orgánico es un producto natural, no artificial. En efecto, la conciencia reflexiva separa el concepto del objeto, la regla del caso concreto, al igual que distingue en el juicio el predicado respecto del sujeto. Por esa separación en nuestras acciones reflexivas el concepto-fin es, en la mente del actor, independiente y anterior a las acciones que lo objetivan, que le dan cuerpo, y en consecuencia exterior al objeto realiza-

---

ámbito sucede también con lo bello, lo sublime y el arte) son una particularidad de esa experiencia concreta, estudiada por la biología, que no llegan a ser convenientemente conceptualizada por las categorías de la KrV y el simple mecanicismo. El *Übergang* recoge, pues, también esta problemática de la tercera Crítica.

26 Ak. XXII, 548; véase también 501. El término «precede» no hay que entenderlo aquí, en los seres orgánicos, temporalmente, al contrario de lo que ocurre en los fines de la conciencia reflexiva.

27 Ak. XXII, 507.

28 Ak. XXI, 185-186, 193-194, 211, 558, 569; Ak. XXII, 285, 369, 547, 548.

29 Véase, por ejemplo, *Crítica del Juicio* § 65.

do, al artefacto. Por el contrario, en los seres orgánicos la totalidad no es independiente de las partes materiales organizadas. Allí las partes son fin y medios constructores para las otras, es decir, son órganos, de manera que se produce una auto-organización gracias a la cual «las causas finales pertenecen igualmente a las fuerzas motrices de la naturaleza, cuyo concepto a priori ha de preceder a la física, como hilo conductor para la investigación de la naturaleza, a fin de ver si se puede y cómo se puede construir con ellas un sistema y ensartarlo con la metafísica»<sup>30</sup>. Ése era el objeto justamente del *Übergang*. Y entre mayo y agosto de 1799 concluye: «La división de los cuerpos en orgánicos e inorgánicos pertenece, por tanto, necesariamente al tránsito (*Übergang*) de los Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física en cuanto [...] lo máximo en el movimiento de la materia en general a partir de las fuerzas internamente motrices conforme al espacio y al tiempo»<sup>31</sup>.

En efecto, Kant vuelve a insistir<sup>32</sup>, como ya lo hizo en su «Crítica del Juicio teleológico», que no podemos deducir a priori la realidad de esa finalidad objetiva, el que deban aparecer en la naturaleza esos objetos orgánicos, al contrario de lo que ocurre con las categorías y su necesidad transcendental. O dicho de otro modo: la causa final no es un principio constitutivo de los objetos de la experiencia, y no podemos, por tanto, determinar a priori que tengan que darse. Por eso no puede pertenecer a la metafísica de la naturaleza. Pero tampoco puede formar parte de la física, porque el fin propiamente dicho no lo vemos empíricamente, sino que la experiencia sólo nos ofrece directamente mecanismos<sup>33</sup>. La finalidad es un principio que nosotros tomamos a priori para la comprensión de ciertos objetos de la experiencia, y porque de hecho éstos se dan<sup>34</sup>, y porque su

30 Ak. XXI, 184. Véase también 186, 190, 193-194.

31 Ak. XXI, 214. A veces Kant dice que ese concepto de una totalidad donde cada una de las partes son por las otras es sólo objetivable por experiencia y por tanto pertenece a la física (Ak. XXI, 189; ambiguo queda el texto de Ak. XXIII, 483-484). Pero no puede ser así, dado que el principio teleológico es inmaterial, y por consiguiente «la división de los cuerpos en cuerpos orgánicos e inorgánicos ha de tener lugar a partir de conceptos a priori» (Ak. XXI, 194), «y esta división pertenece necesariamente al tránsito (*Übergang*) de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física como un sistema de la ciencia empírica de la naturaleza, que nunca puede llegar a ser una totalidad completa» (Ak. XXI, 558; de mayo-agosto de 1799; también 565-566, 570, 594, o Ak. XXII, 546, 548-549).

32 Por ejemplo en Ak. XXI, 188-189, 210.

33 «El alma de los animales no es externamente ningún objeto inmediato de los sentidos» (Ak. XXII, 369).

34 «La idea de los cuerpos orgánicos está contenida indirectamente a priori en la idea de una composición a partir de fuerzas motrices, en la cual el concepto de un todo real precede necesariamente al concepto de sus partes, y ese todo sólo puede ser pensado gracias al concepto de una unión mediante fines. Considerado directamente, ese concepto es un mecanismo cognoscible de manera meramente empírica. Pues si no se nos ofreciera una experiencia de semejantes cuerpos, tampoco

forma supera la capacidad de explicación del mecanicismo. La finalidad es un principio regulativo de nuestro Juicio, había dicho en la *KU* (= *Crítica del Juicio*), que, por tanto, no pertenece a la parte metafísica del sistema, sino sólo a la Crítica. De igual modo, debido a su carácter híbrido y de transición, su estudio se entiende ahora como una parte (afirmada al menos de manera problemática)<sup>35</sup> del *Übergang*, ciencia media que con esta añadidura adquiere una extensión e importancia considerables.

Si la filosofía se fija en las fuerzas internas, ahora tenemos que «las fuerzas internamente configuradoras (*bildende*) (*vires interne formatrices*) pueden ser o meramente mecánicas u orgánicamente configuradoras»<sup>36</sup>; las primeras van de las partes al todo, mientras que las orgánicas van del todo a las partes<sup>37</sup>. Que esa fuerza organizadora sea o no una «*Weltseele*»<sup>38</sup>, un alma del mundo, según expresión platónica que Schelling había utilizado el año anterior (1798), o que haya un principio de generación de especies cada vez superiores que alcancen hasta el hombre, son hipótesis que sobrepasan nuestras capacidades de conocer<sup>39</sup>.

### 3. LO REAL DE LA SENSACIÓN

El siguiente paso en nuestro camino nos acerca ya al hombre en las dos direcciones dentro del ámbito del *Übergang*. En una dirección que va de dentro hacia fuera, una anotación entre mayo y agosto de 1799 nos dice que el hombre se experimenta como máquina, como cuerpo orgánico, mediante su facultad de desear<sup>40</sup>. Eso lo veremos en los puntos 5º y 6º. Por otra parte, en una dirección que camina desde fuera hacia dentro, entre febrero y mayo de 1799 escribe Kant que las fuerzas motrices, que es el tema del *Übergang*, son las que mueven los sentidos<sup>41</sup>; y en la órbita de las Anticipaciones de la percepción, él

---

estaríamos autorizados a aceptarlos» (Ak. XXI, 213). Véase por ejemplo Ak. XXII, 362, 373, 383, 393, 398-399, 401, 402, 406, 408, 454-455, 457, 464-5, 480, 499, 501. Por esta razón, Kant a veces tiende a asignar los cuerpos orgánicos a la física.

35 Ak. XXI, 198.

36 Ak. XXI, 188-189.

37 Ak. XXI, 197.

38 Ak. XXI, 196, 569-570; Ak. XXII, 548.

39 Ak. XXI, 567. En Ak. XXII, 549 dice que se tratará después, pues esa escala de organizaciones tiene que ver con la organización del mundo (*Weltorganisation*) o sistema del mundo (*Welsystem*), pero que por ahora sólo se trata del sistema de los elementos (con respecto a las fuerzas motrices).

40 Ak. XXI, 213.

41 Ak. XXI, 195.



afirma que «las fuerzas motrices de la materia contienen lo material de la sensación, [...] lo real de la representación sensible»<sup>42</sup>. Éste es el punto que veremos ahora, pues en este ámbito de problemas surgirá la corporalidad.

Es bien sabido que en la *KrV* aparece el tema de la afección en el ámbito de la sensibilidad, pues gracias a ella se nos ofrece la materia del conocimiento objetivo del mundo. Fue éste un tema polémico desde que Jacobi señalara el dilema de que sin la afección de la cosa en sí no podía entrar en la *KrV*, pero que una vez dentro de ella no era posible seguir manteniendo dicha afección, pues implicaría atribuir la categoría fenoménica de causa a la cosa en sí<sup>43</sup>. Yo opino que en este punto, relativo a cómo se nos da la materialidad objetiva, Kant continúa con un esquema precrítico, netamente superado por él mismo en lo que se refiere a la forma de la sensibilidad, el espacio y el tiempo. De ahí el desfase en los modos de pensar y la anfibología del término «afección». Sin embargo es claro que con el tema de la afección quiso ser pensado algo verdadero, a saber, un momento de la finitud real del sujeto, el correspondiente al ámbito de lo teórico, o sea, el hecho de que la realidad del mundo yo no la protagonizo, pues no corresponde a mi libertad<sup>44</sup>, y por ende no puede ser puesta o inventada por el sujeto, sino que le tiene que venir dada, presentada. Dicho de otra manera, el sujeto no es omnipotente, no es capaz de una creación *ex nihilo* del mundo o intuición intelectual. Ésta es una distinción necesaria para la conciencia, y culmina en la diferencia entre las categorías modales de posibilidad y de existencia. Esa afección va a ser reelaborada en el *Opus postumum*. Pero antes veamos por un momento cómo podríamos entenderla desde la misma obra Crítica, para situar la corporalidad.

Mediante las categorías de cualidad se elabora conceptualmente lo real de ese mundo (o modo de ser objetivo), lo dado en la sensación, de lo cual podemos anticipar que tendrá un grado (de realidad), según el segundo de los Principios, el de las Anticipaciones de la percepción<sup>45</sup>. De esa anticipación Kant no es capaz, sin embargo, de darnos propiamente una razón transcendental, pues ésta no puede residir en el hecho de que la sensación misma sea susceptible de tener grados, ya que la sensación es lo fenoménico (del sentido interno), lo secundario y derivado, y, por consiguiente, lo que debe ser explicado, no el fundamento transcendental de explicación del fenómeno en general. Lo que se tiene que explicar es por qué lo real fenoménico ha de tener un grado de realidad o límite cualitativo en el ser, y ése será el fundamento transcendental de que

42 Ak. XXI, 202.

43 Sobre esto me he explicado más detenidamente en el capítulo II de mi libro *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítica de la obra kantiana* (UNED, Madrid, 1993).

44 La libertad se delinea justamente frente esa otra realidad, aunque también es real la unión entre ambas, que es el problema que se plantea la tercera Crítica.

45 *KrV* A 166-176, B 207-218.

la sensación real también lo tenga. Pienso que para comprender la cualidad, es decir, la realidad del mundo y su necesaria limitación fenoménica (el grado), tendríamos que recurrir a un yo real-ideal y no meramente a la Apercepción transcendental (ideal); habríamos de retrotraernos a un yo real-ideal que sintiera y comprendiera al mismo tiempo la realidad y la limitación del mundo y de sí mismo, en lo cual el cuerpo propio vivido y afectado habrá de jugar un papel intermediario esencial, y así lo entenderá el *Opus postumum*. Ahora bien, ese yo real no podría ser primariamente el cuerpo propio o corporalidad, pues ésta también ha de ser explicada, sino un yo originariamente real, lo cual apunta a la libertad en el mismo sistema kantiano, «piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la teórica»<sup>46</sup>.

Yéndose, sin embargo, hacia el otro extremo, la *KrV* había afirmado que mi cuerpo pertenece a las cosas que están fuera de mí<sup>47</sup>, cuando debería haber sido puesto de alguna manera a medio camino, como puente y síntesis. Pienso que el cuerpo propio, dentro de este ámbito de lo teórico, tendría que haber aparecido, por ejemplo, al final de las Analogías de la experiencia, en la categoría de las relaciones recíprocas de las sustancias o fenómenos. Gracias a esas Analogías, y siguiendo el ejemplo kantiano de la visita a una casa<sup>48</sup>, el sujeto que recorre ese edificio es capaz de distinguir entre la sucesión de sus sensaciones en el sentido interno y la simultaneidad de las habitaciones u objetos externos; es decir, logra distinguir entre la temporalidad y la espacialidad de los objetos y las de las sensaciones. Pero el sujeto sólo es capaz de tal hazaña<sup>49</sup> si se identifica con un cuerpo que va paseando de habitación en habitación y gracias a eso se halla situado inevitablemente en una perspectiva espacio-temporal objetivable<sup>50</sup>. Esta idea la recoge el propio Kant en una Reflexión situada a principio de los

46 *KpV* A 4, Ak. V, 3-4.

47 B 409. Sobre el tema del cuerpo en el sistema kantiano, sin incluir al *Opus postumum*, me he extendido más en «Reflexión transcendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling» del libro *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, coord. Jacinto Rivera de Rosales y M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, UNED, Madrid, 2002, pp. 33-48).

48 *KrV* A 190, B 235 ss. Kant coloca ese ejemplo en la segunda de las Analogías de la experiencia, mientras que yo creo que estaría mejor ubicada en la tercera.

49 Las categorías, en cuanto conceptos transcendentales, son acciones originarias de la subjetividad (idealismo transcendental), si bien la experiencia sensible ha de responder positivamente a ellas (realismo empírico).

50 El Kant precrítico lo había dicho así: «Aquel cuerpo cuyos cambios son mis cambios, ese cuerpo es mi cuerpo, y el lugar del mismo es a la vez mi lugar» (*Sueños de un visionario*, Ak. II, 324). De igual modo, en el artículo «Sobre el primer fundamento de la diferencia de las zonas en el espacio», de 1768, Kant sostiene que en la diferenciación de esas zonas del espacio interviene nuestro cuerpo (Ak. II, 378-379). Y lo mismo sostiene en «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?»: para orientarme físicamente en el mundo uso el sentimiento que tengo de la diferencia entre la mano izquierda (o parte izquierda del cuerpo) y la mano derecha (Ak. VIII, 134-135).

años noventa: «Nosotros somos previamente para nosotros mismos objeto del sentido externo, pues en caso contrario no percibiríamos nuestro lugar en el mundo, y no podríamos intuirnos estando en relación con los otras cosas. Por eso el alma, en cuanto objeto del sentido interno, no puede percibir su lugar en el cuerpo, sino que está en el lugar donde está el hombre»<sup>51</sup>. En esa situación es donde además las sensaciones aparecen como efectos de los objetos, como el resultado de una afección empírica, al ser interpretada la relación entre el objeto externo y la sensación interna según la segunda de las Analogías, la de la causalidad, es decir, de una manera objetivante, pues la causalidad es la ley en la que se objetivan los cambios, y aquí en concreto la sucesión de sensaciones<sup>52</sup>. De esa manera se distinguen el sentido interno del externo y se los liga a la vez en una sola experiencia; los objetos del sentido externo aparecen con su espacialidad y temporalidad objetiva contrapuesta con la temporalidad de las sensaciones, y también su cierta espacialidad, que no es otra cosa que el cuerpo vivido y situado. Es en este marco transcendental en el que se debería colocar la afección empírica, o sea, la relación física entre las fuerzas motrices de la naturaleza y los sentidos orgánicos y corporales del hombre. No lo hizo así el Kant crítico, sino que trató esa corporalidad humana sólo desde el punto de vista empírico y pragmático, no propiamente transcendental, en la *Antropología* de 1798<sup>53</sup>. En el *Opus postumum* no ocurre lo mismo y da, por el contrario, una respuesta algo diferente.

En una reflexión escrita entre agosto de 1799 y abril de 1800 leemos: «Física es la ciencia de la experiencia del conjunto (*complexus*) de las fuerzas motrices de la materia. Estas fuerzas afectan también al sujeto, al hombre y a sus órganos, porque éste es también un ser corporal. Las modificaciones internas con conciencia causadas en él de ese modo son representaciones: la reacción frente a la materia y las modificaciones externas de la misma son movimientos»<sup>54</sup>. Sin esa afección empírica no habría representaciones, no habría expe-

51 Reflexión 6315 (Ak. XVIII, 619; lo mismo en 620).

52 La filosofía tendrá después que comprender la diferencia entre lo objetivo de la afección empírica y lo subjetivo de la sensación, y buscar para ésta otro fundamento no objetivo. Pero en un primer momento la interpretación objetivante es la que se impone en la conciencia reflexiva.

53 Véanse los §§ 15ss.

54 Ak. XXII, 298. Son las fuerzas motrices fenoménicas las que producen dicha afección y la percepción (Ak. XXII, 300, 308, 326, 326, 359-360, 389, 390, 398, 436, 459; Ak. XXIII, 487): «La percepción (la representación empírica con conciencia) es [...] una acción o reacción de las fuerzas motrices que ejerce el sujeto en la aprehensión en sí mismo con motivo de la sensación, y le son dados objetos como lo material de la experiencia, que nunca es otra cosa que las fuerzas motrices empíricamente afectantes» (Ak. XXII, 453). «Principios empíricos de la posibilidad de la experiencia son las fuerzas mismas que afectan los sentidos en la medida en que las sensaciones del ser afectado pasan a ser intuiciones empíricas» (Ak. XXII, 396). «La materia (lo móvil en el espacio) es la substancia que afecta los sentidos» (Ak. XXII, 364; véase también 375, 460).

riencia, y de ahí Kant llega incluso a deducir la necesidad transcendental del éter como iniciador de todo movimiento<sup>55</sup>. Ya no se habla de la afección por parte de la cosa en sí, que introducía la ambigüedad señalada por Jacobi. ¿Pero no es eso, sin más, volver al sujeto empírico y con ello a un paradigma precrítico en la comprensión del conocimiento, que no explica el paso de lo objetivo (movimiento) a lo subjetivo (representación)? Para integrar esta afección dentro del marco transcendental, Kant introduce en este período una serie de reflexiones sobre el «fenómeno del fenómeno». En ellas distingue la consideración física y la consideración metafísica o transcendental del fenómeno. Esta distinción aparecía ya en la *KrV*, por ejemplo en la *Estética* transcendental, donde se señalaba que lo que para la física o conciencia común es cosa en sí, para la filosofía transcendental es fenómeno. Aquí se la retoma<sup>56</sup>, pero con el propósito de explicar una doble afección que no quedaban delimitadas en la primera *Crítica*. Según el *Opus postumum*, la anfibología de los conceptos de reflexión consiste en confundir esos dos planos<sup>57</sup>. En ambos ámbitos, en el físico y en el transcendental, se puede decir que el sujeto conoce en cuanto es afectado. En el primero, él es afectado de manera objetiva, física, orgánica y fisiológica por las fuerzas motrices de la naturaleza, y ése es el fenómeno que Kant llama ahora «directo»; en ello se recoge un planteamiento bien conocido y veterano en las teorías del conocimiento de la filosofía occidental. En el segundo plano, el metafísico, es el sujeto el que se afecta a sí mismo al pensar y elaborar la primera afección mediante sus formas a priori transcendentales, lo que da lugar al fenómeno indirecto o fenómeno del fenómeno, es decir, al aparecer subjetivo del objeto<sup>58</sup>, y eso es lo nuevo

55 Veamos al respecto un texto muy representativo del modo de razonar en el *Opus postumum*: «Ahora bien, el concepto de una totalidad de la experiencia externa presupone todas las posibles fuerzas motrices de la materia en una unidad colectiva, y en concreto en el espacio lleno (pues el espacio vacío, tanto dentro como fuera de los cuerpos, no es un objeto de una experiencia posible. Él presupone también un movimiento continuo de toda la materia, que actúa sobre el sujeto como objeto de los sentidos, pues sin ese movimiento, es decir, sin excitación de los órganos de los sentidos como efecto de ese [movimiento], no tiene lugar ninguna percepción de un objeto de los sentidos, y por tanto tampoco ninguna experiencia, como una que contiene sólo la forma perteneciente a ese [movimiento]. En consecuencia existe en cuanto objeto de la experiencia (aunque sin una conciencia empírica de su principio [pues no es perceptible]) una materia (*Stoff*) particular, extendida igualmente en todo el espacio y actuante por sí misma, es decir, el calórico es efectivamente real (*wirklich*) y no una materia (*Stoff*) inventada simplemente para explicar ciertos fenómenos, sino demostrada a partir de un principio universal de la experiencia (no por medio de la experiencia) según el principio de la identidad (analítico) y dada en los conceptos a priori mismos» (Ak. XXI, 572-573).

56 «Los objetos de los sentidos son, considerados metafísicamente, fenómenos, pero para la física son las cosas en sí mismas las que afectan el sentido, o como el sujeto se afecta a sí mismo (representar a priori)» (Ak. XXII, 320).

57 Ak. XXII, 339; Ak. XXIII, 484.

58 «Pero el fenómeno de las cosas en el espacio (y en el tiempo) es de doble manera 1. aquel [fenómeno] de los objetos que nosotros mismos introducimos en él (a priori) y es metafísico, 2. aquél

que aporta la filosofía trascendental. —Ya en la segunda edición de la *KrV* Kant había hablado de una afección del ánimo por su propia actividad, lo cual daría el tiempo según la forma, y el sentido interno según su contenido<sup>59</sup>—.

En todo esto, lo real material son ciertamente las fuerzas, y «la unidad material de la experiencia es la idea de una totalidad de las fuerzas motrices como unidad absoluta (incondicionada) del sistema del mundo»<sup>60</sup>. Hacia esa tarea se dirige la física y el *Übergang*, que ha de considerar ahora dicho sistema del mundo también desde el punto de vista de lo orgánico<sup>61</sup>. Pero su estudio y modo de pensar le dirige de nuevo a Kant hacia la subjetividad en el propio *Übergang*: el sistema objetivo de las fuerzas motrices de la naturaleza se apoya en el sistema subjetivo de las representaciones del sujeto corporal afectado por ellas (fenómeno directo), y este sistema subjetivo es posible en virtud de las formas a priori de la intuición, o sea, por el fenómeno del fenómeno<sup>62</sup>, pues «lo objetivo en el fenómeno presupone lo subjetivo»<sup>63</sup>. En consecuencia, desde el punto de vista trascendental tendríamos que invertir el orden y entender que la autoafección trascendental —o fenómeno que se llamaba indirecto o segundo— es lo que hace posible la aparición fenoménica de la afección empírica o fenómeno directo, del mismo modo que, según vimos, las Analogías de la experiencia podían explicarnos la afección

---

que nos es dado empíricamente (a posteriori) y es físico. El último es fenómeno directo, el primero indirecto, es decir, fenómeno del fenómeno. El objeto de un fenómeno indirecto es la cosa misma, es decir, una tal que sacamos de la intuición en la medida en que la hemos puesto, es decir, en la medida en que es nuestro propio producto» (Ak. XXII, 340). «La intuición pura de lo múltiple en el espacio contiene a priori la forma del objeto en el fenómeno de primer grado, es decir, directo. La composición de las percepciones, fenómeno en el sujeto, en pro de la experiencia es, a su vez, fenómeno del sujeto así afectado, como él se representa a sí mismo, por tanto, indirecto, y es de segundo rango, fenómeno del fenómeno de las percepciones en una conciencia, es decir, fenómeno del sujeto que se afecta a sí mismo, y por tanto, indirecto», mediado (Ak. XXII, 367). Véase también Ak. XXII 33, 319-329, 333, 336, 339, 350, 364-365, 371, 405, 449-450, 458, 461, 465, 507-508.

59 *KrV* B 67-69, 155-156, §§ 8 y 24.

60 Ak. XXII, 300.

61 Ak. XXII, 301.

62 Ak. XXII, 357, 364.

63 Ak. XXII, 372. «Afectándose a sí mismo [es] afectado externamente» (Ak. XXII, 401). «Los fenómenos son captados por la espontaneidad del sujeto que se afecta en la presentación según leyes a priori» (Ak. XXII, 396). «Aquí está dada pues la llave que abre la puerta para el tránsito de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física en el sistema de los elementos de las fuerzas motrices de la materia, a saber, no empíricamente por la experiencia, sino a priori, para la experiencia» (Ak. XXII, 393). «Si yo, en vez de materia (estofa), tomo fuerzas motrices, y en vez del objeto, que es móvil, tomo al sujeto moviente, entonces se hace posible lo que antes parecía imposible, a saber, las representaciones empíricas que el sujeto mismo construye según el principio formal de la unión a priori para representarlas como dadas» (Ak. XXII, 455). Véase también Ak. XXII, 16, 456. Ahora, en la misma definición de la física se hace referencia a su base subjetiva (Ak. XXII, 511, 514).

empírica y sus condiciones de inteligibilidad en general en la *KrV*. La corporalidad empíricamente afectada del sujeto se ve así integrada en el sistema transcendental.

La tarea además se vuelve a ampliar: el *Übergang* no sólo ha de estudiar las fuerzas motrices de la materia en su interrelación y en su determinada regularidad, sino que ha de investigarlas también «3.) en la medida en que contienen un principio interno de la adecuación a fines (orgánicamente), 4, en cuanto que son sintientes y vivientes (*fühlend und lebend*)»<sup>64</sup>. Las dos orillas de lo sensible, la objetiva y la subjetiva, lo orgánico del sujeto y las representaciones de la conciencia, comienzan a confluír en una misma dirección<sup>65</sup>.

#### 4. EL PRINCIPIO INMATERIAL DEL CUERPO ORGÁNICO

El a priori de la corporalidad, es decir, el hecho de que el cuerpo propio es una condición de posibilidad de la experiencia, aparece en el *Opus postumum* fundamentalmente en este ámbito del conocimiento teórico de la mano de esa doble afección: la física de los objetos y la transcendental o autoafección del sujeto sobre sí. Y ha de aparecer en los dos momentos, tanto como elemento de ese proceso de afección física como contenido en la autoafección o autoconciencia, pues sólo de ese modo se recogen los dos aspectos del cuerpo propio y su carácter dual de sujeto-objeto.

El siguiente texto, escrito también entre agosto de 1799 y abril de 1800, puede resumir nuestro tema: «El sujeto afectado por la intuición empírica (objeto en el fenómeno) es, en la medida en que es afectado por conceptos [con esto se refiere a la autoafección], un cuerpo orgánico que intuye por los cinco sentidos»<sup>66</sup>. Vayamos al primer elemento, al de la afección empírica, no ya por el lado de la representación, sino por el del organismo afectado. En la cita aducida se liga la afección a la corporalidad orgánica del sujeto empírico, provisto de sus cinco sentidos, como momento necesario para la experiencia. ¿Pero cómo es posible que una cadena objetiva de causa y efecto, que una afección de un objeto sobre otro, de las fuerzas físicas sobre nuestro cuerpo, dé como resultado algo que la misma causa (las fuerzas físicas) no contiene, algo por entero diferente como es un fenómeno subjetivo de conciencia, es decir, la representación? Eso sólo será posible si el cuerpo vivo es algo más que mera objetividad, si él está configurado también por una idealidad que traduce las afecciones objetivas en

64 Ak. XXII, 315. «Los animales no son meras máquinas, sino que tienen vida (*belebt*)» (Ak. XXII, 369). «Criaturas orgánicas no sólo tienen vida, sino también sentimiento de vida» (Ak. XXII, 495).

65 Ak. XXII, 466-7.

66 Ak. XXII, 388.

sentir (*Fühlen*), que después serán elaboradas como impresiones y representaciones subjetivas. ¿Qué encontramos a tal respecto en el *Opus postumum* que vaya más allá del planteamiento puro y simple de las ciencias empíricas y objetivantes?

Algo es lo que se avanza en esta etapa, la comprendida entre mediados de 1799 y finales de 1800. Allí hallamos, en primer lugar, una «gradación (*Stufenleiter*) en el sistema de los elementos de las fuerzas motrices de la materia para la física y también para la posibilidad del tránsito (*Übergang*) a ésta de manera completa y a priori [incluyendo por tanto también a los seres orgánicos], si bien meramente problemática»<sup>67</sup>. En primer lugar tenemos la materia (*Materie*), que es una y lo real en el espacio. En esta materia se distinguen las diversas materialidades o estofas de los cuerpos físicos<sup>68</sup>. En tercer lugar viene la división entre los cuerpos inorgánicos y los orgánicos<sup>69</sup>. Y en cuarto lugar, dentro de los cuerpos orgánicos se han de distinguir los simplemente vegetativos y los vivos o animales, que exigen un principio indivisible o alma<sup>70</sup>. «Vida, en estricto significado de la palabra, es la capacidad de la espontaneidad de un ser corporal de actuar conforme a ciertas representaciones que le son propias»<sup>71</sup>, es decir, por lo subjetivo. ¿Podríamos ver, entonces, el cuerpo vivo animal, comprendiendo aquí también el nuestro, como la síntesis que estamos buscando, la de lo objetivo y lo subjetivo, una síntesis que pueda dar razón de ese tránsito de lo uno a lo otro?

Quizás en esto pudiera ayudarnos la idea kantiana de que los cuerpos orgánicos están regidos por un principio inmaterial, que es la totalidad o fin que atraviesa y constituye sus partes como un todo. «Los cuerpos orgánicos tienen en su fundamento un principio inmaterial, porque se fundan en fines»<sup>72</sup>. Se trata de

67 Ak. XXII, 374.

68 En esta división, y en concreto entre las diversas materialidades y fuerzas, tendríamos que colocar el éter o calórico, en su función de primer motor, base de las fuerzas, de cohesión del mundo y de sensibilización del espacio, que Kant sigue afirmando (Ak. XXII, 106, 110, 388, 393, 394, 402-403, 455, 457, 459, 461-2, 469, 475, 477, 483, 527, 533-4).

69 «No materia orgánica, pues eso es una contradicción, sino un cuerpo organizado» (Ak. XXII, 38).

70 Ak. XXII, 360, 373-374, 394, 399, 475. «Por eso física como zoonomía e historia natural como zoología» (Ak. XXII, 398). Kant toma el término «zoonomía» del libro de Erasmus Darwin (1731-1802) *Zoonomia, or the laws of organic life*, de 1794, traducido al alemán por Brandis en 1795-1799 (dato tomado de Ak. XXII, 797). Pero: «Cuerpos orgánicos son los que tienen una vida, plantas o animales» (Ak. XXII, 510). En no pocos lugares Kant afirma que sólo hay una materia, como sólo una experiencia, un espacio y un tiempo, por ejemplo Ak. XXII, 99, 101, 409, 426, 514-515, o Ak. XXI, 90.

71 Ak. XXI, 566; mayo-agosto, 1799. Véase también Ak. XXII, 481. Eso ya lo había dicho en la KpV (Prólogo A 16 nota, Ak. V, 9 nota), pero sin referirse al cuerpo.

72 Ak. XXII, 56. «El principio de la posibilidad de tales cuerpos ha de ser inmaterial, porque sólo es posible por fines» (Ak. XXII, 100).

una finalidad interna, de una fuerza organizadora que los constituye desde sí mismos y para sí mismos<sup>73</sup>, como sucede en la propia subjetividad. Es una fuerza interna y autónoma la que configura y da lugar a los seres vivos<sup>74</sup>. Esto los diferencia radicalmente del artefacto, cuya idealidad configurante queda propiamente en el exterior, en la mente del constructor, de modo que las máquinas no piensan ni tienen representaciones, es decir, carecen de subjetividad. La reproducción y el engendramiento orgánico de nuevos individuos, junto con la muerte de los engendradores, muestra por su parte un predominio de la especie, la presencia de una finalidad supraindividual. Si a eso unimos el continuo de las formas orgánicas<sup>75</sup>, es fácil llegar a la idea de un principio inmaterial extendido por todo el universo. Podríamos, entonces, pensar el principio inmaterial de la vida no como meras almas individuales<sup>76</sup>, sino extendido por todas partes como *anima mundi*, no ciertamente pensante o *mens* o espíritu, a lo cual sólo se llega en el hombre o ser racional, sino sólo como *anima bruta*<sup>77</sup>; pero esto, según Kant, no podemos determinarlo, pues excede nuestras capacidades<sup>78</sup>. Sin embargo, en una de sus últimas reflexiones escribe: «El mundo es un animal: pero el alma del mismo no es Dios»<sup>79</sup>. Quizás sea esto lo que quiere señalar cuando por única vez él une los cuerpos orgánicos con el éter: «La vida procede en efecto de una substancia distinta, de un *archeus* (materia viva es contradictorio) y los cuerpos orgánicos está en relación entre sí y a un órgano superior mediante el éter»<sup>80</sup>.

Ahora bien, ¿desde qué fundamento afirmar esa interioridad subjetiva en los cuerpos orgánicos y vivos, lo que haría de la corporalidad el puente o síntesis entre la objetividad y la subjetividad, y por tanto una exigencia transcendental

73 «Un cuerpo, para cuya posibilidad se ha de pensar una fuerza organizadora, es decir, una tal que actúa por medio de fines internos» (Ak. XXII, 57).

74 «Sobre la autonomía del concepto de la organización de una materia, sin el cual no tendríamos órganos» (Ak. XXII, 86). «Todo ser orgánico (no meramente materia sino cuerpo) son aquellos donde hay una vida (principio inmaterial, causa final interna)» (Ak. XXII, 99). «El cuerpo vivo es un cuerpo que se construye siempre a sí mismo en su movimiento» (Ak. XXII, 411).

75 Ak. XXII, 59.

76 «Bajo el término de alma se entiende no meramente una substancia viva o vivificada, sino algo que vivifica a otra substancia (la materia). Cada animal tiene un alma (en cuanto principio inmaterial) y partes de los animales parecen mostrar también una vida propia cuando son separados [...]. El órgano en un cuerpo orgánico que se denomina nervio es el lugar de la sensación y se le llama alma» (Ak. XXII, 418).

77 Ak. XXII, 504-6. «Los cuerpos orgánicos, que contienen en sí el concepto de fines ya según la regla de la identidad, en ellos se ha de pensar un principio inmaterial, que no por eso ha de ser espíritu (*mens*)» (Ak. XXII, 50).

78 Ak. XXII, 97, 100, 507.

79 Ak. XXII, 137.

80 Ak. XXII, 421.



para la constitución de la experiencia? La *Crítica del Juicio* se quedaba en una finalidad como mero principio regulativo para la comprensión de los cuerpos orgánicos, porque abordaba el tema desde la consideración científica de esos cuerpos fuera del sujeto. El *Opus postumum*, por el contrario, apela a la experiencia que tenemos de nuestro propio organismo a fin de seguir adentrándose en ellos, e incluso en la física en general.

## 5. LA EXPERIENCIA DEL PROPIO ORGANISMO

«Nos conocemos a nosotros mismos como cuerpos orgánicos en la experiencia»<sup>81</sup>. Esta vida animal, y el cuerpo orgánico en general, los podemos comprender, se nos dice ahora, en analogía con la experiencia y el sentimiento que tenemos de nuestras propias fuerzas orgánicas<sup>82</sup>, capaces además de ser dirigidas por el entendimiento<sup>83</sup>. «La conciencia de sus propios órganos en el uso de sus fuerzas motrices en cuanto fenómeno de un cuerpo en general [sirve] como paso subjetivo a la física»<sup>84</sup>. Nuestro cuerpo vivido, esta vez en el ámbito de lo práctico-pragmático, de las acciones reales dirigidas por fines conscientemente sabidos, se convierte de ese modo en una clave de comprensión del mundo, en un punto nodal del *Übergang* hacia lo físico<sup>85</sup>: «La conciencia de nuestra organización como de una fuerza motriz de la materia, había escrito ya Kant entre febrero y mayo de 1799, nos hace posible el concepto de la materia orgánica y la tendencia a la física como sistema orgánico»<sup>86</sup>. Y otra cita si cabe más explícita: «Sólo porque el sujeto [es consciente] de sus fuerzas motrices (para actuar) y dado que en este movimiento todo es recíproco, [se ha de] percibir con la misma intensidad una reacción contra él, lo cual es conocido a priori<sup>87</sup> (no dependiente de la experiencia), las fuerzas motrices que actúan en contra son

81 Ak. XXII, 481.

82 Ak. XXII, 373, 383, 393.

83 Ak. XXII, 481.

84 Ak. XXII, 358.

85 «El tránsito a la física va también hacia la doctrina de la salud y la enfermedad del hombre» (Ak. XXII, 379). «A la física pertenece también el concepto de cuerpos orgánicos y con ellos las relaciones subjetivas como salud y enfermedad» (Ak. XXII, 466), pero también el sueño y la muerte (Ak. XXII, 534). Pues la vida, «en la medida en que es pensada plena, es sinónimo de salud» (Ak. XXII, 511). Véase también Ak. XXI, 100, y Ak. XXII, 99-100.

86 Ak. XXI, 190. Sobre esto mismo insiste la Hoja suelta «Bodmer 2» (véase Eckart Förster, «Zwei neu aufgefundene Lose Blätter zum *Opus postumum*», en *Kant-Studien* 95 (2004), pp. 26-27).

87 Esto corresponde a la tercera ley newtoniana, que Kant había recogido en la *Mecánica* de sus *Principios metafísicos de la ciencia natural* (Ak. IV, 544).

anticipadas, y fijadas las propiedades de la materia»<sup>88</sup>. Únicamente un sujeto consciente de su corporalidad puede abrirse al mundo, estar en el mundo y comprender su realidad. Encontramos reflexiones que van incluso más allá: «Entre las fuerzas motrices está también el entendimiento del hombre. De igual modo el placer, el displacer y los deseos»<sup>89</sup>. A esto hemos de unir lo que ya hemos visto, que nuestra corporalidad constituye también la condición de posibilidad de las percepciones, por cuanto que gracias a ella entramos en una relación recíproca con las fuerzas motrices de los objetos, una relación real que es sentida y conocida por el propio sujeto<sup>90</sup>. ¿No experimentamos en nosotros, entonces, ese principio inmaterial subjetivo que constituye la corporalidad?

El problema, sin embargo, no reside en el *factum*, en las vivencias, sino en cómo explicarlo de manera crítica, es decir, cómo dar razón de esa experiencia desde los presupuestos a priori de la filosofía trascendental. ¿Nos permite el uso de la analogía extender críticamente nuestra vivencia hacia los otros organismos vivos, de manera que podamos afirmar en ellos una interioridad subjetiva? ¿cuál es el fundamento que nos salva aquí de la acusación de antropomorfismo? Más aún, en la vivencia de nuestro cuerpo ¿experimentamos su subjetividad o únicamente la de la conciencia reflexiva? ¿es que podríamos tener conciencia reflexiva del tránsito? ¿qué fundamento trascendental permite la afirmación de la subjetividad de nuestro propio cuerpo? Y sin embargo ese principio inmaterial podría explicarnos -se entiende que para la filosofía, no para la ciencia natural- la subjetividad originaria del cuerpo propio, la posibilidad de la identificación que el sujeto lleva a cabo sintéticamente (como tarea) con su propio cuerpo, la posibilidad de ser vivido, de traducir en representaciones sus afecciones y acciones, la de ser vehículo y lugar de sentimientos y sensaciones, más aún, de comprensiones prerreflexivas, y la de ser instrumento en la realización de los fines reflexivos o conceptuales.

Kant ha andado en el *Opus postumum* por el camino de la afección empírica y de la experiencia, asimismo empírica, que tenemos de nuestro organismo para mostrar la necesidad de recurrir al cuerpo en la tarea de comprender el mundo, tanto orgánico como físico. La razón de que los apoyos sean empíricos ya la sabemos: los cuerpos orgánicos sólo se nos dan en la experiencia y no pueden ser deducidos a priori desde las estructuras constitutivas de la naturaleza, las estudiadas por la primera Crítica, si bien la idea del cuerpo orgánico, escribe Kant entre mayo y agosto de 1799, se puede pensar indirectamente a priori a

88 Ak. XXII, 506.

89 Ak. XXII, 510. «Placer o displacer. Pertenece a la física, no pertenece al fenómeno en cuanto intuición, sino a la autonomía» (Ak. XXII, 534).

90 Véase Ak. XXII, 439, 503.

través de la conexión mediante fines<sup>91</sup>. Quizás el camino transcendental, teniendo en cuenta dicha perspectiva teleológica diseñada por Kant sobre todo en los §§ 63-65 de la *Crítica del Juicio*, haya de partir de la necesidad moral de que los fines de la libertad se hagan mundo<sup>92</sup>, de la síntesis real entre ambos, que era el planteamiento inicial de esta *Crítica*<sup>93</sup>. Esta acción real exige ya una adecuación objetiva a fines por parte de la corporalidad del sujeto, una síntesis previa y real de subjetividad y objetividad que haga posible la acción en las que ambas coexisten y colaboran<sup>94</sup>. Algo de ello se nos dice en una reflexión kantiana de este último período de manera algo críptica: «La razón moral práctica es una de las fuerzas motrices de la naturaleza y de los objetos del sentido. Éstas constituyen un campo particular: para las ideas»<sup>95</sup>. Pero no he encontrado más indicaciones.

Donde sí se avanza en este sentido es por el lado del sujeto reflexivo en estas meditaciones últimas de Kant. Me refiero al tema de la autoafección por parte del sujeto. Veámoslo.

## 6. LA SUBJETIVIDAD DEL CUERPO

Seguimos en las reflexiones escritas por Kant entre agosto de 1799 y diciembre de 1800 (las más interesantes para nuestro tema), y en la distinción que entonces introduce Kant entre el fenómeno y el fenómeno del fenómeno, es decir, entre la afección física del objeto sobre la corporalidad orgánica del sujeto y la autoafección transcendental del sujeto sobre sí mismo según las formas a priori. Ahora es el momento de analizar ésta última y ver qué puede aportar en nuestra investigación.

A fin de describir y conceptualizar el acto subjetivo transcendental originario, Kant utiliza en estos momentos los términos de autoposición del yo (*sich setzen*)

91 Véase Ak. XXI, 213 (cita en nota 34). Por eso la *Crítica del Juicio* situaba el tema de los organismos y de la finalidad en general en la parte crítica del sistema, pero no en la metafísica, y el *Opus postumum* lo coloca en el *Übergang*.

92 Y en eso seguiríamos también la indicación kantiana de hacer metafísica desde el punto de vista moral, poniendo a la libertad como principio. Los jóvenes Hölderlin, Schelling y Hegel se preguntaban algo muy similar en el fragmento que se ha dado en llamar «El más antiguo programa sistemático del Idealismo alemán»: «¿Cómo ha de ser un mundo para un ser moral?» (Hegel, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, I, 234)

93 Véase KU, Introducción II y IX.

94 Ese ensayo lo he llevado a cabo en el libro *La Crítica del Juicio teleológico y la corporalidad del sujeto* (UNED, Madrid, 1998). La finalidad es una necesidad subjetiva a la que podría darse que la realidad no respondiera. Pero en ese caso, no sería posible la libertad.

95 Ak. XXII, 105; véase también p. 114.

y de autodeterminación (*Selbstbestimmung*). En ello está rescribiendo lo que ha dicho en la primera Crítica sobre la Apercepción trascendental y sus formas a priori, pero utilizando para ello expresiones acuñadas por Beck y Fichte, sus continuadores en la filosofía trascendental. Kant se limita con ellas, sin embargo, al ámbito de lo teórico, pues es también allí donde él ha colocado su preocupación por el *Übergang*. «Primeramente cómo el sujeto se pone a sí mismo como absoluta unidad, segundo, cómo es afectado por el objeto»<sup>96</sup>, escribe Kant programáticamente, poniendo en orden correcto las dos afecciones, según vimos antes. Para describir el primer acto, es decir, para la comprensión del proceso de auto-posición y autodeterminación o autoafección, Kant va claramente, por así decir, desde arriba hacia abajo en cinco niveles. Parte, primero, del acto de la autoconciencia, que él piensa ahora primariamente lógico, en el que el sujeto se hace consciente de sí. Pasa, en segundo lugar, por el acto trascendental de las formas a priori, tanto de las categorías como del espacio y el tiempo, afectándose con ello a sí mismo y haciendo posible la experiencia<sup>97</sup>, también la de sí mismo como objeto fenoménico<sup>98</sup>. Sigue, en un tercer momento, la intuición interna, en la que el sujeto se convierte realmente en objeto para sí<sup>99</sup>. En el cuarto nivel viene la percepción de los objetos externos, comprendida desde este lado como efecto también de la acción del sujeto (esto es lo novedoso): «percepción es ella misma efecto de un acto de la fuerza motriz del sujeto, que se determina a sí mismo a priori para [tener] una representación»<sup>100</sup>. En quinto y último término, está la constitución de la experiencia como un todo sistemático y legalizado, proyecto siempre inalcanzable en su plenitud<sup>101</sup>. «El sujeto se pone a sí mismo

96 Ak. XXII, 30; ver también p. 31. El Kant crítico había hablado de «autodeterminación» de la voluntad (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. IV, 427) y más ampliamente del deseo (*Antropología* § 73, Ak. VII, 251), pero no de autoposición.

97 El sujeto se afecta a sí mismo en cuanto piensa (Ak. XXII, 468) según las categorías (Ak. XXII, 502). «El acto por el cual el sujeto se afecta a sí mismo [siguiendo sus formas a priori] contiene el principio de la posibilidad de la experiencia» (Ak. XXII, 387; véase 404). El espacio y el tiempo aparecen como productos primitivos de la imaginación (Ak. XXII, 37 y 76), como determinaciones del sujeto gracias a las cuales él se afecta a sí mismo y se convierte en objeto (Ak. XXII, 47-48, 73-74), es decir, en su doble función de espontaneidad y de receptividad (Ak. XXII, 42-43).

98 Ak. XXII, 25.

99 Por esa autoafección, el sujeto se hace objeto del sentido interno (Ak. XXII, 460, 465, 477-8).

100 Ak. XXII, 439.

101 «1) Autoconciencia (*apperceptio*) 2) Intuición interna *intuitus* y, en oposición, 3) percepción externa, intuición empírica con conciencia, en oposición con la pura 4) experiencia como lo que es hecho y no dado: el agregado de representaciones empíricas en un sistema de la totalidad de representaciones empíricas en un único concepto asintótico» (Ak. XXII, 107); asintótico porque el llevar la experiencia realmente a sistema es una tarea ilimitada. Véase también Ak. XXII, 58, 66-7, 69, 77, 79, 82, 105, 420; se entiende que no en todos los lugares Kant recoge esta quintuple articulación. En otras reflexiones asimila el primer acto lógico con el *sum cogitans* de raíz cartesiana (Ak. XXII,

mediante las proposiciones sintéticas a priori por medio de las formas de la intuición sensible, espacio y tiempo, dado que el sujeto ejerce fuerzas mediante las cuales él se afecta a sí mismo y se determina a los fenómenos»<sup>102</sup>.

En este proceso, el yo reflexivo toma conciencia de sí y del mundo desde su propia génesis (descendente), y por consiguiente como un contenido que es *para* él. «La filosofía trascendental es un idealismo: dado que, en efecto, el sujeto se constituye a sí mismo», dice una reflexión de última hornada<sup>103</sup>. Ése es, por cierto, el carácter de la subjetividad, que todo lo que es para ella ha de ser elaborado idealmente por ella, lo cual se corresponde al nivel del organismo con su carácter circular, ya señalado; por eso el organismo es apto para ser objetivación de la subjetividad. Pero por ahora el sujeto sólo se ha elaborado y asumido a sí mismo en el nivel de la conciencia lógica, en el de la conciencia trascendental y en el del sentido interno, pero no en cuanto organismo o corporalidad, que es lo que aquí nos interesaba. Y se precisa justamente esto último a fin de enlazar con el otro cabo suelto que subía desde abajo, el que vimos en el punto anterior, que comenzaba en la materia y llegaba hasta el organismo y su principio inmaterial. Se necesitaría precisamente que este último, y a través de él la síntesis de objeto y sujeto que llamamos corporalidad, fuera acogido y elaborado idealmente por el sujeto reflexivo como algo propio, como siendo su cuerpo y la objetivación de sí (incluso de su voluntad, y no sólo de su saber de sí). Sólo he hallado una reflexión en ese sentido: «El organismo está comprendido en la conciencia de sí mismo»<sup>104</sup>, lo contrario de lo que se decía en la *KrV*. Y si está comprendido, hemos de suponer que es un elemento necesario, y por consiguiente a priori, en la constitución de la subjetividad; pues ¿podría haber subjetividad sin cuerpo? Nos hubiera gustado que Kant hubiese desarrollado más este pensamiento.

Ahora bien, esa síntesis del sujeto con la corporalidad está situada en el ámbito de lo prerreflexivo. Kant piensa que no lograremos nunca entender la posibilidad constitutiva de la misma, aunque no podamos ni debemos prescindir de ella para pensarnos. Recordemos al respecto una reflexión escrita entre mayo y agosto de 1799: «Porque el hombre es consciente de sí mismo como de una máquina que se mueve a sí misma, *sin que pueda entender más allá la posibilidad de la misma*, él puede y le está permitido considerarse como una máquina [= como un ser orgánico], si bien sólo indirectamente, en analogía con la fuerza

---

85, 89-90, 91, 95-98, 105), o el *Ich bin* de resonancias fichteanas (Ak. XXII, 111, 115, 413; Ak. XXI, 102-3).

102 Ak. XXII, 70; ver también pp. 72-73

103 Ak. XXI, 85.

104 Ak. XXII, 78. El texto continúa mezclando diferentes niveles: «El sujeto hace su propia forma conforme a fines a priori. El instinto es una autonomía del principio dinámico, que actúa sobre un mecanismo de la autoconservación. Unidad de fines. Espontaneidad. Veget. Vida».

motriz de un cuerpo, aunque para ello tenga que generalizar el concepto de fuerza vital y de excitabilidad de la materia a él mismo por medio de la facultad de deseo, e introducir a priori las fuerzas orgánicamente motrices de los cuerpos en la clasificación de los cuerpos en general»<sup>105</sup>.

## 7. EL ÚLTIMO ENSAYO DE SISTEMA

En las últimas reflexiones, las que tienen lugar entre diciembre de 1800 y febrero de 1803<sup>106</sup>, muy breves casi todas ellas, ya no se habla a penas del tránsito de la metafísica de la naturaleza a la física, sino de otro, del «tránsito (*Übergang*) a los límites de todo saber —Dios y el mundo»<sup>107</sup>, o «paso (*Fortschritt* [otras veces dice también *Übergang*]) de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la filosofía trascendental»<sup>108</sup>. Kant se propone construir un «sistema de la filosofía trascendental en tres partes. Dios, el mundo, *universum* y yo mismo, el hombre como ser moral»<sup>109</sup>, pues ese destino moral del hombre «es lo que los une en un sistema»<sup>110</sup>. Ése sería «el punto de vista supremo»<sup>111</sup>. En diálogo con Spinoza y Lichtenberg, Kant retoma aquí en definitiva el proyecto

105 Ak. XXI, 213 (las cursivas con mías). «Percibimos, en efecto, en nosotros mismos órganos, mediante los cuales unimos conforme a fines (según nuestra unión de fuerzas) las fuerzas motrices de la materia, sin comprender la posibilidad de este sistema orgánico: tenemos aquí fines que presuponen una causa inmaterial, porque tiene entendimiento (pues sólo un entendimiento puede unificar lo múltiple de la materia para la conciencia de un sistema de las fuerzas). Según la analogía de nuestra propia organización y (*se interrumpen*)» (Ak. XXIII, 484), aquí se interrumpe la reflexión. ¿Cómo asegurar críticamente la analogía como fundamento de realidad?

106 Ak. XXI, 3-158.

107 Ak. XXI, 9.

108 Ak. XXI, 73 y 84. «Los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza y el principio del tránsito de ella a la física va ahora más allá hacia un sistema de las ideas, por medio del cual el sujeto se fundamenta a sí mismo a priori, y en concreto hacia lo formal de un todo en cuanto objeto» (Ak. XXI, 102).

109 Ak. XXI, 27; véase también p. 74. «Dios sobre mí, el mundo fuera de mí, el espíritu humano en mí, en un único sistema, comprendiendo la totalidad de las cosas en un único sistema de la filosofía trascendental» (Ak. XXI, 39). «Dios, el mundo y la ley del deber del hombre en el mundo (ésta contiene como indéntico el concepto de libertad. Un noúmeno)» (Ak. XXI, 60). Otras veces dicho sistema sólo cuenta con dos elementos: «esta división debería ser sólo dicotómica (Dios y el mundo), pues el hombre es él mismo un ser del mundo» (Ak. XXI, 43). Pero también, gracias a la ley moral es un noúmeno (Ak. XXI, 61).

110 Ak. XXI, 41; pero también 36-39.

111 Ak. XXI, 32. «El punto de vista supremo de la filosofía trascendental [está] en la unión de las ideas de la razón teórica especulativa y de la razón moral práctica, en la unión de la naturaleza y de la libertad en un único y mismo sujeto, no en un agregado *sparsim* sino pensado conjunctim conforme a un principio de la completa determinación» (Ak. XXI, 58).

que esbozó hacia principios de la década de los noventa en los *Fortschritte* acerca de una metafísica desde el punto de vista moral que vaya más allá de los bordes de la razón teórica<sup>112</sup>. De suyo se va más allá porque lo originario, como es la libertad o lo divino, no tiene el modo de ser de la cosa, del objeto, y no tanto porque, como sigue pensando Kant, la filosofía trascendental «limita con lo trascendente»<sup>113</sup>, con otros objetos que estén más allá de la experiencia. En este proyecto, «ella [la filosofía trascendental] es simplemente un sistema de las ideas que, sin embargo [o sea, a pesar de ser ideas de la razón], obtienen realidad. Es el principio universal de la razón teóricamente especulativa y la razón moralmente práctica en un sistema de ideas, ambas representadas de manera unificada»<sup>114</sup>, «en la medida en que éste [sistema] constituye un todo incondicionado»<sup>115</sup>, y abarca a todos los seres, a todo lo real<sup>116</sup>.

112 Hay traducción española por Félix Duque en Immanuel Kant, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff* (Tecnos, Madrid, 1987).

113 Ak. XXI, 74.

114 Ak. XXI, 73. «Ideas de la razón especulativa, estética y moral-práctica en un sistema (*ens summum*, etc.) Dios etc. No metafísica, sino filosofía trascendental» (Ak. XXI, 78), por cuanto sólo se refiere a lo formal y no a lo material (Ak. XXI, 79, 81, 84, 86-91). Esas ideas forman parte de la conciencia racional del yo (Ak. XXI, 82-83). Esa realidad de las ideas otras veces Kant la matiza diciendo que es sólo «subjetiva» (Ak. XXI, 78), «en sí problemáticas (no asertóricas) y sin embargo han de ser pensadas como posibles fuerzas que afectan la razón» (Ak. XXI, 83; ver también p. 86) y con realidad moral (Ak. XXI, 94), y otras veces la compara con «intuiciones puras», «representaciones intuitivas, pues sólo hay un objeto semejante. (Un Dios un mundo (univers) y en la ley de la libertad sólo un principio» (Ak. XXI, 79). Pero también afirma que es una filosofía «que va inmediatamente a objetos (*ens summum*, *summa intell*, etc.), que, independientes de la experiencia, son postulados por la razón pura como objetos suyos de la posibilidad de la experiencia» (Ak. XXI, 80). Por consiguiente «la filosofía trascendental es el principio de conocimientos sintéticos a priori a partir de conceptos [...] mediante la posición de tres objetos: Dios, mundo y el concepto del deber» (Ak. XXI, 81). Más aún: «"Hay un Dios y sólo uno" no necesita ninguna prueba de su existencia, al igual que de un ser de la naturaleza, sino que se halla ya en el concepto desarrollado de esa idea según el principio de identidad [como en el argumento ontológico]: la mera forma constituye aquí el ser de la cosa [...] La filosofía trascendental es el sistema del idealismo puro de la autodeterminación del sujeto pensante por medio de principios sintéticos a priori a partir de conceptos mediante los cuales éste se constituye a sí mismo en un objeto, y la forma constituye aquí todo el objeto mismo» (Ak. XXI, 92). Y en una de sus últimas anotaciones leemos: «Filosofía no como lo formal de la razón pura a partir de conceptos, sino como lo material de las ideas (de Dios, del Mundo, del alma humana) tanto subjetiva como objetivamente (ambos unidos y presentados a sí mismos como sabiduría» (Ak. XXI, 5). ¿Era eso un proyecto propio a una anotación sobre otro pensador, o algo para criticar? No es fácil, pues, saber qué derroteros podría haber tomado este nuevo sistema kantiano. Incluso hay unas siete reflexiones en esta última parte que podrían ser entendidas como una absorción de Dios en la razón pura (Ak. XXI, 21 línea 15, 144 l. 24, 145 l. 3, 146 l. 25, 149 l. 10 y 153 l. 9 y 11), pero ante una presencia más numerosa de reflexiones en las que se dice lo contrario, bien pudieran ser interpretadas como anotaciones no concluidas de un pensamiento que se encuentra también en Kant: el enraizamiento de Dios en las exigencias de la razón práctica, sin más. Véase la recesión crítica que a este respecto hace Manfred Gawlina del libro de Eckart Förster, *Kant's Final Synthesis. An Essay*

Pero el proyecto queda muy en ciernes, prácticamente sólo formulado, y en ese mínimo desarrollo no se llega a tocar ni desarrollar, claro está, el tema del cuerpo humano. Sólo en algunas reflexiones se vuelve a repetir que la finalidad es el principio inmaterial de intelección de los organismos<sup>117</sup>, incluyendo el organismo del hombre<sup>118</sup>, pero que dicho principio no llega a ser una *mens* o voluntad libre<sup>119</sup>. Hay una anotación que va hacia la posición schellingiana: «todos los cuerpos inorgánicos sin embargo miembros de un mundo orgánico omnicomprendivo»<sup>120</sup>. Y otra que camina en sentido contrario, hacia la ciencia natural moderna, mecanicista: «el nervio [...] en la medida en que se pone en movimiento a sí mismo, es a la vez el autor (*Urheber*) de los pensamientos que vivifican físicamente al sujeto»<sup>121</sup>. Es muy difícil saber qué podría pretender hacer Kant con esas ideas, si es que él mismo lo tenía claro. Las últimas reflexiones, las fechadas entre diciembre de 1800 y febrero de 1803, llevan la marca del hombre que se apoya en la escritura a fin de no perder los ya delgados hilos del pensamiento y de la existencia, y para eso siente la necesidad de anotar no sólo qué ha de comer, o cómo se pelea su criado Lampe con la cocinera, sino incluso hasta cuándo nació y cuántos años tenía.

---

on the *Opus postumum*, en «Kant, ein Atheist? Ein Strawson-Schüler liest das *Opus postumum*», en *Kant-Studien* 95 (2004), pp. 235-237.

115 Ak. XXI, 77. Por dos veces Kant utiliza para designar su sistema el término fichteano de Doctrina de la ciencia (Ak. XXI, 155, 158).

116 «Sobre Dios, el mundo, el alma del hombre y todas las cosas en general» (Ak. XXI, 5).

117 «Un cuerpo orgánico y su posibilidad presupone un principio final, *causa finalis*, en la tópica, o sea, un ser inmaterial, ningún ser sensible» (Ak. XXI, 57). «El principio de la vida en él [en el cuerpo vivo] es inmaterial» (Ak. XXI, 66; véase también p. 95). La vida no es un acto perceptible (Ak. XXI, 85).

118 «El ser que sólo es posible según un principio interno de la adecuación a fines tiene una causa inmaterial en sí. Cuerpos orgánicos (plantas y animales —también el hombre), no materias orgánicas» (Ak. XXI, 83).

119 «Los animales pueden ser hechos por Dios, porque en ellos hay ciertamente un *spiritus* también anima (*immaterial*), pero no *mens* en cuanto voluntad libre. Sobre si Dios puede dar al hombre una buena voluntad. No, pues ella requiere libertad» (Ak. XXI, 34; véase también pp. 85, 100).

120 Ak. XXI, 100. Dos veces aparece mencionado el libro de Schelling *Sistema del idealismo transcendental* de 1800 (Ak. XXI, 87, 97). En una reflexión fechada entre agosto de 1799 y abril de 1800 había escrito Kant algo parecido: «Todo es orgánico en la totalidad del mundo y [existente] para ese mismo fin» (Ak. XXII, 506).

121 Ak. XXI, 137; véase también Ak. XXII, 418, así como la *Antropología* (Ak. VII, 154) y «Sobre el órgano del alma» (Ak. XII, 34).



## 8. BIBLIOGRAFÍA

- Adickes, Erich, *Kants Opus postumum*, unveränd. Neudr. d. Ausg. Berlin, Reuther u. Reichard, 1920, Topos-Verlag, Vaduz (Liechtenstein), 1978.
- Andaluz Romanillos, Ana María, *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.
- Duque, Félix, «Teleología y corporalidad en el último Kant», en *Estudios sobre Kant y Hegel*, ed. Cirilo Flórez y Mariano Álvarez, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Salamanca, 1982, pp. 77-98.
- «Estudio introductorio» y «Notas» de su edición del *Opus postumum*: Immanuel Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Editora Nacional, Madrid, 1983; reed. Anthropos, Barcelona, 1991.
- «Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus postumum*», en *Endoxa. Series filosóficas*, nº 18 (2004).
- Emundts, Dina, *Kants Übergangskonzeption im Opus postumum*, Walter de Gruyter, Berlin, 2004.
- Föster, Eckart, *Kant's final Sintesis. An Essay on the Opus postumum*, Harvard University Press, 2000.
- «Zwei neu aufgefundene Lose Blätter zum *Opus postumum*», en *Kant-Studien* 95 (2004), pp. 21-28.
- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ss. (*Opus postumum* en los volúmenes 21, 22 y parte del 23).
- Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (*Opus postumum*), ed. Félix Duque, Editora Nacional, 1983; reeditado en Anthropos, Barcelona, 1991.
- Kaulbach, Friedrich, «Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant», en *Kant-Studien*, 54 4/1963, pp. 464-490.
- Koper, Joachim, «Zur Bedeutung des menschlichen Leibes bei Kant», en *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 5 (1979), pp. 53-73.
- Lehman, Gerhard, *Beiträge zur Geschichte un Interpretation der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin, 1969.
- Löw, Reinhard, *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980.
- Mathieu, Vittorio, *Kants Opus postumum*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1989.
- Rioja, Ana, «El espacio imaginado. La teoría kantiana del éter», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº IV, Universidad Complutense, Madrid, 1984, pp. 129-138.
- Rivera de Rosales, Jacinto, *La Crítica del Juicio teleológico y la corporalidad del sujeto*, UNED, Madrid, 1998.

- «Reflexión trascendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling», en *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, coord. Jacinto Rivera de Rosales y M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, UNED, Madrid, 2002, (pp. 33-48 dedicadas a Kant).
- Schulze, Stefan, *Kants Verteidigung der Metaphysik. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte des Opus Postumum*, Tectum Verlag, Marburg, 1994.
- Stark, Werner, *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Akademie Verlag, Berlin, 1993.
- Varios, *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants* (Forum für Philosophie Bad Homburg, 1989), Klostermann, Frankfurt, 1991.
- Kant e l'Opus postumum. Convengo della Società Italiana di Studi Kantiani (15 e 16 dicembre 2000)*, Ist. Ed. e Poligrafici Internazionali, Pisa, 2001.
- Années 1796-1803. Kant: Opus postumum; philosophie, science, éthique et théologie. Lausanne, 21-23 octobre 1999*, ed. Ingeborg Schüßler, Vrin, Paris, 2001.
- Waschkies, Hans-Joachim, «Das Lose Blatt Leipzig 1. Text, Datierung und Erläuterungen», en *Kant-Forschungen*, Band 5, Meiner, Hamburg, 1994, pp. 197-227.

JACINTO RIVERA DE ROSALES