

## **Naturaleza, conflicto y locura en Kant: el concepto de sinrazón positiva**

*Nature, conflict and madness by Kant: the concept of positive  
unreason*

RICARDO TERUEL DÍAZ\*

Universidad de Murcia, España

Del profesor al maestro dista lo que del conocimiento a la sabiduría.  
A Eugenio Moya Cantero *in memoriam*. Maestro, sabio, amigo.

### **Resumen**

Este artículo pretende indagar en la concepción de la locura desarrollada por el filósofo Immanuel Kant a lo largo de su trayectoria intelectual. Para llevar a cabo esta indagación el autor adopta una interpretación naturalizada del trascendentalismo kantiano desarrollada por Eugenio Moya Cantero en sus trabajos sobre el pensador alemán. Se pretende con ello conciliar dos planos de la investigación kantiana que han sido tradicionalmente contrapuestos: *facticidad* y *transcendentalidad*, *quid facti* y *quid juris*. Este planteamiento ofrece una razón humana situada en el seno de la naturaleza y de su historia (evolución) y constituida como entidad compleja, heterogénea y dinámica, concepción desde la que la locura aparece como un conflicto de la propia razón consigo misma. El artículo concluye exponiendo el concepto kantiano de sinrazón positiva como la forma más grave de locura y mostrando la influencia y utilidad que dicho concepto ha tenido en otras disciplinas científicas como la psiquiatría contemporánea.

---

\* Universidad de Murcia. Email: [rtd1@um.es](mailto:rtd1@um.es)

---

**Palabras clave**

Kant, naturalización, razón, conflicto, locura, sinrazón positiva

**Abstract**

This paper researches Immanuel Kant's conception of madness developed during his intellectual lifetime. In order to achieve satisfactory results in this task, the author adopts a naturalized interpretation of Kant's transcendentalism developed in the works about this German philosopher of the Prof. Dr. Eugenio Moya Cantero. From this methodological point of view the author tries to reconcile two different and traditionally opposed research levels by Kant, i.e the *empirical* and the *transcendental* ones, the *quid facti* and the *quid juris*. And this reconciliation offers a picture of the human reason located in the nature and its history (evolution) and characterized by complexity, heterogeneity and dynamism, and in which madness appears, consequently, as a conflict of the reason with itself. The article concludes explaining the Kantian concept of positive unreason as the most serious kind of mental illness and showing both the influence and use of this concept in other scientific fields, like contemporary psychiatry.

**Key words**

Kant, naturalization, reason, conflict, madness, positive unreason

**1. Introducción**

El tema de la locura en la trayectoria intelectual de Kant ha pasado desapercibido entre los intérpretes del filósofo, máxime cuando del análisis de su obra crítica se trataba, frente a los textos empíricos precríticos y a los antropológicos. El trabajo publicado por Michel Foucault (2008) en 1964 en torno a la *Antropología* kantiana abrió camino para un estudio sistemático de la locura en Kant, al conectar los planos crítico-trascendental y empírico-antropológico en el sujeto. Foucault defendió allí la idea de que la *Antropología* repite la *Crítica*, esto es, que el análisis empírico-psicológico del hombre realizado por Kant en su *Antropología* lo lleva a cabo a partir del sujeto puro de la *Crítica*. El sujeto, que en la *Crítica* es ajeno al decurso del tiempo, se presenta como individuo aislado y permanece al margen del lenguaje, aparece en la *Antropología* sometido al dominio del tiempo en la duración, ya integrado en una sociedad e inmerso en una lengua concreta. A pesar de estas distancias, en su análisis de la realidad y capacidades del hombre concreto en este nivel empírico Kant presupone en todo momento las estructuras transcendentales estudiadas en la *Crítica*. Esta tesis de Foucault sobre las relaciones crítico-antropológicas permite al autor de este artículo plantear la idea de que el sujeto puro de la *Crítica* es pensado por Kant como modelo de normalidad (salud) mental a partir del cual es posible analizar los problemas patológicos del hombre concreto.

A partir de esa investigación foucaultiana en torno a la *Antropología* de Kant han surgido investigaciones sobre el tema de la locura en Kant. Un caso destacable es el del trabajo desarrollado por la filósofa y psicoanalista francesa Monique David-Ménard (1990).

Siguiendo la senda abierta por Foucault, David-Ménard ha comparado textos empíricos precríticos kantianos con la misma *Crítica de la razón pura*, planteando continuidad de intereses y conexiones temáticas entre ellos. La filósofa francesa considera los *Sueños de un visionario explicados por los ensueños de la Metafísica* de 1766 cruciales para el desarrollo de la primera *Crítica*, pues el caso de las visiones y conocimientos privilegiados del mundo de los espíritus que afirma tener el teósofo sueco Emmanuel Swedenborg, protagonista de la obra de 1766, y su equiparación a la metafísica condujeron a Kant a la necesidad de distinguir entre meras fantasías imposibles de contrastar con la experiencia y aquello que es transmisible y comunicable entre los sujetos y, con ello, a la idea de *limites* del conocimiento y de la razón. El plan mismo y la organización de la primera *Crítica* deben ser comprendidos como la contraposición entre los pensamientos delirantes sobre la idea de mundo y la constitución de objetos reales para el conocimiento. En tanto que la metafísica es asimilada a la locura en los *Sueños*, la dialéctica trascendental viene a traducir una disposición natural de la razón hacia la enfermedad mental.

En este artículo el autor va a defender la tesis de que la locura consiste para Kant en un conflicto de la razón consigo misma, que en los casos más graves desemboca en lo que Kant denomina una *sinrazón positiva*. Ahora bien, esta tesis se va a fundamentar en la concepción desarrollada por el mismo Kant de la razón como una entidad instituida por la naturaleza (*Naturanstalt*) y, debido al modo de esta institución, caracterizada por la complejidad, la heterogeneidad modular y por un carácter dinámico. Y es que, aunque en continuidad con los planteamientos de Foucault y David-Ménard, este artículo va más allá de ellos y se basa en el trabajo de investigación de Eugenio Moya Cantero (2003) (2008), cuya interpretación de Kant supone un punto de inflexión en la *Wirkungsgeschichte* del pensamiento del filósofo prusiano.

En su investigación Moya ha planteado una interpretación naturalista del trascendentalismo kantiano. Se trata de un naturalismo débil, de mínimos, que recogería dos tesis básicas planteadas por A. Shimony (1987) en su introducción a *Naturalizing Epistemology*: 1. Los seres humanos, incluidas sus estructuras cognitivas, son simples entidades de la naturaleza e interactúan con otras entidades que son objeto de las ciencias; y 2. los resultados de las investigaciones científico-naturales sobre esos seres y esas estructuras (de la psicología empírica y de la embriología en el caso de Kant) son pertinentes e incluso cruciales para la empresa epistemológica. La gran ventaja de esta interpretación naturalista del criticismo kantiano consiste en la reconciliación que permite entre esos dos planos de la investigación tan difíciles de aunar en Kant: el de la *facticidad* y el de la *trascendencia*, el de la *quid facti* y el de la *quid juris*.

La *Crítica de la razón pura* está atravesada por un problema epistemológico crucial que Kant ya había planteado a su discípulo Marcus Herz en una carta de 21 de febrero de 1772 (Br, AA 10: 131) y que Ernst Cassirer elevó a la categoría de problema crítico fundamental (1993, p. 142): ¿cómo es posible obtener conocimiento *a priori* —universal y necesario— de la naturaleza sin derivar tal conocimiento de ella, de la experiencia? La respuesta que ofrece Kant en la *Crítica* es que podemos conocer esas leyes generales de la naturaleza

porque ésta es una construcción de nuestra razón realizada mediante la aplicación de sus formas puras *a priori* —intuiciones puras de la sensibilidad y categorías del entendimiento— sobre la materia dada sensible. Las categorías constituyen el fundamento originario de la legalidad universal y necesaria de la naturaleza: «la legislación suprema de la naturaleza debe residir en nosotros mismos, esto es, en nuestro entendimiento» (Prol, AA 04: 319)

Para resolver el problema crítico, Kant lleva a cabo una investigación en la que se plantea tres objetivos fundamentales: i) establecer las distintas fuentes subjetivas de las representaciones; ii) demostrar que ciertas representaciones son *a priori*; y iii) determinar la validez objetiva de las mismas. El primer objetivo pertenece a una dimensión empírico-psicológica y constituye el plano de la *facticidad* del conocimiento, al mostrar como, *de hecho*, funciona la razón a la hora de conocer; los dos últimos objetivos constituyen el plano de la *transcendentalidad*, marcado por la normatividad o prescriptividad de las representaciones *a priori*, pues con ella tales representaciones establecen cómo *debe* funcionar la razón para hacer posible el conocimiento.

Es conocido que Kant plantea su investigación transcendental en un plano desligado del análisis empírico-psicológico (KrV, A XVI-XVII) y que esta visión ha marcado el canon de la interpretación histórica del kantismo. Sin embargo, hay razones fundadas para poner este planteamiento en cuestión, como ha señalado Moya (2003). A partir de la década de 1750 la psicología alemana comenzó a distanciarse de la psicología racional de Christian Wolff, exigiendo un peso propio para la experimentación y la atención a lo empírico. Kant tomó buena nota de este proceso y se interesó por el trabajo de investigadores como Johann Christian Lossius y Johannes Nikolaus Tetens, dedicados a la investigación de la naturaleza del alma. Lossius planteó una teoría de la razón de orientación fisiologista, en la que proponía una naturalización fuerte de la epistemología al plantear el reemplazo del estudio de la lógica —con el que los filósofos investigaban la naturaleza del pensamiento— por el de la fisiología del cerebro. En línea de continuidad con él, Tetens planteó un método de investigación que hizo suyo el mismo Kant: clasificar los conceptos teniendo en cuenta el órgano que los produce. Hay que destacar, en relación con ello, i) que Kant recurrió a una *tópica transcendental* (KrV, A 268 / B 324), como parte de su investigación transcendental, para distinguir fuentes subjetivas del conocimiento sensibles y intelectivas asignarles a cada una sus correspondientes representaciones y ii) que dicha tópica, presenta ya en su *Dissertatio* de 1770, devino esencial para resolver el problema crítico.

A esta interpretación naturalista del transcendentalismo kantiano en torno a la psicología, Moya ha sumado otra relativa a la emergente ciencia de la embriología (2008). Y es que en el parágrafo §27 de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, que trata de resumir lo que constituye la clave de bóveda de la Deducción transcendental de las categorías y la resolución del problema crítico, Kant contrapone su modelo del conocimiento al de Leibniz recurriendo a los términos propios de los dos paradigmas en disputa en el interior

de la embriología: su *sistema de la epigénesis de la razón pura* frente al *sistema leibniziano de la preformación de la razón pura*. Moya explora esta idea a partir de una hipótesis básica según la cual Kant, junto con Leibniz, habría pensado, desde principios de la década de 1770, que los problemas epistemológicos podían ser vistos como una extensión de los problemas que se planteaban los embriólogos al preguntarse por la morfogénesis y funcionamiento de los organismos vivos. Esta naturalización del criticismo también tiene su traducción en la reconciliación de los planos de la *facticidad* y *transcendentalidad*, pues al entender las formas puras *a priori* de la razón como productos epigenéticos, se hace inteligible que una forma factual y contingente (cognitivo-biológica) de estar en el mundo genere productos normativos que prescriban al mundo una legalidad, esto es, como debe comportarse.

Esta interpretación naturalizada de Kant es relevante para la defensa de la tesis propuesta por el autor de este artículo y para justificar la estructura y desarrollo del mismo, pues el modelo de la locura planteado por el filósofo prusiano sólo puede entenderse atendiendo a la posición en la que éste sitúa al hombre y su razón en la naturaleza y al desarrollo histórico de ambos.

El artículo despliega su argumento con un primer apartado (punto 2) dedicado a la reflexión metacientífica kantiana en torno al principio teleológico y su relación con el principio de la determinabilidad, para mostrar como los propios límites críticos del conocimiento permiten la investigación tentativa mediante analogías como recursos heurísticos en aquellos ámbitos que escapan a la investigación meramente mecánica: el de la vida, el de la consciencia y su relación con el mundo y el de la historia de la naturaleza. El segundo apartado (punto 3) expone la indagación de Kant en el terreno de la vida, mostrando su preferencia por el modelo de la epigénesis en el debate embriológico del S. XVII entre preformistas y epigenetistas. El tercer apartado (punto 4) muestra la indagación que realizó Kant en el ámbito de la historia de la naturaleza, planteando la hipótesis de que el filósofo alemán recurrió a la noción de epigénesis para implementar una idea evolutiva de la naturaleza ya planteada en su temprano ensayo *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. El cuarto apartado (punto 5) expone cómo esa idea evolutiva de la naturaleza alcanza, mediante el mecanismo de la epigénesis, a la emergencia del alma o de la razón (*Gemüt*) misma a partir de los cuerpos orgánicos, así como a su configuración como una instancia compleja, heterogénea-modular y dinámica, abriendo las puertas al conflicto y la locura. Finalmente, el quinto apartado (punto 6) concluye el artículo, precisando la concepción kantiana de la locura, exponiendo el concepto de *sinrazón positiva* y mostrando el provecho científico que, desde el ámbito de la psiquiatría, se está haciendo de las investigaciones kantianas en ese punto.

## **2. La reflexión metacientífica kantiana en torno al principio teleológico**

Kant mostró interés pronto por los descubrimientos de la ciencia moderna. A través de sus profesores C. H. Rappolt y J. G. Teske entró en contacto con la filosofía experimental inglesa (Kuehn 2002, pp. 76-77). En su reforma del saber escolástico Francis Bacon (1561-

1626) había elaborado un nuevo método experimentalista que debía basarse en un «encuentro de la mente del hombre y la naturaleza de las cosas» (Bacon 1861-74, v.1, p. 120). En su *Novum Organum* planteó, frente a Aristóteles, su nuevo método propiamente moderno (Rossi 1990a, p. 76), la *Interpretation of Nature* (Bacon, *NO I*, 26), constituida por 2 elementos: la experiencia-experimento (Bacon, *NO II*, 10) y las leyes o principios inferidos a partir de ellos, cuya validez dependía también de su confirmación en nuevas experiencias futuras (Bacon, *NO I*, 82). Bacon polemizaba así contra la metodología errada de los “empíricos”, hormigas que únicamente acumulaban experiencias obtenidas ciegamente, sin la guía de principios, y contra los racionalistas, arañas que se limitaban a elaborar teorías extraídas completamente del interior de su mente (Rossi 1990b, p. 96). Para el Barón de Verulam sólo la experiencia que era sistemáticamente buscada mediante principios, el experimento, podía considerarse como la fuente del verdadero conocimiento (Bacon, *NO I*, 86).

La nueva filosofía experimental fue continuada por Isaac Newton. Siguiendo a Bacon, Newton distinguió claramente entre los fenómenos o cualidades manifiestas de las cosas, accesibles a través de los sentidos, y sus causas o cualidades ocultas, que la tradición había atribuido a unas supuestas sustancias subyacentes. Tales fenómenos, como diría David Hume, «surgen en el alma de causas desconocidas» (Hume, *Teatrise I*, 1, 2). Y tal desconocimiento hacía de esas causas cualidades ocultas e inaccesibles. Por ello, había que renunciar al empeño de conocerlas y plantear la búsqueda de coherencia entre los mismos fenómenos para inferir principios de validez empírica. Fue esta la posición de Newton en sus *Principia* (Newton 1729, p. 392) y en su *Óptica* (Newton 1718, pp.376-377).

Kant dedicó su *Crítica de la razón pura* a Bacon, otorgándole el título de creador de la ciencia moderna. Y en ello tuvo su importancia la actitud baconiana hacia la función y la posición del experimento (Kuhn 1983, pp. 69-71). Sobre esta base Kant realizó un doble movimiento conceptual: una modificación del concepto metafísico tradicional de «objeto» y una reformulación de la noción de «objetividad» del conocimiento. Siguiendo la distinción entre fenómenos y sus causas ocultas, Kant declaró la incognoscibilidad de la cosa en sí y realizó una justificación crítico-transcendental de la objetividad del conocimiento en la que el objeto, la experiencia ya no eran considerados como algo dado, sino como algo que debía ser realizado, construido.

En la primera *Crítica* expuso y demostró el proceso crítico-transcendental mediante el que el sujeto construía los objetos de conocimiento en la experiencia, esto es, la naturaleza. La mente aplica sus intuiciones puras y categorías a la materia de los sentidos mediante los principios puros del entendimiento. Ellos son producidos por éste y prescriben las condiciones generales que ha de tener toda experiencia posible de objetos, por lo que constituyen las leyes generales de la naturaleza, de validez estrictamente universal y necesaria. Tales leyes estarían regidas por el principio general de la determinabilidad o mecánico-causal, según el cual todo fenómeno se sigue de algún otro, según lo establecido por ley causal.

Ahora bien, los principios del entendimiento no pueden determinar los fenómenos en su concreción, pues estos son diversos y heterogéneos (KU, AA 5: 179). Son las leyes empíricas de las ciencias las que lo hacen, las cuales poseen una universalidad meramente comparativa y son contingentes. Y mientras que los principios están dotados de una unidad sistémica proporcionada por el entendimiento, las leyes empíricas carecen de esa unidad interna, ya que son producidas por la mente en su interacción con el mundo. A pesar de ello, tendemos a su ordenación sistemática «como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza» (KU, AA 5: 180). Es el Juicio reflexionante el que realiza esta ordenación a través de un principio transcendental propio: el de la finalidad formal de la naturaleza (KU, AA 5: 181). Si la facultad del Juicio consiste en pensar lo particular como contenido en lo universal, en su uso reflexionante busca lo universal para subsumir lo particular ya dado. El principio teleológico permite así pensar las leyes particulares —u objetos, como los organismos— bajo la idea de finalidad y subsumir unas en otras, estableciendo orden y jerarquía. Él nos permite así ordenar los fenómenos y conocimientos empíricos particulares en nuestra reflexión; regula, por tanto, su uso, pero no constituye, como hace el entendimiento, las condiciones generales de la experiencia. Es pues una forma de nuestra reflexión subjetiva sobre la naturaleza y no una forma propia de ella (KU, AA 05: 196-197). Tiene, por tanto, el carácter de una máxima, de un principio subjetivo (AA 05: 184) (Marcucci 2005, p. 289).

El Juicio reflexionante puede realizar dos operaciones distintas: descubrir la ley empírica a partir de los objetos o fenómenos concretos dados (*Schluß nach Induktion*); y atribuir ciertas propiedades a algunos objetos o fenómenos a partir del parecido que muestran con otros que ya conocemos y que, de hecho, las poseen (*Schluß nach Analogie*). En ambos casos el Juicio, guiado por la razón, tiende a la totalidad y al sistema: guía y da coherencia a nuestra reflexión sobre los objetos y leyes particulares al ensayar reglas que se aplicaran a casos no dados, tratando la simple universalidad comparativa y la contingencia de tales reglas como si fuese universalidad y necesidad estrictas, «como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas» (KU, AA 05: 181).

La reflexión crítica del concepto de fin rechaza toda antinomia entre el principio general de la determinabilidad del entendimiento y el teleológico del Juicio (KU, AA 05: 387-388). Causalidad y finalidad se refieren a dos órdenes distintos de problemas: el de la sucesión del acaecer en el tiempo y el de la estructura de aquello conformado por una infinita diversidad de leyes empíricas particulares. El criticismo únicamente autoriza en la investigación el uso de fines «que podamos llegar a conocer mediante la experiencia» y siempre allí «donde la teoría nos falla» (ÜGTP, AA 08: 159). La crítica obliga a la razón a explicar todos los productos y acontecimientos de la naturaleza —incluso los máximamente teleológicos— mecánico-causalmente tan lejos como sea posible, reservando el uso del concepto de fin únicamente cuando aquellos no puedan ser sometidos a examen sin contar con él y sólo como guía para la investigación mecánico-causal (KU,



AA 05: 415) (Caponi 2012). El concepto de fin y el recurso a la analogía que lleva aparejado conducirán a Kant a emplear ideas científico-naturales como recurso con valor heurístico para investigar aquellos territorios de la investigación que, por sus características específicas, escapan al dominio del mecanicismo: el de la vida, el de la consciencia y su relación con el mundo y el de la historia de la naturaleza (Moya 2008, pp. 35-36).

### 3. El debate moderno entre preformistas y epigenetistas

El siglo XVII fue testigo del surgimiento del debate interparadigmático entre preformistas y epigenetistas en el seno de la emergente embriología. Marcelo Malpighi, biólogo y anatomista boloñés considerado el padre de la histología por sus investigaciones sobre células y tejidos, ofreció la primera entrega del preformismo, en tanto que teoría embriológica. Fue, sin embargo, el anatomista y zoólogo holandés Jan Swammerdam el que estableció su formulación más exitosa en su *Biblia Naturae* (1669), presentando allí su teoría de los gérmenes preexistentes (Cobb 2000, pp. 122-128), según la cual Dios había creado en un mismo instante inicial los gérmenes de todos los seres que en adelante debían nacer en el mundo. De esta forma, la morfogénesis de los seres vivos no consistía sino en un autodespliegue (edución) de las formas que se hallaban ya dispuestas (*emboîté*, encajadas) en los gérmenes inicialmente implantados.

La teoría de los gérmenes preexistentes estuvo motivada por la doctrina agustiniana de las razones seminales y por el refuerzo que recibió a partir de los descubrimientos realizados por los microscopistas del siglo XVII. Agustín de Hipona había defendido en *De Genesi ad litteram* y en *De Trinitate* que Dios creó a todos los seres simultáneamente, aunque no dotados de una forma esencialmente perfecta y completa, sino con una entidad virtual consistente en sus gérmenes o *rationes seminales*, que se desarrollarían con el tiempo a medida que encontrarán las circunstancias propicias. Estos gérmenes se encontrarían infundidos en la misma materia y cuando esas circunstancias se presentasen, surgirían a la vida los seres ínsitos en ellos de forma propiamente actual y formal (San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 8, 13).

La doctrina agustiniana se vio históricamente reforzada por los descubrimientos realizados bajo la innovación técnica que supuso la construcción del microscopio compuesto. Si bien los antiguos ya conocían que los espejos curvos y las esferas de cristal llenas de agua aumentaban el tamaño de las imágenes, no fue hasta comienzos del siglo XVII cuando se desarrolló el empleo de lentes para obtener el mayor aumento posible en contextos experimentales. Así, las primeras publicaciones importantes en el campo de la microscopía aparecieron en la década de 1660, cuando Malpighi probó la teoría de la circulación sanguínea del médico inglés William Harvey al observar al microscopio los capilares sanguíneos; o cuando Robert Hooke desveló la estructura microscópica del corcho. Tras la publicación de las observaciones de Hooke en su *Micrographia* de 1665, el comerciante holandés de tejidos Antonius Leeuwenhoek construyó sus propias lentes y microscopios con los que logró describir una gran variedad de estructuras y organismos como bacterias, hongos, protozoos y espermatozoides (Mazliak 2006, cap. 1).



Los descubrimientos realizados por Leeuwenhoeck y otros microscopistas condujeron a los embriólogos preformistas a buscar bajo el microscopio al individuo preformado, aunque en miniatura, hasta el punto de creer ver en el líquido seminal al *nasciturus* ya completo. Respecto a los seres humanos, todas las generaciones se encontrarían, a juicio de Swammerdam, en tamaño constante «preformadas y encajadas en los ovarios de Eva» (Swammerdam 1682, p. 48). Los rasgos físicos y espirituales de todos los seres humanos futuros estarían así ya contenidos en las células sexuales y la morfogénesis de los organismos consistiría en la expansión o despliegue de las partes ya formadas y preexistentes.

Estos descubrimientos producidos con el desarrollo del microscopio supusieron un impulso para el preformismo embriológico y constituyeron una base para su extensión desde el terreno de la biología al de la metafísica y la epistemología, pues pensadores como el teólogo francés Nicolás de Malebranche o Leibniz tomaron buena nota de ello. Malebranche se hizo eco de la teoría de los gérmenes preexistentes en su *Recherche de la Verité* (1675-1687, vol. 1, pp. 242 y ss.):

Yo diría que las hembras de los primeros animales estaban creadas, quizá, con todos aquellos individuos de la misma especie a los que había de traer al mundo y todos los que éstos, a su vez, fueran a traer también a él hasta el fin de los tiempos.

Leibniz, por su parte, también se posicionó del lado de la teoría de los gérmenes preexistentes, extendiéndola al terreno metafísico en su *Système nouveau de la nature* (1704, vol. 4, p. 479):

Las transformaciones de Swammerdam, Malpighi y Leeuwenhoeck, sobresalientes observadores de nuestra época, me ayudaron aquí a admitir que el animal y toda otra substancia organizada no comienza en absoluto cuando creemos y que su generación aparente es sólo un despliegue y una especie de aumento.

Consideró así el filósofo de Leipzig que el preformismo embriológico, además de ser compatible con su teoría de la armonía preestablecida, era una buena solución al problema del origen de las formas del mecanicismo cartesiano. Descartes, a través de su concepción mecanicista del mundo, había pensado la realidad material en base a los conceptos de extensión, causa-efecto y movimiento local. El mundo y los seres que lo habitan eran así concebidos como autómatas, como máquinas capaces de funcionar autónomamente, en analogía con el mecanismo de un reloj (Descartes 1641-1642, vol. 8, 3, p. 27). Así, con la reserva de haber dividido la realidad en dos substancias distintas, la substancia pensante y la extensa-material, Descartes consideró que los cuerpos orgánicos, incluidos el de los hombres, eran simples máquinas y que toda la realidad física –incluida la biológica– podía y debía explicarse a partir de las leyes de la mecánica. Todos los seres materiales, incluidos los seres vivos, fueron concebidos como agregados, como una suma de meras partes componentes. El filósofo francés consideró, por ello, que conocer las cosas no era sino analizarlas, descomponer el conjunto que las constituye en sus partes componentes, en elementos simples.

A pesar de que el mecanicismo cartesiano se convirtió en una orientación metodológica exitosa, resultó insuficiente para explicar los problemas de la vida. Aunque era capaz de explicar la naturaleza y conservación de las formas existentes, no podía dar cuenta de su origen. El problema radicaba en que los organismos vivos no podían ser satisfactoriamente explicados como simples agregados, descomponiéndolos en sus partes simples, pues las relaciones o correlaciones entre ellas resultan decisivas para el todo. Un organismo es, más bien, un sistema, un todo integrado en el que cada parte sólo es posible gracias al todo y viceversa, de tal manera que no puede ser explicado mediante una causalidad lineal  $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \dots$ , sino que aparece dominado por relaciones causales complejas donde una misma parte componente es a su vez causa y efecto de otras  $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A \rightarrow D \dots$  (KU, AA 05: 372-373). Para dar cuenta de los organismos, especialmente de su morfogénesis, pareció necesario trascender la causalidad eficiente del mecanicismo y acudir a la idea de finalidad, a un principio o fuerza vital que pautase y ordenara el desarrollo embriológico de los individuos, e incluso el de las especies<sup>1</sup>.

Debido a la especificidad de lo orgánico en el conjunto de los cuerpos físicos el mecanicismo cartesiano fue incapaz de explicar el origen y la morfogénesis de los cuerpos vivos. Sin embargo, la teoría de los gérmenes preexistentes permitió a Leibniz solucionar este problema cartesiano del origen de las formas. Así, el mecanicismo bastó para producir los cuerpos orgánicos de los animales con tal que se añadiese «la preformación orgánica ya completa en los gérmenes de los cuerpos que nacen, contenidos en los de los cuerpos de que ellos han nacido, hasta llegar a los gérmenes primeros; lo cual sólo puede proceder del autor de las cosas», como señala en el prefacio de sus *Essais de Theodicee* (1978, vol. 6, p. 40). Leibniz tomó la distinción escolástica entre *fulguratio* y *evolutio* para diferenciar entre la génesis primitiva de una nueva forma de vida —la *fulguratio* que sólo puede emanar de Dios—, y su desenvolvimiento —*evolutio*— posterior de los caracteres originaria y sobrenaturalmente preformados. Embriología y metafísica constituían así una alianza rentable para la comprensión del universo según sus *Principes de la Nature et de la Grace* (1978, vol. 6, p. 601):

Las investigaciones de los modernos nos han enseñado, y la razón lo prueba, que aquellos seres vivientes cuyos órganos conocemos, es decir, las plantas y los animales, no provienen en absoluto de una putrefacción o de un caos, como han creído los antiguos, sino de simientes preformadas y, por consiguiente, de la transformación de los seres vivientes preexistentes.

---

<sup>1</sup> Los seres orgánicos —señala Kant en los §§65-66 de la *Crítica del Juicio*— son aquellos en que todo es fin y, a la par y recíprocamente, medio. Tales cuerpos presentan una unidad y una estructura, en la que, como el todo determina la naturaleza y las cualidades de las partes, cualquier análisis mecánico-causal elimina lo propio de su objeto. Más que agregados mecánicos parece que encontramos sistemas. Y aquí interviene la teleología. Las partes parecen haber sido conjuntadas según un plan y con vistas a un fin.

Para Leibniz, tanto las almas como las formas orgánicas son ingenerables e imperecederas. Ellas sólo llegan «a desarrollarse, envolverse, revestirse, despojarse, transformarse» (1978, Vol. 4, p. 481):

Puede considerarse —dice Leibniz en *Vindicación de la causa de Dios*— que en los gérmenes preexistentes ya habían sido preestablecidos y preparados por Dios no sólo el organismo humano, sino la racionalidad misma mediante el ejercicio de un acto, por así llamarlo, sellado. (1978, vol. 6, p. 451)

Las formas son para Leibniz ingenerables e imperecederas. Frente a la cosmogonía los antiguos, en la que todo surgía de un caos de materia informe y volvía a él tras la muerte, Leibniz consideró que tanto los cuerpos orgánicos como las almas que los animan se conservan, aunque «la destrucción de las partes menos delicadas lo haya reducido a una pequeñez que escapa a nuestros sentidos, como ocurrió con la que tenía antes de nacer»:

Es pues natural que como el animal siempre ha sido viviente y ha estado organizado (como comienzan a reconocerlo personas de gran perspicacia) también lo será y lo estará siempre. Y puesto que de ese modo no hay primer nacimiento ni generación completamente nueva del animal, se sigue de ello que en rigor metafísico no habrá extinción final ni muerte completa; y que, por consiguiente, en vez de transmigración de las almas sólo ocurre la transformación de un mismo animal, según estén los órganos plegados de un modo diverso y más o menos desarrollados. (1978, vol. 4, pp. 480-481)

Los gérmenes de todos los organismos pasados, presentes y futuros habrían existido siempre desde la Creación divina. Los fetos que debían nacer en todo tiempo estarían completamente preformados, de tal manera que, una vez nacidos, sólo diferirían en su talla. La teoría de los gérmenes preexistentes permitía así dar cuenta del concepto lógico de «especie», pero, como vemos en Leibniz, implicaba un universo sin novedad, en el que, en última instancia, las formas naturales no serían obra de la naturaleza, sino de un Dios que habría dispuesto todo para que funcionara como un mecanismo de relojería. Frente a Malebranche, que había basado el origen de los cuerpos orgánicos —así como las relaciones entre el alma y el cuerpo, concebidos bajo el dualismo metafísico cartesiano— en la intervención divina continua como su causa ocasional, Leibniz pensó el mundo en sus *Essais de Theodicee* como la obra de un Dios-Relojero que habría preestablecido todo el orden pasado, presente y futuro en el origen de la Creación:

A menos que se diga que Dios forma, él mismo, los cuerpos orgánicos por un milagro continuo, o que dé el encargo de hacerlo a inteligencias cuyo poder y cuya ciencia sean casi divinas, es imprescindible creer que Dios ha preformado las cosas de manera que las organizaciones nuevas sean sólo un resultado mecánico de una constitución orgánica precedente, como cuando las mariposas nacen de los gusanos de seda, en lo cual M. Swammerdam ha demostrado que no hay más que una transformación [*development, desenvolvimiento*] [...]

Pero yo no admito lo sobrenatural, sino en el comienzo de las cosas, respecto a la primera formación de los animales, o respecto a la constitución originaria de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo; después de lo cual, sostengo que la

---

formación de los animales y la relación entre el alma y el cuerpo son tan absolutamente naturales al presente, como las demás operaciones ordinarias de la naturaleza. (1978, vol. 6, pp. 41-42).

William Harvey entró en abierta disputa con el preformismo embriológico<sup>2</sup> introduciendo el paradigma de la «epigénesis» en sus *Exercitationes de generatione animalum* de 1651. A partir de la observación de híbridos, injertos o monstruos; de la regeneración de la cola de las lagartijas y de las pinzas de los cangrejos; y del nacimiento de pollos o gusanos de seda, Harvey argumentó que ni la morfogénesis general de los organismos ni, en general, su desarrollo, estaban preformados en la dotación germinal, sino que se adquiría gradualmente a partir de sustancias inductoras del medio. Harvey defendió la procedencia de *omne vivum ex ovo*, es decir, de todo lo orgánico a partir de una progresiva emergencia desde formas iniciales indiferenciadas.

Ahora bien, la consolidación definitiva del paradigma embriológico de la epigénesis se produjo a partir de las investigaciones llevadas a cabo por Lazzaro Spallanzani y Caspar Friedrich Wolff. Utilizando las nuevas técnicas del microscopio compuesto, ambos investigadores trataron de demostrar que tanto los productos sexuales masculinos como los femeninos eran necesarios para la iniciación del desarrollo embrionario y que, por tanto, la estructura de cualquier ser vivo adulto no se encontraba preformada en la sustancia seminal o en el huevo, sino que se organizaba poco a poco, a consecuencia de plegamientos, abultamientos e hinchazones, en definitiva, a través de una serie de secuencias, de operaciones dinámicas y endógenas inducidas por el entorno.

Albrecht von Haller, uno de los últimos grandes preformistas, había negado la idea de epigénesis embriológica sobre la base de sus investigaciones en torno a la formación del pollo, realizadas en la primera mitad de la década de 1750. En su obra *Sur la formation du coeur dans le poulet*, publicada en 1758, afirmó que la única razón para que las partes del adulto no pudieran ser observadas en el embrión de pollo, a pesar de estar ya allí preformadas, era que éstas eran demasiado fluidas y transparentes en esas primeras fases del desarrollo. Wolff argumentó que tal tesis sería admisible con tal de que las estructuras del embrión, invisibles al ojo desnudo, aparecieran ya diferenciadas cuando creciera lo suficiente para hacerse visible al microscopio. Pero esto era algo que no ocurría bajo la observación minuciosa experimental. Estudiando el desarrollo de los vasos sanguíneos del embrión de pollo, Wolff observó que éstos se generaban por fusión de «islotes de sangre» inicialmente independientes, por lo que pudo concluir que la formación [*Bildung*] del pollo no consistía en un mero crecimiento, sino también en una generación [*Differenzierung*]. En su *De formatione intestorum*, publicado en las *Mémoires de l'Académie des Sciences de Saint-Petersbourg* en 1768-1769 (2003) describió como el intestino de pollo no aparecía ya formado en las primeras fases visibles del crecimiento embrionario, sino que se iba desarrollando progresivamente mediante el plegamiento de una lámina de tejido sobre la superficie ventral del embrión. Por todo ello, Wolff concluyó que los embriones procedían

---

<sup>2</sup> La disputa entre ambos programas de investigación puede verse en Roe (1981).

de una sustancia indiferenciada, secretada por los órganos genitales de los padres, y que, como consecuencia de la fecundación, se organizaban bajo la dirección de una *vis essentialis* o fuerza vital, intrínseca a los cuerpos materiales y capaz de producir órganos especializados, de carácter análogo (físico, mecánico) a las que operan en la constitución de los cristales naturales o de las formaciones metálicas y cuya función sería básicamente nutritivo-metabólica (1774, I, §4).

La concepción de la fuerza vital y de la misma noción de epigénesis fue, sin embargo, heterogénea entre los epigenetistas del siglo XVIII. Por ello, habría que diferenciar entre la concepción de la fuerza vital mecánico-experimentalista mantenida por Wolff y la teleomecanicista o material-vitalista defendida por el naturalista alemán Johann Friedrich Blumenbach y por Kant (Moya 2008, pp. 123-129) (Duchesneau 2006). La *vis essentialis* de Wolff aparece como una fuerza emergente de carácter arquitectónico: ella dirige la formación de estructuras anatómicas y las operaciones de los procesos fisiológicos del organismo, de modo que las diferentes partes nacerían y funcionarían interactivamente para alcanzar los fines de la especie. Pero en su oposición al preformismo y a la teoría de los gérmenes preexistentes, Wolff no sólo rechazó la idea de preformación o preexistencia, sino también la misma idea de germen, de algún tipo de organización al comienzo del desarrollo de los organismos, con lo que hizo difícilmente explicable el mecanismo por el que la *vis essentialis* producía un pollo a partir de otro y no una planta, o un cierto órgano en un lugar determinado y no en otro. Por ello, a pesar del punto de partida experimentalista de Wolff, su modelo embriológico acababa adoptando un compromiso con la metafísica.

En la primera edición de su *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft* (1781) Blumenbach defendió que la organización de los cuerpos vivos y sus partes mecánicas serían inexplicables sin recurrir a un principio directriz —que denominó *Bildungstrieb o nisus formativus*— que representase un plan inmanente prefigurado y que en función de las circunstancias del entorno fuera capaz de generar y diferenciar estructuras, y de dar soporte a las funciones orgánicas. Ese principio consistiría así en una *Lebenskraft* o fuerza vital cuya direccionalidad morfogenética estaría guiada por ciertos gérmenes y disposiciones originarios de la especie y cuyo carácter sería no mecánico, sino teleológico, dirigido según fines.

A pesar del intercambio de ideas y de la influencia intelectual mutua entre Kant y Blumenbach, no habría que soslayar las diferencias que mantuvieron entre ambos en torno a la idea de *Lebenskraft*, al menos durante parte de sus periodos de pensamiento. Según ha defendido E.-M. Engels hubo dos usos distintos del concepto de *Bildungstrieb* en el siglo XVIII: el de aquellos que, como Blumenbach a principios de 1780, lo emplearon como un constructo metafísico y el de los que, como Kant, lo utilizaron como un simple constructo metodológico ante las limitaciones encontradas en las explicaciones mecánicas de los cuerpos vivos (Engels 1994, pp. 127 y ss.). También lo ha señalado Robert J. Richards (2000) contra Timothy Lenoir (1989): a pesar de que la *Bildungstrieb* tenía el mismo carácter arquitectónico en Blumenbach y en Kant, en cada uno de ellos fue concebida bajo

interpretaciones metacientíficas distintas, pues si para el primero la *Bildungstrieb* consistió, al menos en sus primeras etapas de pensamiento, en una fuerza constitutiva de la naturaleza, para el último no se trató más que de un principio heurístico para indagar territorios esquivos a la investigación mecánico-causal.

En cualquier caso, Blumenbach trató de encontrar una fuerza organizadora universal de la materia viva que pudiera construir un modelo explicativo de las regularidades observadas. De esta forma, pensó en la necesidad científica de reconstruir la *Bildungstrieb* para cada especie unificando, bajo leyes, las regularidades encontradas en la reproducción, la generación y la nutrición. Es lo que, con muchas reservas críticas, y apelando a la configuración de nuestras facultades mentales —en especial a la del Juicio y su noción *a priori* de fin— había mantenido Kant cuando apeló a los gérmenes y disposiciones originarios a mediados de la década de 1770. Estos gérmenes y disposiciones originarios vendrían a ser una suerte de idea directriz y rectora que guía y limita a la *Bildungstrieb*. Como afirmó en el parágrafo §64 de la *Crítica del Juicio*, un árbol genera siempre otro árbol, y el árbol que él genera es de la misma especie, con lo que, en realidad, «se genera a sí mismo según la especie» (KU, AA 05: 371). Toda transmisión, incluso la casual, dice Kant, «nunca puede ser el efecto de otra cosa que la de los gérmenes y disposiciones originarias que residen en la especie misma» (Bestimmung, AA 08: 97)

Kant acabó así posicionándose del lado de la epigénesis en el debate embriológico moderno y asumiendo este modelo para el mundo biológico (Moya 2011). Es posible rastrear la afinidad kantiana por la epigénesis desde la década de 1750, a partir de sus lecturas de los naturalistas franceses Maupertuis y Buffon (Zammito 2006), aunque no fue hasta mediados de la década de 1780 cuando, estimulado por la polémica con J. G. Herder y G. Forster (Galfione 2014) y la recepción de las hipótesis de J. F. Blumenbach, tenga un modelo estructurado de la epigénesis<sup>3</sup>. Es lo que refleja en el §81 de la *Crítica del Juicio*, cuando Kant, frente a la teoría de los gérmenes preexistentes, el fijismo de las especies y el preformismo metafísico de Leibniz, defiende, más allá de las objeciones empíricas contra el preformismo (la existencia de monstruos, híbridos, herencia doble o regeneración de partes amputadas de animales), el plus de valor científico que presenta el modelo de la epigénesis, ya que ella «considera la Naturaleza, el menos en lo que atañe a la generación, como productora de suyo y no sólo como capaz de desarrollo, por lo que deja a su cargo todo cuanto acontece a partir del primer comienzo, recurriendo lo menos posible a lo sobrenatural» (KU, AA 05: 424). La epigénesis, que consiste en la capacidad de los sistemas biológicos de interactuar con el medio y, en función de ello, ganar estructura (complejidad, organización y autonomía) a lo largo de la vida (Moya 2008, 34-35), sirve también a Kant para plantear, con la ayuda de la *Bildungstrieb* de Blumenbach (Zammito 2018a, pp. 186-214) y los conceptos de gérmenes y disposiciones originarias

---

<sup>3</sup> Ese modelo estructurado de la epigénesis contaría con una concepción funcional precisa de las nociones de germen y disposición naturales.

(*ursprüngliche Keime und Anlagen*) (VvRM, AA 02 427-444)), la idea de la evolución de las especies (Moya 2008, pp. 159 y ss.).

#### 4. Epigénesis y evolución (historia) de la naturaleza

El preformismo biológico y metafísico moderno había planteado la idea de una naturaleza prefijada por Dios desde la creación, capaz de desenvolverse según el plan preestablecido por el Creador, pero sin posibilidad de aparición de novedad alguna en el mundo. Frente a esta imagen, la idea de epigénesis sirvió a Kant para pensar en una naturaleza autoprodutiva, encargada, a partir del primer comienzo y en virtud de determinadas leyes, de su propia evolución (*Naturentwicklung*) y dotada, por tanto, de una historia propia marcada por la contingencia (Müllers-Sievers 1989, pp. 4-5) (Zammito 2018b). Es lo que, como ha señalado Eugenio Moya (2008, p. 149), revela Kant en el §81 de la *Crítica del Juicio* citado arriba, al elevar la idea de epigénesis desde el campo de la embriología —de los problemas de la generación y la morfogénesis— al territorio de la naturaleza toda. A ello ayudó, sin duda, la temprana lectura de los naturalistas franceses (Zammito 2006) (Zammito 2018b), como Maupertuis, Buffon o Diderot, que contribuyeron a la consolidación del materialismo y a captar la continuidad de la naturaleza más allá de su aparente variedad.

En su investigación sobre fenómenos como la herencia doble de caracteres (del padre y la madre), Maupertuis argumentó contra el preformismo y defendió que cada nuevo nacimiento era una verdadera génesis y no un simple aumento o crecimiento de un ser preexistente (Roe 1981, pp. 13-15). Su teoría de la generación, llevada a cabo en su *Venus Física* (1745) y en su *Sistema de la naturaleza* (1768) le permitió introducir los conceptos biológicos clave de herencia y variación en el marco de su materialismo. Según dicha teoría el embrión se formaba como resultado de la combinación mecánica de un gran número de partículas vivas (*particules vivantes*) a modo de unidades elementales de los seres organizados, derivadas normalmente de ambos progenitores, y que tendrían una memoria orgánica (*Venus Física*) o psíquica «de désir ou d'aversion» (Maupertuis 1768, 149) de la vida del organismo al que perteneció. La embriogénesis sería así para Maupertuis un proceso de yuxtaposición de tales partículas sometido a leyes mecánicas. Toda esta reflexión teórica le condujo finalmente a plantear la idea de una tendencia constante en los animales a la variación a lo largo del tiempo como consecuencia de la herencia doble o el azar y, consecuentemente, a la hipótesis de que todas las especies pudieron haber surgido de una pareja primitiva inicial a través de la acumulación gradual y transmisión de variaciones divergentes. Cada grado de desviación habría provocado una nueva especie, hasta alcanzar la inmensa diversidad de animales existentes en nuestros días.

Buffon coincidió con el planteamiento de Maupertuis en su *Historia natural de los animales*, denominando aquellas unidades elementales de los seres vivos como *molécules organiques* y planteando la idea de molde interno (*moule intériur*) para explicar su memoria (Buffon, 1774-1779, p. 51) Para ambos, esos “átomos” de la vida se asociarían y



se disociarían en los procesos de reproducción y de muerte en función de determinadas fuerzas mecánicas, como la de atracción de la física o las de afinidad de la química. La reproducción no sería tanto un proceso de preservación de formas preexistentes como de adición de partes afines de las que emergen nuevas formas. Consistiría así en un proceso de epigénesis que, sin recurrir a la idea de gérmenes preformados, no implicaría tampoco partir en cada generación de un caos material.

En este marco, en el que se produce el declive de las taxonomías y el auge de la anatomía comparada, Diderot desarrolló una idea unitaria de la naturaleza en la que ésta aparecía como un gran animal, compuesto de partes que eran, a su vez, animales —incluido el hombre—, compuestos, finalmente, por partículas vivas. En sus *Pensées sur l'Interprétation de la nature* trató de superar el mecanicismo y atomismo de los newtonianos incorporando lo vivo en el mundo físico y ofreciendo un mecanismo explicativo dinámico y holista capaz de dar cuenta de la emergencia de la vida —e incluso del espíritu— a partir de la materia (Diderot 2005, §58,2):

¿No habrá que suponer que las especies, lo mismo que los individuos, nacen, crecen, duran y desaparecen? ¿No habrá que suponer que los elementos de animalidad, esparcidos antes en la masa material, llegaron a unirse para formar el embrión, y que este embrión recorre infinitas etapas de desarrollo, avanzando desde el movimiento a la sensación, de ésta a la representación, y de aquí hasta el pensar consciente y la reflexión? Millones de años pueden extenderse entre todos estos desarrollos y acaso se preparan otros.

Diderot concibió la naturaleza como un juego semiorganicista en el que se producía la metamorfosis de lo inanimado en animado con la correspondiente relación circular entre ambos estados. En sus *Éléments de physiologie* fue más allá, extendiendo esa misma idea al ámbito de lo psicológico y defendiendo una ley de continuidad de los estados propios del ser sensible, viviente y organizado (Roger 1993).

Con las debidas reservas críticas ante el intento de reducir lo orgánico (y lo psíquico) a lo mecánico Kant se vio atraído por el esfuerzo de estos naturalistas por unificar los seres mecánicos y los orgánicos en un sistema universal de los seres. En los párrafos §80-81 de la *Crítica del Juicio*, Kant, adoptando la posición de arqueólogo de la naturaleza, apuntó hacia ese sistema. La anatomía comparada del momento mostraba a los contemporáneos la concordancia de muchas especies animales en un esquema común que estaba a la base tanto de su esqueleto como de la disposición de sus partes (KU, AA 05: 418), con lo que Kant acaba considerando a la naturaleza como madre común de las distintas especies animales, las cuales, surgidas del seno maternal de la Tierra, deben ser vistas como una gran familia de criaturas. O sea, que Kant plantea como una audaz aventura de la razón (KU, AA 05: 419) la hipótesis de que, a partir de un caos material y en virtud de su fuerza formativa (*Bildungskraft*), las especies habrían emergido unas de otras, y cada una de ellas generaría a sus miembros en virtud de su autoorganización y principio interno:

Esa analogía de las formas, en cuanto, a pesar de toda la diversidad, parecen ser producidas según un prototipo común, fortalece la sospecha de una verdadera afinidad de las mismas en la producción de una madre común primitiva, por medio de la aproximación gradual de una especie animal a otra, desde aquella en que el principio de los fines parece más guardado, a saber, en el hombre, hasta el pólipo y de éste, incluso, hasta los musgos y los líquenes, y finalmente, hasta la escala inferior que podemos observar en la naturaleza, la materia bruta, de la cual y de cuyas fuerzas, según leyes mecánicas (iguales a las que siguen la producción de los cristales), parece provenir toda la técnica de la naturaleza, que en los seres organizados nos es tan incomprensible que nos creemos obligados a pensar para ellos otro principio (KU, AA 05: 418-419).

Esa idea de emergencia de nuevos órdenes de realidad en la naturaleza a partir de ciertos sistemas, que Kant ya había manejado en su temprano ensayo *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, serviría también para explicar el surgimiento por epigénesis del alma misma a partir del cuerpo organizado (Moya 2004, p. 127):

Tenemos que aceptar, junto a la epigenesis, que el alma pertenece al mundo inteligible; que ella no está en ningún lugar en el espacio; que, cuando un cuerpo organizado ha emergido [*entstanden*] por generación, tiene en sí la condición de ser animado por un principio animante de carácter inteligible; y que en el cuerpo mismo el alma no tiene presencia local, sino virtual (Refl, AA 18: 189-190).

Para conciliar las ideas de epigénesis y continuidad de una naturaleza unitaria Kant habría recurrido a la imagen de la escalera de los seres de Charles Bonnet (Moya 2004, p. 128). Éste había considerado que la naturaleza era continua, pero escalonada, de tal forma que, desde el pólipo hasta el hombre la naturaleza habría obrado formando, debido a grandes catástrofes, una serie de escalones que presentarían, a su vez, una serie de peldaños. En la *Crítica de la razón pura* escribe Kant:

Cuando veo personas inteligentes que discuten entre sí sobre las características de los hombres, los animales o plantas, o incluso de los cuerpos del reino mineral [...], sólo necesito considerar la naturaleza del objeto para comprender que ésta se halla demasiado oculta para que puedan hablar basándose en el conocimiento de la misma... Lo mismo puede decirse sobre la defensa o impugnación de la conocida ley de la escala graduada continua de las criaturas, puesta en circulación por Leibniz y tan certeramente apoyada por Bonnet. Esta ley no indica otra cosa que la puesta en práctica del principio de afinidad fundado en el interés de la razón, y, como aserción objetiva, no puede proceder de la observación y conocimiento de la estructura de la naturaleza. Los peldaños de esa escalera, tal como la experiencia puede ofrecerlos, se hallan demasiado separados unos de otros, y las diferencias que nosotros suponemos pequeñas suelen ser en la naturaleza simas tan enormes, que no podemos contar con que tales observaciones (especialmente en el caso de una gran variedad de cosas, donde siempre será fácil encontrar semejanzas y aproximaciones) revelen intencionalidad en la Naturaleza (KrV A 667-668 / B 695-696).

La *escala naturae* kantiana incluiría como escalones la materia no organizada (*rohe Materie*), la materia organizada (*organisierte Materie*), los organismos vegetales, los

organismos animados y los animales racionales (Moya 2004, p. 129); e incluso, las formaciones sociales<sup>4</sup>. La evolución orgánica consistiría para Kant en la emergencia de formas de organización y autoorganización cada vez más complejas en las que la fuerza organizadora (*Bildungstrieb*) garantiza la continuidad y la interacción de los gérmenes y disposiciones originarias constitutivas de cada especie orienta la dirección (RezHerder, AA 08: 62-63). Y esa evolución biológica no estaría desvinculada ni del proceso de desarrollo físico-cósmica del universo y de la Tierra ni del del ser humano, incluida su cognición (Moya 2019, p. 49) y su dimensión moral (Conill 2016, p. 11), pues como señala en el §65 de la *Crítica del Juicio*:

La naturaleza se organiza más bien a sí misma y en cada especie de sus productos organizados siguiendo globalmente un mismo modelo, pero también con las oportunas divergencias que exige la propia conservación, según las circunstancias (KU, AA 05: 374).

La idea de epigénesis le habría servido a Kant para implementar esa noción de evolución general de la naturaleza que ya había planteado en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* de 1755. Ahora bien, el fundamento de tal evolución y la base de su enlace con la epigénesis habrían sido los conceptos kantianos de fuerza e interacción recíproca, así como la idea de sistema, derivada de ambos (Moya 2004, p. 121), que fueron desarrollados por Kant en su reflexión sobre el mecanicismo cartesiano y la revisión que, de él, realizó Leibniz.

La relectura leibniziana del mecanicismo cartesiano condujo a Kant, en su *Estimación de las fuerzas vivas* (1746), a considerar que la materia no podía ser definida por la simple extensionalidad y, con ello, a introducir junto con Leibniz el concepto metafísico de fuerza viva o activa, diferenciándolo del de fuerza motriz o pasiva. (GSK, AA 01: 28). La fuerza motriz o pasiva haría posible que un cuerpo resistiera a la penetración y al movimiento en función de su cantidad de materia, y de ella se derivarían otras fuerzas como la de atracción, repulsión, elasticidad, etc. La fuerza viva o activa sería una fuerza interna y formativa que presupondría no sólo una receptividad de la acción, sino un conato o tendencia a la acción y se vería incrementada «por la acción de cualquier movimiento externo» (GSK, AA 01: 140).

Es el planteamiento que aparece en su *Historia general de la Naturaleza*, en cuyo prefacio, después de dejar a un lado las explicaciones antropomórficas y las divinas, propone Kant una teoría de la evolución general del universo, según la cual la masa informe y heterogénea inicial comenzó a organizarse, impulsada por fuerzas de atracción y repulsión (NTH, AA 01: 234). En la nebulosa inicial comenzaron a producirse condensaciones, atrayendo a los materiales del entorno y organizándose en forma de sistema en equilibrio dinámico (NTH, AA 01: 269). La fuerza activa ínsita en la materia, dotaría a esta de una

---

<sup>4</sup> Kant extiende la idea de organización y autoorganización de los productos de la naturaleza a las formaciones sociales en una nota que sigue a su reflexión sobre las constantes del modelo evolutivo de la naturaleza (KU, AA 05: 375).

inagotable fuerza formativa (*Bildungskraft*), capaz de generar la emergencia (*Entstehung*) de nuevos órdenes de realidad.

Kant, sin embargo, fue más allá de Leibniz y posteriormente añadió la fuerza vital (*vis vivifica*, *Lebenskraft*, *Bildungstrieb*), que a diferencia de las anteriores sería orgánica y autoorganizadora (OP, AA 21: 264 y 643) (OP, AA 22: 189 y 210). «Los cuerpos orgánicos —dice Kant— son aquellos que poseen fuerza vital» (HN, AA 23: 484). Con las debidas reservas a las implicaciones hилоzoístas de sus tesis (Zammito 2003), Kant consideraría que a través de las fuerzas pasiva y activa emergerían de la materia los cuerpos y sistemas físicos, y por medio de la fuerza vital emergerían, en circunstancias diferentes, nuevos cuerpos orgánicos que, en circunstancias preservadas, serían capaces de «reproducirse a sí mismos según la especie», es decir, de «existir para sí y por mor de sí mismos» (OP, AA 22: 193). Una fuerza vital que sería, a su vez, responsable, junto con la organización sistémica de diferentes partes orgánicas del cuerpo, de la emergencia de lo anímico, hasta el punto de que Kant llega a emplearla como sustituto del término «alma»:

En su vigoroso lenguaje estoico dice Crisipo: ‘*En vez de sal, la naturaleza ha añadido al cerdo un alma para que no se pudra*’. Este [alma] es el nivel inferior de la naturaleza del hombre antes de toda cultura, es decir, el mero instinto animal. Es como si el filósofo hubiera echado una mirada adivinatoria al sistema fisiológico de nuestra época: sólo que hoy, en lugar de la palabra alma [Seele], se ha preferido usar la de fuerza vital [Lebenskraft], algo a lo que se tiene derecho, porque se puede hacer patente el efecto de una fuerza que produce, pero no el efecto de una sustancia particular apropiada a tal efecto (VNAEF, AA 08: 413).

Para Kant, tanto los cuerpos orgánicos, como los inorgánicos, e incluso el alma misma son concebidos más que como sustancias, como plexos de fuerza (ÜGTP, AA 08: 157-184) (KU, AA 05: 422-425). No hay para él ruptura entre evolución físico-cósmica, biológica y antropológica<sup>5</sup>. Desde la emergencia de formaciones materiales como sistemas solares, planetas, etc., que se comportan como totalidades integradas; pasando por la de los seres vivos, entendidos como cuerpos organizados y autoorganizados; hasta la de la propia autonomía cognitiva (Moya 2019, p. 49) y moral del hombre (NTH, AA 01: 364) (Conill

---

<sup>5</sup> Habría que señalar, en cualquier caso, las distancias que separan a Kant respecto a Herder en este punto. Herder, a partir de la concepción evolucionista de la naturaleza que Kant había planteado en *Historia natural y teoría del cielo* (1755), se opuso también al preformismo y adoptó, en sus *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, una nueva concepción de la epigenesis, distinta a las dos presentadas arriba, y que puede caracterizarse como animista, vitalista o espontaneísta. Herder asumió la idea de epigénensis, esto es, de la capacidad de la naturaleza de ganar estructura con el paso del tiempo y la adaptación al entorno y circunstancias. Pero pretendió argumentar a favor de la naturaleza espiritual del alma humana. Utilizando la idea neoplatónica de naturalezas plásticas, concibió un cierto «reino invisible de la creación» que todo lo organiza hacia el modelo de perfección organizativa que constituye el hombre. Así consideró que todos los seres de la Tierra, minerales, plantas, y animales, se habían ido aproximando, en su evolución, al modelo de perfección organizativa del ser humano. Este planteamiento de Herder suponía concebir la *Bildungstrieb* como un principio vital que se modificaba a sí mismo (espontaneísmo) para adecuarse a la diversidad de las circunstancias exteriores en su evolución hacia el modelo del hombre. Esta idea fue inaceptable para Kant, pues suponía un proceso organizativo azaroso, espontaneísta, producido por el capricho de la naturaleza. Para él resultaba erróneo olvidar la idea de gérmenes originarios en cuanto limitaciones de la potencia autoformativa de todo lo vivo, que conferirían la unidad de cada especie.

2016, p. 11), nos encontraríamos ante una constante evolutiva: un aumento de la complejidad y, al mismo tiempo, una mayor integración o (auto)organización de las partes. La evolución (historia) de la naturaleza está así marcada por un proceso de continuidad y divergencia en las transiciones entre *physis*, *bios* y *anthropos*.

### 5. La naturaleza de la razón: complejidad, conflicto y locura

Como puede leerse en la Reflexión 4104, Kant defendió, frente al preformismo leibniziano, una «*epigenesis psychologica*» o «*systema generationis naturalis*» del alma humana<sup>6</sup> (HN, AA 17: 416). Kant habría tomado como modelo para esa psicogénesis individual las ideas de Caspar F. Wolff, planteando una formación ontogénica del alma por capas germinales (*Blätter*) en un proceso en el que, como defendería posteriormente el naturalista Ernst Haeckel (1866), la ontogenia recapitula la filogenia, es decir, en el que se procede de lo general a lo particular, recorriendo el individuo en su ontogénesis las distintas fases evolutivas presupuestas en el orden natural al que pertenece su especie. En su *Theoria Generationis* defendió Wolff que la embriogénesis consistía en un proceso de diferenciación (*Differenzierung*, *Neubildung*) de cuatro estructuras fundamentales del embrión (la nerviosa, la muscular, la cardiovascular y la intestinal) a partir de una masa germinal indiferenciada (*Keimscheibe*) (Schad 2003). Kant, anticipándose a Haeckel (1899, 125), habría defendido la idea de una escala graduada del alma (*Stufenleiter der Seele*) al considerar que las fuerzas orgánicas habrían obrado en el plano psíquico como las fuerzas físicas lo habrían hecho sobre el terreno: por estratos (Moya 2008, p. 289).

En analogía con la estratificación de todo lo material formulada por Kant en el *Opus postumum* a través de su idea de una «*Stufenleiter im Elementarsystem der bewegenden Kräfte der Materie*» o escala graduada del conjunto de seres de la naturaleza (OP, AA 22: 374) Kant habría planteado una básica y paradójica triple disposición natural en el hombre en su *anthropologische Charakteristik*: a la animalidad, en cuanto ser viviente; a la humanidad, en cuanto ser viviente y racional; y a la personalidad, en cuanto que capaz para hacerse libremente a sí mismo (Anth, AA 07: 321-325) (RGV, AA 06: 26-28). El ser humano aparece así para Kant como un animal paradójico, como un animal portador de la paradoja en sus disposiciones naturales —«*das Widersinnliche der Naturanlagen*» (KU, AA 05: 430).

La clave de esa *anthropologische Charakteristik* es que expone unas disposiciones naturales que constituyen lo que un hombre tiende a ser porque traducen las tendencias originarias de la especie, es decir, todo lo que «queda hereditariamente recogido en la fuerza procreadora [...], originariamente presente en la especie para su autoconservación» (KU, AA 05: 420). La epigénesis psicológica desarrolla estas disposiciones en función de

<sup>6</sup> Más que de una epigénesis del alma, debería hablarse de una epigénesis psicológica que posteriormente se complementa con una epigénesis intelectual de las categorías que Kant defendió en el §27 de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, un párrafo que constituye la clave de bóveda de la deducción trascendental de las categorías. Habla allí de una epigénesis de la razón pura, un concepto que resulta clave para reconciliar el plano de la investigación trascendental con el plano empírico y naturalizar el sujeto trascendental (Cf. Moya 2008, 17-18 y 44).

las circunstancias del medio humano, que, como señala Kant, consisten en la concurrencia de la socialización y el aprendizaje de una lengua. Y análogamente a la embriogénesis planteada por Wolff, donde el desarrollo comienza con lo externo para avanzar hacia lo interno y más propio y donde el individuo recorre en su ontogénesis las fases evolutivas básicas presupuestas en el orden natural al que pertenece su especie, la psicogénesis planteada por Kant procedería desarrollando las facultades del alma en ese mismo orden: primero, las sensibles; más tarde, las intelectivas; y finalmente, las racionales.

Kant reconoce así al hombre como una criatura animal a la que el planeta entregó la materia con la que fue hecho (KpV, AA 05: 162-163) y a través de la que fue provisto de una fuerza vital constitutiva de su ser y responsable, en última instancia, de su misma organización compleja, autoorganizada y capaz de organizar la experiencia (HN, AA 23: 484-485). El carácter paradójico del hombre se produce porque a su animalidad la naturaleza le añade la conciencia de sí mismo (VNAEF, AA 08: 414) y, además, añade con su razón un espíritu (*Geist*), otro *Lebensprinzip* de la fuerza vital, superpuesto al alma, al animo (*Seele, Gemüt*), a fin de llevar «una vida no sólo adecuada al mecanismo de la naturaleza y a sus leyes técnico-prácticas, sino también a la espontaneidad de la libertad y a sus leyes práctico-morales» (VNAEF, AA 08: 417)

Hay en el hombre un principio activo, no suscitable por ninguna representación sensible, ínsito en el hombre, mas no como alma que presupone un cuerpo, sino como espíritu [*Geist*] [...]

El hombre no es un animal que tenga fines internos o también sentidos, etc., por ejemplo, órganos, entendimiento, sino una persona que tiene derechos (y con relación al cual toda otra persona tiene derechos). A él no sólo lo vivifica un alma [*Seele*] (*animans*, por tanto) sino que mora en él un espíritu: *spiritus intus alit. Mens* (OP, AA 22: 55-56).

En su opúsculo *Probable inicio de la historia humana* señala Kant que «la Naturaleza ha depositado en nosotros disposiciones tendentes a dos fines diversos, cuales son el de la humanidad en tanto que especie animal y el de ella misma en cuanto especie moral» (MAM, AA 08: 117). Dos fines que no sólo serían diversos, sino opuestos y contradictorios entre sí. Y este carácter paradójico del hombre, esa contradicción de intereses entre «las leyes depositadas en su naturaleza con miras al tosco estado animal» bajo la forma del instinto y «el afán de la humanidad por obtener [...] su destino moral» bajo la forma de la cultura conducen inevitablemente al conflicto (*Widerstreit*) (MAM, AA 08: 116).

Según Kant la retracción del instinto y el tránsito a la cultura no se ha hecho sin pérdidas para el hombre, pues como apunta en su *Antropología*, junto al germen de la razón la naturaleza ha puesto en él el germen de la discordia (*Keim der Zwietracht*) a fin de que mediante la razón extraiga de ésta última aquella concordia (*Eintracht*) o, al menos, la constante aproximación a ella en lo que constituye «el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de sus vida» (Anth, AA 07: 322). Desde el día en que el hombre, señala Kant allí (Anth, AA 07:

128-130), después de pensarse como yo, tiende por egoísmo a no contrastar sus juicios apelando al entendimiento de los demás, a no apelar más que a su gusto para apreciar lo bello, y a no guiarse por otros fines que los propios, el conflicto se convierte en una constante de la vida humana en sociedad. Pero también en una constante en la vida psíquica individual, dando lugar a la locura. Vida social y vida psíquica se presentan indisolublemente unidas en la locura.

En cualquier caso, Kant sitúa el origen de la locura, junto al carácter complejo, paradójico y conflictivo de la psique humana, en su propia condición natural. Inaugura así una hipótesis que ha perdurado en la comunidad científica durante más de dos siglos y que plantea la idea de una humanidad afligida por una fractura neurofisiológica innata, como puede rastrearse desde las investigaciones localizacionistas de neuroanatomistas como Franz Joseph Gall o Paul Broca; pasando por la teoría evolucionista jacksoniana de un sistema nervioso jerarquizado funcionalmente o la tópica freudiana de la mente caracterizada por la división y el conflicto en ella entre un ello inconsciente indomable y un yo consciente y racional; hasta las divisiones cerebrales planteadas por Paul MacLean entre el cerebro visceral y el córtex, análogamente a la división freudiana entre el ello y el yo (MacLean 1949), y que posteriormente completaría con su modelo triúnico del cerebro, según el cual éste se dividiría en tres partes («reptilian», «old mammalian» y «new mammalian»), correspondientes a estadios evolutivos diferentes, con funciones distintas y propias, y que muchas veces serían incapaces de integración funcional (MacLean 1973). Como ha señalado recientemente Edgar Morin, complejidad, conflicto y locura serían rasgos naturales del hombre (Morin 2005):

El cerebro es hipercomplejo, igualmente, en el sentido en que es «triúnico», según la expresión de MacLean. Porta en sí tres cerebros en uno: el cerebro reptiliano (celo, agresión), el cerebro mamífero (afectividad), el neocórtex humano (inteligencia lógica y conceptual), sin que haya predominancia del uno sobre otro. Al contrario, hay antagonismo entre esas tres instancias, y a veces, a menudo, es la pulsión quien gobierna la razón. Pero también, en y por ese desequilibrio, surge la imaginación.

## 6. Razón y locura: el concepto de *sinrazón positiva*.

La preocupación de Kant por la locura comenzó pronto. El 10 de febrero de 1764 el filósofo alemán publicó en el número 3 del *Periódico político e ilustrado de Königsberg* (AA 02: 489) una nota que recogía la aparición en Königsberg de un hombre de mediana edad que vagaba por el campo, descalzo y cubriendo sus partes con hojas de parra, junto a un niño de 8 años y a un pequeño rebaño de ovejas y cabras. El hombre, un polaco llamado Jan Pawlikowicz, era conocido como el «profeta de las cabras» por recurrir a citas bíblicas, pertinentes o no, ante cualquier cuestión que se le planteara. Era un hombre perturbado a causa de una enfermedad sufrida 7 años antes. Sobre el pequeño se suscitó una gran expectación sobre si se trataba de un niño criado en estado natural o salvaje. Ambas figuras, la del loco y la del niño salvaje, parecen haber influido en la concepción kantiana de la locura que desarrollara en 1764 en su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*



(VKK, AA 02: 259-271), publicado aquel mismo mes de febrero en dicha publicación periódica. Kant contrapone allí el papel desempeñado por la naturaleza y la sociedad en el hombre. La sencillez y sobriedad de la primera promueve y forma en el hombre sólo nociones comunes y una tosca honestidad; por el contrario, la coacción artificiosa y la opulencia de la organización civil, si bien da lugar a hombres ingeniosos y razonadores, en ocasiones también a locos.

El ser humano en estado de naturaleza puede estar sometido a pocas insensateces y difícilmente a alguna locura [*Narrheit*]. Sus necesidades le mantienen en todo momento próximo a la experiencia y le dan a su sano entendimiento un quehacer tan ligero que ni siquiera se da cuenta de que necesita entendimiento para sus actividades [...] En la constitución civil [de la sociedad] se encuentran propiamente los fermentos de toda esta corrupción. (VKK, AA 02: 269)

Kant vincula así la locura con el estado social. Sólo una razón compleja, capaz de entrar en conflicto consigo misma puede desvariar y esa complejidad sólo alcanza a la vida social. La explicación de ese vínculo entre vida mental compleja y sociedad hay que buscarla en la idea de epigénesis del alma o razón<sup>7</sup>, pues ésta es el resultado de la interacción de los gérmenes y disposiciones naturales del hombre con el medio, que está destinado a ser social y lingüístico y a fomentar su desarrollo. En este sentido es acertada la tesis sostenida por Constantini según la cual a juicio de Kant la sociedad no produce la locura, sino que se limita a crear las condiciones para su manifestación (Constantini, 2018, pp. 234-235).

Kant defendió siempre la idea de un desarrollo progresivo de las distintas facultades de la razón. En la *Crítica de la razón* pura afirma que la experiencia demuestra, contra el dualismo mente-cuerpo, «que tanto el aumento como la perturbación de nuestras facultades psíquicas no son más que modificaciones orgánicas» (KrV, A 779 / B 807). En la *Antropología*, después de señalar que en la medida en que descansan en representaciones de agravio o beneficio las señales de llanto y risa que aparece al cuarto mes de vida del bebé son un anticipo de la razón, plantea Kant un desarrollo de las facultades de representaciones (*Entwicklung der Vorstellungsvermögens*), desde la simple aprehensión sensorial del niño, que demuestra al seguir con los ojos los objetos brillantes que se le ponen delante, hasta el conocimiento perceptivo de los objetos sentidos, que implica la unidad conceptual de lo diverso dado al sentido (Anrh, AA 07: 127-128). En la *Historia general de la naturaleza* Kant había ido aún más lejos al incluir en este desarrollo la capacidad moral, aunque en un lenguaje aún no formado críticamente —no distingue funcionalmente la facultad del entendimiento de la de la razón—:

En la medida en que se forma su cuerpo, las facultades de su naturaleza intelectual reciben también los grados convenientes de perfectibilidad... Se desarrollan [entwickeln] lo suficientemente temprano aquellas facultades por las que puede satisfacer las necesidades impuestas por su dependencia de las cosas externas. Algunos hombres no llegan más allá de este grado de desarrollo. La capacidad de unir conceptos abstractos, de dominar la tendencia de las pasiones por la libre aplicación

---

<sup>7</sup> Véase nota 5.

del entendimiento, se presenta tarde y en algunos nunca en toda su vida (NTH, AA 01: 355-356).

La idea de un desarrollo progresivo de las facultades psíquicas junto con las de la estratificación de lo mental y su carácter emergentista nos llevan a pensar, con Eugenio Moya (2004, p. 136), que la morfogénesis de la razón individual planteada por Kant se aproximaría a esa modularización gradual o epigenética de la mente que Anette Karmiloff-Smith habría planteado a partir de ciertas correcciones al modularismo innatista fodoriano (Karmiloff-Smith 1994, pp. 21-22). Los módulos o facultades mentales consistirían en unidades de procesamiento encapsulado de información de dominios específicos, esto es, de conjuntos de representaciones que constituyen un área específica de conocimiento/interacción con el mundo.

La idea de la locura como expresión del conflicto de la razón consigo misma puede ser rastreada hasta el núcleo de la misma *Crítica de la razón pura*. Para hacerlo hay que detenerse en los *Sueños de un visionario explicados por los ensueños de la Metafísica*, que Kant publicó en 1766, dos años después del *Ensayo*.

En los *Sueños de un visionario* Kant critica las ideas del teósofo sueco Emmanuel Swedenborg, un vidente de la época que alcanzó gran celebridad en la Europa de aquel momento afirmando poseer conocimientos privilegiados sobre el mundo de los espíritus y los muertos, con los que afirmaba estar en contacto. Kant se enfrentó aquí al tipo de discurso que presenta como verdades de hecho ideas sin ningún apoyo en la realidad. Su interés se centró en la distinción entre aquello que es transmisible y verificable entre los distintos sujetos y aquello que sólo son fantasías sin posibilidad de confrontación con la experiencia, planteándose así la idea de *límites* del conocimiento —de la razón—, una idea tan fundamental que posteriormente devendrá la tarea central de la primera *Crítica*.

Kant concluyó del caso Swedenborg que aquellos presuntos conocimientos que éste afirmaba poseer a través de visiones no eran distintos de las representaciones manejadas por un alucinado, es decir, un loco:

No censuro al lector en absoluto si en vez de considerar a los visionarios como medio ciudadanos de otro mundo, los despacha brevemente y bien como candidatos al hospital, librándose mediante ello de toda investigación posterior (TG, AA 02: 348).

Pero lo más interesante de la obra, como prefigura ya en el su propio título, es que Kant compara a estos visionarios con los metafísicos en la medida en que ambos poseen “conocimientos” que no pueden ser compartidos por otros hombres:

En cierto parentesco con los *soñadores* de la *razón* [los metafísicos] están los *soñadores* de la *sensación*, entre los que normalmente se cuenta a aquéllos que a veces tienen trato con espíritus, y ello por los mismos motivos que el resto, es decir, porque ven algo que ningún otro hombre sano ve y tienen su propio contacto con seres que no se manifiestan a nadie por muy buenos sentidos que tenga (TG, AA 02: 342).

Kant parece considerar que, en cierto sentido, el metafísico está afectado por alguna de las enfermedades de la cabeza y que sus representaciones son como desvaríos, locuras, excesos de la razón institucionalizados en una rama del saber. Las pretensiones de la metafísica son del mismo orden que las del esoterista sueco: conocer aquello para lo cual no hay pruebas en la experiencia. Mostrar cómo se producen estos excesos y ponerles límites será la tarea de la primera *Crítica*.

En la *Crítica* Kant señala lo que considera el escándalo de la filosofía: que a pesar de haberse fundado como disciplina en los tiempos de Aristóteles (S. IV a.C.) no ha habido desde entonces ningún progreso en sus conocimientos y reina el disenso entre los miembros de esta comunidad científica. La polémica y el conflicto afectan a cuestiones como la inmortalidad del alma, la infinitud del mundo y la existencia de Dios. Ahora bien, el litigio, apunta el filósofo alemán, no procede de ciertos hombres, dotados de razón, dedicados a la metafísica, sino «de la misma naturaleza de esa razón» (KrV, A 744 / B 772). La metafísica, reconoce Kant, es una disposición natural de la mente humana, «seguiría existiendo aunque éstas [las ciencias] desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo» (KrV, B XIV). Por eso, la historia de los conflictos especulativos de la metafísica es, de algún modo, la historia de la propia razón (KrV, A 852-856 / B 880-884). Sus sofismas «son sofismas de la razón misma, no de los hombres. Ni el más sabio [...] puede librarse de ellos» (KrV, A 339 / B 397). El sabio puede quizás evitar el error mediante la crítica, pero no puede deshacerse de las ilusiones (trascendentales). Éstas, bajo la forma de paralogismos o antinomias, son manifestaciones de un conflicto inherente a la mente humana. «El germen de los conflictos —dice Kant— se halla en la naturaleza de la razón misma» (KrV, A 778 / B 806). Por todo ello, cabe afirmar, con Monique David-Ménard, que el conflicto y la locura se sitúan en el corazón de la *Crítica de la razón pura* (David-Ménard 1990).

Pero reparemos en que sólo en una mente (*Gemüt*) compleja, estratigráfica y dinámica se puede producir el desajuste entre distintas facultades que da lugar a las ilusiones trascendentales: el uso trascendente de los principios de la facultad de la razón (*Vernunft*) (en lo nouménico), en lugar de su uso inmanente (en lo fenoménico), donde opera el entendimiento (*Verstand*). Por eso la tópica o cartografía de la mente (KrV, A 268 / B 324) llevada a cabo por Kant en la *Crítica* —que nos descubre una mente constituida por una pluralidad de facultades estructuralmente diferenciadas, con naturaleza y funciones específicas y autónomas, aunque interconectadas funcionalmente entre sí— resulta clave no sólo para la propia investigación trascendental, sino también para entender la locura.

Por todo ello, parece acertada la hipótesis de una concepción modularista de la mente defendida por Kant en la *Crítica de la razón pura* que ha sido planteada por Eugenio Moya (Moya 2003, pp. 57-58). Siguiendo el modelo de J. A. Fodor (1983), considera Moya que la concepción kantiana de la razón habría asumido: 1. una arquitectura de la mente integrada por módulos cognitivos sensibles e intelectivos autónomos (facultades); 2. los cuales realizarían operaciones cognitivas irreductibles —intuición, juicio, inferencia—; y 3. estarían encapsulados: realizarían operaciones cognitivas autónomas e independientes; y

4. cuya continuidad operacional haría posible el la experiencia objetiva y el conocimiento. Y no sólo el conocimiento, porque dicha continuidad operacional haría posible, al mismo tiempo, la autoconsciencia o unidad sintética de la apercepción, y con ella, la salud mental (Moya 2008, p. 311). La razón estaría así constituida por un conjunto de facultades heterogéneas y autónomas cuya coordinación funcional daría lugar a un sistema que la primera *Crítica* muestra como modelo del sujeto normal; pero cuyo desajuste mostrado en su *Antropología* conduciría a una desviación de ese sistema, y, en los casos más graves, a la constitución de otro sistema mental anómalo al que Kant denomina sinrazón positiva<sup>8</sup> (Anth, AA 07: 216).

Kant hace una división entre las debilidades y las enfermedades del alma. Las primeras afectan a la parte estabilizadora de la facultad de conocer: el entendimiento. Las segundas se subdividen en dos grupos: la hipocondría y la manía. La hipocondría es una enfermedad más leve en la que el sujeto es consciente de que el curso de sus pensamientos no va bien y no puede dirigirlos ni controlarlos, pero todavía se da en él una experiencia objetiva que puede ser compartida con otros. En el caso de la manía esto no ocurre, pues «es un curso arbitrario de los pensamientos, que tiene su regla propia (subjetiva), pero que es contrario al concordante con las leyes de la experiencia (objetivo)» (Anth, AA 07: 202). Las manías pueden ser diversas: amencia (*Unsinnigkeit*) y demencia (*Wahnsinn*), que recargan la imaginación; insania (*Wahnwitz*), que afecta a la heurística del juicio; y vesania (*Überwitz*), que lo hace respecto a la facultad de la razón.

La vesania aparece como la enfermedad más grave de todas, en la que el enfermo se remonta mediante su razón perturbada, por encima de la escala entera de la experiencia y busca ávido principios que le hacen creer que concibe lo inconcebible. Ella no sólo supone la desviación de la regla del uso “normal” (intersubjetivo) de la razón, sino la constitución de otra regla (subjetiva) que no es adecuada para el entendimiento común y que da lugar a otra experiencia de las cosas que no puede ser compartida con otros:

---

<sup>8</sup> Foucault dedicó su *Thèse complémentaire pour le doctorat* a la traducción al francés e introducción de la *Antropología* kantiana (Foucault 2008). En ella estudió las relaciones existentes entre el nivel de la *Crítica* y el de la *Antropología*, concluyendo que *la Antropología repite la Crítica*, esto es, que Kant presupone en el análisis empírico-psicológico realizado en la primera las estructuras del sujeto trascendental de la segunda. El sujeto, que en la *Crítica* es ajeno al paso del tiempo, es contemplado individualmente y al margen de todo lenguaje, aparece en la *Antropología* sometido al tiempo —en la duración—, ya integrado en el interior de una sociedad e inmerso en una lengua concreta. Puede considerarse que el sujeto de la *Crítica* es un modelo epistémico —y de salud mental— ideal que le sirve a Kant en la *Antropología* para analizar la realidad empírica de los hombres concretos existentes. En este sentido, y para el caso del análisis de la locura, la consideración de transubjetividad (universalidad y necesidad exigidos trascendentalmente) o intersubjetividad (universalidad y necesidad exigidas empíricamente) que aparezcan en el texto dependerá del plano desde el que se realiza el análisis. Por otra parte, esa consideración de las relaciones del sujeto entre *Crítica* y *Antropología* nos hacen disentir de la tesis mantenida por Frierson (2009a) (2009b), según la cual los desordenes mentales investigados por Kant en su *Antropología* tienen implicaciones epistemológicas y morales en el nivel de la *Crítica*, pues ellos obligarían a reconocer el trabajo de la *Crítica de la razón pura* como una epistemología social y plantearían problemas para la filosofía moral kantiana al socavar la libertad humana y la racionalidad.

En esta última especie de perturbación mental [Vesania] no hay meramente desorden y desviación de la regla para el uso de la razón, sino también una *positiva sinrazón*, esto es, *otra regla*, una posición enteramente diversa a que el alma se desplace, por decirlo así, y desde la cual ve de otro modo todos los objetos, y saliendo del *sensorius communis*, que se requiere para la unidad de la *vida* (animal), se encuentra desplazado a un lugar alejado de él [...] Es, empero, admirable que las fuerzas del alma destrozada se coordinen, sin embargo, en un sistema, y la naturaleza tienda incluso en la sinrazón a introducir un principio que las una, a fin de que la facultad de pensar no permanezca ociosa, si bien no para llegar objetivamente al verdadero conocimiento de las cosas, al menos para atender de un modo meramente subjetivo a la vida animal (Anth, AA 07: 216).

El punto de vista psicológico-transcendental desde el que Kant aborda la enfermedad mental grave a través del concepto de sinrazón positiva nos muestra el núcleo dicha enfermedad como un desequilibrio entre las facultades intelectivas y sensibles que da lugar a la constitución de una experiencia subjetiva idiosincrática no compartible del mundo o, lo que es lo mismo, un trastorno categorial. Este planteamiento resulta de gran actualidad científica, pues, como reconoce el médico y psiquiatra español Agustín Béjar Trancón, está en el núcleo de muchas de las principales cuestiones que atañen a la teoría y la práctica psiquiátrica contemporáneas (Béjar 2001, p. 51). Así Edward M. Hundert<sup>9</sup> (1990) y Manfred Spitzer<sup>10</sup> (1988) (1990) han explorado la comprensión de la psicosis recurriendo a la filosofía trascendental y a las reflexiones antropológicas kantianas al considerar la esquizofrenia como un trastorno categorial en el sentido de ser una grave perturbación en la estructuración de la experiencia. En ella no se seguiría el sistema de categorización que Kant presentó como modelo en la Crítica. Ambos investigadores consideran que con este planteamiento se obtiene un marco más adecuado para comprender y relacionar una variedad de fenómenos característicos de la esquizofrenia que, en principio, no están conectados, como los síntomas conocidos en la psicopatología clásica europea como «trastornos del yo» o de «los límites del yo».

## Bibliografía

Agustín, S. (1946-1959), *De Trinitate*. En San Agustín, *Obras*, 18 vols. BAC, Madrid.

Bacon, F. (1857-74), *Novum Organum* (NO). En F. Bacon, *The Works*, editado por J. Spedding et al., 14 vols., (vol. 8), London.

Bacon, F. (1861-74), *Letters and Life of F. Bacon*, editado por J. Spedding, 7 vols. Longman, London.

Béjar Trancón, A. (2001), Kant y la locura, en I. Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Antonio Machado, Madrid, pp. 9-57.

---

<sup>9</sup> Edward M. Hundert es profesor en la Harvard Medical School.

<sup>10</sup> Manfred Spitzer es profesor de psiquiatría de la Universidad de Ulm, Alemania.

- Blumenbach, J. F. (1781), *Über den bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft*, J. C. Dieterich, Göttingen:
- Buffon (1774-1779), “*Histoire naturelle des animaux*”, en Buffon, *Oeuvres complètes*, Imprimerie Royale, Paris.
- Caponi, G. (2012), “Kant: entre Buffon y Cuvier”, *Filosofia e Historia da Biologia*, no. 7, 1, pp. 43-53.
- Cassirer, E. (1993), Kant, vida y doctrina, FCE, México.
- Cobb, M. (2000), “Reading and Writing *The Book of Nature*: Jan Swammerdam (1637-1680)”, *Endeavour*, no. 24, 3, pp. 122-128.
- Conill, J. (2016), “Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant”, *Revista de estudios kantianos*, vol. 1, no. 1, pp. 11-23.
- Costantini, M. (2018), “Le patologie psichiche nel Versuch kantiano del 1764”, *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, no. 7, pp. 234-251.
- David-Ménard, M. (1990), *La folie dans la raison pure*, J. Vrin, Paris.
- Descartes, R. (1987-1910), *Oeuvres de Descartes*, 12 vol, Edición de Charles Adam y Paul Tannery, Léopold Cerf Editeur, Paris.
- Diderot, D. ([1751] 2005), *Pensées sur l'Interprétation de la nature*, Flammarion, Paris.
- Duchesneau, F. (2006), “«Essential force» and «formative force»: models for epigenesis in the 18<sup>th</sup> century”, en B. Feltz, M. Crommelinck & P. Goujon (Eds.), *Self-Organization and Emergence in Life Sciences*, Kluwer, Dordrecht, pp. 173-188.
- Engels, E.-M. (1994), “Die Lebenskraft —metaphysisches Konstrukt oder methodologisches Instrument? Überlegungen zum Status von Lebenskräften in Biologie und Medizin im Deutschland des 18. Jahrhunderts”, en K. T. Kantz (Ed.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit. Studien zu Werk und Wirkung des Naturforscher C. F. Kiemeyer (1765-1844)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, pp. 127 y ss.
- Fodor, J. A. (1983), *The Modularity of Mind*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Foucault, M. (2006), *Historia de la locura en la época clásica*, Vol. 1, FCE, México.
- Foucault, M. (2008), “Introduction à l'Anthropologie”, en I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, pp. 11-79.
- Frierson, P. (2009a), “Kant on mental disorder. Part 1: An overview”, *History of Psychiatry*, no. 20, 3, pp. 267-289.
- Frierson, P. (2009b), “Kant on mental disorder. Part 2: Philosophical implications of Kant's account”, *History of Psychiatry*, no. 20, 3, pp. 290-310.
- Galfione, M. V. (2014), “La intervención kantiana en el debate de las razas a finales del siglo XVIII”, *Scientiae studia*, V.12, 1, pp. 11-43.
- Haeckel, E. (1866), *Generelle Morphologie der Organismen*, G. Reimer, Berlin.
- Haeckel, E. (1899), *Die Welträthsel*, Strauß, Bonn.
- Haller, A. V. (1758), *Sur la formation du coeur dans le poulet*, Marc.-Mich. Bousquet & Comp, Lausanne.

- Harvey, W. (1651), *Exercitationes de generatione animalium*, DuGaidianis, Londres.
- Hooke, R. (1665), *Micrographia*, Martyn & Alleftry, London.
- Hume, D. ([1739] 1978), *A Treatise of Human Nature*, editado por L. A. Selby-Bigge et. alt., Oxford University Press, Oxford.
- Hundert, E. M. (1990), “Are psychotic illness category disorders? (Proposal for a new understanding and classification of the major forms of mental illness)”, en M. Spitzer y B. A. Maher (Eds.), *Philosophy and psychopathology*, Springer, New York, pp. 59-70.
- Kant, I. ([1755] 1969), *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* [NTH], Juarez Editor, Buenos Aires.
- Kant, I. ([1766] 1989), *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica* [TG], trad. Cinta Canterla. Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz.
- Kant, I. ([1781/1787] 2003), *Crítica de la razón pura* [KrV], trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid.
- Kant, I. ([1786] 2006), “Probable inicio de la historia humana [MAM]”, trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Técnos, Madrid.
- Kant, I. ([1788] 2007), *Crítica de la razón práctica* [KpV], trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid.
- Kant, I. ([1788] 2004), “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía [ÜGTP]”, trad. Nuria Sánchez Madrid, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, no. 37, 7-47.
- Kant, I. ([1790] 2007), *Crítica del juicio* [KU], trad. Manuel García Morente, Técnos, Madrid.
- Kant, I. ([1793] 2001), *La religión dentro de los límites de la mera razón* [RGV], trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid.
- Kant, I. ([1798] 2004), *Antropología en sentido pragmático* [Anth], trad. J. Gaos, Alianza, Madrid.
- Kant, I. (1902-1997), *Kants gesammelte Schriften*, 30 Bände, Hrsg. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin.
- Karmiloff-Smith, A. (1994), *Más allá de la modularidad. La ciencia cognitiva desde la perspectiva del desarrollo*, Alianza, Madrid.
- Kuehn, M. (2002), *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kuhn, T. S. (1983), “La tradición matemática y la tradición experimental en el desarrollo de la física”, en *La tensión esencial*, FCE, México, pp. 56-90.
- Leibniz, G. W. (1978), *Die Philosophische Schriften*, 7 vol., Georg Olms, Hildesheim / New York.
- Lenoir, T. (1989), *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenthcentury German Biology*, University of Chicago Press, Chicago / London.



- MacLean, P. (1949), "Psychosomatic disease and the 'visceral brain': recent developments bearing on the Papez theory of emotion", *Psychosom Med*, no. 11, pp. 338-353.
- MacLean, P. D. (1973), "A triune concept of the brain and behavior", en T. J. Boag & D. Campbell (Eds.), *The Hincks Memorial Lectures*, University of Toronto Press, Toronto, pp. 6-66.
- Malebranche, Nicolás. (1967-1978), *Oeuvres complètes*, 20 vols, edición de A Robinet, Seghers, Paris.
- Marcucci, S. (2005), "Las perspectivas científicas y epistemológicas del juicio teleológico en Kant", en A. A. Romanillos (Ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca.
- Marcucci, S. (1972), *Aspetti epistemologici della finalité in Kant*, Felice Le Monnier, Firenze.
- Marcucci, S. (1976), *Intelletto e «intellettualismo» nell'estetica di Kant*, A. Longo Editore, Ravenna.
- Maupertuis (1745), *Venus Physique*, Biblioteque Royal, Paris.
- Maupertuis (1768), *Système de la nature*, en Maupertuis, *Oeuvres*, Lyon, vol. II.
- Mazliak, P. (2006), *La biologie au siècle des lumi res. Comment l'histoire natural est devenue biologie*, Adapt/Vuibert, Paris.
- Morin, E. (2005), "La epistemología moderna de la complejidad", en J. L. Solana (Coord.), *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo*, Akal, Madrid, pp. 27-52.
- Moya, E. (2003), *  Naturalizar a Kant?* Biblioteca Nueva, Madrid.
- Moya, E. (2004), "Epigénesis y Razón", *Teorema*, no. XXIII, 1-3, pp. 117-140.
- Moya, E. (2008), *Kant y las ciencias de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Moya, E. (2011), "Kant y la embriología", en P. J. Teruel (Coord.), *Kant y las ciencias*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 185-224.
- Moya, E. (2019), "Fuerzas, facultades y formas a priori en Kant", *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, no. 9, pp. 49-71.
- M ller-Sievers, H. (1989), *Self-Generation. Biology, Philosophy, and Literature around 1800*, Stanford University Press, Stanford.
- Newton, I. (1729), *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, vol. 2, Benjamin Motte, London, General Scholium.
- Newton, I. (1718), *Opticks: Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light. The Second Edicion, with Additions*, W. and J. Innys, London.
- Richards, R. J. (2000), "Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding", *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, no. 31, 1, pp. 11-32.
- Roe, S. A. (1981), *Matter, Life and Generation. Eighteenth-Century Embryology and the Haller-Wolff Debate*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Roger, J. (1993), “Diderot et l’Encyclopédie”, en *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, Albin Michel, Paris, pp. 585-682.
- Rossi, P. (1990a), *Bacon: de la magia a la ciencia*, Alianza, Madrid.
- Rossi, P. (1990b), *Las arañas y las hormigas*, Critica, Barcelona.
- Schad, W. (2003), “Die Dreikeimblattlehre und ihr Dreigliederungsverständnis in der Human-Embryologie”, *Der Mekurstab*, no. 56/4, pp. 166-180.
- Shimony, A. (1987), “Introduction”, en A. Shimony y D. Nails (Eds.), *Naturalizing Epistemology: A Symposium of two decades*, Reidel, Dordrecht, pp. 1-13.
- Spitzer, M. (1988), “Ichstörungen: In search of a theory”, en M. Spitzer, F. A. Uehlein y G. Oepen (Eds.), *Psychopathology and Philosophy*, Springer, Berlin/Heidelberg, pp. 167-183.
- Spitzer, M. (1990), “Kant on schizophrenia”, en M. Spitzer y B. A. Maher (Eds.), *Philosophy and psychopathology*, Springer, New York.
- Swammerdam, J. (1669), *Biblia Naturae sive Historia Insectorum*, Tomus I et II, Apud Isaacum Severinum, Baldinum Vander Aa et Petrum Vander Aa, Leydae.
- Swammerdam, J. (1682), *Histoire générale des insectes*, Guillaume de Walcheren, Utrecht.
- Wolff, C. F. (1774), “*Theoria generationis*”, Typis et sumtu J.C. Hendeli, Halle. Reeditado a cargo de R. Herrlinger en: Wolff, C. F. (1966), *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen Theoria Generationis*, G. Olms, Hildesheim.
- Wolff, C. F. ([1768-1769] 2003), *De formation intestorum*. Brepols Publishers, Turnhout. Edición a cargo de J.-C. Dupont y M. J.-L. Perrin.
- Zammito, J. H. (2001), “Epigenesis: Concept and Metaphor in J. G. Herder’s Ideen”, en R. Otto y J. H. Zammito (Eds.), *Vom Selbstdenken: Aufklärung und Aufklärungskritik in Johann Gottfried Herders ‘Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit’*, Synchron Wissenschaftsverlag, Heidelberg.
- Zammito, J. H. (2003), “‘This inscrutable principle of an original organization’: Epigenesis and ‘Looseness of Fit’ in Kant’s Philosophy of Science”, *Studies In History and Philosophy of Science*, no. 34/1, pp. 73-109.
- Zammito, J. (2006), “Kant’s Early Views on Epigenesis: The Role of Maupertuis”, en J. E. Smith (Ed.), *The Problem of Animal Generation in Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 317-355.
- Zammito, J. H. (2018a), *The Gestation of German Biology*, University of Chicago Press, Chicago.
- Zammito, J. H. (2018b), “From Natural History to History of Nature: Kant between Buffon and Herder”, en P. Muchnik & O. Thorndike, *Rethinking Kant 5*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, pp. 281-310.

