

***La Antropología desde un punto de vista fisiológico. El despliegue del hombre como hijo de la Tierra o Idea para la historia de una encarnación en clave cosmopolita<sup>1</sup>.***

**Nuria Sánchez Madrid**  
**Universidad Complutense de Madrid**

«Kant es menos prisionero de lo que se suele creer de las categorías de objeto y de sujeto, puesto que su idea de revolución copernicana pone el pensamiento directamente en relación con la tierra» (G. Deleuze/F. Guattari, *¿Qué es filosofía?*).

En las páginas siguientes intentaremos delimitar el espacio que ocupa en el interior y también frente a una *Antropología desde el punto de vista pragmático* una *Antropología desde el punto de vista fisiológico*. La segunda se dirige hacia lo que descubrimos como *pasividad* radical del hombre y revela lo que la naturaleza ha hecho de nosotros. A propósito de esta «obra» de la naturaleza, en seguida se pone manifiesto que la vía de la «experiencia interna» no es en absoluto fructífera. Cuando nos volvemos hacia nuestra conciencia poco más podemos establecer que la presencia de un *continuum* de representaciones dotadas cada una de ellas de un grado de conciencia y rodeadas de un horizonte de *oscuridad* que no está en nuestra mano conducir al estado contrario. La conciencia contiene, pues, en su faz oculta representaciones que nos convierten fácilmente en juguete de *lo inconsciente*, en lugar de dejarse dominar por nosotros, de suerte que pocos progresos cabe esperar en su pretendido conocimiento, más allá de la aceptación de esta desequilibrada distribución entre las representaciones —a las que podemos prestar atención o de las que podemos hacer abstracción— y las meramente latentes. Sin embargo, bien podría ocurrir que, sin abandonar el orden de lo pasivo en nosotros, encontráramos otro medio para reencontrarnos con los otros —observadores de nuestro modo de conducirnos— en una comunidad peculiar, que consideramos fundamentalmente hermenéutica, puesto que se basa en conjeturas, expresiones y signos. Advertir, por ejemplo, que la Tierra no es una llanura de extensión indeterminada, sino una superficie finita esférica, que todos tenemos el mismo derecho a habitar y poseer, o cobrar conciencia de que cada uno de nosotros cuenta con un modo de sentir y un natural físico determinado, remite a procesos que la Naturaleza ha realizado sobre un espacio de juego que somos nosotros mismos. Si bien no podemos conocer nada aquí, sí nos está permitido interpretar la finalidad replegada en esos fenómenos. La menesterosidad en la que nos encontramos cuando pretendemos llevar el *diario de un observador de sí mismo* desaparece de la mano del hallazgo que la Geografía pone en nuestras manos, a saber, que podemos llevar ordenadamente un *diario del mundo*, sobre cuya superficie hay, no una gramática, sino un orden que somos capaces de interpretar.

\*\*\*\*

**I. Una antropología desde un punto de vista fisiológico: del mapa gris del inconsciente a la conciencia del mapa de la Tierra.**

---

<sup>1</sup> Este texto fue presentado como ponencia en el seminario de investigación que durante el curso 2006/07 organizó el equipo del Proyecto «Naturaleza humana y comunidad: una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo» (HUM2006-04909).

Ya en el *Prólogo* de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* se precisa la diferencia de respectos que *lo fisiológico* y *lo pragmático* desde los que puede abordarse la pregunta ¿qué es el hombre?. Si, en el segundo caso, la atención se dirige a aquello que el hombre *hace* o *puede* y *debe* hacer de sí mismo (*ApH*, VII, 119), en el primero nos vemos reflejados como seres que se encuentran con frecuencia en manos de sus representaciones, a las que no pueden controlar a su antojo. La experiencia de nuestro sentido interno muestra lo descompensado que está en nuestro ánimo el reparto entre representaciones inconscientes y conscientes, de manera que toda indagación o exploración de sí mismo (*ApH*, § 4), como muestra de dominio sobre la «experiencia interna», está llamada a fracasar. El campo de las representaciones oscuras «sólo se deja percibir en su parte pasiva como juego de sensaciones» (VII, 136). He ahí una manifestación de lo fisiológico en punto al ánimo del hombre que nos habla de una pasividad insuperable. La autoobservación pone de manifiesto que contamos con más representaciones de las que en cada caso podamos convertir en objeto de nuestra atención. Dado que los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* sostienen de manera inequívoca que no hay anfibología posible en el título *ciencia de la naturaleza*, pues únicamente la hay de los cuerpos, de los fenómenos del sentido interno habrá sólo una «doctrina histórica», ni siquiera una «doctrina psicológica experimental» (IV, 471). Los pretendidos registros del paso de lo involuntario en nuestro ánimo difícilmente conducirían a otra cosa que a meras quimeras, pues el único medio del que disponen para desplazarse en el pensamiento es, a su vez, un acto de pensamiento, que antecede a la observación —«los principios del pensar» siempre van delante (*ApH*, § 4, VII, 134)—. Todo proyecto de un diario interior, nada íntimo<sup>2</sup>, por tanto, pretende apostarse en el umbral de la conciencia, a la espera de la llegada paulatina de los actos de la fuerza representativa, lo que sumerge al observador en una tierra de nadie, en la que oscila entre la ensoñación y la locura, tras lo que sólo cabe recetarle una buena dosis de eléboro de Anticira. No debe olvidarse que, si hay conciencia, cada grado de la misma corresponde ya siempre a un grado determinado de claridad u oscuridad (*KrV*, B 414-415), acompañados de mayor o menor distinción, de modo que el escritor de diarios interiores llega siempre demasiado tarde para emprender su hercúlea tarea.

El § 5 de la *ApH*, titulado «De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas», pone de manifiesto que no podríamos pensar absolutamente nada, ni tampoco desplazarnos de una representación a otra, en el caso de que la distribución mencionada de representaciones se viera alterada, es decir, si todos nuestros pensamientos, como por arte de magia, se activaran simultáneamente, alcanzando todos plena nitidez o distinción. Si ese mapa, en el que el alma hace acto de presencia como una «presencia virtual»<sup>3</sup> —no local—, dejara de ser un inmenso campo de representaciones oscuras con unas pocas posiciones iluminadas, por lo pronto, no podríamos seleccionar de entre nuestras representaciones aquellas que nos interesaran en cada momento, en definitiva, no sabríamos qué significa pensar, al no poder abandonar ese estado de iluminación perpetua. Cabe preguntar si para nosotros habría siquiera algo así como objetividad en caso de no poder pasar de la actitud de *atención* (*attentio*) a la *abstracción* (*abstractio*) (*ApH*, § 3) —siendo ambas operaciones igualmente activas, aunque en relación de oposición real—, incluso en caso de no poder abandonarnos a las representaciones que llegamos a tener de la mano de la reparadora *distracción* (*distractio*) (*ApH*, § 47). Kant valora la capacidad para hacer abstracción de una representación como una marca de la «libertad» de la facultad de pensar y de la autarquía del ánimo (*animus sui compos*) (VII, 131), capaz de concentrar su atención sobre algo que precisamente quiere hacer desaparecer. Si bien la distracción no es nada aconsejable para el trato con los otros en sociedad, y su repetición nos deja en mal lugar social como seres

---

<sup>2</sup> Con respecto a la diferencia que cabe establecer entre *lo privado* y *lo íntimo* remitimos al trabajo de J.L. Pardo, *La intimidad*, Valencia, Pre-textos, 1996.

<sup>3</sup> Vd. *Epílogo «Sobre el órgano del alma»* de Sömmerring, XII, 32.

ausentes de sí mismos, su adecuada posología pertenece a la dietética del ánimo, estando especialmente recomendada para personas ocupadas, con el propósito de que recobren fuerzas. Así pues, advertimos que nuestra conciencia sigue un orden, aunque no haya manera de convertirla en objeto de conocimiento. Tampoco podemos evitar que aquí y allá nos dominen pensamientos desconectados con aquello que nos ocupaba o que toman cuestiones absurdas como una tarea decisiva. ¿Qué le ocurre a quien se preocupa por conseguir un lugar soleado o dotado con buenas vistas en el cementerio? Sabe muy bien que ninguna sensación tendrá sentido para él en aquellas circunstancias, pero no puede evitar que su ánimo se comporte en sus representaciones como si todo fuera a seguir igual para él una vez fallecido. Las imaginaciones resultantes están enlazadas con una ilusión [*Täuschung*] que no se puede impedir, pues, si el pensar es un hablar consigo mismo, «el pensamiento *no soy* no puede *existir*» (*ApH*, § 27, VII, 167). Por ello, al adelantar la muerte, nos encontramos jugando con representaciones que siguen dando figura a aquello que, por lo que comporta, no la tendrá, y los mortales —los que esperan la muerte— no pueden evitar pensarse como cadáver o imaginarse encerrados en un lúgubre sepulcro. Aquí el horror no lo produce la muerte en sí, sino la vida que intenta presentarse con los rasgos de su privación. Como leemos en la *ApH*, no se siente tanto pavor a *morir*, cuanto a la idea de *estar muerto* (VII, 167), lo que confirma la imposibilidad de pensar la muerte sin mediaciones, porque —insistimos— en esas imágenes no hay muerte a secas, sino una *muerte en vida*, mucho más terrible que la primera y, en realidad, producto de nuestra sensibilidad e imaginación.

Toda indagación en nuestra experiencia interna saca a relucir que nos orientamos en ella en virtud de la actividad y la fuerza —la *virtus*— con la que se abre paso en nuestro ánimo el uso de nuestras facultades:

«[E]l alma es un objeto del sentido interno y no ocupa, consiguientemente, espacio alguno. Pero, si le doy un espacio, hago de ella un objeto del sentido externo y la convierto en materia. Por eso su presencia en el cuerpo no puede determinarse *localiter*, sino *virtualiter*, por el influjo que tiene sobre el cuerpo» (*Metaphysik Mongrovius*, XXIX, 909)<sup>4</sup>.

Tal y como leemos en el *Epílogo* de Kant a la obra «*Sobre el órgano del alma*» del anatomista Sömmerring, «aunque la mayoría de los hombres crean sentir el pensamiento en la cabeza, sin embargo, se trata sólo un error de subrepción», pues toman el juicio sobre la causa que haya podido producir esa sensación por la sensación de esa causa localizada efectivamente (XII, 32). Quizás la subrepción pueda formularse también, con arreglo al vocabulario manejado en la nota de *KrV*, B 423, que leímos en una sesión anterior, como la pretensión de hacer de una *intuición empírica indeterminada* una sensación [*Empfindung*], a saber, el efecto que un objeto deja en nuestra sensibilidad. La observación de Kant parece convertir en marca positiva aquello que Hume esperaba que causara el sonrojo de cualquier docto, a saber, esa «débil agitación del cerebro»<sup>5</sup> que algunos han querido convertir en modelo del universo o, al menos, en patrón para conocerlo. Kant, lejos de incomodarse por

---

<sup>4</sup> «Die Seele ist ein Gegenstand des innern Sinnes und nimmt daher keinen Raum ein. Gebe ihr aber denselben, so mache ich sie zum Gegenstand des äussern Sinnes und zur Materie. Daher kann ihre Gegenwart im Körper nicht *localiter*, sondern *virtualiter* bestimmt werden, durch den Einfluss, den sie auf den Körper hat».

<sup>5</sup> *Vd.* Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, parte II, pp. 118-119: «Pues admitiendo que pudiéramos tomar las *operaciones* de una parte de la naturaleza sobre otra como fundamento de nuestro juicio sobre el *origen* del todo (cosa que jamás puede ser admitida) ¿por qué seleccionar no obstante un principio tan diminuto, tan débil, tan limitado como la razón y la intención de los animales tal como se da en este planeta? ¿Qué especial privilegio tiene esta pequeña agitación de nuestro cerebro que llamamos *pensamiento* para que tengamos que constituirlo de este modo en modelo de todo el universo? Sin duda, nuestra parcialidad a favor de nosotros mismos nos la hace presente en todas las ocasiones, pero la verdadera filosofía debe guardarse cuidadosamente de una ilusión tan natural».

la elevación de esa pequeña «agitación» a las alturas de modelo cosmogónico<sup>6</sup>, estima que nada mejor que estas estructuras tan minimalistas —con las que seguramente podamos recomponer una finalidad en ciernes— para disolver definitivamente la subrepción que la psicología racional tenía como motor. La apariencia que constituía el *Paralogismo de la Razón pura* comienza a desvanecerse, como un Goliat de la metafísica dogmática, a partir de la consideración del pensar como algo *real*, que sólo ilegítimamente se reduce bien a fenómeno, bien a objeto trascendente. Frente al ensayo de la psicología para hacer de su único texto una sustancia simple, Kant ve con mejores ojos la vibración del tejido cerebral o el espíritu nervioso del cerebro que Descartes había calificado como *idea material*<sup>7</sup> —ya tenga por causa la sensación o la imaginación. Esta expresión —*idea material*—, cuya relación con la *reflexión* sería de interés establecer, le parece a Kant una hipótesis sumamente arbitraria, pero que al menos cuenta con la virtud de no confundir la fisiología con la Metafísica (*Sueños de un visionario*, II, 325-326 y 345). El *Prólogo* de la *ApH* considera que toda meditación en la línea cartesiana de sutillar «sobre las huellas de impresiones que permanecen en el cerebro y que han dejado las sensaciones padecidas» está llamada a no desembocar en ningún producto distinto de la sutileza, pues en ella sólo somos espectadores de operaciones que la naturaleza realiza en nosotros.

Frente a lo que la mera fisiología proporciona en punto al conocimiento del hombre, a saber, un espacio en el que la naturaleza ha intervenido, la *Antropología pragmática* encuentra una salida a este callejón sin salida de la observación de sí que sirve del punto de vista de los otros. También el punto de vista fisiológico ha de contar con una vertiente volcada hacia lo común. Como veremos más adelante, contar con un natural, con un temperamento o pertenecer a una raza determinada no son el resultado de ninguna decisión consciente, pero nos conciernen a todos por igual. La *Crítica del Juicio* delimita una comunidad que participa del mismo modo de enjuiciar y con la que nos encontramos al *reflexionar* ante dibujos *à la grecque*, la hojarasca para marcos —los ejemplos de belleza tradicionalmente incomprensidos de la *Crítica del Juicio*— o la decoración fantástica de los papeles pintados, todos productos de la mano del hombre «que no significan nada por sí mismos, no representan nada, ningún objeto bajo un concepto determinado» (*KU*, § 16). El Juicio ocasiona, así, experiencias adecuadas acerca de qué significa pensar y descubre la capacidad específica del hombre para sentir su propia excelencia, al experimentar «lo que significa poseer entendimiento» (*Logik-Jäsche*, IX, 42) sin más. Dicha experiencia se produce con mayor facilidad cuando no se *sabe* propiamente si lo que se tiene delante es útil o no para nuestros cuerpos científicos, pero sí se *siente* la promoción de un material sin sentido alguno —desordenado y caótico— a una figura que, por lo menos, entretiene nuestra contemplación<sup>8</sup>. Allí donde el objeto contemplado no se dispone en un lugar, al menos

---

<sup>6</sup> Podría decirse que la obra de Kant titulada *Historia general de la naturaleza y Teoría del cielo* asocia precisamente ambos elementos, en cuyo enlace se basa la afirmación: «dadme materia, que yo os mostraré cómo debe nacer un mundo» (I, 230).

<sup>7</sup> Dada la dificultad para localizar la expresión en la obra de Descartes a la que parece que pertenece —la traducción latina de *Las pasiones del alma*—, no sabemos si se trata, en realidad, de un término acuñado por los lectores de Descartes o incluso de una propuesta de lectura de la obra por parte de Kant. Remitimos a la nota sobre la frecuente aparición de esta expresión en Kant en: Id., *Écrits sur le corps et l'esprit*, trad. por G. Chamayou, Paris, Flammarion, 2007, pp. 250-251, nota.

<sup>8</sup> Vd. G. Charbonnier, *Entretiens avec Levi-Strauss*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972, pp. 130: «[M]e parece que lo que llamamos emoción estética consiste... En definitiva, me parece que es la manera en que reaccionamos cuando un objeto no significativo se encuentra promovido a una función de significación; eso ha sido, por otra parte, formulado hace ya tiempo, cuando Boileau escribe: «No hay serpiente ni monstruo odioso que imitado por el arte...» (*L'art poétique*, canto III). Toma un caso débil, pero lo propio de la transposición estética, digamos, de la promoción estética es conducir al plano del significante algo que no existe bajo ese modo o bajo este aspecto en el estado bruto».

inmediatamente, «en el reino de los bienes»<sup>9</sup>, ganamos cierta libertad para experimentar qué significa pensar —los «esfuerzos del cerebro» [*Anstrengungen des Gehirns*]<sup>10</sup>— en libertad con respecto a una distribución de funciones o de significados. Pues bien, nos parece que la comunidad de la que participan quienes se orientan sirviéndose de un «carácter» para habérselas en cada caso con la persona, el sexo, el pueblo, la raza o el género humano es una comunidad de interpretación. Si esto fuera así y siguiendo a G. Lebrun, también encontraríamos en las breves, pero brillantes apariciones de la fisiología en la *ApH*, y especialmente en la parte dedicada a la *Característica antropológica*, una «Menschkenntnis» en cuya fugaz apariencia [*Erscheinung*] se disipa la arraigada ilusión [*Schein*] trascendental<sup>11</sup> que daba sentido al «Paralogismo» en la *Crítica de la Razón pura*.

El pasaje siguiente de *Sueños de un visionario* quiebra cualquier continuidad que una «Antropología desde el punto de vista fisiológico» pudiera mantener con la psicología empírica de Wolff y Baumgarten y abre un campo en el que curiosamente tratamos con representaciones. Ahora lo decisivo es la promoción del *signo* al lugar del instrumento más útil para saber lo que hacemos o lo que nos pasa cuando pensamos:

«La causa que hace que se crea sentir el alma *pensante* principalmente en el cerebro es ésta: todo esfuerzo de reflexión exige la mediación de *signos* para las ideas que se quiere evocar, con el fin de que reciban de su compañía y su apoyo el grado de claridad necesario. [...] Pues, si la evocación de esos signos, llamados por Descartes *ideas materiales*, consiste propiamente en provocar en los nervios un movimiento análogo al que la sensación produjo anteriormente, el tejido del cerebro estará obligado esencialmente a vibrar en armonía con las impresiones anteriores; de donde se deriva su fatiga<sup>12</sup>» (II, 325).

La lectura kantiana, con ocasión de lo que Descartes haya podido entender bajo la expresión *idea material*, sustituye el esfuerzo baldío por convertir al sujeto que acompaña a todos mis pensamientos en sustancia, por lo que nos atreveríamos a llamar una instancia de interpretación. Por ello, como decíamos un poco más arriba, nos parece que hay mayor conexión de lo que podría esperarse *prima facie* entre la destrucción kantiana de la psicología racional y la realización de una *Característica antropológica*, pues la segunda, en tanto que «arte de la interpretación», manifiesta que el planteamiento de la experiencia interna a la luz de los debates sobre la unión mente-cuerpo marra diametralmente el objeto indagado<sup>13</sup>. La observación de sí ha establecido los límites de una *Antropología fisiológica*, arrebatando toda

---

<sup>9</sup> Remitimos en este punto al texto de R. Sánchez Ferlosio, recogido en la revista *Claves*, nº 153 (2004), p. 7, en el que se comenta un pasaje de *El Quijote*: «Las cosas huelgan sueltas, desligadas las unas de las otras, yacen desperdigadas sin que nadie las tenga sometidas a control. Lo mismo vale para “una gallina o dos”, porque dos gallinas son una gallina, y una gallina dos gallinas son; los bienes no tienen cuenta; si se usa el número, una gallina o dos, es sólo porque vienen en cuerpos discontinuos, pero en la indiferencia, en esa misma dejadez del “una o dos”, el propio número se anula virtualmente, incoando un continuo “gallina” tal vez un poco a la manera de aquel “tigre continuo” que inventó el talento de José Luis Borges».

<sup>10</sup> *Vd. Sueños de un visionario*, II, 326.

<sup>11</sup> *Vd. Kant et la fin de la métaphysique*, cap. X, Paris, A. Colin, 1970, p. 294.

<sup>12</sup> «Die Ursache, die da macht, daß man die *nachdenkende* Seele vornehmlich im Gehirne zu empfinden glaubt, ist vielleicht diese. Alles Nachsinnen erfordert die Vermittelung //11326// der Zeichen für die zu erweckende Ideen, um in deren Begleitung und Unterstützung diesen den erforderlichen Grad Klarheit zu geben. Die Zeichen unserer Vorstellungen aber sind vornehmlich solche, die entweder durchs Gehör oder das Gesicht empfangen sind, welche beide Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden, indem ihre Organen auch diesem Theile am nächsten liegen. Wenn nun die Erweckung dieser Zeichen, welche Cartesius *ideas materiales* nennt, eigentlich eine Reizung der Nerven zu einer ähnlichen Bewegung mit derjenigen ist, welche die Empfindung ehemals hervorbrachte, so wird das Gewebe des Gehirns im Nachdenken vornehmlich genöthigt werden mit vormaligen Eindrücken harmonisch zu beben und dadurch ermüdet werden».

<sup>13</sup> Remito en este punto al análisis de la relación entre «Didáctica» y «Característica» en la *ApH* propuesto por A. García Mayo en *Sobre las dificultades para conocer al hombre*, pp. 14-17, ponencia presentada en el seminario del Proyecto de Investigación «Naturaleza humana y comunidad: una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo» (16 de febrero de 2007).

esperanza de convertir progresivamente nuestras representaciones oscuras en claras. La ley de continuidad a la que se somete nuestra conciencia no encuentra punto de referencia alguno en su interior. Sin embargo, los otros, con los que compartimos un mismo mundo, pueden ayudarnos a salir de esta insatisfacción en que nos deja lo fisiológico. El modo de sentir de quienes nos rodean, los gestos y muecas con que nos expresan pensamientos y de los que tenemos noticia —nosotros que los observamos— antes que ellos mismos, despliegan mensajes que necesitan un intérprete<sup>14</sup>. Es posible, pues, que la fisiología del sentido interno (*KrV*, A 846/B 874) reciba un impulso insospechado de la mano de la fisiología del sentido externo. *El descenso más profundo que el investigador pueda realizar en el alma humana tiene que dejar su lugar, por lo pronto, a una demora en la superficie de los signos con los que los hombres se entienden de un modo universal*. A diferencia de las teorías defendidas por Lavater y compañía, Kant no encuentra en la fisiognómica, tampoco en los caracteres de la persona, de la raza o del pueblo, una confirmación de la armonía preestablecida entre la serie de fenómenos que afectan alternativamente al alma y al cuerpo, tampoco el descubrimiento del lenguaje cifrado con que Dios ha marcado los cuerpos de los hombres, sino una disposición específicamente humana para habérselas con un *sentido* que precede a toda fijación de *significados*, en el que no reina la anarquía o la arbitrariedad, pero que tampoco es sencillamente la exposición de un orden establecido de antemano. La hospitalidad con que la Metafísica aconsejó reservar un lugar insignificante a la *psicología empírica* (*KrV*, A 848/B 876s.) comienza a dar sus frutos justamente de la mano de la disciplina que instruye sobre lo necesario de esa recepción: la Geografía como estudio de la exterioridad.

## II. La función pedagógica del «conocimiento teórico del mundo» [*Welterkenntnis*]. El preventivo de las sutilezas y el origen geográfico del Derecho cosmopolita.

La *Geografía física*, según leemos en su *Introducción*, proporciona un «concepto preliminar de todo» [*Vorbegriff von Allem*] (§ 2, IX, 157) lo que pueda encontrarse sobre la superficie de la Tierra y nos da una «Idea del conocimiento del mundo» (IX, 158). Esta primera noción de la disciplina la aproxima notablemente a lo que se entiende por Ideal trascendental, en tanto que *concepto originario* [*Urbegriff*] que encierra el «conjunto de toda posibilidad» (*KrV*, A 573/B 601), por tanto, el almacén que garantiza que no nos quedaremos sin predicados. Así como una casa no sería nada en ausencia de arquitecto, el hombre debe contar con una Idea suficiente del planeta que habita y no darse por satisfecho por delimitar «el mundo presente o actual» (IX, 156) que le indican sus percepciones. Pero esta primera impresión se desvanece enteramente cuando caemos en la cuenta de que la Geografía no recibe el encargo de ofrecer como *omnitud realitatis* (*KrV*, A 582/B 680) la provisión para predicados posibles, sino que nos da la Idea de algo cuya totalidad es tan innegable, como el carácter «omniabarcante»<sup>15</sup> del cielo estrellado sobre nosotros, pues la Idea se refiere aquí a algo tan fáctico como el fértil *báthos* (*Prolegómenos*, IV,

---

<sup>14</sup> *Vd. Prólogo* de J. Ortega y Gasset a *Teoría de la expresión* de K. Bühler, Madrid, Revista de Occidente, 1950, pp. 7-8: «[S]i analizamos paso a paso la estructura de eso que llamamos «mundo», dentro del cual cada cual se encuentra, advertiremos que consiste en la articulación de una serie de «mundos» que están encapsulados uno en otro, quiero decir, que existen para el hombre fundados uno en otro, de suerte que cada uno de ellos supone el anterior y, viceversa, llega el hombre al posterior al través del precedente. Entonces descubrimos, con no parva sorpresa, que el «mundo» primero con que el hombre se encuentra y en que *ad initio* flota es un «mundo» de gestos y de palabras. El hombre, en efecto, nace en una sociedad o contorno formado por otros seres humanos, y una sociedad es, por lo pronto, un elemento de gestos y de palabras en medio de los cuales se halla sumergido. No es arbitrario llamarla «elemento» porque posee buen derecho para ser adjuntado a los cuatro tradicionales. Pues bien, todos los demás «mundos» que pueda haber, desde el físico hasta el de los Dioses, son descubiertos por el hombre mirándolos al trasluz de un enrejado de gestos y palabras humanos».

<sup>15</sup> Adoptamos este adjetivo en el sentido en que la *KrV* recoge las expresiones «experiencia omniabarcante» [*allbefassende Erfahrung*], A 582/B 610 y «espacio omniabarcante» [*allbefassende Raum*], A 25.

374, nota) de la superficie terrestre. La Tierra es el horizonte omniabarcante de nuestras acciones, pero curiosamente es un horizonte efectivamente real, aunque cueste más trabajo cobrar conciencia de él que de la bóveda celeste, que «conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia» (V, 162). Esta superficie omniabarcante es, asimismo, *finita* —no hay más mundo esperándonos en algún afuera desconocido—, lo que, sin embargo, no es óbice para que, por ejemplo, el listado de las tierras que conocemos deba cerrarse con una rúbrica dedicada a «las tierras cuya existencia se conjetura» (*ph. Geog.*, § 37, IX, 228). Con respecto a nuestra estancia sobre la Tierra podemos convenir —con Carl Schmitt— en que «el hombre que se encuentra en una costa mira naturalmente desde la tierra al mar y no, al revés, desde el mar hacia la tierra»<sup>16</sup>. Pero gracias a la geografía advertimos que, en rigor, el Mar carece de figura propia —se compara con un «espacio inabarcable» [*unermeßlicher Raum*]—, aunque le dé la suya a la Tierra<sup>17</sup> (*ph. Geog.*, § 16, IX, 190). Si bien el hombre observa el mar desde la Tierra, un estudio del conjunto de elementos que constituyen el globo terrestre no puede ser parcial ni nacionalista. La primera parte de las lecciones de *Geografía física* examina las partes en que puede dividirse la Tierra, a saber, el mar, la tierra, la atmósfera, a las que se añade un examen de las transformaciones que el planeta ha sufrido a lo largo de su historia y un apéndice acerca de la navegación, como uno de los medios principales para progresar en su conocimiento. La segunda parte se centra en la observación de todo aquello que la superficie terrestre comprende, de manera que la enumeración parte del hombre y continúa con la descripción de los tres reinos naturales. Con todo, la enumeración de países que compone su tercera parte no tiene como hilo conductor la exhaustividad del catálogo que prima en las anteriores, sino lo *digno de nota* [*merkwürdig*], término que hace imprescindible tomar en consideración el interés que el hombre tiene en el conocimiento del mundo. Aquí no se pregunta sólo por lo que hay, sino por aquello que, de entre lo que hay, encontramos de mayor interés para el hombre.

Una de las menciones más célebres que Kant dedica a la Geografía —en el *Aviso sobre la articulación de sus lecciones...*— justifica su incorporación al listado de disciplinas académicas en virtud de su, por así decir, función preventiva de la tendencia a sutilizar [*vernünfteln*] (II, 312) entre los estudiantes jóvenes. Éstos, en cuanto reúnen la terminología técnica imprescindible, se atreven a pronunciarse acerca del lugar que la ciencia ha de ocupar en el mundo e incluso acerca de cómo deberían transformarlo. No sería de extrañar que incluso los mejores de ellos se empeñaran en no ser expulsados de un paraíso conceptual —como el que, a decir de Hilbert, los matemáticos debían a Cantor, o como el que parece que los filósofos habrían descubierto con Leibniz—, por mucho que su combinación con el mundo lo redujera a un auténtico infierno. En lo que concierne a los jóvenes, la falta de experiencia [*Erfahrenheit*] puede cubrirse vicariamente con ayuda de una conciencia suficiente de la «totalidad real» que representa la Tierra. Pero, más allá del vicio intelectual que le saldrá tan caro a la juventud estudiante, esta ausencia de conciencia de la co-presencia de otros hombres habitantes con nosotros de la misma Tierra conduce a Kant a comparar el proceder de quienes no saben cómo se lee un periódico, porque son incapaces de situar las noticias en su lugar de nacimiento geográfico, con la costumbre de un pueblo indígena peruano —del que no se dan más detalles— de llevarse a la boca todo

<sup>16</sup> *Vd. Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1993, p. 9.

<sup>17</sup> G.K. Chesterton comienza su *Breve historia de Inglaterra* con una semblanza de la relación de este pueblo con el mar, que las lecciones de *Geografía física* extienden al hombre como animal terrestre: «Britania no era tanto una isla como un archipiélago y, como mínimo, un laberinto de penínsulas. En pocos países puede encontrarse con tanta facilidad el mar en la tierra y la tierra en el mar. [...] [Los británicos] son eternos colonos y emigrantes: tienen fama de encontrarse en casa en cualquier país, pero son como exiliados en su propia tierra. Están divididos entre el amor por su hogar y el amor por algo más, cosa de la que el mar podría ser la explicación o tan sólo el símbolo, y que se encuentra también en una canción de cuna sin nombre que incluye el mejor verso de la literatura inglesa y el estribillo mudo de todos los poemas ingleses: “Tras las montañas y más allá...”» (Barcelona, El Acantilado, 2005, pp. 20-22).

documento que los “visitantes occidentales” les acercaban (*ph. Geogr.*, § 4, IX, 163). Es probable que la “lectura” resultase incluso de mayor provecho para el último que para el primero, que carece enteramente, a pesar de los medios que el *comercio* ha podido poner a su disposición, de «un concepto extendido de la entera superficie de la Tierra» (*ph. Geogr.*, § 4, IX, 163). Esto explica el elogio que Kant dedica al pueblo inglés, que ha sabido extender el conocimiento del mundo hasta las clases inferiores y poner coto a la indiferencia que ante la lectura de la prensa diaria abunda en otros países. Más allá del probable punto de partida eurocéntrico<sup>18</sup>, siendo éste el juicio más bondadoso que la mayor parte de los estudiosos de los textos de Kant relacionados con el conocimiento teórico del mundo, los comportamientos que Kant encuentra en otras razas y pueblos —lo propio de una *Geografía moral*— no se restringen a una época y una región determinada, esto es, a un cierre adaptativo particular, pues, por ejemplo, la falta de vitalidad y de previsión<sup>19</sup> son constantes a-históricas. Siempre podrá excusarse la indolencia del individuo caribeño porque su formación intelectual no pudo contar con centros intelectuales del Viejo y Nuevo mundo, pero en la sociedad refinada de la Prusia del siglo XVIII lecturas aparentemente inocuas como ciertas revistas de moda y entretenimiento sumen al lector en un desazonador sopor intelectual que nada tiene que envidiar al de aquél<sup>20</sup>:

«Nuestro público literario, de un gusto refinado, tiene siempre abierto el apetito gracias a obras efímeras y siente incluso hambre de lectura (una forma de no hacer nada), no para cultivarse, sino para *gozar*; de suerte que las cabezas quedan cada vez más vacías y no hay que temer la sobresaturación; pues dan a su atareada ociosidad el barniz de un trabajo y se figuran tener en ella un digno empleo de su tiempo, que, sin embargo, no es en cada mejor que el que ofrece al público la *Revista del Lujo y de las Modas*» (*ApH*, § 61 «Del rato largo o aburrimiento y del rato corto o pasatiempo», VII, 233).

Así, con arreglo al texto kantiano, el caribeño o el tahitiano prueban que se da una inactividad asociada a un proceso fisiológico, sin que esto asigne ningún privilegio al hombre europeo, pues toda cultura fabrica mecanismos, sofisticados por la civilización, que distraen y alejan al hombre de un progreso del que él mismo es autor. El sueño de toda cultura residiría en que el hombre renunciase a su vocación de *fin final* de la Creación al darse por satisfecho con coronar el horizonte natural en tanto que *fin último*. El burgués europeo puede emplear el conjunto de la cultura que tiene a su alcance para adquirir como objeto de lujo la “más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo”, que poetas y

---

<sup>18</sup> Vd. F. Duque, *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, pp. 22-23: «Ciertamente, el desarrollo de la historia humana, tal como viene descrito por Kant, supone una clara *homogeneización* de todas las tendencias diferenciales de los pueblos, lograda a través de la guerra, de modo que, al fin, la universalidad *geográfica* habrá de coincidir con la universalidad *lógica*, sobre la base de una globalización *económica*. [...] Así las cosas, parece claro cuáles son los pueblos *punteros* que, según Kant, están destinados sine die a realizar la paz perpetua, con vistas a un cosmopolitismo en el que la Historia alcanzaría su fin, y la legalidad se reuniría con la moralidad. Se trata de un evidente *eurocentrismo*, que a todo heredero medianamente decente del kantismo no deja de producirle sonrojo, poniéndole sobre aviso de que los escarceos y mutaciones entre el viejo Dios, la Razón práctica y la novísima *freiwirkende Natur* bien podrían ocultar una exaltación, y más: una *absolutización metafísica* del *orden geopolíticamente establecido*».

<sup>19</sup> Vd. Kant, *Anthrop. prag.*, VII 186 y 233, nota; *cf.* *Refl.* 6583, XIX 94: “Las ciencias y las artes contribuyen a que el hombre resista menos. Con ello no mejora, sino que se vuelve dócil. [...] Deviene propiamente más débil, porque cada menesterosidad [*Bedürfnis*] es un lazo que le vincula a las leyes, aunque sean arbitrarias”.

<sup>20</sup> Vd. Carta de Kant a Borowski, marzo de 1790: «Según mi parecer, el afán de lectura [*Lesesucht*], extendido universalmente, no es sólo el instrumento conductor (vehículo) para propagar esta enfermedad, sino también la sustancia venenosa (miasma) que la produce. Al desahogado económicamente, incluso en una situación elevada, que exige, cuando no superioridad, al menos igualdad en conocimientos con aquellos que tienen que esforzarse para ellos por los caminos espinosos del aprendizaje concienzudo, le basta algo así como el descremar [*den Rahm abschöpfen*] las ciencias en índices [*Registern*] y extractos sumarios. Pero, si quiere convertir de buena gana en invisible la desigualdad que pronto aparece entre un ignorante hablador y la ciencia más fundamental, tiene el mayor éxito si toma como hechos [*Facta*] cosas incomprensibles, [...], pues cuando se acepta el hecho (que él no deja que se discuta), uno es tan ignorante como el otro».

viajeros han convertido en marchamo de la vida arcádica de ciertos aborígenes<sup>21</sup> y que Kant considera un nihilismo incompatible con la destinación racional del hombre. De lo que sí puede enorgullecerse el europeo —el único pueblo que ha viajado por el deseo de conocer [*Wißbegierde*]— es de haber dado con su acendrado amor hacia el saber un ejemplo que inmediatamente le convierte en maestro de otros<sup>22</sup>. Quizás para ello sea recomendable seguir los pasos del pueblo alemán, un pueblo flemático en el buen sentido —a juicio de Kant— que se comporta como un «comerciante al por mayor» de erudición [*Großhändler der Gelehrsamkeit*] (*ApH*, VII, 318). Un pueblo semejante tiene ante sí la tarea de llevar a término el progreso continuo que cabe esperar del género humano, con el propósito de poder exportarlo más tarde a otros lugares de la tierra<sup>23</sup>, sin caer en ninguna forma de colonialismo:

«Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues no tenían en cuenta a sus habitantes para nada. En las Indias orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de los distintos Estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano» (*Hacia la paz perpetua*, «Tercer artículo definitivo», VIII, 358).

Si nos detenemos ahora un momento en los beneficios aportados por el conocimiento geográfico<sup>24</sup>, en primer lugar, éste recuerda que el *uso* es una piedra de toque decisiva de los conocimientos, pues, si bien podemos imponer una marca *in abstracto* a cada uno de los entes naturales, éstos se encontrarán *in concreto* en diferentes regiones de la Tierra. El ejemplo que Kant propone en el § 4 de la *Introducción* de la *Geografía física* a propósito de lo que separa a una división o clasificación lógica de una división física recoge el caso de una diversidad de aspecto que, sin embargo, no se compadece con una diversidad de origen. En efecto, el lagarto europeo y el cocodrilo egipcio son el mismo animal con vistas a su inserción en una *clasificación* de especies naturales, ahora bien, como ocurre con los diferentes tipos humanos que habitan la tierra, cada uno de ellos ha de ser *caracterizado* con arreglo a diferencias derivadas de su pertenencia a un medioambiente concreto (IX, 160). La geografía no impone a la filosofía natural por dónde debe realizar sus divisiones entre especies, pero manifiesta una heterogeneidad que no es incompatible con la pertenencia a un mismo origen físico. Enseña que lo común no tiene por qué ser idéntico. La *descripción geográfica de la naturaleza* no sólo dispone un registro lógico para todas las cosas, sino que las sitúa en el espacio (IX, 159-160). Esta atención al lugar de nacimiento no proporciona por sí sola ninguna indicación acerca del *orden* que las especies hayan podido seguir en su propagación. De esto ha de ocuparse más bien una disciplina de futuro incierto como es la *historia de la naturaleza*, que —sostiene Kant— algunos creen

<sup>21</sup> Vd. Kant, *Idee*, VIII 21; *cf.* *KU*, §§ 83 y 84.

<sup>22</sup> «Die Europäer sind zu allen Zeiten die einzigen gewesen, die aus bloßer Wisbegierde gereiset sind. Dieses zeigt den eingeschränkten Geist Andrer Volker und Nationalvorurtheil an, da sie nichts der Aufmerksamkeit würdiges finden als bey sich. Auch daß sie nicht verlangen nach Begriffen tragen» (*Reflexion*, n° 1356, XV/2, 592).

<sup>23</sup> «Las naciones orientales nunca se mejorarían por sí mismas. En Occidente tenemos que intentar el progreso continuado del género humano hasta su completitud y, desde ahí, su extensión a la Tierra»; «Die orientalische Nationen würden sich aus sich selbst niemals verbessern. Wir müssen im occident den Continuirlichen Fortschritt des Menschlichen Geschlechts zur Vollkommenheit und von da die Verbreitung auf der Erde suchen» (*Reflexion*, n° 1501, XV/2, 788-789)

<sup>24</sup> Herder, asistente asiduo a las lecciones que Kant impartía sobre *Geografía física* quedó absolutamente prendado por la ampliación del campo cognoscitivo que permitía esta disciplina, como puede verse en su escrito *Von den Annehmlichkeiten, Nützlichkeit und Notwendigkeit der Geographie*, recogido en *Werke*, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1989.

tener ya por el hecho de hablar de ella, dejándose llevar por la ilusión de que quien tiene la *palabra* se ha hecho desde ese momento con la *cosa* (IX, 161-162). La *historia de la naturaleza* [*Naturgeschichte*], frente a la *descripción de la naturaleza* [*Naturbeschreibung*], tiene dificultades metodológicas innegables (IX, 162), al proponerse como tarea la enumeración razonada de los distintos despliegues experimentados por los entes naturales a partir de un género original (II, 434, nota y VIII, 163). Este propósito parece destinado únicamente a hilar conjeturas unas con otras, pero el aspecto de éstas cambia si se conectan tomando como hilo conductor una finalidad, que en el caso de las diferencias físicas entre los hombres tiene como marca contingente (*ph. Geog.*, II parte, § 3, IX, 314) la herencia indefectible del color de piel.

En segundo lugar, la geografía confirma la prelación de la experiencia externa sobre la interna cuando hablamos de la comunidad humana. La presencia del *comercio*, incluso de una *Geografía mercantil* entre los títulos de la «Geografía particular» que recogen las lecciones de Kant, ha sido considerada por algunos como una apuesta perspicaz por una suerte de comunidad cosmopolita capitalista<sup>25</sup>. Pero esto sólo sería válido si y sólo si un mercado pudiera constituirse únicamente en tanto que mercado capitalista. Para hacerse una Idea del mundo es preciso empezar por recabar información de los habitantes de regiones remotas, de manera que se consideren más fiables los testimonios escritos que los meramente orales. El *comercio* coincide, en rigor, con el significado dinámico de la categoría de *comunidad*, de manera que forma parte del orden de una naturaleza en la que las existencias se encuentran en un régimen de *acción recíproca*. Las observaciones sobre qué significa lo mercantil o el comercio en este o en algún otro texto de Kant subrayan que este fenómeno «ha refinado a los hombres y ha fundado su conocimiento recíproco» (IX, 165), siendo su propósito suyo remediar la sobreabundancia de materias primas en una región de la tierra de las que, sin embargo, otras están enteramente desprovistas. Gracias al cauce abierto por el comercio, el mundo entero alcanzará un «estado uniforme» [*gleichförmiger Zustand*], fruto de una redistribución de los bienes más razonable que la que la naturaleza parece haber dispuesto por sí misma. Si recordamos la definición kantiana de la *comunidad* o de *simultaneidad según el principio de acción recíproca*, principio que constituye la tercera analogía de la experiencia de la analítica trascendental del entendimiento puro, este término —se observa— está revestido de una clara anfibología en alemán<sup>26</sup>. En efecto, puede entenderse bajo el significado que tienen los términos latinos *communio* y *commercium*. Pero la segunda acepción de la acción recíproca cuenta con una prelación con respecto a la primera, pues ¿cómo advertiríamos que nos encontramos en un estado de *comunidad local* sin encontrarnos ya en un estado de *comunidad dinámica*? Tal y como establece la *Refutación del idealismo* en la *KrV*, con un alcance más amplio que el aportado por la tercera analogía de la experiencia, la experiencia externa tiene una irreductible primacía sobre nuestra experiencia interna. El descubrimiento de nuevos países amplía el conocimiento del hombre como hijo de la Tierra y fomenta la

---

<sup>25</sup> Vd. F. Duque, *op. cit.*, p. 22: «Con respecto al derecho internacional, Kant avizora en 1795 la posibilidad de una *federación* de pueblos libres, que se irá logrando justamente por el antagonismo natural entre los pueblos, dada la diferencia de idiomas y de confesiones religiosas, que entrañan ciertamente la «propensión» [...] hacia el odio recíproco y dan pábulo a las guerras, pero que, con el crecimiento de la cultura y un acercamiento gradual entre los pueblos, sometidos a unos mismos principios, llevará —piensa Kant— a un entendimiento en paz, asegurado y promovido por un «equilibrio dentro de la más viva competencia» (*ZeF*, VIII, 367). Obviamente, Kant está pensando en la internacionalización del comercio, dentro de un mercado libre, según se afirma poco después: «El espíritu comercial, incompatible con la guerra, se apoderará tarde o temprano de los pueblos. De todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el poder del dinero el que inspira más confianza» (*ZeF*, VIII, 368). Así pues, ¡a la paz perpetua por el capitalismo!».

<sup>26</sup> Vd. *KrV*, A 213/B 260. M. Puech, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990, p. 393: «La categoría de *comunidad* y el principio que le corresponde tienden, por tanto, a constituir la teoría trascendental del *nexus*, que hace del sistema crítico una cosmología filosófica completa, una filosofía acabada de la mundaneidad del mundo. La determinación del mundo como totalidad procede de una filosofía del *nexus*, porque un todo se mantiene unido por las relaciones internas de sus partes, es decir, por un *nexus*».

adquisición de una noción clara de comunidad humana (*ph. Geog.*, § 37, IX, 231). La importancia concedida al comercio con vistas al conocimiento mutuo entre los pueblos obedece, a nuestro juicio, a una de las restricciones del egoísmo que la naturaleza física de la esfera terrestre que habitamos establece de antemano. Si bien los pueblos nunca hubiesen tendido por ellos mismos al intercambio, la variedad climática les fuerza a advertir lo necesitados que están de otros en punto a la recepción de ciertas materias primas, de la misma manera en que ellos podrán ofrecer, a su vez, otras mercancías posibles. Forma parte de las sabias disposiciones de la naturaleza el que la menesterosidad [*Bedürfnis*] haya empujado a los hombres a reunirse en las regiones menos dotadas de riqueza natural<sup>27</sup> (*ph. Geog.*, § 43, IX, 248).

Si bien no podemos detenernos en este punto por extenso, creemos que una larga nota de la *ApH*, perteneciente al § 46, titulado “De la debilidades del alma en la facultad de conocer”, puede delimitar el problema que está en juego en la Geografía mercantil. La nota se ocupa de un fenómeno que, en principio, se muestra como una paradoja, a saber, el pueblo palestino, con que Kant se refiere al pueblo judío en tanto que pueblo sin tierra, parece ser un «pueblo de meros mercaderes» (VII, 205-206), título que se estima cercano al de una «nación de defraudadores» que tampoco le hacen ascos al defraudarse entre sí. En lugar de proponer inútiles planes de asimilación y moralización del pueblo judío, Kant propone una historia de la riqueza, que da razón de la situación actual de estos hombres, en la que sostiene que el comercio se encargó de trasladar a aquélla desde la India hasta las costas del Mediterráneo oriental, entre las que la región palestina destacó desde el principio por la proliferación del comercio. La conjetura establece finalmente que, tras la destrucción de Jerusalén por obra del emperador Tito, el pueblo judío se dispersó [*Zerstreuung*] a lo largo de la tierra, manteniéndose en relación sus miembros [*im Zusammenhang bleiben*] gracias a la práctica del comercio. Su religión es tildada en esta nota de «vieja superstición», reconocida por los Estados que los acogen. Tampoco se ocupan de alcanzar honores civiles, sino que se resarcen de la pérdida de su tierra con el amor al dinero que consiguen por medio del comercio. Aquí aparece una propiedad de la práctica comercial de la que no se ocupa la *Geografía física*, pues la comunidad de mercado del pueblo judío no presupone la diversidad de bienes intercambiados, tan sólo exige que haya distancia geográfica. Esta posibilidad que brinda el comercio —fundar comunidades que no tienen por qué ser naciones ni tienen por qué intercambiar los bienes que la tierra produce— constituye la «bendita maldición» del pueblo judío, que le permitió enriquecerse de un modo desconocido para cualquier otro pueblo, precisamente por carecer de arraigo en ninguna tierra particular. He ahí, pues, una observación acerca del motor económico que cabe encontrar en el desarraigo geográfico, que en caso de generalizarse modificaría notablemente lo que entendemos por comercio<sup>28</sup>. La nota del § 46 de *ApH* señala, a nuestro juicio, que, si bien el comercio fomenta el contacto entre los pueblos, pues les fuerza a dejar de pensar que se encuentran solos en el mundo, el espíritu comercial [*Handelgeist*] a secas es decididamente insociable, tanto como el espíritu de nobleza. Kant recurre a la siguiente imagen para manifestar que el mero

---

<sup>27</sup> Cfr. con el pasaje siguiente de Rousseau: «Si toda la tierra era igualmente fértil, quizás los hombres no se hubiesen aproximado nunca. Pero la necesidad, madre de la industria, les ha forzado a hacerse útiles unos a otros para serlo para ellos mismos. Por estas comunicaciones, al comienzo forzadas, después voluntarias, sus espíritus se han desarrollado, han adquirido talentos, pasiones, vicios, virtudes, luces, y han devenido todo lo que podían ser de bueno y malo. El hombre aislado permanece siempre el mismo, no progresa más que en sociedad» (*Fragmentos políticos*, “La influencia de los climas sobre la civilización”, O.C., III, p. 532-533).

<sup>28</sup> El texto de Schmitt al que nos referíamos más arriba concluye con una nota final que cita el pasaje siguiente de las *Líneas fundamentales de Filosofía del Derecho* de Hegel: «Así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el *mar* es la condición para la industria, el elemento vivificante que le impulsa al exterior», trad. cast. por J.L. Verma, Barcelona, Edhasa, 1989, al que siguen las palabras siguientes de Schmitt: «Dejo al lector atento la tarea de encontrar en mis consideraciones el comienzo de un ensayo para desarrollar este § 247 de manera semejante a como los §§ 243-246 han sido desarrollados por el marxismo».

comercio, con independencia de las naciones que lo practican, no genera ninguna comunidad de trato: la casa que el comerciante tiene en su *comptoir* está tan separada de otra que se dedique a la misma actividad como el castillo de un noble está separado de otro por un puente levadizo (VII, 315).

En tercer lugar, el conocimiento geográfico acostumbra a los hombres a no tomarse en consideración como si el mundo entero —todo en su existencia— tuviera que avanzar en la dirección marcada por su deseo y voluntad (*KprV*, V, 124; I, 196), exigencia vinculada a nuestra infatigable búsqueda de la felicidad. Los editores de la traducción francesa de la *Geografía física* han manifestado el contraste entre las coordenadas de estudio impuestas por una «geografía continua» (IX, 161) y la enumeración de prejuicios con que los distintos pueblos se observan a sí mismos por comparación con el resto<sup>29</sup>. Este catálogo de la inclinación de los pueblos a considerar, como hace también cada individuo singularmente, que el mundo entero tiene en ellos su meta, pertenece a la *Geografía moral* (*ph. Geog.*, § 5) y recoge circunstanciadamente las diversas manifestaciones de esta misma inclinación. Ahora bien, no debe olvidarse que se trata de una disciplina particular, que ha de examinarse a la luz de una geografía general, a saber, la que representa la geografía física. En algunos textos de Kant dedicados a asuntos relacionados con la geografía, como la *Pregunta acerca de si la Tierra envejece, examinada fisiológicamente*, Kant llama la atención sobre el absurdo en que incurren quienes se quejan de la pérdida de las antiguas virtudes en el momento histórico que les ha tocado vivir o incluso de la pérdida de fuerza que la Tierra habría padecido como planeta, pues hablan como si la Tierra les acompañase en su curso vital (I, 196). Al comienzo de este escrito, se insiste en que es imprescindible conocer la unidad de medida apropiada para cada caso si uno quiere establecer el tiempo de vida que le corresponde a cualquier producto natural. Sin embargo, los hombres caen fácilmente en el intento ridículo de medir la edad y duración de la naturaleza con arreglo a la vara de medir de la edad de cada uno de ellos (*Ibid.*). Igualmente, en *Historia y descripción natural del terremoto que sacudió una parte de la Tierra en 1755*, se hace notar que el hombre, si bien es sólo una parte de la naturaleza, quiere ser el todo, a saber, «el entero conjunto de la naturaleza» (I, 460). La geografía contribuye a la curación de estas ilusiones, seguramente inevitables, junto con la certeza de que, aunque nos adentremos en las tinieblas más profundas cuando pretendemos descifrar los propósitos que Dios ha tenido a la vista al ordenar el mundo, hay una verdad que nos concierne directamente como hombres y a la que no podemos substraernos, a saber, que «el hombre no ha nacido para edificar chozas eternas en este escenario de la vanidad» (*Ibid.*). La *Geografía física* nos pone en contacto con una medida del tiempo radicalmente distinta de la que acostumbramos a manejar: el tiempo del mundo.

En cuarto y último lugar, en esta división provisional que proponemos de su provecho pedagógico, el conocimiento geográfico comporta una ampliación de nuestra noción de comunidad que necesariamente se compadece con la realidad total de la que se ha cobrado conciencia. En este punto, advertimos alguna cercanía entre la presencia de la geografía en el pensamiento de Kant y en el de Rousseau. El segundo propone con el sentimiento de *piiedad*, al que no puede abstraerse en sentido estricto ningún hombre, un sentimiento nada sentimental, sino activado por un concepto, a saber, el del respeto que nos merece cualquier otro hombre en tanto que ejemplar de la misma especie:

«Para volverse sensible y compasivo, es preciso que el niño sepa que hay seres semejantes a él, que sufren lo que él ha sufrido, que sienten los dolores que él ha sentido, y otros de los que debe tener idea porque también puede sentirlos. En efecto, ¿cómo nos dejamos conmover por la piedad si no es trasladándonos fuera de nosotros e identificándonos con el animal sufriente: ¿Abandonando, por así decirlo, nuestro ser para tomar el suyo? Sólo sufrimos cuando juzgamos que él sufre; no es en nosotros, es en él donde sufrimos» (Rousseau, *Emilio*, trad. cast. por M. Armiño, I. IV, p. 329).

---

<sup>29</sup> *Vd.* M. Cohen-Halimi y M. Marcuzzi, "Introduction" a Kant, *Géographie physique*, Paris, Aubier, 1999, pp. 37-38.

Este pasaje refleja el modo en que somos afectados por la especie, una afección, que, a juicio de Rousseau, precede a la del sexo. Encontramos otro punto de contacto con el pensamiento de Rousseau en la consideración kantiana de que la Tierra nos enseña que nuestra igualdad en tanto que hombres es necesariamente solidaria de nuestra diferencia física, es más, que el *fin* representado por el despliegue óptimo de nuestras disposiciones naturales requiere como *medio* la adaptación particular de cada grupo humano a una región de la Tierra. La publicación del *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* provocó una polémica entre Rousseau y el naturalista Charles Bonnet, que le acusó de no advertir que la situación de desigualdad en que viven los hombres es obra de su modo de ser, de manera que carecería de sentido pretender modificar ingenuamente lo que los hombres muestran ser a la luz de sus obras. La repuesta de Rousseau, gracias al cual Kant reconoce haber cobrado conciencia de «los derechos de la humanidad», observa, sin embargo, que el análisis de Bonnet tiene un flanco débil, que procede de su identificación de la política y la historia con lo que le suceda al hombre blanco, europeo, nacido en climas templados<sup>30</sup>. Sin embargo, basta «un error de geografía para echar por tierra toda esa pretendida doctrina que deduce lo que debe ser de lo que se ve». Con independencia de la *ignava ratio* que subyace a las opiniones de Bonnet —todo es lo mejor que puede ser—, éste pretende referirse al hombre universal, sin advertir que indebidamente lo ha recortado ya al hombre europeo. «Parece que el sentimiento de la humanidad se evapora al extenderse a toda la tierra», leemos en el *Discurso sobre la economía política* (O.C., III, 244). En una línea muy semejante, el *Manuscrito de Ginebra*, que contiene una versión del *Contrato social* no publicada finalmente, tilda a los filósofos cosmopolitas de corazones hipócritas, que bajo el pretendido amor dedicado a todo el mundo se adscriben el derecho a no amar a nadie (O.C., III, 287). No todos los discursos que preconizan el cosmopolitismo son igualmente de fiar. En efecto, ha de ponerse especial cuidado en la transposición política del sentimiento prerreflexivo de piedad, pues bien podríamos dejar de atender a ciertas limitaciones innegables, vinculadas al poder que ciertas causas leves, si bien sumamente persistentes, ejercen sobre nosotros:

«El clima, el suelo, el aire, el agua, los productos de la tierra y del mar, forman su temperamento, su carácter, determinan sus gustos, sus pasiones, sus fatigas, sus acciones de toda especie. Si es exactamente cierto acerca de los individuos, lo es de manera incontestable de los pueblos; y si salieran de la tierra hombres ya formados, en cualquier lugar en que pudiera ocurrir, quien conociera bien el estado de todo lo que les rodea podría determinar a ciencia cierta aquello en que se convertirán. Pero, antes de emprender la historia de nuestra especie, sería menester comenzar por examinar su estancia y todas las variedades que se encuentran en ella, porque de ahí procede la primera causa de todas las revoluciones del género humano» (*Fragments politiques*, “La influencia de los climas sobre la civilización”, O.C., III, p. 530).

Nada parece más alejado del ánimo de Rousseau que encerrar a los pueblos en una suerte de destino geográfico, pero una *falacia naturalista* como la propuesta por Bonnet sólo podía destruirse probando que todos los hechos antropológicos merecen el mismo trato, de

---

<sup>30</sup> «El hombre —decís— es como lo exige el puesto que debe ocupar en el universo. Pero los hombres se diferencian de tal modo según el tiempo y los lugares que, con pareja lógica, se estaría forzado a sacar de lo particular a lo universal consecuencias fuertemente contradictorias y poco concluyentes. No hace falta más que un error de geografía para echar por tierra toda esa pretendida doctrina que deduce lo que debe ser de lo que se ve. A los castores —diría el indio— corresponde esconderse en sus cuevas, pero el hombre debe dormir al aire en una hamaca suspendida entre dos árboles. No, no —diría el tártaro—; el hombre está hecho para dormir en un carramato. Pobres gentes —dirán nuestros Philopolis con un aire de piedad—: ¿es que no veis que el hombre está hecho para construir ciudades? Cuando se trata de razonar sobre la naturaleza humana, el verdadero filósofo no es ni indio, ni tártaro, ni de Ginebra o de París, sino que es hombre» (*Respuesta de Rousseau a Philopolis*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 256).

manera que no se permita que ninguno se convierta en ley para otros. Del método roussonian se concluye que si se quiere seguir siendo persa, griego o francés —y no depender en realidad de alguna nación con vocación imperialista— es menester recordar el tiempo —la eternidad desde la que se establece el contrato— en que se fue hombre a secas, a saber, como aquel ente que no puede consentir su propia destrucción ni la pérdida de su libertad. En otras palabras, el hombre es un ente sensible al *factum* siguiente: *la historia comienza ya siempre con las acciones de hombres de variopinto origen geográfico —con hijos de la tierra—, si bien no todo lo que acontece históricamente está sancionado por esa procedencia empírica.*

El clima forma un pueblo de la mano de su causalidad natural, mientras que las instituciones nacionales «forman el genio, el carácter, los gustos, las costumbres de un pueblo, que le hacen ser él y no otro» (*Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, O.C., III, p. 960), pero a estas dos causas ha de añadirse otra, a saber, aquella que procede del «acto por el que un pueblo es un pueblo» (*Contrato social*; II, 7). Esta vez la causalidad no pertenece ni a la naturaleza ni a la industria humana, sino exclusivamente a la Razón. También ésta está llamada a dejar su huella en la historia. No es baladí que sea en el *Discurso sobre la economía política*, O.C., III, p. 251 donde se lea que «[e]s cierto que los pueblos son a la larga lo que el gobierno les ha hecho ser», incluso con mayor determinación que lo que hacen de ellos los climas y las regiones de la tierra. Cuando en las *Confesiones* se haga arqueo del esfuerzo invertido en la elaboración de unas *Instituciones políticas*, de las que el *Contrato social* debería ser el núcleo, Rousseau reconoce haber visto «que todo tendía radicalmente a la política y que, fuera cual fuese la forma en que se hiciera, ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciese ser» (libro IX, p. 555). El orden económico no es indiferente a este ascendente ejercido por el gobierno con respecto a la elevación del hombre a ciudadano o a su condena al estado del desposeído. No hay un tránsito, pues, entre orden natural y orden político, pero una política que se adapte a las necesidades de un solo grupo humano tendrá consecuencias tan perniciosas como aquélla que pretenda gobernar al «hombre en general».

Este breve excursus por la obra de Rousseau abre—a nuestro juicio— una llamativa coincidencia con el lugar que Kant concede a la *Geografía física*, pues esta disciplina combina dos fenómenos decisivos para elaborar una filosofía de la historia que vaya más allá de un bello relato o de las buenas intenciones —sin la geografía la historia, que debe ser una «geografía continua», corre el serio riesgo de «contar historias». Por un lado, las diferencias fisiológicas que han terminado por inscribirse en el cuerpo de los hombres, son el signo de que todos estaban igualmente preparados para habitar cualquier región de la tierra. Puede hablarse aquí de una *isonomía adaptativa* que vincula al hombre con la Tierra como hábitat. Lejos de sostener Kant que la *fusión* sea un principio deseable allí donde hablamos de pluralidad humana, aconseja dejar en manos de la naturaleza la «decisión» acerca de qué tipos se repetirán más o menos que otros (II, 431), pues la misma propagación de la especie alberga una sabiduría —de la que tenemos noticia por su voluntad de diferencia— que los cálculos eugenistas de los hombres sólo podrían empeorar. Por otro lado, aunque las diferentes razas humanas se deriven hermenéuticamente de un mismo tronco originario, la conciencia de la dimensión real de la Tierra —un todo paradójicamente finito— indica al género humano la necesidad de un proyecto que, en otras circunstancias, si el hombre no fuera un ser racional terrestre, carecería de sentido. Nos referimos a una comunidad cosmopolita y regida por un Derecho que tenga como eje el derecho a la *hospitalidad*:

«La conciencia de la Tierra produce, por tanto, necesariamente, un habitus cosmopolita general. [...] El llamado de la Tierra es, virtualmente al menos, universal y la esfericidad de la Tierra implica desde luego que todas las sociedades y todos los miembros de cada sociedad, no sólo los pueblos de Europa, deben llegar a tomar conciencia gradualmente de la presencia y de la proximidad creciente del resto del mundo, a medida que las luces se extiendan. El concepto de un derecho cosmopolita tiene, por tanto, él mismo la vocación de extenderse gradualmente a todas las relaciones que este llamado de la Tierra engendrará.

En este sentido, nos parece posible sostener que Kant ha aislado bajo el nombre de «derecho cosmopolita» un lugar jurídico, nombrado así, no por el hecho contingente y transitorio de la colonización europea, sino por el hecho universal, aunque no original y, por tanto, evolutivo, del cosmopolitismo» (S. Chauvier, *Du droit d'être étranger*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 28 y 31).

El conocimiento geográfico fomenta, pues, eso que Rousseau denominó la «afección por la especie». Lejos de considerar que aquí algún eje sentimental se imponga al del Derecho, es nuevamente la experiencia de lo exterior la que hace necesario configurar una destinación jurídica común para todos los habitantes de la tierra. La consideración de la comunidad o acción recíproca entre los pueblos es «una consecuencia necesaria» de la existencia de los hombres en la Tierra, dado que ésta no es un plano infinito en el que la dispersión nunca tuviera que habérselas con la comunidad. Aquí el *Urbild* o *imagen originaria* de la Humanidad que permitía caracterizar al género humano<sup>31</sup>, a falta de un *tertium comparationis*, parece haberse trasladado de la meta al origen, para desde allí arrojar luz sobre lo que la pluralidad humana tendrá que hacer de sí misma. Una vez más, no hay transición entre «lo que la naturaleza ha hecho del hombre» y lo que los hombres deben hacer de ellos mismos, pero en un orden y en otro, desde el conocimiento teórico del mundo al Derecho cosmopolita aparece una constante: la Razón avanza en su autoconocimiento a medida que se ocupa de geografía, es decir, dejando que la exterioridad le enseñe sus diferencias y le fije tareas de las que no puede desentenderse.

### **III. Lo que la naturaleza ha hecho del hombre. El sentido replegado en los temperamentos, los rasgos faciales y los gestos.**

El examen kantiano de los *temperamentos* forma parte de lo que la naturaleza ha hecho del hombre, concediéndole distintos modos de encontrarse o distintas maneras de sentir, que en el caso del ánimo no repercuten sólo interiormente, en el sentimiento de placer y displacer, como ocurre con el *natural*, sino que se exteriorizan de la mano de nuestro modo de conducirnos y comportarnos ante otros, frente a los acontecimientos y el mundo. Por ello, el temperamento encuentra su lugar en la facultad de desear (VII, 286), si bien obedeciendo sólo a resortes sensibles, que responden al peculiar modo de sentir de cada cual o índole sensible [*Sinnesartf*], en la traducción de J. Gaos<sup>32</sup>. Es inevitable, al ocuparse del temperamento, no aludir a la larga tradición que desde la medicina hipocrática, pasando por Aristóteles y Galeno, hasta llegar a M. Ficino en el Renacimiento, ha ensayado clasificaciones del modo de sentir los hombres con arreglo a la distribución de los cuatro humores: bilis amarilla, bilis negra, sangre y flema. Cada temperamento es el resultado de una *mezcla* —lo que el griego denomina *krásis*, cuya traducción latina es el término *temperamento*— que constituye una suerte de *término medio* —el *mésón* griego— al que conduce el predominio de uno de los humores mencionados. Seguramente el temperamento que más haya dado que hablar a lo largo de la historia —y el dotado de un considerable historial clínico y artístico— sea el templado hacia la melancolía [*zur Melancholie Gestimmte*], a saber, el individuo saturniano que ha perdido *desde siempre* el compás

---

<sup>31</sup> Vd. Soledad García Ferrer, *La teoría de las disposiciones*, pp. 2-4, ponencia presentada en el seminario de investigación del Proyecto «Naturaleza humana y comunidad: una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo» (27 de febrero de 2007). M. Crépon, en *Les géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996, p. 162, sostiene que «la hipótesis de un tronco único es la única manera de dar razón de la diversidad humana sin comprometer la posibilidad de pensar una destinación común a la totalidad del género humano. En la medida en que permite limitar un *maximum* de diferencias cuya transmisión infalible se reconoce, encuentra su justificación última en la necesidad de pensar la unidad de la especie humana como finalidad. El pensamiento del origen no tiene sentido más que desde el problema del fin».

<sup>32</sup> Vd. Soledad García Ferrer, texto citado, pp. 8-9.

de los acontecimientos que se producen en el mundo, frente a la pericia del sanguíneo<sup>33</sup> para captar *en cualquier momento* la pauta de ese ritmo. Merece la pena mencionar que el humor característico del melancólico sea el menos asociado con un elemento material. La bilis negra es un referente de naturaleza mucho más «imaginario» que el resto, es un humor que, literalmente, «está de más», reside en las sobras del cuerpo —el significado de *perissóma* en griego—, pues la cocción con que los antiguos identificaban el proceso de digestión no encuentra función alguna para él, lo expulsa del proceso como una sustancia superflua, hasta el punto de que, a diferencia de los humores restantes, no puede localizarse en la mesa de disección del anatomista<sup>34</sup>. Una vez muerto el melancólico, su imaginación se lleva consigo el humor que alumbró. Su significado lo deja, pues, al margen de la salud del cuerpo, lo que seguramente le aproxime a diversas formas de entusiasmo y locura.

Si bien el análisis kantiano de estos modos de sentir o de encontrarse<sup>35</sup> contenido en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* establece distinciones entre la aptitud para la moralidad de los diversos temperamentos<sup>36</sup>, en la *ApH* todos han de tener cabida en un estudio acerca de lo pragmático en el hombre, pues no hay experiencia externa que no esté tamizada previamente por estas cuatro maneras de ver el mundo y habérselas con él.

La presentación kantiana de los cuatro temperamentos posibles no rompe enteramente con la teoría de los cuatro humores o de las cuatro complexiones que desde la Antigüedad clásica servían de coordenadas para la identificación de estas diferencias. El examen aristotélico de las pasiones en *Acerca del alma* había alcanzado la nada despreciable certeza de que el alma no puede hacer nada sin el cuerpo, de manera que, lejos de convertir en problema la unión entre el alma y el cuerpo, los *pathemata* son un *signo* inequívoco de la unidad entre ambos. Pero esta lectura tradicional sufre en la *ApH* dos modificaciones sustanciales. En primer lugar, se nos dice que los cuatro temperamentos pueden ordenarse con arreglo a las cuatro figuras silogísticas fijadas por Aristóteles (VII, 286). La razón de esta formalización lógica podría residir en que cada temperamento es el resultado de un proceso que acontece como mezcla de fluidos corporales en el que termina por imponerse —como decíamos antes— un humor, a saber, precisamente el elemento que desempeña la función de término medio. Si el término medio es el motor de los razonamientos en su disposición clásica, cabe reconocer también cierta «lógica» en el cuerpo, cuyas mezclas «concluyen» en los estados, composiciones más o menos estables, del sanguíneo, del melancólico, del colérico o del flemático<sup>37</sup>. En segundo lugar, Kant distingue un doble

---

<sup>33</sup> Obras como *Anatomía de la psiquiatría* de R. Burton, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1997 y el volumen de R. Klibansky/E. Panofsky/F. Saxl, *Saturn and the Melancholy. Studies in the History of natural Philosophy, Religion and Art*, London, T. Nelson, 1964, ofrecen una visión “enciclopédica” de los temperamentos, concediendo una marcada primacía al melancólico.

<sup>34</sup> Una nota histórica muy completa acerca de este temperamento, junto con una bibliografía selecta, puede encontrarse en el *Prólogo* de J. Pigeaud a Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*, Barcelona, El Acantilado, 2007.

<sup>35</sup> No podemos dejar de apuntar aquí a la resonancia, a propósito del *Sinnesart*, pero también del término *Gemütverfassung* de las *Observaciones...*, del «modo-de-encontrarse», traducción de J- Gaos del término alemán *Befindlichkeit*, analizado por M. Heidegger en *Ser y tiempo* como estructura originaria de todo comprender.

<sup>36</sup> Así, el melancólico se muestra más cercano que otros al «sentimiento íntimo de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana», mientras que el sanguíneo se especializa en adoptar virtudes ocasionalmente, debido a su inconstancia y el colérico se somete enteramente al despotismo del «sentimiento del honor». En las *Observaciones* el flemático queda fuera del análisis en la medida en que se trata de un hombre insensible. Esta clasificación se reelabora en la *Antropología*.

<sup>37</sup> Los cuatro son nombres de la salud, si bien todas, y especialmente, el temperamento melancólico, pueden degenerar. *Vd.* la definición de salud corporal que ofrece Aristóteles en la *Física*, VII, 3, 246 b4-8: «[D]ecimos que todas las virtudes tienen un modo de ser relacional. Así, a las virtudes corporales, tales como la salud y el buen estado del cuerpo, las consideramos como una mezcla [*krásis*] y correcta relación [*summetría*] entre el calor y el frío, sean en su relación mutua dentro del cuerpo o del cuerpo con su entorno». La obra de Galeno *De los temperamentos* puede traducirse también por *De las mezclas*, siendo la *crásis* un fenómeno imprescindible para la conservación de la salud.

orden de lectura —fisiológico y psicológico— de estos estados del ánimo. Por lo que hace al primero, podemos clasificar a los hombres por su distinta constitución corporal o por la complexión derivadas de los humores de su cuerpo, ahora bien, lo interesante de estas maneras de sentir no lo saca a relucir la anatomía. El punto de vista del anatomista y del fisiólogo debe someterse, antes bien, al cedazo del juego de los sentimientos y deseos, que admiten una analogía con resortes corpóreos, entre los que destaca la sangre. Si bien hay al menos un doble punto de vista para ocuparse de los temperamentos, el segundo, el psicológico toma del primero —el fisiológico— los medios suficientes para sensibilizar los cambios que aparecen en el orden del modo de sentir. Partiendo de esta analogía e intentando obtener una «interpretación más cómoda adecuada al espíritu de esta doctrina de los temperamentos» (VII, 287), se distinguen dos temperamentos —el sanguíneo y el melancólico— pertenecientes al eje del *sentimiento*, mientras que los otros dos —el colérico y el flemático— se muestran con una marcada tendencia a la *actividad*. Tenemos, pues, por un lado, modos de sentir la huella que deja en nosotros la realidad, por mediación del sentido externo y del sentido interno (éste claramente pujante en el caso del melancólico), por otro, modos de sentir que acompañan al plan de acción que nos fijamos en cada momento. A su vez, tanto los anclados en el sentimiento como los centrados en la actividad se diferencian por la *intensidad* y por la *distensión* o relajación que la fuerza vital experimenta en ellos.

Así pues, cada temperamento parece resultar de la imposición de un humor a otros en cada caso, lo que explica la inviabilidad de un «temperamento compuesto» (VII, 291). Cada diferencia en el *Sinnesart* constituye una «decisión de la naturaleza» con respecto a la que nosotros nos comportamos pasivamente. Sería absurdo que la mano del hombre intentara mezclar a su vez en partes alícuotas lo que la naturaleza entrega para hacer de ello un «modo de ser», y cuando esto ocurre descubrimos en seguida al patán —el que ejerce de *petimetre*— que tan pronto pretende conducirse como un señor gustoso de aparecer generoso que con los modos de un déspota. Allí donde la mano humana, es decir, la técnica, consigue unos resultados tan ridículos, quizás lo más prudente sea no pasarse de listo con la naturaleza y aceptar la marca que imprime en nosotros. Ahora bien, si bien no hay técnica capaz de reproducir el equilibrio que en cada caso representa el temperamento, es nuestra manera de comportarnos con los otros y con nosotros mismos —la técnica que en el fondo constituye lo pragmático en el hombre— la que ocasiona el reconocimiento de la manera en que sentimos lo que ocurre o tendemos a influir en el paso de los acontecimientos. Los temperamentos no le hacen ningún daño, por decir así, a la moral, pues el *carácter* se impone fácilmente sobre ellos (VII, 293), si bien pueden convertirse en una losa para aquel al que disponen en un temple determinado, con el que el afectado bien puede no terminar de ponerse de acuerdo. Tampoco tiene nadie derecho a aseverar que no *entiende* el modo de ser de un hombre, refiriéndose al temperamento, pues no estamos tratando de ninguna aptitud del entendimiento, sino «de lo que el sentimiento siente [*was das Gefühl empfindet*]» (*Observaciones*, II, 43). La desavenencia entre temperamentos sólo autoriza a afirmar: no *siento* como él. Ahora bien, reconocer esta desavenencia sentimental comporta, al mismo tiempo, la certeza de que no debe concedérsele mayor peso del que realmente tiene para los seres racionales mortales. Si bien los temperamentos constituyen un bajo continuo en nuestra relación con la razón, un experimento sencillo pondría en evidencia que, allí donde los hechos mandan y se trata, por encima de todo, de examinar los acontecimientos con arreglo a las leyes de la naturaleza, el melancólico y el sanguíneo se ocultan en el *fundus animi* —*de nobis ipsis silemus*—, pues algo en ellos sabe que no es el momento de sentir, sino el de juzgar y coincidir con los otros en el orden de la objetividad.

No hay que descartar la aptitud de la música, entre las bellas artes, para captar lo que tiene lugar en el ánimo a la luz del temperamento. El difícil control que tenemos sobre ellos —no nos piden permiso para manifestarse— puede darles también el aspecto de una

«falta de urbanidad» (*KU*, § 53, V, 330). Aristóteles afirma en la *Política* que los sonidos permiten captar la verdadera naturaleza de los afectos y pasiones —ira, mansedumbre, fortaleza, templanza— porque no se limitan a imitar los estados del ánimo, sino que son «signos de los caracteres morales» (*Pol.*, VIII 5, 1340 a33-34). En el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau, la música se impone a la pintura precisamente por «poder pintar las cosas que no se podrían oír» (cap. XVI), como la soledad, el silencio, la calma o el sueño. Estas referencias parecen relevantes porque los temperamentos nos ponen a la escucha de la vida, al menos, de lo que de ella se deja configurar a modo de melodía. En efecto, cada uno de ellos presenta un ritmo, una manera distinta de pautar la sucesión entre el antes y el después, nunca retrata una estabilidad imposible o un estado de satisfacción perpetua (*ApH*, § 61, VII, 234-235)<sup>38</sup>. El tipo de actividad que es la vida tiene su expresión más originaria en estas maneras de encontrarse sintiendo *desde siempre* de un modo concreto, sin que haya demasiadas esperanzas de sustituir por otro el ritmo o compás en el que uno siente que el tiempo del mundo pasa. Como decíamos antes, no hay sustituto técnico para los temperamentos. Cabe pensar que, en tanto que índice de salud del ánimo, la «degeneración» de los temperamentos conduce a distintas clases de locura. Un hombre que no siente de ninguna manera particular, con anterioridad a actuar y pronunciarse acerca de un tema, es un hombre que no suena a nada, es decir, es un hombre hueco. El flemático está claramente emparentado con el sueño estoico de silenciar de manera radical este molesto *sonido temperamental*, pero la naturaleza se venga por ello con una ironía especial. Si bien en su sentido negativo, la flema es índice de falta de vitalidad, de ausencia de sensibilidad, guarda un sentido positivo que se asocia con el individuo que actúa sirviéndose de los otros, pues «sabe poner de acuerdo la voluntad de [otros] con la suya, como aquellos que con una masa pequeña y gran velocidad golpean o perforan» (VII, 290). Así, pues, el flemático —el temperamento más neutro— exterioriza su modo de sentir, pero con una sutileza que escapa fácilmente a la observación externa. El análisis kantiano lo desenmascara y enfoca en el lugar en el que seguramente el flemático no querría verse nunca: el de la acción.

La descripción particular de cada temperamento necesita del contraste con los otros: la cotidianidad toma la palabra en estas páginas de la *ApH*. De cada tipo de temperamento cabe obtener un aguafuerte (VII, 293), que, si bien nos da la idea general o las coordenadas generales de cada estado de ánimo, no alcanza la fijación de trazo de un carácter. Se puede ser sanguíneo o tender a la melancolía de muchas maneras, aunque todas interpreten la misma melodía, hasta el punto de que cada uno de los temperamentos puede convertirse en su propia caricatura. Pero sería una burla adscribir esta versatilidad descriptiva a la decisión con que se dibuja un carácter —la «absoluta unidad del principio interno de la conducta en la vida en general» (VII, 295)—, con la que cada hombre —no su *daímon*— elige la forma de vida que llevará. Con independencia de que el filósofo sistematice las observaciones, el punto de partida de la diferencia entre modos de sentir está en los observadores de estos tipos anímicos. El hombre común, que sirve de hilo conductor al estudio de la *Antropología*, se divierte mucho con el sanguíneo, pero encuentra que éste le comprende poco cuando, en periodos de dificultad y pesar, el antiguo compañero de diversión rechaza convertirse en su paño de lágrimas —no satisface su

---

<sup>38</sup> G. Canguilhem recuerda en *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 180, las palabras siguientes de Kant: «el bienestar no se siente, porque es la mera conciencia de estar vivo» [parece que se refiere al texto de *KU*, § 29, *Obs. Gen.*, A 127/B 129: «la vida sin el sentimiento del órgano corporal es meramente conciencia de [la] existencia, pero no un sentimiento del bienestar o del malestar, esto es, del incentivo o suspensión de las fuerzas vitales»], que considera evocadoras de la definición del profesor de medicina experimental René Leriche: «La salud es la vida en el silencio de los órganos». Unas páginas antes, leemos en la misma obra que «La salud es una manera de abordar la existencia sintiéndose no solamente poseedor o portador de ella, sino también necesariamente creador de valor, instaurador de normas vitales», p. 134. A la luz de estos textos, tiene salud quien mantiene un fructífero diálogo con lo que le rodea.

exigencia de convertirse por un momento en el centro de toda atención—. Queda admirado ante la firmeza del melancólico cuando éste se sumerge en sus pensamientos, pero no deja de advertir en presencia de él que la vida debe de estar en otra parte. Detiene el avance del colérico, al reconocer en él a un tirano en ciernes, cuyo plan de acción salta en seguida a la vista. Por último, sospecha de la inmovilidad aparente del flemático, cuya insensibilidad bien podría ser la mejor máscara para imponerse de hurtadillas en un medio social. Individualmente, cada uno de los temperamentos aporta las notas de un temple simple. La terminología aquí, como ya se ha indicado, se sirve de las causas del movimiento en el cuerpo como lo análogo de estos equilibrios el ánimo. Y la medicina antigua considera a la sangre como la causa principal de la salud del cuerpo. Las cualidades que caracterizan específicamente cada temperamento enlazan a los sentimentales con los activos y, viceversa —los modos de sentir del eje sentimental son de sangre *ligera* y *pesada*, mientras que los de la actividad son de sangre *caliente* y *fría*—, lo que proporciona al cuadro una unidad sistemática. Así, cuando se adjetive la índole del sanguíneo como ligera, la ligereza, opuesta a la pesadez representada por el melancólico arroja luz sobre la despreocupación [*sorglos*] con que el primero se enfrenta a las dificultades que el mundo le plantea, mientras que el segundo aprovecha cualquier ocasión que su sensibilidad le brinda para convertir una sensación en una profunda sima —es el hombre de la hondura, de ahí su proverbial tendencia a la tristeza— de la que se resiste a salir. La ligereza del sanguíneo manifiesta una cierta facilidad y predisposición [*promptitudo*] para enfrentarse a la vida<sup>39</sup>. Un indicio de esto lo dan sus interlocutores, que se quejan de él debido a la impresión de que no siente la empatía suficiente hacia lo mal que el mundo o la vida se han portado con ellos. No en vano se trata del temple que proyecta sobre los sucesos la dimensión que les es propia, es decir, el más atento a la secuencia de los acontecimientos que a la lectura subjetiva producida por la serie. La aparente “falta de humanidad” del sanguíneo procede del amor que siente hacia el mundo (*amor mundi*) y a los hombres en general, lo que le disuade de conceder privilegios a ninguno en particular. El sanguíneo se singulariza por la ligereza con que vive y por la jovialidad que transmite a quienes lo rodean. La inconstancia de su ánimo le convierte en amigo de todos los hombres, si bien no conviene tomar demasiado en serio sus promesas y compromisos. Es un «pecador» simpático, que no conoce el remordimiento.

El temperamento melancólico, tradicionalmente relacionado con el genio y la locura<sup>40</sup>, se define por contraposición al sanguíneo. Este tipo de ánimo soporta mal los cambios que conlleva vivir, su sensibilidad siente esa alteración como una agresión y se protege de ella «incubando una sensación», operación que los otros observan desde fuera como el sumirse en una profunda meditación. Las consecuencias del trato con otros son para él obstáculos difíciles de superar, cargas que no dan a la vida algo que contar, sino motivo de pesadumbre. El arraigo a la tierra, la pesadez propia de este temple —la *Schwermut*—, le aparta de la comunidad con otros y del sentido de la alegría [*Frohsinn*], aunque no tiene por qué ser un hombre triste. Más bien, rodea cada una de sus palabras y de sus acciones con una pantalla anímica, por decirlo con Hume, que genera tristeza en quienes comparten con él el escenario del mundo. En efecto, puede ser más causa de la tristeza de quienes le rodean que padecerla él mismo.

Nada de lo que el predispuesto a la melancolía hace —como, por otra parte, tampoco el resto de modos de sentir— obedece a causas morales, sino que sus dudas,

---

<sup>39</sup> Vd *ApH*, § 12.

<sup>40</sup> El *Problema XXX* de Aristóteles comienza preguntando precisamente la razón por la cual «todos aquellos que han sido hombres de excepción» tanto en la filosofía cuanto en la política, la poesía o las artes, han resultado ser melancólicos. Como decíamos antes, los hombres sobresalientes o excepcionales [*perittoí*] son portadores del tono anímico de su humor, la bilis negra, con el que no cuenta el fisiólogo y que seguramente no se puede reducir a ninguna sustancia concreta. La imaginación ha enfermado al melancólico.

titubeos, escrúpulos y reparos se enmarcan en el orden de los resortes sensibles. Esta especie de ánimo no se atreverá a prometer por no llevar el peso del compromiso y sustituye toda relación con el prójimo con una ensoñación profunda, opaca a la realidad, de la que, sin embargo, cabe esperar resultados artísticos fuera de lo común. Quizás la tradición que ha relacionado de forma tan insistente al melancólico con el genio haya conjeturado que en su reflexión solitaria el hombre se retira del mundo para acudir al encuentro del espíritu custodio o de la «disposición de ánimo innata» con la que la naturaleza le da la regla al arte (*KU*, § 46). La Antigüedad latina representaba a este *genius* como espíritu protector y guía que acompañaba a cada hombre desde su nacimiento y constituye una suerte de aureola que garantiza potencia suficiente para seguir actuando<sup>41</sup>.

El examen del temperamento colérico se sirve de la analogía con la «sangre caliente» para expresar la facilidad con que este *tipo* se irrita ante los repetidos fracasos de su tendencia a imponer su arbitrio sobre los demás. Su tendencia al dominio<sup>42</sup> es peculiar, pues se desentiende de lo que viene después de la victoria, a saber, ejercer de jefe, dirigir el trabajo de los demás y darles las órdenes oportunas. El colérico «se comporta de buena gana como quien da órdenes, pero no quiere ejecutarlas» (VII, 289). Lo que en verdad le importa es satisfacer su sentido del honor mediante la interpretación superficial del papel de quien manda, con la misma fuerza con que el sanguíneo lucha por su sentido de la alegría y el templado hacia la melancolía por su sentido de tristeza. Por ello, el colérico es fácilmente reconocible en su gusto por la apariencia [*Schein*] que rodea al honor. Todo en él, la protección que concede puntualmente al débil, su magnanimidad, la preocupación por la integridad de su patrimonio, responde al amor que se tiene a sí mismo y al orgullo que le mueve. Basta una pizca de humor —de ingenio cáustico— para reducir la bilis amarilla a la impostura de la vanidad. En principio, este temperamento podría encontrar algo de contento en la satisfacción de su deseo de dominar a otros, pero quienes lo rodean están suficientemente provistos de recursos como para oponer resistencia a sus avances.

Muy otro es el modo de conducirse el hombre flemático, cuya carencia de emociones tampoco ha de identificarse con la carencia de vida, en la que ya no hablaríamos de temperamento alguno, sino más bien de un cadáver o de una materia necesariamente desprovista de vida. Este temperamento es el único que contiene una anfibología, pues puede entenderse, en primer lugar, en un sentido negativo, a saber, como *debilidad*, como propensión a la inactividad, al no encontrar nada por lo que mereciera la pena esforzarse. Ahora bien, este temple guarda un sentido positivo que autoriza a considerarlo el cauce sensible de uno de los modos de actuar más eficaces que el hombre tiene en su mano, por lo tanto, como *fortaleza*. El flemático, tradicionalmente asociado con el filósofo, seguramente también con el pensador estoico, es fuerte y sus movimientos persistentes. El acierto de su temperamento, que por ello puede sustituir vicariamente a la sabiduría, consiste en lo taimado de su influjo sobre las acciones de quienes le rodean. La eficacia de sus movimientos se compara con una masa pequeña, pero dotada de gran velocidad, capaz de golpear y perforar los objetos con los que choca. No es fácil detectar la presencia, y

---

<sup>41</sup> Para establecer alguna conexión entre este temple de ánimo y la concepción latina del *genio* puede acudir especialmente a K. Kerényi, *La religión antigua*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 188-192; R. Onians, «Genio y numen...», en: *Los orígenes del pensamiento europeo*, Milano, Adelphi, 2001, pp. 151-194; W. Otto, *Die Manen oder die Urformen des Totenglaubens*, Darmstadt, H. Gentner, 1958, pp. 74-78 y G. Agamben, *Genius*, Roma, Nottetempo, 2004 [traducido al castellano recientemente en Anagrama y recogido en el libro *Profanaciones*].

<sup>42</sup> Si bien este temperamento puede parecer por algunos aspectos cercano a las pasiones, en concreto, al afán de dominio (*ApH*, § 86), el primero nunca podría definirse como un «cáncer de la Razón pura práctica» (VII, 266), porque, por lo pronto, pertenece al modo de sentir y no constituye una inclinación insuperable. Tampoco debe olvidarse que el afán de dominio es una *pasión fría*, no ardiente como la inclinación a la libertad o la inclinación sexual. La definición kantiana de las pasiones no permite considerarlas meros «temple de ánimo desgraciados» (VII, 267), como sí está permitido al hablar de las emociones.

mucho menos el influjo, del hombre dotado del temperamento de sangre fría, antes bien, dado que «actúa a distancia», sirviéndose de otros —de mujer y parientes, por ejemplo, en el ámbito familiar— para conseguir su objetivo. Nadie sospecharía de sus intenciones, pues todo en él parece indicar que se pliega a la voluntad ajena. Una vez más, aquí no cabe descubrir ni virtud ni vicio, sino una complejión del ánimo cuyo modo de conducirse no se sustenta todavía en principios. La tabla silogística de los temperamentos, a partir de la sugerencia kantiana de que el humor predominante en cada caso ejerza de término medio, localiza las marcas por las que reconocemos los distintos tipos en un horizonte en el que hay sociedad. Decíamos antes que quienes nos observan contribuyen al análisis de nuestro temperamento, en el que nosotros nos conformamos con interpretar melodías anímicas con nuestro cuerpo, a saber, el instrumento que termina sonando a jovial y ligero, melancólico y apesadumbrado, colérico e irritable o flemático e impasible. Pero, precisamente la dependencia que los temperamentos tienen con respecto a los otros autoriza a predecir con cierta garantía de acierto el «personaje» que cada uno de ellos interpretará en los «negocios públicos». De la permeabilidad entre los temperamentos y la sociedad resulta la asociación, por ejemplo, en materia de religión, del colérico con el ortodoxo, del sanguíneo con el librepensador, del melancólico con el fanático y del flemático con el indiferente. Todo parece indicar que el mundo contaría con muchas variedades cromáticas y sonoras en caso de que el hombre contara sólo con un natural y un temperamento, pero poco podría apostarse a favor de la figura de unidad que comporta dotarse de carácter, pues si bien —por analogía con la relación que mantienen intuiciones y conceptos en punto a lo que podemos conocer— podría admitirse que un carácter que no se forjase sobre la base de un temperamento estaría vacío —como una figura sin materia que configurar, un temperamento sin contacto con ningún carácter padecería una indudable ceguera. La de no saber si todo en mi vida habrá de reducirse a este modo de ser en el que ya siempre me he encontrado encerrado.

Tanto los elementos que nos permiten clasificar a los hombres según el temperamento cuanto nuestra tendencia a interpretar los rasgos y gestos, de los que se ocupa el arte fisonómica o fisiognómica, deletrean lo que deja tras de sí el brillo fugaz de un sentido que encontramos replegado en nuestra naturaleza. Ahora bien, como suele ocurrir con el arte de la interpretación que atraviesa la *Característica antropológica* de la *ApH*, nos encontramos ante la paradoja de que aquí no esté tanto en juego el someter a nuestro control el juego que la naturaleza se ha traído con las formas de sus entes, entre los que nos encontramos, sino más bien lo que Sánchez Ferlosio localizó magníficamente como «la activa y permanente disposición del hombre a proyectar a cada instante sobre todas las cosas una actitud semiótica o semántica», lo que explica un «vivir en solícita vigilia de atención semiótica o semántica, en un perpetuo trance de significación»<sup>43</sup>. De un modo análogo a la insatisfacción que el hombre siente ante la reducción de su pensamiento al paciente deletreo y lectura consiguiente de los fenómenos gracias a la gramática aportada por el entendimiento (*KrV*, A 314/B 370-371 y A 237/B 296), los temperamentos, las figuras humanas, los rasgos faciales y los gestos nos parecen «portadores de significación»<sup>44</sup>, ahora bien, conviene no olvidar que su estatuto remite más bien al de los *signos* que al de los *conceptos*<sup>45</sup>. Sin negar que hay «gestos establecidos» (VII, 301), que conforman una suerte de

<sup>43</sup> Vd. «Notas» a J. Ytard, *Memoria sobre Víctor de l'Aveyron*, Madrid, Alianza, 1982, p. 161.

<sup>44</sup> Vd. Uexküll, *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*, cap. I, Madrid, Revista de Occidente, 1942.

<sup>45</sup> Vd. *ApH*, § 38. Quizás resuene aquí la distinción aristotélica entre *causa*, *señal* y *casualidad*, vd. *Sobre la adivinación*, 462 b27ss., Madrid, Gredos, 1998: «Necesariamente, pues, los ensueños son o causas o señales de lo que ocurre o coincidencias, o bien todas estas cosas o algunas de ellas o una sola. Llamo «causa», por ejemplo, a quel a luna lo es de que el sol se eclipse, o la fatiga de la fiebre; «señal» del eclipse a que un astro entre en el disco del sol, y también la aspereza de la lengua es señal de que se tiene fiebre; «coincidencia» a que el sol se eclipse cuando uno está andando, pues ello no es ni señal ni causa del eclipse, ni el eclipse lo es del hecho de andar. Por ello, ninguna coincidencia ocurre siempre ni la mayor parte de las veces».

características universales<sup>46</sup>, el actor Quinn del que nos habla Kant al final de la parte de la *Antropología* dedicada a la *fisiognómica* no está legitimado para afirmar que el aspecto de granuja de un mozo sea una determinación tan fiable como un concepto, que formaría parte del «alfabeto divino» que Lavater<sup>47</sup> creyó encontrar en el arte impulsado por él. Pretender que en el retrato de un hombre que nos proporcionan su aspecto y gestos desciframos un fragmento de la sabia escritura de Dios, que nos ha hecho a su imagen y semejanza, comporta, por de pronto, la confusión entre lo que capta el *gusto*, como fundamento subjetivo del placer o displacer que cada cual encuentra en un aspecto físico concreto, y la *sabiduría* que pueda estar a la base de ese mismo aspecto. Cuando alguien sostiene, con toda la seguridad de quien no puede dejar de asociar un tipo humano a cierta cara, «si ese tipo no es un granuja, el Creador no escribe con una mano legible» (VII, 302) presume de contar con una facultad de distinción que ningún mortal está en condiciones de poseer y confunde una guía [*Leitung*] de la naturaleza con una auténtica gramática a la espera de su ingreso en la instrucción académica. Tras el exceso de este tipo de afirmaciones late la tendencia, de larga tradición en la historia de la Metafísica, a servirse del arte humano para acceder a los misterios de la sabiduría divina (VII, 296), como si quien nos dio la existencia se hubiese regido por un procedimiento análogo al que conduce al buen relojero a dotar a los relojes preciados de una caja digna de su valor. Podemos estar seguros de que la mera posibilidad de una «facultad de distinción» tan penetrante petrificaría, en el mejor de los casos, el trato recíproco de los hombres, reduciéndolo a un comercio propio de autómatas<sup>48</sup>, en lugar de enriquecer el trato social con juicios que

---

<sup>46</sup> Vd. *Prólogo* de Ortega a la edición española de K. Bühler, *Teoría de la expresión*, ed. cit., p. 8: «La relación entre el gesto y el estado de ánimo que en él se nos «aparece» es muy otra que la palabra y la cosa que ella denomina o la idea de ésta que enuncia. Entre el fenómeno exterior y la intimidad por él revelada es muy diferente la distancia en uno y otro caso. Con algún buen sentido podemos decir que la tristeza está en la faz contraída, pero la idea de mesa no está en la palabra «mesa». De aquí que una misma idea sea dicha con diversos sonidos en las diversas lenguas, mientras que los gestos expresivos tengan un carácter universal, si bien —y Bühler insiste en ello— es de suma importancia estudiar sus variantes en pueblos y épocas».

<sup>47</sup> La obra de J.C. Lavater, presente en la redacción de la parte de la *ApH* dedicada a la *Fisonómica*, tenía como título *Fragmentos fisonómicos para el fomento del conocimiento del hombre y la filantropía; Dios creo al hombre a su imagen*, Leipzig y Wintertur, 1775-1778. En una carta dirigida a Kant, datada el 8 de febrero de 1774, Lavater la denomina su «oda a la Humanidad». Nos parece iluminador acerca de los presupuestos metafísicos asociados a la fisiognómica de Lavater su uso de la siguiente tesis de Wolff, recogida en sus *Pensamientos racionales sobre la conducta de los hombres*, §§ 213-219: «El arte de los hombres que consiste en reconocer por la forma exterior de los miembros y del cuerpo entero, este arte que se llama fisiognómica, tendrá un fundamento real. [...] Eso quiere decir que el cuerpo encierra en su figura total, como en la figura de sus diferentes partes, lo que nos hará conocer las cualidades naturales del alma». He ahí, pues, el armazón teórico requerido para dar impulso a las ensoñaciones promovidas por el prejuicio «el cuerpo es el espejo del alma» en lugar del mucho más verosímil, si hablamos de hombres, «la interpretación de los cuerpos es el espejo del alma». Desde un principio bien semejante, en la *Fisiognomía* de G. B. della Porta —Madrid, Asociación Española de Neuropsicología, 2007— se da razón de la etimología de esta disciplina —literalmente «la ley o regla de la naturaleza»— diciendo que en ella «a través de cierta norma u ordenación de la naturaleza, a una determinada forma del cuerpo le corresponden determinadas cualidades del alma», pp. 108-109.

<sup>48</sup> A propósito de la estrecha unión entre finitud y fisonomía, puede acudir a la obra de H. von Kleist, que en *Sobre el teatro de marionetas* —Madrid, Hiparión, 1998— cifra la transformación de un ser humano en un títere en buena parte en el abandono de los gestos, que se consideran como «torpezas [...] inevitables desde que comimos del Árbol de la Ciencia». A diferencia del hombre, la perfección de la marioneta reside en su ingravidez, de manera que no necesita del suelo más que para rozarlo, nunca para descansar sobre él. Es el cauce por el que la renuncia a la vida coincide con el parentesco con el dios: «[E]n la medida en que en el mundo orgánico se debilita y oscurece la reflexión, hace su aparición la gracia cada vez más radiante y soberana. Pero así como la intersección de dos líneas a un lado de un punto, tras pasar por el infinito, se presenta de nuevo súbitamente al otro lado, o como la imagen de un espejo cóncavo, después de haberse alejado hacia el infinito, aparece nuevamente de improviso muy cerca de nosotros: de modo análogo se presenta de nuevo la gracia cuando el conocimiento ha pasado por el infinito; de manera que se manifiesta con la máxima pureza al mismo tiempo en la estructura corporal humana que carece de toda conciencia y en la que posee una conciencia infinita, esto es, en el títere y en el dios», *op. cit.*, pp. 44-45.

siempre pueden matizarse y corregirse. Como bien muestra el ingenio del músico Heidegger, en una nota de la *ApH* (VII, 300), en fisonomía nadie tiene la última palabra, siempre podemos sorprendernos con un nuevo aspecto o una nueva expresión. En definitiva, la fisiognómica de Lavater se funda en la certeza, compartida por la metafísica wolffiana, de que hay una correspondencia perfecta o armonía universal entre lo que les ocurre por separado al alma y al cuerpo. No deja de asombrar que frente a este presunto «fundamento real» de las tesis de Lavater, Kant examine este arte de juzgar el interior de una persona por el exterior no como confirmación de nuestra pertenencia a un secreto lenguaje cifrado por el Creador desde el principio de los tiempos, sino como prueba de que el hombre es por naturaleza un ser vertido hacia la interpretación de signos y señales de todo tipo (arbitrarios, indiciales y no arbitrarios o plásticos). Nos es permitido entretenernos con gestos, incluso insertarlos en la vida en común con otros para facilitar la comunicación, pero nunca convertirlos en causas directas e inequívocas de un modo de ser.

Prueba de ello es que cada uno de nosotros es capaz de expresar mucho más de lo que efectivamente *es*, con arreglo al *destino* libremente elegido por su *carácter* como modo de pensar. Por ello precisamente somos libres para expresar. Venimos de ocuparnos de la restricción de nuestras manifestaciones [*Äußerungen*] operada por el temperamento, pero en el gesto reencontramos la libertad de la máscara, que podemos adoptar y dejar potestativamente. Si no fuera así, las interpretaciones teatrales no nos resultarían creíbles. Como bien establece una extendida consigna en las academias de arte dramático, un buen actor o una buena actriz se reconocen por no cambiar demasiado de aspecto físico —por no estar excesivamente *caracterizados*, pero contar, sin embargo, con un catálogo muy extenso de gestos, frente a los malos actores, que por mucho que cambien de papel y aspecto, son gestualmente monótonos. Según leemos en el pasaje de Plutarco, comentado por Sánchez Ferlosio en la obra a la que aludíamos antes, habría que pensarse dos veces antes de descartar por supersticiosa e imaginaria la explicación que un adivino —Lampón— da de un hecho, previamente analizado por el científico —Anaxágoras—, pues: «Los que son de opinión de que el hallazgo de la causa es destrucción de la señal no reparan en que juntamente con las señales de las cosas divinas quitan las de las artificiales y humanas: el ruido de los discos, la luz de los faros, la sombra del puntero de los relojes de sol, cada una de las cuales cosas por artificio y disposición humana es signo de la otra» (*Vidas paralelas*, «Pericles», VI). La fisiognómica no ha de ser, pues, el escolio de una doctrina psicológica del hombre como la sostenida por Chr. Wolff, sino el fenómeno que nos permita reconocernos como seres llamados a interpretar todo lo que les rodea, incluso a servirse de su mismo cuerpo con vistas a mostrar significados dirigidos a otros más allá del lenguaje articulado.

#### **IV. La *epigénesis* del hombre. La «historia natural» como seña de la destinación racional del hombre.**

El apartado dedicado a *El carácter del género* en la *ApH* abandona la aporía lógica que depara la ausencia de una especie correspondiente al «ser racional no-terrestre» de la mano de una operación hermenéutica que compara al hombre —el único ser racional que conocemos efectivamente— tal y como es con lo que debería ser a la luz de una imagen ideal. Cuando definimos al hombre como «capaz de perfeccionarse con arreglo a fines que él mismo se señala» (VII, 321) —como quien muestra la susceptibilidad a la Razón propia de un *animal rationabile*, la *clase* que ocupa desde ese momento en el sistema de la naturaleza establece de antemano su destinación (VII, 329). El carácter del hombre obliga a desplazar la mirada hacia el *ideal de la humanidad* con el que constantemente compara sus pasos. Lo que permite reconocer al hombre como singularidad en la escala natural desemboca en una dificultad que convierte a la pedagogía en un problema difícilmente resoluble y en una tarea

inacabable. Si fue preciso que el hombre, para llegar a ser lo que es, se sirviera de sus manos como un instrumento inteligente —el instrumento de instrumentos—, para elevarse por encima del resto de animales, más aún lo fue que la Razón —el *lógos*— estuviera ya presente en lo que hace de una mano una mano, frente a una garra o una pezuña<sup>49</sup>. Lo mismo podría decirse de nuestra posición bípeda. La pregunta por el hombre devuelve en todo momento en Kant una imagen en la que este ser se siente sobrepasado por un sentido que curiosamente él mismo está llamado a reconocer —es el único en advertirlo— así como a sentirse impulsado por él en su campo de acción<sup>50</sup>. Esta apertura y tensión en la que el hombre existe sirve para regular la conjetura acerca de cómo se adaptó el hombre a la superficie terrestre, es decir, cómo llegó a habitar la tierra [*Erdbewohner*]. Aquí no puede hablarse de decisión propiamente dicha, ni mucho menos de la *explosión* que decide un modo de decidir, con la que seguramente aparezca un carácter, pues en todo momento de ese proceso natural y geográfico hemos sido testigos pasivos de él. Nadie ha elegido encontrarse en el mundo. Sin embargo, justamente la vocación hermenéutica del hombre le permite volverse hacia su origen fisiológico manejando principios —siguiendo un llamado [*Geheiß*] hermenéutico— que sencillamente ayuden a interpretar, sin caer en los excesos del determinismo y del azar, el sentido que se ha ido desplegando al cubrir lo grupos humanos la superficie terrestre. Ni siquiera ese origen puede escapar a la tendencia a interpretar que no nos resistimos a activar en todo momento. En los textos dedicados a la clasificación de los hombres en razas vuelve a aparecer la exigencia de retirarse de lo empírico con el fin de alcanzar un punto de vista suficientemente elevado, que finalmente sólo ofrece la Razón.

La atención dirigida a la diversidad natural humana como medio de orientación en esta historia natural del hombre está muy próxima —si bien corrige notablemente este abordaje— al planteamiento roussoniano de las diferencias fisiológicas entre los grupos humanos. Rousseau adscribe a catástrofes naturales, ligadas a la tradición del texto bíblico, la única «voluntad» en condiciones de activar —inclinando con el dedo el eje del mundo— el éxodo de una suerte de «primavera perpetua» que había descrito en la primera parte del *Segundo Discurso*:

«Suponed una primavera perpetua sobre la tierra; suponed por doquier agua, ganados, pastos; suponed a los hombres saliendo de las manos de la naturaleza una vez dispersados entre todo esto: no me imagino cómo habrían renunciado nunca a su libertad primitiva y abandonado la vida aislada y pastoril tan convenientes a su indolencia natural para imponerse sin necesidad la esclavitud, los trabajos, las miserias inseparables del estado social.

Quien quiso que el hombre fuera sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. A este ligero movimiento veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano; oigo a lo lejos los gritos de alegría de una multitud insensata; veo edificar los Palacios y las Villas; veo nacer las artes, las leyes, el comercio; veo a los pueblos formarse, extenderse, disolverse, sucederse como las olas del mar: veo a los hombres reunidos en algunos puntos de su morada para devorarse mutuamente y hacer del resto del mundo un horroroso desierto, digno monumento de la unión social y de la utilidad de las artes» (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap. IX, trad. cast. por M. Armiño, Akal, pp. 68-69).

---

<sup>49</sup> Rousseau recoge este círculo hermenéutico en el *Discurso sobre le origen y los fundamentos de la desigualdad*, a propósito de la pertenencia del lenguaje al hombre, en los términos siguientes: «si los hombres necesitaron la palabra para aprender a pensar, mayor necesidad tuvieron de saber pensar para encontrar el arte de la palabra».

<sup>50</sup> Podría objetarse que también Herder explicó el origen del hombre como producto natural remitiendo su génesis al poder de una fuerza genética (*Recensión de Herder*, VIII, 62-63). Ahora bien, de la mano de esa fuerza, los hombres, gracias a la admisión de una *generatio aequivoca* —en la que cualquier cosa puede proceder de cualquier otra— saldrían al encuentro del resto de la Creación en una comunidad silenciosa —pues se presume que habrá medios de comunicación que conviertan al lenguaje en innecesario— entre todos los seres. Lejos de dar el carácter del hombre, esta teoría habla de lo beneficioso que sería olvidar esa presuntuosa tarea, pues todo lo vivo y lo inerte sobre la Tierra puede reducirse a grados de una misma escala regida por aquella fuerza genética (*vd.* también la crítica que Kant dirige a esta reducción de lo heterogéneo por origen a grados integrados en una misma escala al comienzo de la recensión de la obra *Ensayo para una introducción a la doctrina de las costumbres...* de J.H. Schulz).

Lejos de convertir la historia humana en una suerte de epifenómeno del orden cosmológico, «en Rousseau la catástrofe metaforizada por el “ligero movimiento” del dedo de Dios no tiene lugar más que una vez y hace invisible el cambio físico. El resto pertenece a la responsabilidad humana»<sup>51</sup>. La única intervención que le está permitida a Dios en la obra de Rousseau asume los rasgos de un *deus ex machina*, que se ocupa de provocar el paso de la naturaleza a la historia tan asépticamente como lo haría un cirujano:

«Las asociaciones de hombres son en gran parte obra de los accidentes de la naturaleza, los diluvios particulares, los mares extravasados, las erupciones de los volcanes, los grandes temblores de tierra, los incendios encendidos por el rayo y que destruían los bosques; todo lo que debió asustar y dispersar a los salvajes habitantes de una comarca debió reunirlos para reparar en común las pérdidas comunes. Las tradiciones sobre las desgracias de la tierra, tan frecuentes en los tiempos antiguos, muestran de qué instrumentos se sirvió la Providencia para forzar a los humanos a acercarse. Desde que las sociedades se establecieron, esos grandes accidentes han cesado y se han vuelto más raros; parece que eso debe ser aún: las mismas desgracias que reunieron a los hombres diseminados dispersarían a los que están reunidos. [...]

El primer estado de la tierra difería mucho de aquél en que hoy está, en que se ve adornada o desfigurada por la mano de los hombres. [...]

Hay entre las necesidades del hombre y las producciones de la tierra tal relación que basta que sea poblada para que todo subsista; pero antes de que los hombres reunidos hicieran, mediante sus trabajos comunes, un balance entre sus producciones, era preciso, para que todas ellas subsistieran, que la naturaleza sola se encargara del equilibrio que la mano de los hombres conserva hoy día; ella mantiene o restablece ese equilibrio mediante revoluciones como ellos lo mantienen o restablecen mediante su inconstancia» (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap. IX, trad. cast. por M. Armiño, Akal, p. 70 y 73).

En estos textos la mano del dios ocasiona la *pasividad* con que los hombres experimentan el cambio: «Inclinar con el dedo el eje del mundo o decir al hombre: “cubre la tierra y sé sociable”, fue una y la misma cosa para la divinidad. Todo parece indicar que lo divino *está* aquí *por* el comienzo de la historia de los hombres, que comporta la salida de un estado anterior, en el que el tiempo no contaba literalmente nada, y la reacción ante un cambio del equilibrio entre fuerzas y obstáculos que habían permitido sobrevivir al hombre primitivo:

«Aunque, en un circuito de tres mil lugares, la tierra no sea una esfera inmensa, lo aumenta, por así decir, por la variedad de sus climas, que, apropiados a las diversas cualidades de plantas y animales, la dividen, por así decir, en tantos otros mundos, cuyos habitantes, circunscritos cada uno al suyo, no pueden pasar de uno a otro. Sólo el hombre y algunos animales domésticos subsisten naturalmente en todos lados y pueden adoptar tantos modos de vida como la diversidad de climas y de sus producciones se lo exija. Otra diversidad que multiplica y se combina con la precedente es la de las estaciones. Su sucesión, llevando alternativamente varios climas a uno solo, acostumbra a los hombres que la habitan a sus impresiones diversas y les capacita para transitar y vivir en todos los países cuya temperatura se haga sentir en el suyo. Si la eclíptica se hubiera confundido con el ecuador, quizás no habría habido emigración de ningún pueblo y cada uno, a falta de poder soportar otro clima que aquel en el que había nacido, nunca habría salido de él. Inclinar con el dedo el eje del mundo o decir al hombre: «cubre la tierra y sé sociable», fue la misma cosa para Quien no necesita ni de mano para actuar ni de voz para hablar» (*Fragmentos políticos*, “La influencia de los climas sobre la civilización”, O.C., III, pp. 531).

Tanto para Rousseau como Kant el hombre estaba preparado en su origen para acomodarse físicamente a cualquier región de la tierra en la que pudiera venir a parar. «Si la eclíptica se hubiera confundido con el ecuador» —acabamos de leer— no tendríamos por qué preocuparnos en absoluto de la historia humana, pues el hombre no habría abandonado nunca la relación matricial que en el estado de naturaleza le vinculaba a la tierra. Los hombres serían un rebaño bondadoso, pero no por obra de alguna caprichosa

---

<sup>51</sup> J. Starobinski, “L’inclinaison de l’axe du globe”, en: Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, Paris, Folio, 1990, p. 189

organización política, sino porque «todos los talentos quedarían eternamente ocultos en sus gérmenes en una arcádica vida de pastores en perfecta armonía, suficiencia y amor recíproco» (*Idea de una Historia...*, «cuarta tesis», VIII, 21). No vamos aquí a dar más vueltas en torno a lo que Rousseau quiso indicar con la necesidad de esta pieza pre-social y pre-histórica de la existencia humana, pero una lectura medianamente atenta acierta a ver en sus textos que el uso retórico del hombre en estado de naturaleza introduce una quiebra entre naturaleza y ciudad, que convierte a la segunda, en tanto que producto político, en responsabilidad exclusiva de los hombres, a los que hay que pedir cuentas acerca de sus decisiones. Una vez cortado el tránsito entre naturaleza y cultura se debilitan las justificaciones de las injusticias sociales en nombre de una presunta tendencia de los hombres a la depredación, a las que apelan naturalistas como Bonnet. Por el contrario, roto ese falso paso, se verá con nitidez que son los hombres —no secretas inclinaciones naturales que sería criminal extirpar en ellos— quienes han alumbrado sistemas políticos basados en la opresión y la injusticia o permisivos con la aparición de éstas. Kant presenta también al hombre que ingresa en la historia y debe progresar en ella, siendo el progreso especialmente perceptible como género, como un ser que ha tenido que experimentar, con anterioridad a toda acción, un despliegue [*Entwicklung*] que lo ha convertido en un hombre de piel blanca, negra, olivácea o cobriza. Las sucesivas migraciones y la mezcla entre estas distintas derivaciones complica sustancialmente la clasificación empírica, pero el método elegido para la observación contribuye justamente a no dejarse llevar por las apariencias tanto de pertenencia a una misma clase cuanto de heterogeneidad. En punto a las razas, lo que ven los ojos sólo origina prejuicios. No hay ningún designio humano a la base de esta expresión del hombre como miembro de una raza —antes lo encontrábamos perteneciendo también y siempre, *velim nolim*, a un modo de sentir determinado—, pero no ha de excluirse que el fenómeno físico haya seguido en su desarrollo una cierta finalidad.

En la parte de la historia de la naturaleza que afecta directamente al hombre la finalidad proyectada en los gérmenes y disposiciones naturales originarias no entra en contradicción con la «libertad» de los diferentes grupos humanos para instalarse en una región u otra<sup>52</sup>:

«[R]ecuérdese que yo no había tomado a aquellas primeras disposiciones como *distribuidas entre los distintos* hombres —pues, de ese modo, se habrían convertido en otros tantos *troncos* diferentes—, sino como *unificadas* en la primera pareja humana; y, así, sus descendientes, en los que permanecía todavía indistinta la disposición originaria *completa* para todas las derivaciones futuras, se adaptaban a todos los climas (*in potentia*), a saber, de manera tal que el germen capaz de adecuarlos a aquella franja de la tierra en la que ellos o su descendencia inmediata dieran a parar pudiera desplegarse allí mismo. Por lo tanto, no se necesitaba una componenda especial, una componenda sabia para llevarlos a aquellos lugares a los que se adaptaran sus disposiciones; sino que allí donde llegaban de manera casual y donde proseguían durante largo tiempo su generación se desarrollaba el germen que se encontraba en su organización para esta región de la tierra, capaz de adecuarlos a un clima semejante. El despliegue de las disposiciones se regiría por los lugares, y los lugares no tendrían que seleccionarse según las disposiciones ya desplegadas, como malinterpreta el señor F.» (*Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, VIII, 173).

El sistema procedente de la biología incipiente del siglo XVII que recibe el nombre de *epigénesis* parece el más ajustado para exponer la aclimatación de los hombres a la Tierra. Es el modelo más propicio para mantener el equilibrio entre la «predeterminación genérica» (*KU*, § 81) que el hombre porta consigo y la activación contingente de las disposiciones que tendrá efectivamente lugar. Frente a este camino intermedio, determinado según principios

<sup>52</sup> *Vd. Reflexión* n° 1499, XV/2, 782: «Todos proceden de una familia. Una generación sirve para la mejora de la siguiente. El género humano progresa [...] La destinación de la animalidad es la propagación y extensión, porque el hombre estaba destinado a todas las regiones del mundo»; «Sind alle aus einer Familie. Eine Geschlechtsfolge dient zur Verbesserung der andern. Die Menschengattung schreitet fort. [...] Die Bestimmung der Thierheit ist Fortpflanzung und Ausbreitung, weil er vor allen Weltgegenden bestimmt war».

de la Razón, sólo queda la teoría de la preformación individual—una variante del ocasionalismo— o el azar, por tanto, la *generatio aequivoca* (II, 434). Al entender la aparición de las razas como fenómeno perteneciente a la más que dudosa empresa de una *historia natural*, en la que indagamos el pasado de la naturaleza y la sucesión de sus alteraciones, Kant se aparta de la tradición, en la que Buffon se integra, que interpreta ese mismo proceso como degeneración. Antes bien, cada raza indica una indudable pertenencia a la misma especie, conclusión a la que se llega empleando precisamente un principio buffoniano, a saber, el de la descendencia fructífera. Si «pueden unificarse mediante la reproducción en un producto que contiene caracteres de ambos, así también han podido dividirse en tantas razas mediante generación a partir de un tronco que albergaba originariamente disposiciones para el despliegue de los caracteres de ambos» (VII, 165).

El primer escrito dedicado a un sistema natural de la historia del hombre para el uso del entendimiento —no una mera clasificación lógica según el parecido entre formas—, titulado *De las diversas razas humanas*, remite la diversidad de razas a una comunidad específica, lo que evita el poligenismo caro, por ejemplo, a investigadores como Sömmerring o Forster y a pensadores como Voltaire<sup>53</sup>. Éste último llama la atención sobre la radical heterogeneidad perceptible en los diversos tipos humanos sobre la Tierra, pero, aun tratándose de algo aparentemente tan marginal con respecto al sistema de las ciencias como la historia natural, no nos está permitido dejar sin más aquí la palabra a los hechos. *Es preciso saber lo que se está viendo, antes de permitir que lo contemplado modifique nuestra hipótesis de partida*. La hipótesis de una pluralidad de orígenes naturales procede, a juicio de Kant, de una excesiva ternura hacia lo que muestran nuestros sentidos, sin que el investigador se deje guiar, al acumular percepciones, por un método que necesariamente tiene que indicarle qué opciones son más verosímiles y económicas que otras. Los principios lógico-trascendentales de la Razón invitan, más bien, a proponer que las razas son, pues, derivaciones [*Abartungen; progenies*] procedentes de un tronco común, portadoras cada una de ellas de una herencia indefectible, cuyo signo es el color de piel. A su vez, cada raza contiene una amplia gama de *variantes* [*Spielarten*], que cuando no se transmiten de manera constante —constituyen el juego de la naturaleza al que se alude en el *Prólogo* de la *ApH*— han de recibir el nombre de *variedades* [*Varietäten*]. A éstas pertenecen los grupos de morenos y rubios entre los hombres de raza blanca. Frente a ellas, el cruce entre razas desemboca en *linajes* [*Schlag*] particulares, poco duraderos si se interpone una migración. Los linajes obedecen al influjo del clima y la alimentación más que a la pluralidad de rasgos albergada *in potentia* en cada raza, pueden mantenerse incluso en el cruce con otra raza, pero la modificación del medioambiente las modifica. Asimismo, la mano del hombre puede intervenir sobre la herencia de rasgos físicos, con el fin de distinguir a una *línea o linaje familiar* [*Familienschlag*] concreto, técnica extendida generalmente bajo gobiernos aristocráticos y que en algunos casos llega a producir una nueva variedad. Ahora bien, como ocurre con los temperamentos, proyectos eugenésicos como el preconizado por el barón de Maupertuis están llamados al fracaso frente al despliegue conforme a fin de las «fuerzas dormidas de la humanidad»:

«La opinión del señor de Maupertuis, que proponía hacer crecer una estirpe noble por naturaleza de seres humanos, en una provincia donde el entendimiento, el tesón y la decencia fueran heredables, se basaba en la posibilidad de instaurar un carácter de familia duradero mediante la cuidadosa selección y aislamiento con respecto a los nacidos con degeneraciones de aquellos que conservan los rasgos de sus antecesores. Un proyecto, que, en mi opinión, es hacedero en sí mismo, pero que probablemente será obstaculizado completamente por la sabia Naturaleza, porque precisamente en el amontonamiento [*Vermengung*] de lo malo

---

<sup>53</sup> Goethe manifiesta también una mayor simpatía por esta explicación, *vd. Conversaciones con Eckermann*, Barcelona, El Acantilado, 2006, pp. 331-332 (martes, 7 de octubre de 1828).

y lo bueno se encuentran los mayores resortes que ponen en juego las fuerzas dormidas de la humanidad y fuerzan a desplegar todos sus talentos y aproximarse a la perfección de su destinación» (II, 431)<sup>54</sup>.

El amontonamiento de «lo malo» y «lo bueno» no los mezcla ni confunde, sino que expresa la «preferencia» de la Naturaleza por el principio de *oposición real* entre sus mismos productos. A propósito de la «imaginación de la afinidad» (*ApH*, § 31 C), la generación sexuada del hombre, como toda composición dinámica, es remitida a una distribución — una división y diferencia— de sexos sin la que sería *imposible* que en nuestro globo terráqueo se diese algo así como reproducción, pero cuyo carácter de causa es inexplicable para nosotros. Sólo observamos sus efectos. Es llamativo también que en el apartado titulado *El carácter de la raza*, Kant remita a la obra de Girtanner, *Sobre el principio kantiano de una Historia natural*, como sustitución de la exposición que cabría esperar. Kant se limita, por su parte, a proponer observaciones acerca del proceder que siguen las variedades y linajes familiares por contraste con las razas, como parece corresponder en realidad a una *Antropología pragmática*, pues, por lo pronto, tienen una presencia notable en las conversaciones familiares, permiten pasar el rato y, en algunas ocasiones, liman las dificultades antropológicas de la exogamia con una *justicia distributiva* que está más en la lectura de que hacemos objeto al niño que en la realidad. El *cierre adaptativo* que representa cada raza se ha definido precisamente por su *asimilación* [*Verähnlichung*], mediante la descendencia fructífera que procede de ellas. Si aquí la naturaleza parece haber favorecido la *fusión* [*Zusammenschmelzung*] de la diversidad, siguiendo el paso marcado por el principio lógico-trascendental de generalización, en el caso de las variedades y los rasgos de familia el fenómeno previsto es el de la multiplicación de las diferencias, con el que se fomenta la fertilidad y donde toma la palabra el principio lógico-trascendental de especificación. Esta observación pone de manifiesto que la extendida manera de hablar de las nodrizas, que como observadores perspicaces de una criatura dictaminan sin contemplaciones que se parece más al padre que a la madre o que, en una distribución ecuánime de su natural, tiene la nariz del padre y los ojos de la madre, pretende haber dado con el secreto con que la naturaleza envía nuevos productos al mundo. He ahí de nuevo un exceso parejo al que ocasiona la tendencia humana a distinguir rasgos fisonómicos. Tampoco es recomendable emplear el cálculo aritmético para establecer la variedad de aspectos que presentan los individuos, pues el color gris del cabello no tiene que remitirse indefectiblemente al cruce entre un hombre moreno y una mujer rubia, sino que puede ser perfectamente un rasgo de familia. Kant denuncia que allí donde los hombres pontifican acerca de los propósitos que la Naturaleza ha seguido en la generación humana hacen el ridículo, en la creencia de que esa misma Naturaleza les ha elegido a ellos como intérpretes de sus mensajes. Más allá de estos cálculos de éxito improbable, el investigador está legitimado para proyectar sobre la Naturaleza una provisión de formas suficiente como para no enviar al mundo nunca un individuo que sea la copia de otro. Por ello, no hay «simpatía» entre el parentesco y la fertilidad humana.

La polémica entre Kant y el naturalista Georg Forster, a propósito de la distinción racial, se centra en la crítica que el segundo dirige al término *Fürsorge* —solicitud o cuidado, que la Naturaleza, según leemos en *De las diversas razas humanas*, ha tenido con el género humano, pues —como se recuerda más tarde el texto de 1788, *Sobre el uso de principios teleológicos...*— si fue capaz de dotar al hombre para su primer hábitat, ¿cómo es que no

---

<sup>54</sup> «[I]n Anschlag, der meiner Meinung nach an sich selbst zwar thunlich, aber durch die weisere Natur ganz wohl verhindert ist, weil eben in der Vermengung des Bösen mit dem Guten die großen Triebfedern liegen, welche die schlafenden Kräfte der Menschheit in Spiel setzen und sie nöthigen, alle ihre Talente zu entwickeln und sich der Vollkommenheit ihrer Bestimmung zu nähern». *Vd. las observaciones acerca de este pasaje en el trabajo inédito de Borja Villa Pacheco, Derecho y coacción. Un comentario a "Zum ewigen Frieden", trabajo de investigación tutelado por la prof.ª M.ª José Callejo Hernanz, Facultad de Filosofía de la UCM, 2004.*

siguió procediendo así en las ulteriores migraciones? La pregunta de Forster adolece de una incompreensión radical del uso de principios teleológicos que Kant ha intentado poner a prueba en el orden de las razas, pues la solicitud de la Naturaleza reside justamente en la admirable «libertad» que concedió a los hombres para activar los gérmenes y disposiciones según fuera siendo necesario. *El ser cuya mano capacita para el cumplimiento de cualesquiera fines estaba también destinado a hacer de cualquier región terrestre su nicho ecológico.* Por otra parte, la hipótesis de alteración constante de la destinación fisiológica del hombre, que Forster echa en falta en los dos primeros escritos de Kant, nos convertiría en un ser que anda «saltando de acá para allá como en un enjambre de mosquitos» (VII, 292) o en una identidad de múltiples colores [*vielfärbiges*] (*KrV*, § 16, B 134), lo cual no es deseable ni siquiera en un orden de cosas puramente fisiológico. El modelo epigenético, recuperado por Kant en otros lugares, por ejemplo, al final de la *deducción trascendental* de las categorías o al comienzo de la *Análítica de los conceptos* en la *KrV*, da razón del «diálogo adaptativo» que los hombres establecieron al encontrarse emplazados en un lugar de la Tierra<sup>55</sup>. Si ha habido diálogo, por mucho que éste haya tenido lugar entre gérmenes y disposiciones naturales y climas terrestres, no se nos podrá arrebatar la posibilidad de interpretar, con arreglo a los reguladores heurísticos que la Razón proporciona, lo que ahí debió de producirse:

«Los principios de un desarrollo [*Auswicklung*] determinado que yacen en la naturaleza de un cuerpo orgánico (vegetal o animal) se llaman gérmenes [*Keime*], cuando el desarrollo afecta a ciertas partes; pero, si afecta solamente al tamaño o a la proporción de las partes, entonces los llamo disposiciones naturales [*natürliche Anlagen*]. En los pájaros de la misma especie, pero susceptibles de vivir en diversos climas, yacen gérmenes para el desarrollo de una nueva capa de plumas si viven en un clima frío, pero que se retiran si tienen que residir en un clima templado» (*Sobre las diversas razas humanas*, II, 434).

Aquello que cabe esperar respectivamente de gérmenes y disposiciones parece remitir a una función propia de la materia, en el primer caso, y a la forma, en el segundo. Sin embargo, nos encontramos más bien ante dos expresiones de la forma —del *lógos*—, que aparece en dos niveles distintos, el de los órganos y el de las proporciones de los miembros del cuerpo. La formación del hombre procede descendiendo progresivamente de la forma en estado de latencia —de lo abstracto— a su materialización —a lo concreto, habiendo en ambos respectos una forma que guía el proceso —*forma dat esse rei*, como recuerda Kant en *De un tono de gran señor...*—. La materia la aporta el mundo, pero cuando se quiere dar razón del diálogo entre hombre y mundo la forma ha de anteceder necesariamente a la primera. Sirviéndonos del pasaje célebre de *KrV*, A 51/B 75, *los gérmenes y, por descontado, las disposiciones, serían ciegos y permanecerían en potencia, en caso de no entrar en contacto con el medioambiente*, de suerte que ambos extremos compondrían una relación análoga a la que una analítica trascendental descubre entre los conceptos puros del entendimiento y la experiencia. Aunque, más que de una relación entre conceptos y experiencia, parece que aquí nos ocupamos todo el tiempo de intuiciones: no hemos dicho que los gérmenes y disposiciones se quedarían vacíos sin contacto con el mundo, sino que no sabrían en qué momento activarse, estarían ciegos como corresponde a las intuiciones enteramente desligadas de la forma concepto. En definitiva, no abandonamos el orden de nuestra *receptividad*, pero no a recibir representaciones, sino a recibir en general influjos del medio en que vivimos. La *KrV* reúne nuevamente los dos términos —germen y disposición— como meta de la indagación del lugar de alumbramiento de las estructuras de unidad denominadas categorías:

<sup>55</sup> Podría encontrarse aquí algún punto de contacto con la teoría bio-semiótica de Uexküll, según el cual el genotipo no determina de antemano al fenotipo, sino que cada organismo es libre para «interpretar» qué rasgos del genoma le serán más útiles para sobrevivir en el medio circundante. En la obra de Uexküll los fenómenos biológicos se analizan como resultado de la orientación de que los portadores de significación son capaces y del «conflicto de interpretaciones» entre diversas regiones naturales.

«Perseguiremos a los conceptos puros hasta sus primeros gérmenes y disposiciones [*Keime und Anlage*] en el entendimiento humano, en los que yacen preparados [*vorbereitet*], hasta que finalmente con ocasión de la experiencia se desarrollan [*entwickelt werden*] y precisamente el mismo entendimiento los expone claramente, liberados de sus condiciones empíricas anejas» (*KrV*, A 66/B 91).

Los conceptos puros del entendimiento no ponen en modo alguno la realidad efectiva de los fenómenos, de la misma manera en que los gérmenes del hombre preparados para cualquier adaptación física no lo destinan a buscar un clima frío o templado, húmedo o seco. La experiencia brinda la ocasión para que los conceptos puros del entendimiento se desplieguen, introduciendo unidad y orden en los datos proporcionados con arreglo a la forma de la intuición, de manera análoga al modo en que la activación del germen preformado de una especie animal antecede a la de aquellas disposiciones que se revelan útiles para la supervivencia de la especie en un clima determinado. En este último caso, descubrimos una lógica —una *lógica de la sensibilidad*— con arreglo a la cual orientarnos en la historia natural del hombre. Como decíamos antes, la correspondencia entre categorías y experiencia es, pues, análoga a la que se establece entre gérmenes y disposiciones, por un lado, y las regiones de la tierra, por otro. Ambas requieren ser analizadas por una *gramática*<sup>56</sup>, que en el segundo proceso ha de exponer la constitución formal del hombre como ente natural.

La *KrV* recoge en otro pasaje la noción de *epigénesis* como “aclaración intuitiva”<sup>57</sup> de la función de las categorías, que ni pueden proceder de la experiencia, pues entonces caeríamos en el absurdo de la *generatio aequivoca*, ni deben considerarse disposiciones subjetivas implantadas originariamente por la divinidad en cada individuo<sup>58</sup>, hipótesis propia del *preformacionismo individual*. Más bien, de manera análoga al modo en que la epigénesis explica la conformación de un material de por sí desprovisto de fin mediante la combinación orgánica de sus sustancias naturales, también se aplica al modo en que las categorías disponen una multiplicidad intuitiva bajo la unidad del concepto<sup>59</sup>. Con independencia de su utilidad para aclarar el origen de las categorías, Kant comienza desechando la noción de epigénesis en historia natural, porque puede recibir distintos usos. El rechazo se dirige principalmente a aquél con que el término comparece en Herder, partiendo de la base de que «no se debe considerar a la naturaleza como creadora de formas en toda libertad»<sup>60</sup>. Llega a sugerir que si Herder aceptase la combinación entre los gérmenes y las disposiciones su *Lebensprinzip* podría dejar de ser un poder indeterminado y casi mágico:

“[Herder], por una parte, pretende rechazar el sistema de la evolución, mas, por otro lado, rechaza también el mero influjo mecánico de las fuerzas externas, como sendos fundamentos de explicación claramente insuficientes, admitiendo un principio vital [*Lebensprinzip*] que se modifique internamente *a sí mismo* conforme a la diversidad de las circunstancias exteriores al adecuarse a las mismas, algo en lo que quien suscribe coincide plenamente, con una salvedad: si la causa que organiza *desde dentro* estuviera limitada por la Naturaleza a un cierto número y grado de diferencias en el desarrollo de la criatura (organización según la cual dicha causa no sería libre para modelar conforme a otro patrón [*Typus*] en caso de modificarse según las circunstancias), podría denominarse a esta determinación natural de la Naturaleza configuradora *gérmenes* [*Keime*] o *disposiciones originarias* [*ursprüngliche Anlagen*], sin considerar por ello a los primeros como capullos

<sup>56</sup> *Vd. Kant, Proleg.*, § 39, IV 323.

<sup>57</sup> Según expresión de H. Ingensiep, “Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants Kritik der reinen Vernunft, B § 27”, *KS 85* (1994), p. 385.

<sup>58</sup> *Vd. Kant, KrV*, § 27, B 166-167; *cfr.* el rechazo kantiano de la tesis de Crusius, a saber, una *harmonia praestabilita intellectualis*, que reducía los conceptos y juicios del entendimiento a “ciertas reglas para juzgar y conceptos innatos, que Dios implantó en las almas humanas tal y como tenían que ser para armonizar con las cosas”, manifestado en la carta a M. Herz del 21 de febrero de 1772, X 131.

<sup>59</sup> *Vd. Kant, Carta a Sömmering* del 10 de agosto de 1795, XIII 408-409.

<sup>60</sup> *Kant, Über den Gebrauch...*, VIII 166.

colocados originariamente y dispositivos que sólo se despliegan ocasionalmente y aisladamente (como en el sistema de la evolución), sino como meras limitaciones inexplicables de una facultad autoconfiguradora que tampoco podríamos explicar o hacer comprensible” (Kant, *Rec. Herder*, VIII 62).

Las investigaciones del naturalista Blumenbach acerca de un *impulso formativo* [*Bildungstrieb*], recogidas en la segunda edición de su *Manual de historia natural*, le ofrecen a Kant la oportunidad de matizar su propia teoría epigenética, especialmente en su aplicación al organismo, de suerte que los gérmenes y las disposiciones originarios sigan siendo principios preexistentes, pero dinámicos y dotados de un fin<sup>61</sup>. Blumenbach revisa las propiedades funcionales inherentes a las estructuras orgánicas, concluyendo que una suerte de *qualidad oculta*<sup>62</sup> actúa en los entes, actualizando progresivamente un plan inmanente y dirigiendo la generación, nutrición y regeneración del organismo. Este resultado le conduce a adscribir la pulsión formativa, esencialmente diferente de las fuerzas físicas y de fuerzas vitales como irritabilidad o sensibilidad, a las fuerzas vivas de los cuerpos organizados. Las principales virtudes del impulso aportado por Blumenbach —que pueden perseguirse en su correspondencia con Kant— residen, en primer lugar, en que no cae en el realismo ontológico de la *vis essentialis* de Wolff<sup>63</sup>, pues la forma específica, esto es, la facultad reproductiva de los progenitores, en su aplicación a la teoría de las razas, estaría preformada *virtualiter* según las disposiciones finales asignadas al tronco. En segundo lugar, recurre a una fuerza mecánico-teleológica restringida a la formación del embrión con arreglo a leyes bien definidas, cuyas consecuencias no son de carácter distributivo o puntual, sino sistemático, pues afectan al organismo<sup>64</sup>. En tercer lugar, concilia la clasificación y ordenación de los datos fisiológicos con una fuerza arquitectónica de la naturaleza, es decir, coordina la explicación mecánica con una preordenación estructural que precede y dirige teleológicamente la formación del organismo. En el § 81 de la *KU* Kant elogia a esta fuerza de estirpe newtoniana, toda vez que niega la capacidad de la materia tosca para conformarse a sí misma siguiendo leyes mecánicas —la «palabra carente de significado» de la *autocracia de la materia* (*KU*, § 80, V, 421), confirma que de lo inerte no puede surgir la vida y que la materia tampoco se ha podido dar a sí misma una finalidad—. En muchos aspectos este parágrafo de la tercera *Crítica* recupera y complementa un argumento presente en *Del único fundamento de prueba...de 1763*, pues diagnostica qué desvíos se han producido en el manejo de principios teleológicos en embriología. Al ocasionalismo se le imputa echar a perder la autonomía de la naturaleza y de todo uso de la Razón, al tiempo que el preformacionismo o preestabilismo queda escindido en una lectura doble del organismo, como *educto* y como *producto*. La primera opción se conoce como *teoría de la evolución*, si bien Kant propone modificar su nombre por el más veraz de *teoría de la involución*, pues cada ejemplar de una especie no sería otra cosa que un epifenómeno de gérmenes originarios, preformados en su día expresamente por la divinidad. Frente a esta perspectiva, el *sistema de la epigénesis* considera a cada organismo como un producto, cuya generación está orientada, pero no determinada de antemano. Puesto que este sistema “deja a la naturaleza todo lo que se sigue del primer inicio con el mínimo gasto posible de lo sobrenatural”<sup>65</sup>, permite atribuirle una capacidad autoprodutora, es decir, no la reduce al escenario del mero despliegue de gérmenes originarios.

<sup>61</sup> *Vd.* Kant, *KU*, § 81, V 423-424.

<sup>62</sup> *Vd.* Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte*, Göttingen, Dietrich, 1ª ed., 1779, 6ª ed., 1799, § 9, n. 2, p. 18.

<sup>63</sup> C. Girtanner, *Über das kantische Prinzip für die Naturgeschichte. Ein Versuch diese Wissenschaft philosophisch zu behandeln*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1796, pp. 16-17 opone el mecanicismo de la fuerza formativa o *vis plastica* de los antiguos al impulso formativo, que trabaja orgánicamente.

<sup>64</sup> *Vd.* Duchesneau «Épigenèse de la raison pure et analogies biologiques», in: DUCHESNEAU, F./LAFRANCE, G./PICHE, Cl. (eds.), *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 2000, p. 239.

<sup>65</sup> Kant, *KU*, § 81, V 424; *cf.* *KrV*, B X.

Si atendemos, no tanto al organismo, sino a la historia natural en la medida en que afecta al hombre, la teoría epigenética de los gérmenes y disposiciones sitúa al hombre en un *entre*. En esta situación se sabe precedido por el *lógos* —la Idea de un tronco originario del que proceden todos los hombres—, cuya presencia reconoce, sin embargo, con posterioridad [*epi*] a su nacimiento [*génesis*], pero, al mismo tiempo, se sabe apelado prospectivamente por él —por el Ideal de la humanidad. En virtud del primer extremo, el entero género humano, consciente de las diferencias con que la Geografía le ha marcado, está apelado a unirse en la tarea —que no es la menor de las que su Razón le impone— que consiste en habitar la Tierra con arreglo a Derecho<sup>66</sup>.

## Bibliografía

### a) Geografía física

- ADICKES, E., *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1911.  
—*Geschichte und Bau der Erde*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1911.  
—«Naturgeschichte der Erde und physische Geographie», in: *Ib.*, *Kant als Naturforscher*, Bd. II, Berlin, W. de Gruyter, 1925, pp. 316-482.
- BESSE, J.-M., «La géographie selon Kant: l'espace du cosmopolitisme», *Corpus*, n° 34 (1999), pp. 109-130.
- BRUN, J., «Une philosophie du seuil: le criticisme kantien», *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1 (1975), pp. 183-193.
- BÜTTNER, M., «Kant und die Überwindung der physikotheologischen Betrachtung der geographisch-kosmologischen Fakten», *Erdkunde* 29 (1975), pp. 53-60.
- CAIMI, A.M./CAIMI, M., «I. Kant: Nuevas observaciones para la explicación de la teoría de los vientos (1756)», Introducción y traducción del texto, in: SABÓN, J. (comp.), *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, 1993, pp. 97-143.
- COHEN-HALIMI, M., «L'Anthropologie dans la Géographie physique», FERRARI, J. (dir.), *L'année 1798. Kant. Sur l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 1997, pp. 115-128.  
—«Rousseau et la géographie de la perfectibilité», *Corpus*, n° 34 (1998), pp. 91-108.
- COHEN-HALIMI, M./MARCUSZI, M., «Introduction» a I. Kant, *Géographie physique*, Paris, Aubier, 1999, pp. 9-58.
- COSTA GOMES, P.C. da, «Les deux pôles épistémologiques de la modernité. Une lecture des fondements de la géographie chez Kant et Herder», in: STASZAK, J.-F. (dir.), *Les discours du géographe*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 211-234.
- CRAMPE-CASNABET, M., «Kant: le voyageur de Königsberg», *Philosophie*, n° 5 (1985), pp. 3-9.
- DELEUZE, G./GUATTARI, F., «Geofilosofía», in: *Id.*, *¿Qué es filosofía?*, trad. cast. por T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 86-114.
- CHAMAYOU, G., «La géographie de la raison. Métaphores et modèles géographiques dans la philosophie de Kant» in: THEIS, R./SOSOE, L.K. (dir.), *Les sources de la philosophie kantienne (XVIIe et XVIIIe siècles)*, Paris, Vrin, 2005, pp. 79-86.
- DAVID.MÉNARD, M., «Kant ou la patience des limites», *Revue philosophique*, n° 2 (1987), pp. 169-193.
- DEKENS, O., «D'un point de vue géographique sur la philosophie kantienne», *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2 (1998), pp. 199-217.
- DELEUZE, G./GUATTARI, F., «Geofilosofía», in: *Ib.*, *¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 86-114.
- FRITSCHER, B., «'Kritik der naturhistorischen Vernunft'. Umriss einer historischen Epistemologie der kantischen 'Archäologie der Natur'», in: GERHARDT, V./HORSTMANN, R.-P./SCHUMACHER, R. (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 4, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2001, pp. 513-520.

---

<sup>66</sup> Vd. Refl. 1170, Ak. XV/2, pp. 517-518.

- GÜNZEL, S., «Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant (I)» y «Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant (II)», *Aufklärung und Kritik*, 2 (2004), pp. 66-91 y 1 (2005), pp. 25-47.
- «Die philosophische Geographie Kants», in: GERHARDT, V./HORSTMANN, R.-P./SCHUMACHER, R.(Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 4, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2001, pp. 529-537.
- KEBABDJIAN, A., «Le criticisme kantien rapporté à la géographie», *Cahiers philosophiques*, 93 (2002), pp. 36-52.
- LAFRANCE, G., «De Rousseau à Kant à propos de l'Anthropologie», in: FERRARI, J. (dir.), *L'année 1798. Kant. Sur l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 1997, pp. 33-41.
- LANGE, E., «Georg Forsters Kontroverse mit Immanuel Kant», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 12 (1964), pp. 965-980.
- LOUDEN, R.B., *Kant's Impure Ethics*, New York, Oxford U.P., 2000.
- MANGANARO, P., *L'antropologia di Kant*, Napoli, Guida, 1983.
- MARCUZZI, M., «L'écriture de l'espace. Récit historique et description géographique dans la Géographie physique de Kant», in: BENOIST, J./MERLINI, F. (eds.), *Historicité et spatialité. Recherches sur le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2001, pp. 117-139.
- MARTY, F., «Le philosophe et le géographe. La Géographie physique de Kant», in: PERROT, M./WUNENBURGER, J.-J. (éds.), *Une philosophie cosmopolite. Hommage à Jean Ferrari*, Bourgogne, Centre Jean Bachelard, 2001, pp. 47-59.
- «Conclusion: l'homme habitant du monde», in: Ib., *L'homme, habitant du monde. À l'horizon de la pensée critique de Kant*, Paris, Honoré Champion Éd., 2004, pp. 317-332.
- MENZER, P., *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin, G. Reimer, 1991 [reeditado en Hildesheim, G. Olms Verlag, 2006].
- MUGLIONI, J.-F., *La philosophie de l'histoire chez Kant*, Paris, PUF, 1993.
- POTESTÀ, A., *La «Pragmatica» di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, Milano, Francoangeli, 2004.
- RICHARDS, P., «Kant's Geography and Mental Maps», *Transactions of the Institute of British Geographers*, n° 61 (1974), pp. 1-16.
- RIBEIRO dos SANTOS, L., «Metáforas do espaço, geografia política e viagens da razão» y «'Epigénese' E 'autoconservação' da razão. A metafórica do organismo e suas metamorfoses», in: Ib., *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*, II parte «Metáforas da Razão», Lisboa, Fundação Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994, pp. 251-347 y pp. 403-446.
- ROBINET, A., «Reflets de la science humaine malebranchiste dans l'anthropologie kantienne de 1798», in: FERRARI, J. (dir.), *L'année 1798. Kant. Sur l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 1997, pp. 19-32.
- RUBY, C., «Kant géographe», *EspacesTemps*, 68-69-70 (1998), pp. 129-136.
- ZEHBE, J., «Die Bedeutung der Naturwissenschaften für die Philosophie Kants», in: I. Kant, *Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften*, Hamburg, F. Meiner, 1985, pp. VII-XLIX.

**b) El conocimiento teórico del hombre: la teoría acerca de las razas humanas.**

- BARKHAUS, A., «Kants Konstruktion des Begriffs der Rasse un seine Hierarchisierung der Rassen», *Biol. Zent. Bl.* 113 (1994), pp. 197-203.
- BERNASCONI, R., «Kant as an Unfamiliar Source of Racism», in: J.K. Ward/T..L. Lott (eds.), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 145-166.
- EZE, E.CH., «The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology», in: *Id.*, *Postcolonial African Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 103-140.
- CRÉPON, M., *Les géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996.
- «L'histoire et la géographie des corps. Nietzsche et la question des races», in: Ib., *Le malin genie des langues*, Paris, Vrin, 2000, pp. 71-83.
- DÖRFLINGER, «Die Einheit der Menschheit als Tiergattung. Zum Rassenbegriff in Kants physischer Anthropologie», in: V. Gerhardt./R.-P. Horstmann/R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2001, pp. 342-351.
- EIGEN, S./LARRIMORE, M. (eds.), *The German Invention of Race*, SUNY Press, 2006.

GARBER, J., «So sind die Hauptbestimmungen des Menschen [...]» Anmerkungen zum Verhältnis von Geographie und Menschheitsgeschichte bei Georg Forster», in: Ib. (Hrsg.), *Wahrnehmung-Konstruktion-Text. Bilder des Wirklichen im Werk Georg Forsters*, Tübingen, M. Niemeyer, 2000, pp. 193-230.

HOCHADEL, O., «Natur-Vorsehung-Schicksal. Zur Geschichtsteologie Georgs Forsters», in: Garber, J. (Hrsg.), *Wahrnehmung-Konstruktion-Text. Bilder des Wirklichen im Werk Georg Forsters*, Tübingen, M. Niemeyer, 2000, pp. 77-104.

LAGIER, R., *Les races humaines selon Kant*, Paris, PUF, 2004.

—«Un outsider de la fondation de l'anthropologie: Georg Forster», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 14 (2006), pp. 137-152.

LALATTA COSTERBOSA, M., «Kant e la teoria delle razze», *Filosofia politica*, n° 3 (2003), pp. 383-385.

LANGE, E., «Georg Forsters Kontroverse mit Kant», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 12 (1964), pp. 965-980.

LEBRUN, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970 [cap. XVI, pp. 437-466].

MALTER, R., «Der Rassenbegriff in Kants Anthropologie», in: F. Dumont/G. Mann (dir.), *Die Natur des Menschen*, Sömmering-Forschungen, 1994, pp. 113-122.

QUERNER, H., «Christoph Girtanner und die Anwendung des Kantischen Prinzips in der Bestimmung des Menschen», in: F. Dumont/G. Mann (dir.), *Die Natur des Menschen*, Sömmering-Forschungen, 1994, pp. 123-136.

RIEDEL, M., «Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J.G. Herder», in: Id., *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, pp. 148-170.

WEINGARTEN, M., «Menschenrassen und Menschenarten. Die Kontroverse zwischen Georg Forster und Immanuel Kant», in: G. Pickerodt (dir.), *Georg Forster und seine Epoche*, Berlin, 1982, pp. 117-148.

WENZEL, M., «Die Anthropologie Johann Gottfried Herders und das klassische Humanitätsideal», in: F. Dumont/G. Mann (dir.), *Die Natur des Menschen*, Sömmering-Forschungen, 1994, pp. 137-168.

### **c) La historia de la naturaleza [Naturgeschichte] y la metáfora biológica de la epigénesis.**

BARSANTI, G., «Buffon et l'image de la nature: de l'échelle des êtres à la carte géographique et à l'arbre généalogique», in: GAYON, J. (dir.), *Buffon 88*, Paris, Vrin, 1998, pp. 255-296.

—«Linné et Buffon: deux visions différentes de la nature et de l'histoire naturelle», *Revue de synthèse*, n° 113-114 (1984), pp. 83-111.

CANGUILHEM, G. (y otros), *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, Paris, PUF, 1962.

CANGUILHEM, G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966

CHERNI, A., *Buffon. La nature et son histoire*, Paris, PUF, 1998.

—«Dégénération et dépravation: Rousseau chez Buffon», in: GAYON, J. (dir.), *Buffon 88*, Paris, Vrin, 1998, pp. 143-154.

DUCHESNEAU, F., «Épigenèse de la raison pure et analogies biologiques», in: DUCHESNEAU, F./LAFRANCE, G./PICHÉ, Cl. (eds.), *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 2000, pp. 233-256.

FERRARI, J., «Kant, lecteur de Buffon», in: VV.AA., *Buffon 88*, Paris, Vrin, 1992, pp. 155-163.

HODGE, J., «Two Cosmogonies (Theory of the Herat and theory of generation) and the unity of Buffon's thought», in: GAYON, J. (dir.), *Buffon 88*, Paris, Vrin, 1998, pp. 241-254.

INGENSIEP, H., «Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants Kritik der reinen Vernunft, B § 27», *KS 85* (1994).

LEBRUN, G., «Oeuvre de l'art et oeuvre d'art», *Philosophie*, n° 63 (1999), pp. 70-88.

LENOIR, T., «Kant, Blumenbach, and vital materialism in German biology», *Isis* 71 (1980), pp. 77-108.

MARCUCCI, S., «'Naturbeschreibung' e 'Naturgeschichte' in Kant. Alcune «riflessioni» sul rapporto tra Popper e Kant», in: Ib., *Studi Kantiani*, vol. I *Kant e la conoscenza scientifica*, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 1988, pp. 109-123.

MINNIGERODE, B., *Kant's Gedanken zur Naturgeschichte*, Essen, Der blaue Eule, 2006.

PICHÉ, C., «The precritical use of the metaphor of epigenesis», in: Denker, A./Heinz, M./Rockmore, T., *Kant's Precritical Philosophy*, New York, Humanity Books, 2002, pp. 182-200.

REILL, P., «Between Preformation and Epigenesis: Kant, Physiotherapy and Nature History», in: Denker, A./Heinz, M./Rockmore, T., *Kant's Precritical Philosophy*, New York, Humanity Books, 2002, pp. 182-200 y 161-181.

RICHARDS, R.J., «Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding», *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, vol. 31, n° 1 (2000), pp. 11-32.

ROGER, J., «Buffon et l'introduction de l'histoire dans l'"Histoire naturelle?"», in: GAYON, J. (dir.), *Buffon 88*, Paris, Vrin, 1998, pp. 193-206.

SLOAN, P.R., «Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's A Priori», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40/2 (2002), pp. 229-253.

ZAMMITO, J.H., «This inscrutable principle of an original organization: epigenesis and "looseness of fit" in Kant's philosophy of science», *Stud. Hist. Phil. Sci.* 34 (2003), pp. 73-109.