



HAL
open science

La lógica subyacente a la explicación de la cognición en el siglo XVIII: un análisis histórico-genético del sujeto trascendental kantiano

David Sierra

► To cite this version:

David Sierra. La lógica subyacente a la explicación de la cognición en el siglo XVIII: un análisis histórico-genético del sujeto trascendental kantiano. *Imaginários tecnocientíficos* Vol. 2, Universidade de Sao Paulo, pp.137-161, 2020, 978-65-87047-09-6. <hal-03065266>

HAL Id: hal-03065266

<https://hal.science/hal-03065266v1>

Submitted on 14 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

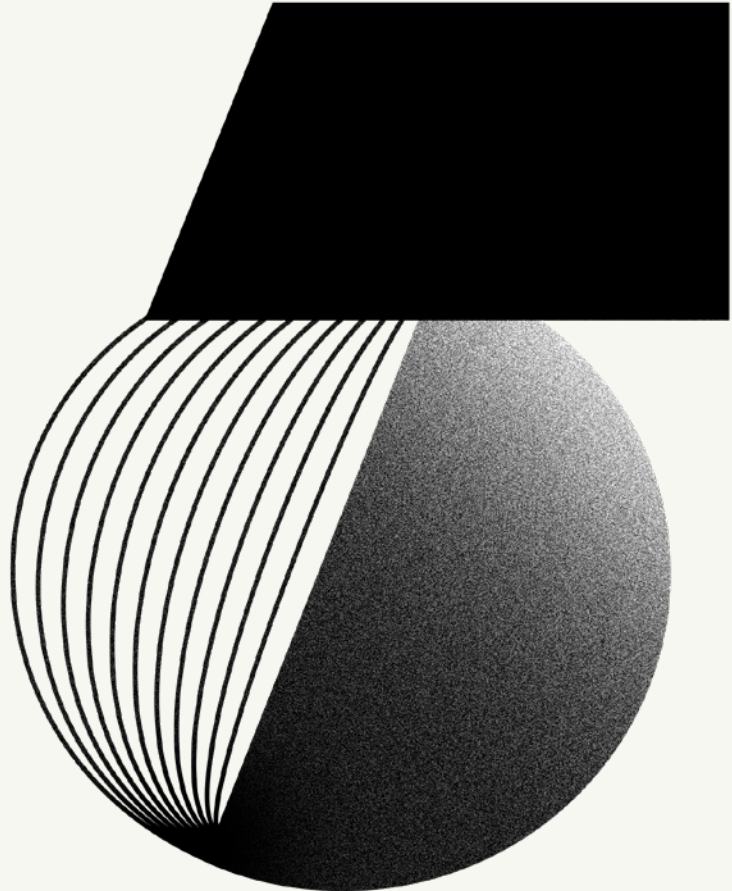


HAL Authorization

La lógica subyacente a la explicación de la cognición en el siglo XVIII: un análisis histórico-genético del sujeto trascendental kantiano

David Sierra G.¹

- 1 Doctor asociado al equipo ISA (Imaginario y Socio-Antropología) del laboratorio de investigación UMR 5316 Litt&Arts de la Universidad Grenoble Alpes (UGA), Francia. Doctor en Sociología (2018) de la UGA. Master 2 de Investigación en Ciencias Humanas y Sociales, Producción y Mediación de Formas Culturales (2013), de la UGA. Sociólogo (2011) de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Miembro del comité y secretariado de redacción de la Revista Internacional *Sociologie de l'art – OPUS* de la editorial parisiense L'Harmattan. Profesor especial en la Escuela Superior de Administración Pública, Sede Bogotá, y contratista de la Dirección de Cultura Ciudadana de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de la Alcaldía Mayor de Bogotá. Tiene experiencia como traductor de textos académicos, y de investigación en el campo de la historia de la filosofía, la historia de la ciencia, la teoría del conocimiento y la sociología del arte. E-mail: davidsierrag86@gmail.com.



Introducción

Cuando reflexionamos sobre cualquier acción que emprendemos cotidianamente, la entendemos de ordinario de un modo en particular: la acción siempre se concreta desde un origen hasta un fin (Dux, 2012, p.106). La *estructura de la acción*, una estructura que relaciona dos puntos (origen-fin), es una experiencia mental fundamental de todo ser humano que emerge constructivamente muy temprano en la vida, en el desarrollo ontogenético temprano de las competencias para actuar. La razón se encuentra en la necesidad imperante de construcción de las competencias para interactuar con el entorno al momento del nacimiento, y en el hecho de que dicha construcción inicial se encuentra ineluctablemente mediada por la interacción con un otro social más competente². Es gracias a esta estructura mental que, bajo las condiciones normalizadas de una sociedad, podemos planear de antemano el curso normal de los eventos mediante el pensamiento, de manera que podamos llevar a cabo nuestros propósitos cotidianos. Para llegar al trabajo desde mi hogar, yo, como sujeto al origen de la acción, debo salir de casa a una hora determinada, acercarme a la estación de transporte público para tomar la línea azul del metro que me permitirá bajarme en la estación más cercana al lugar de trabajo y poder así caminar hasta allí. Es posible que esta no sea la forma más práctica de dar con el fin propuesto. Puedo, además, colmar de muchos más detalles la trayectoria de la acción, e incluso puedo abandonar la trayectoria planeada a mitad de camino para tomar otra. Estos y muchos otros escenarios son posibles. Sin embargo, sin la estructura mental de la acción, en la que mentalmente la acción se concreta desde un origen planeado hasta un fin, la acción pierde su sentido, abandonándome en una penosa situación de desconcierto frente a lo que debo hacer para llegar a mi lugar de trabajo.

Los efectos de la estructura mental de la acción no se reducen al buen desenvolvimiento de nuestros propósitos cotidianos. También utilizamos dicha

2 Para efectos de lo que aquí nos interesa, no entraremos a la descripción de aquel desarrollo temprano. Tomaremos aquí la estructura de la acción como dada, remitiendo al lector interesado en profundizar en el tema al libro *Teoría Histórico-Genética de la Cultura* del sociólogo alemán Günter Dux (2012).

estructura, en diversos grados según el grado de secularización de la sociedad, para interpretar muchos fenómenos con los que nos cruzamos – sean naturales, sociales o espirituales. A la utilización explicativa de la estructura de la acción la llamaré aquí, siguiendo a Günter Dux, una *lógica de la acción*. Con ella aquello que sucede o es en el mundo (*explicandum*) es remitido mentalmente a un origen planeado (*explanans*) a partir del cual se establece que surgió como derivación necesaria (Dux, 2012, p.106-107).

El medio que utilizamos para construir mentalmente el mundo, y que también empleamos para actuar en él, registra de manera sorprendente la lógica de la acción: el medio simbólicamente mediado del pensamiento y el lenguaje. La estructura básica de todo lenguaje, la frase, ostenta la marca de su génesis preverbal en la ontogénesis temprana: ella reproduce la estructura de la acción. Desde el punto de vista estrictamente lingüístico, en la estructura de la frase presente en el 99% de las 4000 o 4500 lenguas conocidas (Dux, 2012, p.227), el sujeto actúa sobre el objeto. Es así cuando decimos, por ejemplo, (a) “el niño bebe agua”, (b) “el viento mueve el pasto”, (c) “la inflación desestabiliza los ahorros”, etc. Consideremos estos ejemplos más en detalle.

En los tres ejemplos, en un sentido estrictamente literal lingüístico, la acción encuentra su origen en el sujeto y, al concretarse, afecta en su transcurso al objeto: (a) el niño actúa sobre el agua, (b) el viento actúa sobre el pasto, (c) la inflación actúa sobre los ahorros. Pero, cuando empleamos un sentido diferente al literal lingüístico para entender las tres frases, un sentido *mental diferenciado*, algo interesante ocurre: la interpretación refleja un tipo específico de variaciones. Así, cuando consideramos los ejemplos en el mismo orden secuencial – (a), (b), (c) –, la aseveración lingüística de que el sujeto actúa sobre el objeto comienza a desdibujarse progresivamente para los miembros de las sociedades modernas, en la diferencia entre lo que llamamos lo *objetivo* y lo *metafórico*. Pero eso no es todo. Si mantenemos dicho orden secuencial, podemos también percibir que los tres ejemplos se mueven, en lo mental, de lo *concreto* a lo *abstracto*.

El ejemplo (a) es fácil de representar de manera objetiva: se necesita sólo imaginar a un niño que bebe agua en el marco de la estructura de la acción. Para ello es necesario un cierto grado de abstracción, pero si se ha tenido la experiencia universal de lo que es un niño y de lo que es beber agua se puede recurrir únicamente a procesos concretos de la memoria. En ese caso, si no hay intención implícita o sugerida en el contexto de enunciación de lo contrario,

la frase “el niño bebe agua” no implica ningún tipo de metáfora: representa una interpretación objetiva fundada en la estructura de la acción: un sujeto que actúa sobre un objeto.

La representación objetiva en el ejemplo (b) comienza ya a hacerse algo más complicada en el marco del pensamiento secular de las sociedades modernas. Pues para imaginar objetivamente lo que es el viento y la manera en la que el pasto se mueve por cuenta de este, ya no puede utilizarse la estructura de la acción como en el ejemplo (a). Para ello se necesita una *lógica sistémica*: un grado más alto de conocimientos sistémicos – es decir, relacional-funcionales – sobre procesos naturales carentes de cualquier tipo de voluntad (en este caso, relativos a la corriente de aire producida en la atmosfera por diferencias en la presión y en la temperatura), lo cual implica, a su vez, un mayor grado de abstracción. Es decir, se necesita la competencia de imaginar, en un nivel de reflexión abstracta más elevado que en el ejemplo (a), un conjunto de relaciones funcionales que producen la materialidad del fenómeno en su interacción. Cuando estas condiciones no están dadas, algo curioso sucede: la lógica de la acción reaparece como marco interpretativo. Sin los conocimientos sistémicos sobre procesos naturales que producen el fenómeno, y sin el grado de reflexión abstracta necesario para poderlos representar de esta manera, la frase regresa, en la interpretación, a la estructura de la acción: el viento – como unidad entendida como sujeto del cual parte la acción – actúa sobre el pasto, moviéndolo.

Sin embargo, cualquiera que en las sociedades modernas seculares de nuestros días busque reconocer el proceso en términos estrictamente objetivos, se ve obligado a admitir en algún momento de su reflexión que el proceso no puede suceder de esa manera. Pues, por la naturaleza misma de los conocimientos modernos se debe reconocer que, en las condiciones reales del proceso, el viento no tiene intrínsecamente “capacidad de acción” alguna, sino que el fenómeno entero es el resultado de una interacción sistémica. Se puede mantener la frase, para efectos de simplificación, y asegurar que se trata de una metáfora de aquel proceso sistémico que en realidad tiene lugar. Esto es exactamente lo que le sucedió a Charles Darwin cuando se enfrentó a las críticas de su uso de los conceptos de “naturaleza” y de “selección natural”. En su obra magna, el *Origen de las especies*, escribió:

En el sentido literal de la palabra, no es dudoso que el término de selección natural sea un término erróneo; [...] cada quien sabe lo que significan, lo que implican esas expresiones metafóricas necesarias a la claridad

sucinta de la discusión. Es también difícil evitar personificar el nombre naturaleza; pero, por naturaleza, entiendo solamente la acción combinada y los resultados complejos de un gran número de leyes naturales; y por leyes, la serie de hechos que hemos reconocido. (Darwin, 1876, p. 87)

El ejemplo (c), por su parte, es mucho más complicado de representar de manera objetiva que los dos anteriores: para entender el sentido de la frase “la inflación desestabiliza el ahorro” se necesitan los conocimientos sistémicos y el alto grado de reflexión abstracta formal sin los cuales no se puede entender lo que es el fenómeno de la variación de precios en una economía monetaria, y cómo dicho fenómeno afectaría la decisión de las personas de no poner en circulación su dinero en la economía. De esta reflexión el referente objetual se ha vuelto muy abstracto. De hecho, la reflexión se mueve aquí en abstracciones formales, de manera parecida a como sucede en las matemáticas. Por eso no es una casualidad que la dinámica que implica la frase “la inflación desestabiliza el ahorro” se represente también en términos matemáticos. Como conocimientos sistémicos que surgieron bajo las condiciones sociales de las sociedades de mercado, resulta muy extraño suponer que un algo llamado “inflación” actúa como un sujeto sobre ese algo que es el “ahorro”, de la misma manera que el niño actúa sobre el agua que bebe en el ejemplo (a). Sin embargo, de nuevo, si no se cuenta con los conocimientos y el nivel de abstracción reflexiva necesarios para representar la objetividad del fenómeno, el sentido de la frase regresa, bajo la lógica de la acción, a la estructura básica interpretativa: la inflación desestabiliza con su acción al ahorro.

Estos tres ejemplos no representan más que una comparación abstracta que sirve para ilustrar la diferencia entre la interpretación estrictamente lingüística y la mental diferenciada del sentido expresado en una frase. Pero la comparación revela al menos un aspecto hartamente interesante que interesa particularmente aquí: Con ella reconocemos que, cuando los conocimientos en la sociedad y la abstracción formal necesaria para una interpretación sistémica de los fenómenos escasean, la interpretación tiende a realizarse a través de la lógica de la acción. Así mismo, el hecho de que las variaciones interpretativas tengan lugar en función de los conocimientos disponibles en la sociedad conecta necesariamente con un cierto entendimiento sociológico del conocimiento en la historia. A este entendimiento quiero dedicar la exposición que sigue. Buscaré mostrar (1) que la manera como Immanuel Kant entendía en el siglo XVIII el fenómeno de la constructividad en la ciencia y en el arte

respondía a una imagen de la naturaleza entendida como sujeto de la acción, y que, (2) a su vez, dicha imagen respondía al estado del conocimiento sobre los fenómenos naturales y humanos en su sociedad.

1. La constructividad científica y artística en el pensamiento de Immanuel Kant

1.1. El conocimiento relacional como subestructura de la razón pura

El propósito de la filosofía crítica de Kant, como se sabe, es dar cuenta de la condición de posibilidad de todo conocimiento. Kant la condensa en lo que él llama una *razón pura*: una facultad libre de cualquier determinación empírica (de ahí la calificación de “pura”) que contiene en ella misma el sistema de principios que hacen posible el conocimiento. Según el filósofo, si no encontramos rastros de ninguna experiencia o sensación en la razón pura, entonces, esta constituye una facultad absolutamente *a priori*. Kant llamó a la ciencia que estudia este sistema de principios una *crítica de la razón pura*, que desarrolla un sistema de conceptos llamado *filosofía trascendental*, que trata, a través de la crítica, de despojar las explicaciones de todo contenido empírico para llegar a la forma “más pura” de la razón (Kant, 2014). En otras palabras, la filosofía trascendental de Kant concentra sus esfuerzos en la descripción de las facultades cognitivas *a priori* que hacen posible la construcción del conocimiento. Esto significa que, en la obra de Kant, un origen calificado como trascendental, la razón pura, asume toda la explicación de la cognición humana, y por lo tanto, todo lo que podemos llamar conocimiento converge en él y sólo en él.

La filosofía trascendental de Kant fue una de las primeras tentativas significativas en lograr un modelo sistémico de la cognición humana que encontró su camino en la teoría moderna del conocimiento. Su influencia en la definición todavía en boga de lo que es el sujeto de conocimiento no se debe pasar por alto³. A pesar de ello, cuando uno examina de cerca el modelo de la cognición descrito por Kant, se hace evidente una característica específica que

3 Una serie de críticas importantes a la definición trascendental o inmutable del sujeto de conocimiento se encuentra en Weiler (2011).

limita el alcance de un pensamiento sistémico en términos relacional-funcionales: Todos los elementos de su sistema filosófico convergen lógicamente en un origen. El propio Kant era muy consciente de ello. La prueba se encuentra en su tercera crítica, *La Crítica del Juicio*, publicada en 1790, donde tematizó esta característica en su explicación de la forma lógica de todo sistema:

La forma lógica de un sistema consiste simplemente en la división de conceptos universales dados [...], gracias a la cual pensamos según algún principio lo particular [...], en su diversidad, como contenido en lo universal. [...] Si procedemos empíricamente y nos elevamos de lo particular a lo universal, [encontramos] una clasificación de lo diverso, es decir una comparación entre varias clases, cada una de las cuales se clasifica bajo un concepto determinado y que, cuando están completas según su carácter común, se subsumen en las clases superiores (los géneros), hasta que llegamos al concepto que contiene en él el principio de la clasificación entera (y que constituye el género supremo). (Kant, 2015, p.104-105)

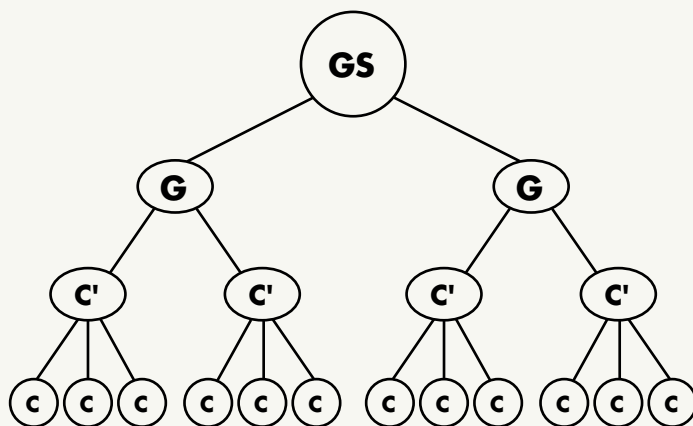


Figura 1: Forma lógica de los sistemas según Kant (1790). GS = Género supremo; G = Género; C' = Concepto; C = Clase.

La Figura 1 ilustra que la idea abstracta de lo que es un sistema para Kant no es la de un complejo de relaciones funcionales: se trata de un sistema enteramente *derivativo* en el que todos los elementos que lo componen convergen en un origen. Cualquier clase, concepto o género se encuentra conectado directamente con el género supremo, el cual “contiene en él el principio de la clasificación entera”. En ese orden de ideas, si descendemos

de lo universal a lo particular, entonces los géneros, conceptos y clases, son clasificaciones de las experiencias a través de los principios contenidos en el género supremo. Y si, como lo expresa Kant en la cita anterior, nos elevamos de lo particular a lo universal, entonces los conceptos son una clasificación de las clases al tiempo que los géneros son una clasificación de los conceptos. Los principios de clasificación de todo el sistema se encuentran en el género supremo. En otras palabras, para Kant, todo tipo de sistema adopta una estructura arbórea descendente (divisiones y subdivisiones), una estructura determinada por un origen.

Cuando Kant reflexiona sobre la cognición humana mediante esta imagen mental abstracta del sistema, el origen, el género supremo del sistema, es ocupado por la *razón pura*. Según su tercera crítica, la razón pura se divide en tres poderes del pensamiento humano, a saber: a) el *entendimiento*, b) el *juicio*, y c) la *razón* (Kant, 2015, p. 93). La facultad que nos interesa en este artículo es la primera, que Kant explicó en detalle en su primera crítica, la *Crítica de la Razón Pura*, publicada en 1781. Según el filósofo, el entendimiento es un poder de pensamiento que contiene los principios de clasificación que todos usamos para ordenar las experiencias. El entendimiento se subdivide, a su vez, en cuatro principios o *categorías*, a los que también solía llamar los *conceptos puros del entendimiento*: *cantidad*, *calidad*, *relación* y *modalidad* (Kant, 2014, p. 88).

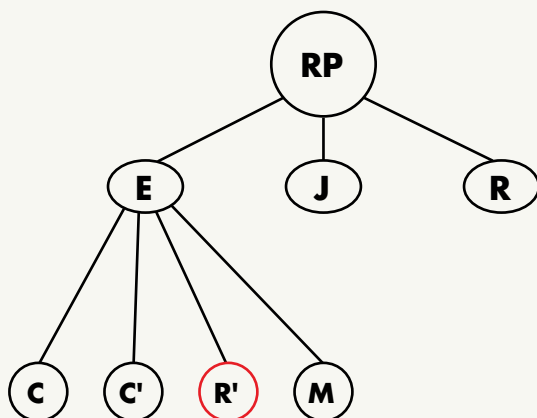


Figura 2: Conceptos puros del entendimiento según Kant (1781). RP = Razón pura; E = Entendimiento; J = Juicio; R = Razón; C = Cantidad; C' = Calidad; R' = Relación; M = Modalidad.

Esta subdivisión, como tematización de su comprensión de la cognición humana, es de suma importancia para la presente discusión. Pues, como se puede observar en la Figura 2, al subordinar la posibilidad mental de establecer relaciones a la facultad del entendimiento (como se puede ver la posición de R' en el sistema), Kant está argumentando que la posibilidad de examinar el mundo como una constelación de relaciones – es decir, a través de una *lógica sistémica* – se encuentra subordinada al examen del mundo a través de principios trascendentales – es decir, a través de la *lógica de la acción*. En otras palabras: En la arquitectura del sistema filosófico de Kant, la lógica que establece una relación mental entre dos variables (origen-fin), la lógica de la acción, sigue siendo el esquema cognitivo que determina los objetos y los eventos del mundo, ya que el conocimiento sistémico (relacional-funcional) no se entiende como un sistema autosuficiente sino como una subestructura del origen trascendental, es decir, de la razón pura. Como veremos a continuación, la primacía de la lógica de la acción sobre la relacional-funcional es bastante clara en los puntos de vista de Kant sobre los orígenes mentales del conocimiento científico y artístico.

1.2. La constructividad en la ciencia según Kant

Cuando tenemos en mente la Figura 1, es decir, la forma lógica de todo sistema según Kant, resulta sencillo notar en el sistema un rasgo característico de la lógica de la acción: una *lógica de identidad*. Cualquier concepto que logre ocupar el género supremo adoptará la propiedad de detentar en su interior “el principio de la clasificación entera” del sistema. Como fue recalcado, en el estima de Kant, la razón pura, como concepto que explica la cognición humana, ocupa dicha posición. Pero cuando se trata de explicar los fenómenos de la materia, el género más alto del sistema es ocupado, para el filósofo, por el concepto de *naturaleza*. Por lo tanto, en virtud de la identidad entre la razón pura y la naturaleza en el género supremo del sistema, los conceptos científicos de la naturaleza resultan compartiendo un origen trascendental. Esta idea el filósofo la presenta en su libro *Prolegómenos a Cualquier Metafísica Futura que Pueda Presentarse como Ciencia*, publicado en 1783, en el que indicó que los juicios en ciencia, como reglas dadas *a priori* por la lógica, son al mismo tiempo las leyes universales de la naturaleza (Kant, 2000, p. XXIV). Dos años más tarde, en sus *Principios Metafísicos de las Ciencias de la Naturaleza*, también expresó que la construcción de conceptos científicos y matemáticos se encuentra ligada a principios metafísicos:

[La doctrina del cuerpo] no puede ser una ciencia natural a menos que se le incorporen las matemáticas, y eso no puede suceder hasta que se haya proporcionado un análisis completo del concepto absolutamente general de la *materia*. Proveer dicho análisis es el objeto de la filosofía pura. [La filosofía pura] emplea sólo lo que encuentra en el concepto de materia que se relaciona con el espacio y el tiempo puros. [...] Todos los filósofos de la naturaleza que quisieron proceder matemáticamente en su empresa han así empleado siempre, y han debido emplear (aunque inconscientemente) principios metafísicos, incluso cuando se guardaban solemnemente de toda pretensión metafísica sobre su ciencia. (Kant, 2017, p. 66)

Según esta argumentación, una naturaleza humana metafísica o extra-empírica contiene los principios que permiten crear conocimiento relacional-funcional o, como él dice “que confieren a lo diverso de las *representaciones empíricas* [intuiciones] una conexión que tiene forma de ley, por la cual lo diverso puede volverse un *conocimiento empírico*” (Kant, 2017, p. 67). Esto significa que para construir sus modelos científicos que describen las dinámicas de la naturaleza, los grandes filósofos matemáticos de la naturaleza – por ejemplo, Isaac Newton – no habrían hecho otra cosa que utilizar los conceptos puros del entendimiento (cantidad, calidad, relación y modalidad) que ya habían sido depositados en ellos por la naturaleza misma. Este es un claro ejemplo de (1) cómo la capacidad de construcción de conocimiento, como característica reconocida de la naturaleza humana por los pensadores de su sociedad y de su época (pronto volveremos sobre este punto), se situaba más allá del mundo empírico, y de (2) cómo el fondo de conocimientos relacional-funcionales sobre los fenómenos de la naturaleza en su sociedad se interpretaba como una subestructura determinada por un origen trascendental. En los términos de una estructura lógica que une todo *explicandum* a un origen primero, el origen trascendental o extra-empírico contiene los principios que definen el mundo material. Kant, en ello, es un ejemplo paradigmático.

Es significativo señalar que al colocar la explicación de la capacidad humana de construcción de conocimiento – o *constructividad* humana – fuera del mundo empírico, la naturaleza humana se vuelve científicamente insondable. La alternativa que encontramos hoy en día en el estudio de la ontogénesis cognitiva todavía estaba fuera de alcance en ese momento histórico. No sólo porque los conocimientos seculares sobre la evolución natural todavía no estaban disponibles en su sociedad, o por el peso de la normatividad religiosa, sino también por

la lógica utilizada en la explicación. Una de las razones por las que en su momento no se estudiaba la ontogénesis humana para entender la constructividad, en mi opinión, se encuentra en una marca distintiva de la lógica de la acción: una vez que el fenómeno a explicar es remitido a un origen primero, la reflexión se detiene y, por lo tanto, se bloquea la exploración material del fenómeno. Es como si se dijera: “No se necesita estudiar cómo los seres humanos aprendemos a conocer, pues las estructuras del conocimiento se encuentran dadas por la naturaleza”. El problema de las barreras del conocimiento no es sólo ideológico: ¡también es cognitivo!

De hecho, como veremos en detalle más adelante, todo apunta a que este es el principal problema que los filósofos y naturalistas del siglo XVIII todavía tenían ante sí cuando reflexionaban sobre la constructividad humana: ¿De dónde provienen los principios que nos permiten a los humanos crear conocimiento científico? Para Kant, son principios trascendentales, y como tal, no son inventados: simplemente ya están ahí, asegurados, en sus palabras, en la “naturaleza esencial de nuestra facultad de pensamiento” (Kant, 2017, p. 67). Nada más⁴. La cuestión de las causas de una “naturaleza esencial de nuestra facultad de pensamiento”, más que una ideología representaba el límite mismo del conocimiento sobre el humano de su tiempo.

Lo anterior nos sitúa frente una situación particular de la que los pensadores de su tiempo no podían sustraerse – y que nosotros, con la perspectiva que nos brinda el desarrollo histórico, podemos examinar con mayor distancia y claridad. Cuando la pregunta sobre los límites del conocimiento sobre el ser humano se volvía objeto de reflexión en aquella época sólo podía percibirse un camino: había que preguntar por la causa de una causa metafísica, y esa pregunta sólo podía ser respondida apelando a la intencionalidad, es decir, enfatizando reflexivamente en la lógica de la acción, un ejercicio

4 Esto ya había sido percibido con mucha claridad por Norbert Elias, como lo demostró en su *Teoría del Símbolo*: “No hay ninguna necesidad de buscar un refugio en el supuesto de una forma de raciocinio predeterminada naturalmente. El término “causa” y sus diversos usos es algo que adquieren a través de un proceso de aprendizaje todos los miembros normalmente dotados de una comunidad lingüística contemporánea. ¿Por qué Hume y Kant no dieron con esta solución evidente? Probablemente porque no era la solución a su problema, al problema tal como se les planteaba a individuos formados en la tradición filosófica. Ellos esperaban una solución causal, conectada con su tradición individualista” (Elias, 1994, p. 42). Aunque Elias no hace referencia aquí al subjetivismo característico de este tipo de soluciones causales, sí lo hace en el artículo “Über die Natur” (Elias, 2016), que publicó en la revista *Merkur*, en 1986.

que podía llevar a su toma de conciencia (más no a su explicación sistémica) en un entorno social relativamente secular o en proceso de secularización, como en el que se movía Kant. Creo que en algunos casos el gran filósofo alemán llegó a estar al tanto de esta estructura. Pues en su tercera crítica desarrolló dos ideas muy importantes que así lo sugieren, y que prefiero dejar desatendidas por ahora para analizarlas adecuadamente en otro artículo: (1) la idea según la cual no existe “ningún sustento para considerar los fenómenos de la naturaleza como si fueran determinados por seres con intelecto como ocurre con las acciones humanas que se organizan de acuerdo a fines” (Dux, 2012, p. 43), y; (2) la idea según la cual la afirmación de una intencionalidad en la naturaleza corresponde más bien a la *facultad de juicio reflexivo* (Kant, 2015, p. 159). Sin embargo, aunque el admirable rigor de su sistema filosófico crítico le impedía la mayor parte del tiempo afirmar que las obras de la naturaleza respondían a una intención – así en su juventud precrítica haya afirmado enfáticamente lo contrario, como veremos más adelante –, la naturaleza metafísica de su sistema le llevó constantemente a enfrentarse a esta contradicción, y más de una vez se apoyó en la existencia de aquella intencionalidad para dar sentido, entre otras cosas, a la constructividad en el arte.

1.3. La constructividad en el arte según Kant

Para Kant, como es sabido, el poder creativo del artista se encuentra en la facultad de la imaginación. Ya desde su primera crítica, como bien lo explica Hannah Arendt, la imaginación es, según Kant, una función trascendental de todas las facultades cognoscitivas que interrelaciona sensibilidad y entendimiento (Arendt, 2003). Pero esta facultad representa, además, un “poder cognitivo productivo” (Kant, 2015, p. 300). Ciertamente, como facultad de pensamiento, la imaginación es natural en su sentido trascendental. Sin embargo, es especial: “la imaginación [...] es muy poderosa cuando crea, por así decirlo, otra naturaleza a partir de la materia que la naturaleza misma le da” (Kant, 2015, p. 300).

En otras palabras, Kant era consciente de que la constructividad en el arte no se correspondía perfectamente con el modelo del sujeto trascendental que tenía en mente cuando describía la constructividad en la ciencia. El poder cognitivo natural de la imaginación no procesa la materia empírica en los

conceptos de la naturaleza, sino “en algo que sobrepasa la naturaleza” (Kant, 2015, p.300). Por lo tanto, el poder cognitivo productivo de la imaginación es en alguna parte, en sus términos, *libre*.

La idea de que el arte tiene como propósito inmediato “el sentimiento de placer” y no el conocimiento “puro” de los objetos, sumado a la idea de que el arte se crea a través de una facultad mental autónoma o libre, planteó grandes interrogantes a su filosofía. La racionalidad y la estética no parecían tener un origen común en los principios del entendimiento, y esto desestabilizaba la arquitectura lógica de su sistema filosófico. Así, para asegurar su equilibrio lógico (el que relaciona dos puntos), Kant tuvo que referir la constructividad en el arte directamente al origen, a la naturaleza, a través de la mediación de un concepto. Atribuyó esta función al concepto de *genio*. He aquí su razonamiento:

El concepto de bellas artes no permite que el juicio sobre la belleza de su producto sea derivado de alguna regla que posee un concepto como principio de determinación. Por consiguiente, no permite que el juicio sea fundado sobre un concepto de la manera en la cual el producto es posible. En ese sentido, las bellas artes no pueden forjarse ellas mismas la regla a través de la cual deben dar nacimiento a su producto. Ahora bien, dado sin embargo que, sin una regla que le preceda, un producto no puede jamás ser designado como un producto del arte, es necesario que la naturaleza dé al arte su regla en el sujeto [...]; es decir que las bellas artes no son posibles sino como producto del genio. (Kant, 2015, p.293)

Su argumento es bastante claro: si la belleza de una obra de arte no puede ser juzgada con facultades *a priori*, y la obra sigue necesitando reglas para convertirse en una obra de arte, entonces las reglas en el arte deben ser dadas directamente por el origen, es decir, por la naturaleza, a través del genio. Esta es precisamente su definición del concepto:

El *genio* es el talento (don natural) que da al arte sus reglas. En la medida en que el talento, como poder de producir innato en el artista, pertenece a la naturaleza, se puede uno expresar igual así: el *genio* es la disposición innata del espíritu (*ingenium*) por intermedio de la cual la naturaleza da al arte sus reglas. (Kant, 2015, p.293)

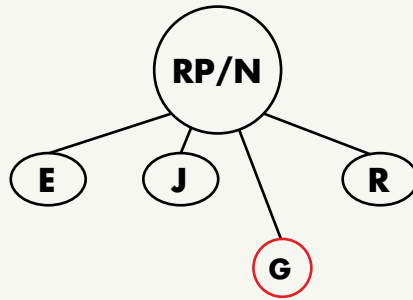


Figura 3: Posición del genio en el sistema (1790). RP/ N = Razón pura/ Naturaleza (lógica de identidad); E = Entendimiento; J = Juicio; R= Razón; G = Genio.

Una vez más, la constructividad, como característica reconocida de la naturaleza humana entre los pensadores de su sociedad, fue colocada más allá del mundo empírico a través de la lógica de la acción. La diferencia principal frente al caso de la constructividad en la ciencia es la siguiente: con el concepto de genio, el rasgo subjetivista de la lógica de la acción se hizo más transparente en su explicación de la constructividad en el arte. La naturaleza actúa a través del sujeto: Le *da* la regla al arte, al *afinar* los poderes cognitivos de un sujeto dado. Estas frases representan una explicación directa del fenómeno creativo humano, y no una representación metafórica de un modelo sistémico secular de la naturaleza – como vimos con el ejemplo del concepto de naturaleza de Darwin en la introducción. En otras palabras, como muchos otros en su sociedad – por ejemplo, Johann Herder (Vratskidou, 2011, p. 46) –, Kant realmente consideraba que el genio es “conferido directamente a cada persona por la mano de la naturaleza” (Kant, 1987, p.177). Como fruto de una lógica de identidad entre la razón pura y la naturaleza en el género supremo del sistema, es decir, en el origen, el concepto de genio de Kant denota una atribución de intencionalidad a aquello que en nuestros días se ha comprobado que no tiene ningún tipo de intencionalidad: a la naturaleza. ¡Incluso se refiere a los detentores del genio como “los favoritos de la naturaleza”! (Kant, 2015, p. 295).

Cognitivamente, este tipo de conclusión sólo es posible por una lógica explicativa que une dos puntos en la explicación, un *explanans* y un *explanandum*, en el que el segundo es enviado mentalmente al primero para luego ser presentado como su derivación planeada. Pero esto no significa que la descripción sistémica en términos relacional-funcionales estuviera absolutamente ausente en la explicación que Kant dio a la constructividad en el arte. Si hubiera centrado su razonamiento exclusivamente en el origen trascendental,

habría ignorado la lógica relacional-funcional que caracterizaba al conocimiento científico moderno disponible, y que él mismo había tematizado años antes en su segunda crítica, la *Crítica de la Razón Práctica*, bajo la etiqueta de “filosofía material” (Kant, 1848, p. 3). Pero, ¿cómo explica Kant la obra del genio a través de una lógica sistémica relacional-funcional?

Según el filósofo, el impulso que pone en movimiento la constructividad en el arte resulta de una relación específica y no de un principio: resulta de la indeterminación causada por las ideas estéticas (que pertenecen a la facultad de la imaginación) a los conceptos racionales (que pertenecen a la facultad del entendimiento). A pesar de la clasificación de las ideas estéticas y los conceptos racionales en diferentes facultades *a priori*, sólo su relación provoca la dinámica constructiva – o “productiva” en sus términos – de la imaginación. En sus palabras:

Quando se subsume bajo un concepto una representación de la imaginación que pertenece a su presentación, pero que, por ella misma, provee la ocasión de pensar mucho más que lo que no puede jamás entenderse en un concepto determinado, y que por consiguiente alarga estéticamente el concepto mismo de manera ilimitada, la imaginación es entonces creadora, y pone en movimiento el poder de las Ideas intelectuales (la razón) y esto de una manera que permite, a propósito de una representación, pensar más que lo que en ella puede ser aprehendido y clarificado. (Kant, 2015, p. 301)

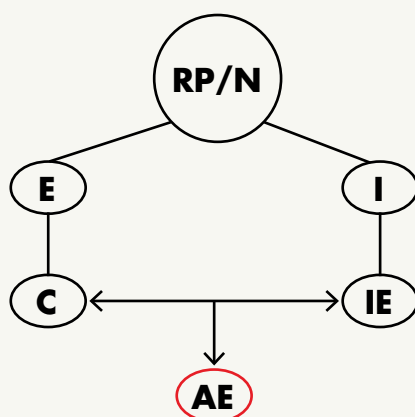


Figura 4: Construcción relacional de los atributos estéticos (1790). RP/N = Razón pura/ Naturaleza (lógica de identidad); E = Entendimiento; I = Imaginación; C= Conceptos racionales; IE = Ideas estéticas; AE = Atributos estéticos.

Las formas artísticas, que Kant llama *atributos estéticos*, son el resultado del proceso que pone en movimiento el poder creativo de la imaginación. Los atributos estéticos permiten a los poetas (que tienen el rango más alto en todas las artes para el filósofo) describir una cosa por los atributos de otra: “El águila de Júpiter que sostiene el relámpago entre sus garras es un atributo del poderoso rey del cielo, y el pavo real es un atributo de su magnífica esposa” (Kant, 2015, p. 267). Ahora bien, si sólo la relación entre las ideas estéticas y los conceptos racionales puede poner en marcha la actividad creativa artística, entonces el modelo kantiano abandona momentáneamente la estructura que une dos puntos y se vuelve sistémico – aunque, bajo los estándares actuales, representa una descripción sistémica muy limitada de lo que es la constructividad. En otras palabras, por un lado, Kant considera que la constructividad en el arte se encuentra en el principio creativo (es decir, en el genio) y, por otro lado, que la constructividad en el arte surge de un proceso autónomo. Kant resolvió la contradicción que surge del encuentro de ambas lógicas integrando la lógica sistémica como subsistema de la lógica de la acción.

La estrategia cognitiva que empleó Kant aquí no era nada nueva. De hecho, el filósofo ya venía utilizándola desde su juventud, por lo menos desde su etapa precrítica. Para entender la persistencia de esta estrategia de explicación en el pensamiento del filósofo alemán, resulta necesario situarlo en las condiciones históricas de su sociedad.

2. Kant bajo las condiciones históricas de la modernidad

2.1. La conciencia moderna de la constructividad

La modernidad es el proceso social de larga escala que más ha incurrido en un proceso de secularización en la historia de la humanidad. En sus albores, es decir, a lo largo de la revolución de las ciencias naturales de los siglos XVI y XVII, y de las revoluciones industriales y políticas que se apoyaron en ella en los siglos siguientes, las sociedades euro-occidentales fueron adquiriendo una conciencia bastante fuerte del carácter construido del mundo. Esto también tiene sus antecedentes. Es posible encontrar ya durante la Edad Media un éxito creciente del modelo de la máquina como matriz explicativa del mundo

(Canguilhem, 2000, p.101-128; Dux, 2012, p.40-43) que funciona como un claro indicador de transformaciones sociales profundas – en particular, la forma de organización urbana y después la formación de principados – susceptibles de impulsar transformaciones cognitivas en esa dirección (Dux, 2012, p.325-336). El proceso en su conjunto muestra innumerables particularidades según la escala histórica que se adopte, pero es fácil localizar observaciones históricas en varios ejemplos notables que muestran que la conciencia del carácter construido del mundo ya estaba ampliamente establecida en el pensamiento filosófico del siglo XVII gracias al creciente uso paradigmático de la máquina. Por dar un ejemplo ilustre entre muchos otros, Thomas Hobbes, en las primeras líneas de la introducción de su *Leviatán*, publicada en 1651, escribió:

La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. (Hobbes, 2000, Introducción)

Esta interpretación mecánica encierra un valor documental muy importante: muestra que, en aquella época, Dios, como lo habían afirmado durante siglos los filósofos teólogos, ya no era el único referente que aseguraba el origen del conocimiento. La divinidad se había estado moviendo gradualmente durante algún tiempo de la explicación convergente absoluta del conocimiento, dejando espacio para otro punto de convergencia: el Hombre. Naturalmente, la toma de conciencia de un desplazamiento de esta magnitud (de la subjetividad divina al hombre) no puede tener lugar sin consecuencias graves. Gradualmente, y sobre todo con el creciente desarrollo de las ciencias naturales que fue aumentando progresivamente el control de los fenómenos naturales en las sociedades occidentales – contribuyendo, a su vez, a la intensificación de importantes transformaciones en la estructura de la sociedad y en su comprensión –, los miembros de estas sociedades tomaron conciencia

de los desplazamientos provocados por las transformaciones de la vida social y el consiguiente desarrollo del conocimiento secular (Weiler, 2011, p.9). Las dudas aparecieron por todas partes. La inestabilidad de los conocimientos tradicionales sólo ha aumentado desde entonces. El sistema de pensamiento de René Descartes es un ejemplo paradigmático de esta desestabilización (Dux, 2005). Elevó la duda – ya muy presente el siglo que le precedió en la obra de Montaigne (Montaigne, 1987) – a la dignidad de método filosófico (Descartes, 2009). Sus reflexiones bajo este método llevaron a una conclusión bien conocida: el universo físico, o *res extensa*, tenía que ser explicado en la inmanencia de su propia dinámica y no por espiritualidades inalcanzables al pensamiento humano – al menos en el programa, pues se necesitaron siglos de transformaciones sociogenéticas y ontogenéticas para reordenar la mayoría de los sistemas conceptuales en esos términos.

A pesar de las innumerables reacciones por parte del sistema de visión de mundo tradicional al proceso desencadenado por este tipo de conclusiones, algo es sin embargo seguro: desde el advenimiento de la conciencia moderna de la constructividad (es decir, la toma de conciencia de la capacidad humana de crear el conocimiento), el conocimiento dogmático no puede reivindicar validez absoluta sin inspección sobre el mundo de los objetos y los acontecimientos en la teoría moderna del conocimiento (Dux, 2012, p. 49). Sin embargo, ¿qué podían decir en el siglo XVIII sobre el mundo mental, espiritual según los términos del momento, en el que los humanos conducen sus vidas?

2.2. La naturaleza humana como trascendencia

A través de la secularización moderna, entonces, el Hombre se convirtió gradualmente en una *conditio sine qua non* de la teoría del conocimiento. “Porque, ¿cómo puede conocerse la fuente de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocer a los hombres mismos?” (Rousseau, 2008, p. 51) pregunta Jean-Jacques Rousseau al comienzo del prefacio de su *Discurso Sobre el Origen de la Desigualdad Entre los Hombres*, publicado en 1755. Pero hay que preguntarse: En el siglo XVIII, ¿qué se sabía de la humanidad? No mucho. Rousseau documentó claramente esta carencia en su época cuando en las mismas líneas del ensayo escribió: “El más útil y menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece que es el del hombre” (Rousseau, 2008, p. 51). En efecto, las estrategias disponibles para la explicación

naturalista del mundo físico – como las matemáticas o la mecánica – eran insuficientes para encontrar una explicación naturalista de la espiritualidad humana. Uno de los intentos más famosos de esto fue el propuesto el siglo anterior por Hobbes en su *Leviatán*. Sin embargo, como era de esperar, su modelo no llegó a consolidarse en la teoría del conocimiento. Pues las sensibilidades estéticas, la causalidad, la intencionalidad, la moralidad, etc., ¿cómo podrían explicarse a través de los principios de la geometría, o de la presión y la impulsión?

Las consecuencias de este vacío de conocimiento fueron bastante significativas: sin un trasfondo suficientemente desarrollado de conocimiento necesario para la formulación de una explicación relacional-sistémica de la cognición, la lógica que hasta entonces determinaba la comprensión tradicional del mundo, la lógica de la acción, persistió en la explicación. Encontramos esta lógica consignada en los textos históricos a través de una antigua certeza que insistentemente regresaba entre los pensadores de la época, y que ya reconocimos aquí en el pensamiento de Kant: Las cualidades que permiten el conocimiento humano derivan del hombre mismo. ¡La naturaleza humana debía contenerlas en sí misma, en algún lugar, desde el origen!

La recurrencia de esta explicación en ese momento histórico es muy significativa para la presente discusión. Pues en su estructura, la explicación relaciona todavía únicamente dos puntos (origen-fin), y como tal, sigue la lógica de la acción. No hay que perder de vista que, bajo esta lógica, y sobre todo en una sociedad que atraviesa un proceso de secularización, lo que se encuentra en el mundo se entiende como ya existente en un origen trascendental (Dux, 2010). Por lo tanto, en aquel momento de los albores de la modernidad, la constructividad humana se remitía constantemente a la naturaleza, de la que se sugería que había emanado. La “naturaleza”, sin embargo, no era concebida en aquel entonces como lo hacemos hoy, es decir, como un conjunto de procesos seculares impersonales en el tiempo. Como ya lo vimos con el caso de Kant, la naturaleza se entendía como una armonía trascendental, y considero razonable pensar que la creciente conciencia de la constructividad humana jugó un papel determinante en esta comprensión: Pues, como ya se mostró con el ejemplo de la constructividad en la ciencia y en el arte según Kant, la lógica de la acción es también una *lógica de identidad*. Por ello, al reflexionar sobre la capacidad humana de construcción del conocimiento a través de una lógica que establece relaciones de identidad, al menos dos consecuencias lógicas fueron inevitables en su momento:

1) Por una parte, la constructividad humana era remitida a un origen trascendental, es decir, situado más allá del mundo empírico, un origen que llamaban *naturaleza*;

2) Al ser remitida allí, por otra parte, el origen trascendental, la naturaleza, adoptó las características subjetivas de la constructividad.

Esto es algo que se puede probar sistemáticamente en los textos históricos: A pesar de la irrupción gradual de modelos mecánicos autosuficientes en la explicación del universo físico – que encontró su máxima formulación paradigmática con la *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton, en 1687 – la naturaleza, y sobre todo parte la parte viva de la naturaleza, era comúnmente entendida en la filosofía y el naturalismo del siglo XVIII como un origen creativo trascendental. Por lo tanto, bajo la lógica de la acción, la “naturaleza humana” fue entendida literalmente, no metafóricamente, como una agencia creativa dotada de capacidades de acción y planeación. Ya lo hemos visto más arriba cuando examinamos la constructividad en la ciencia y en el arte según Kant.

2.3. La secularización en la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XVIII

Gracias al marco general descrito anteriormente, podemos comprender más fácilmente el impulso secular identificado en las corrientes filosóficas europeas del siglo XVIII. El caso alemán es ciertamente significativo. No porque el pensamiento alemán se haya vuelto severamente secular. Sino precisamente porque no lo hizo. De hecho, como ha sido reseñado por los historiadores de la filosofía, a diferencia de la filosofía francesa, inglesa, u holandesa, la filosofía alemana siguió siendo profundamente cristiana a lo largo del siglo (Belaval, 1973, p. 729). No cabe duda de que las creencias religiosas y el peso normativo de sus instituciones sociales mantuvieron una impronta significativa en la vida intelectual alemana. Pero también se utilizaron dichas creencias pragmáticamente de cierta manera, sobre todo por parte de las clases medias burguesas en ascenso. No hay que perder de vista que, en el siglo XVII-II, los pensadores alemanes no hacían parte de la aristocracia, sino que eran “hijos de pastores o artesanos, más raramente de funcionarios, profesores y comerciantes” (Belaval, 1973, p. 729). El abandono de la cultura sapiente por parte de las clases dominantes ilustra su situación de subordinación espiritual

en el contexto europeo. Como recuerda Norbert Elias: “Leibniz, el único filósofo cortesano de Alemania, el único gran alemán de la época, cuyo nombre tiene fama en la más amplia sociedad cortesana, habla y escribe francés o latín y poco alemán” (Elias, 2010, p.90). Y esa subordinación reflejaba también un profundo desprecio de las clases dominantes por las clases medias y sus esfuerzos intelectuales. Federico II (que accede al trono de Prusia en 1740), el “rey filósofo, entusiasta de la civilización francesa de las *Lumières*, no ocultaba su desprecio por el estado, a sus ojos ‘bárbaro’ de la cultura alemana” (Belaval, 1973, p.742-743). En 1746, nombró a Pierre Louis Moreau de Maupertuis presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, cuya tarea principal era la difusión en Alemania de las semánticas seculares de la filosofía de la naturaleza, sobre todo la newtoniana. Su tarea encontró una gran resistencia entre los filósofos locales, una resistencia fundada en corrientes metafísicas que no ocultaban sus raíces religiosas desde principios de siglo.

Quizás uno de los mejores ejemplos que ilustran esta resistencia durante la primera mitad del siglo es el lugar de la mecánica newtoniana en el sistema filosófico de Christian Wolff, cuya doctrina dominó, junto con la de Leibniz en el fondo – y, en menor medida, las de Christian Thomasius y Christian Cursius –, las discusiones de la filosofía alemana durante dicho periodo. A pesar de la admiración de Wolff por Newton como matemático – considerando la matemática como el ideal metodológico de la filosofía, pero sin atribuirle la explicación causal de los fenómenos de la naturaleza como lo hizo Newton –, la ley de la atracción newtoniana no encontró lugar en su sistema filosófico metafísico. Es el mismo caso de Cursius, filósofo anti-wolffista, quien también rechazó la atracción newtoniana en su libro *Física*, publicado en 1749, para dar prioridad a una explicación del movimiento fundada, en última instancia, en la esencia de Dios que permanece oculta para nosotros (Belaval, 1973, p.141-142).

Estos ejemplos ilustran lo que estoy tratando de mostrar: Las semánticas más seculares de la filosofía de la naturaleza disponibles y utilizadas en la primera mitad del siglo XVIII para extender el control sobre el mundo natural en las sociedades europeas, a saber, las que provenían de la mecánica newtoniana, no desestabilizaron, en sus fundamentos, los sistemas conceptuales metafísicos que tradicionalmente dominaban la filosofía alemana. Incluso los miembros de las jóvenes generaciones de las clases medias que realmente hicieron el esfuerzo de conciliar la metafísica con el mecanicismo no estaban en

una posición cognitiva para ir más allá. Uno de ellos era precisamente el joven Immanuel Kant.

En su libro *Pensamientos Sobre la Verdadera Estimación de las Fuerzas Vivas*, publicado en 1749, es decir, aproximadamente a sus 25 años, Kant intenta introducir la atracción newtoniana en Alemania dándole una base metafísica leibniziana. En 1755, seis años más tarde, luego de haber tenido un contacto más estrecho con los desarrollos de la astronomía de inspiración newtoniana (especialmente con la obra *Una Teoría Original o una Nueva Hipótesis Sobre el Universo* de Thomas Wright publicada en 1750), Kant publicará su *Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo*, en la que argumenta que el movimiento autónomo de los sistemas planetarios, tal como lo describe el mecanicismo, tuvo un origen divino, un origen que se remonta a la creación (1984). Un rápido examen del prefacio de este libro nos permite verificar el tipo de precauciones que un joven filósofo debía tomar en su sociedad al decidir dar un espacio a las semánticas más seculares disponibles en la filosofía de la naturaleza. En el texto encontramos varias formulaciones que buscan disipar cualquier duda sobre sus convicciones religiosas. Así escribe sobre su proximidad a Epicuro, Leucipo y Demócrito: “Tanto parentesco con una concepción que era la verdadera teoría de la negación de Dios en tiempos antiguos no me lleva a compartir sus errores” (Kant, 1984, p. 70-71); O sobre los argumentos seculares basados en el mecanismo newtoniano: “Veamos cómo estas razones para infligir daño en las manos de los oponentes son armas bastante poderosas para luchar contra ellos” (Kant, 1984, p. 68).

Uno puede interpretar, como el historiador Fred Spier (2010, p. 13), que la defensa de Dios en este asunto fue un intento por el joven Kant de “protegerse de las acusaciones de ser ateo”. Es probable que este haya sido el caso. Esto, sin embargo, no oculta el hecho de que en ese momento de su vida Kant realmente estaba tratando de encontrar un método para reconciliar las dos lógicas de explicación desarrolladas en su sociedad en el mismo sistema de conocimiento del universo. En otras palabras, ateo o no, el filósofo alemán estaba trabajando con el conocimiento disponible en su sociedad. El sistema del universo que plantea en su libro funciona mecánicamente, sin intervención directa divina, ciertamente. Sin embargo, todos los elementos que lo componen, sus propiedades esenciales, la impulsión primera, y todas las dinámicas que surgen en el curso de su historia responden al plan del designio

divino. El universo no existiría ni funcionaría en absoluto sin los actos de la fuerza divina en el origen de la creación.

La forma en que Kant termina reconciliando las lógicas explicativas en su libro es sintomática de lo que estoy tratando demostrar: la persistencia en el pensamiento del filósofo de una estrategia explicativa en la que la lógica relacional-funcional es subordinada a la lógica de la acción. Para probarlo, permítanme primero mostrar el siguiente argumento del filósofo, con un par de anotaciones al respecto, para luego comentarlo:

¿Era posible que tantas cosas, cada una teniendo su naturaleza independiente de las otras, debieran determinarse ellas mismas las unas a las otras, de tal suerte que un todo ordenado surgiera? [*Lógica sistémica*] Y si lo hacen, ¿no es ello la prueba innegable de la comunidad de su primer origen que debe ser un entendimiento supremo absolutamente autosuficiente, en el cual las naturalezas de las cosas han sido proyectadas según intenciones preestablecidas? [*Lógica de la acción*]. (Kant, 1984, p. 71)

No hay que perder de vista que en el proceso de secularización impulsado por desarrollos sociales constantes, lo que se consideraba como el resultado de la acción de un agente subjetivo en el pasado se convierte gradualmente con el tiempo en un origen trascendente de los fenómenos naturales (Dux, 2010). En condiciones favorables, las reflexiones toman el conocimiento sistémico disponible en la sociedad y lo integran a la visión de mundo como subestructuras del mundo subordinadas al plan concebido en el origen. Solo así la realidad puede seguir siendo planificada y organizada desde sus orígenes por un poder extra-empírico o trascendental, y satisfacer las exigencias de la lógica. Esto es exactamente lo que encontramos en la cita anterior de Kant. A pesar de su conocimiento de la organización mecanicista del universo, el orden de este último es, para él, producto de una causa intencional, previsor y actuante, a saber, Dios – así se trate de un dios que se retira del mundo y se refugia en un mundo “detrás” de la naturaleza. Él mismo lo expresa con bastante claridad:

La materia, que es la substancia originaria de toda cosa, está entonces ligada a ciertas leyes, y, abandonada libremente a ellas, debe producir bellas combinaciones necesariamente. No tiene la libertad de desviarse de este plan de la perfección. Ya que se encuentra así sumisa a una

intención supremamente sabia, debe necesariamente haber sido fijada en tales relaciones armoniosas por una causa primera que reina sobre ella, y hay un Dios precisamente por esta razón: la naturaleza, incluso en el caos, no puede proceder sino de manera regular y ordenada, y no de otra manera. (Kant, 1984, p. 47)

Esta forma de cohabitación de las lógicas en el sistema cognitivo del joven Kant, en la que la lógica sistémica se encuentra subordinada a la lógica de la acción, es la misma que encontramos en su explicación de la constructividad en la ciencia y en el arte en su etapa crítica. Con esto, el Kant crítico dio un gran paso que los esfuerzos de secularización de la naturaleza adelantados por las siguientes generaciones supieron reconocerle. Esto no quiere decir que el Kant crítico y precrítico sostuvieran los mismos argumentos. El Kant del periodo maduro, del periodo crítico, plantea que nada permite pensar que los fenómenos naturales pudieran ser determinados por seres con intelecto, lo cual va en completo contrasentido con el origen voluntarioso extra-empírico que planteó en su teoría del universo de su juventud. Esto, sin embargo, no le impidió sostener en su periodo crítico que el entendimiento de los fenómenos de la naturaleza, al igual que los de las artes, tuviera un origen trascendental, difusamente voluntarioso, que escapa al mundo empírico. Sólo un análisis basado en la estructura de la lógica explicativa permite revelar esta paradoja.

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah. "Imaginación." *In Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós Editores, 2003.
- BELAVAL, Yvon. *Histoire de la philosophie*. v. 2. Paris: Gallimard, 1973.
- CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000.
- DARWIN, Charles. *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la lutte pour l'existence dans la nature*. Paris: C. Reinwald, 1876.
- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 2009.
- DUX, Günter. "Toward a Sociology of Cognition". *In STEHR, Nico; MEJA, Volker (dir.). Society & knowledge: Contemporary perspectives in the sociology of knowledge & science*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2005, p. 117-150.

DUX, Günter. "The Genesis of Philosophy in the History of Mind: A Cross-Cultural Comparison Between Classical Greece and China". In DUX, Günter; ULRICH VOGEL, Hans (dir.). *Concepts of Nature: A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*. Leiden, Boston: Brill, 2010, p.102-135.

DUX, Günter. *Teoría histórico-genética de la cultura: La lógica procesual en el cambio cultural*. Bogotá: Ediciones Aurora, 2012.

ELIAS, Norbert. *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Ediciones Península, 1994.

ELIAS, Norbert. *El Proceso de la Civilización: Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2010.

ELIAS, Norbert. *La dynamique sociale de la conscience*. Paris: La Découverte, 2016.

HOBBS, Thomas. *Léviathan, ou, matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*. Paris: Gallimard, 2000.

KANT, Immanuel. *Critique de la raison pratique*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrance, 1848.

KANT, Immanuel. *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Paris: Vrin, 1984.

KANT, Immanuel. *Critique of Judgment*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1987.

KANT, Immanuel. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000.

KANT, Immanuel. *Critique de la raison pure*. Paris: PUF, 2014.

KANT, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Flammarion, 2015.

KANT, Immanuel. *Principes métaphysiques de la science de la nature*. Paris: Vrin, 2017.

MONTAIGNE, Michel. *Essais II*. Paris: Gallimard, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, 2008.

SPIER, Fred. *Big history and the future of humanity*. Chichester, Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

VRATSKIDOU, Eleonora. "Le génie chez Johann Gottfried Herder". In KREMER, Nathalie (dir). *Le génie créateur à l'aube de la modernité (1750-1850)*. Lille: Septentrion, 2011.

WEILER, Vera. *Norbert Elías y el problema del desarrollo humano*. Bogotá: Ediciones Aurora, 2011.