

# ¿NATURALIZAR A KANT?

## UNA RELECTURA DEL CRITICISMO KANTIANO A LA LUZ DE LA HIPÓTESIS MODULARISTA DE LA MENTE<sup>1</sup>

Eugenio Moya Cantero<sup>2</sup>

(Universidad de Murcia)

---

### ABSTRACT

In this article I present a rereading of the Kantian criticism in the light of the hypothesis of modularity of mind. I defend that Kant would have advanced, in the traditional language of the theory of the mental powers, and from a definitely anthropological orientation of the knowledge, doctrines of current Neuropsychology. In concrete, Kant would have defended from 1766, as unitary doctrine, a theory according to which the human reason has a natural architecture integrated by sensitive and intellectual modules, structurally differentiated, whose interaction -integration systemic, we would say today- makes the (human) objective knowledge possible.

### RESUMEN

En este artículo planteo una relectura del criticismo kantiano a la luz de la hipótesis modularista de la mente. Defiendo que Kant, en el tradicional lenguaje de la teoría de las facultades, habría anticipado, desde una orientación decididamente antropológica del conocimiento, doctrinas de la Neuropsicología actual. En concreto, Kant habría defendido desde 1766, como doctrina unitaria, una teoría según la cual la razón humana tiene una arquitectura natural integrada por módulos cognitivos sensibles e intelectivos, estructuralmente diferenciados, cuya interacción -integración sistémica, diríamos hoy- hace posible el conocimiento (humano) objetivo.

### I

Una de las discusiones más notables en el campo de la epistemología en las últimas tres décadas es la que gira en torno a la llamada *naturalización* de la epistemología. En opinión de quienes la defienden, la teoría del conocimiento tradicional, normativista, basada en análisis puramente conceptuales, sigue planteando preguntas que no puede responderse. Por eso, el punto de partida para la epistemología debe ser mucho más modesto: si se trata de construir la

---

<sup>1</sup> Publicado en *Ágora. Papeles de Filosofía de la Universidad de Santiago*, 22/1 (2003).

<sup>2</sup> Departamento de Filosofía. E-mail: emoya@um.es

mejor teoría del conocimiento que sea posible, debemos aprovechar lo que han llegado a aprender con respecto al conocimiento las ciencia particulares: psicología, neurobiología...

En este contexto de naturalización de la epistemología encontramos la tesis radical de Quine en 1968. Se trata de la idea que presentó en el trabajo titulado “Naturalized Epistemology”. Ante los reiterados fracasos de la epistemología tradicional basada en la fundamentación y reconstrucción racional –trascendental o lógica- de la ciencia o el conocimiento en general, Quine recomienda su abandono y reemplazo por el estudio científico acerca del conocimiento, en especial por el que ofrece la psicología<sup>3</sup>. Quine señala:

“Pero pienso que en este punto puede ser más útil decir, mejor, que la epistemología todavía sigue, si bien con una nueva formulación y un estatuto clarificado. La epistemología, o algo que se le parece, entra sencillamente en línea como un capítulo de la psicología y, por tanto, de la ciencia natural.”<sup>4</sup>

Esta tesis de Quine, llamada *tesis del reemplazo*, presupone que el problema crucial de la epistemología no es otro que el de la relación de los datos sensibles con las creencias que los seres humanos tienen acerca del mundo externo, que esta relación es parte de un fenómeno natural, psico-físico, y, por tanto, que sólo puede ser tratado como un capítulo más de la neuropsicología, esto es, en términos de receptores nerviosos y de la estimulación de éstos en vez de sentidos y objetos sensibles<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> KIM, J., “Waht is «Naturalized Epistemology»?”, en: TOMBERLIN, J.E. (ed.), *Philosophical Perspectives*, 2, Atascadero, Ridgeview Publishing, 1988, pp. 381-405. Ha sido Putnam quien en *Razón, verdad e historia* (Madrid, Tecnos, 1988, pp. 76 y ss.) ha defendido un espacio normativo en el proyecto naturalista de Quine, aunque se trata de un proyecto psicologista que conduce al solipsismo.

<sup>4</sup> QUINE, W.V., “Naturalización de la epistemología”, en: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974, p. 109.

<sup>5</sup> QUINE, W.V., *La búsqueda de la verdad*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 41-44. Desde este punto de vista, parece lógico que la pregunta por la naturaleza del conocimiento individual presuponga ésta otra: ¿cómo una especie de primates es capaz de elaborar y desarrollar a partir de los datos de los sentidos una ciencia útil (predictiva)? Sin embargo, los límites de esta forma de reduccionismo epistemológico los propuso una segunda orientación de la epistemología naturalizada: la llevada a cabo por Kuhn en su conocido giro historicista y sociológico de la epistemología. En un sentido diferente del que había señalado Quine, Kuhn ponía el dedo en la llaga del fracaso de los programas fundamentalistas de la epistemología tradicional: las pretensiones de conocimiento se basan en métodos y en criterios que, lejos de ser absolutos, han variado históricamente. La generación del conocimiento siempre presupone, por tanto, además de creencias, valores, intereses, etc. es decir, variables no epistémicas, sino sociales, sin las cuales no es posible explicar ni la formación ni la validación de las mismas teorías científicas. Kuhn finiquitaba así el paradigma del *conocedor solitario* que elevó Descartes a modelo de racionalidad epistémica. Ciertamente, las ideas de Kuhn son en cierto modo incompatibles con las orientaciones que demanda Quine, pues el estudio de los mecanismos mediante los cuales los individuos adquieren y aceptan sus creencias no es suficiente para dar cuenta de los problemas del conocimiento que pueden reconocerse como legítimos, aun después del abandono del fundamentismo. La idea que Kuhn promovió de

Evidentemente, la tesis quineana del reemplazo parece encontrarse en las antípodas de la propuesta trascendental kantiana. De hecho, el mismo Kant se esforzó en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* para señalar la novedad de un intento como el suyo que quería plantear el problema de la validez y objetividad del conocimiento humano sin recurrir a un análisis psicológico del mismo:

“No conozco –*anota Kant*– investigaciones más importantes que las presentadas por mí en el segundo capítulo de la analítica trascendental bajo el título de Deducción de los conceptos puros del entendimiento... Esta indagación posee dos vertientes distintas. La primera se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos a priori. Precisamente por ello es esencial para lo que me propongo. La segunda trata de considerar el entendimiento puro mismo, según sus posibilidades y según las facultades cognoscitivas sobre las que descansa, y, por consiguiente, en estudiar su aspecto subjetivo. Esta discusión, a pesar de su gran importancia en relación con mi objetivo principal, no forma parte esencial del mismo.”<sup>6</sup>

Aunque en el siglo XIX encontramos desarrollos psicologistas del kantismo, la *Wirkungsgeschichte* de las interpretaciones de Kant ha seguido la orientación marcada por el propio autor. En este sentido, Henry Allison, uno de sus intérpretes más afamado, que intentó incluso entender las formas *a priori* kantianas como simples condiciones epistémicas, escribe en su *Kant's Transcendental Idealism* (1983):

“El principal propósito es que esta interpretación nos permita ver claramente la conexión entre idealismo trascendental y la concepción de condición epistémica, lo cual, a su vez, nos permita reconocer la naturaleza no fenomenista y no psicologista de este idealismo.”<sup>7</sup>

¿Quién podría dudar hoy, a partir de estos testimonios y después de más de dos siglos de interpretación de textos, de la diferencia entre el análisis trascendental de Kant y el

---

manera excelente fue la de que el conocimiento es algo que se produce y se acepta colectivamente, con lo que recuperaría, en cierto modo, la cuestión kantiana sobre la constitución del conocimiento, incluido el científico, aunque desde una vertiente sociológica. Naturalización de la epistemología no es, pues, incompatible con el problema de la constitutividad subjetiva de los objetos de conocimiento, a menos que caigamos en un reduccionismo psicologista tipo Quine. Lo dice claramente Philip Kitcher: “*En lugar de pensar en la ciencia como una secuencia de teorías, y en las teorías como conjuntos de enunciados, ofreceré una descripción multifacética del estado de la ciencia en un momento dado. Además, trataré el crecimiento de la ciencia como un proceso en el que entidades biológicas cognitivamente limitadas combinan sus esfuerzos dentro de un contexto social. Poner firmemente al sujeto que conoce en el trasfondo de la discusión de los problemas epistemológicos me parece la marca de fábrica de la epistemología naturalizada.*” (KITCHER, PH., *The Advancement of Science*, Nueva York, Oxford University Press, 1993, p. 9.)

<sup>6</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A XVI-XVII. Sigo a partir de aquí, salvo pequeñas anotaciones o modificaciones la traducción del texto que hizo para Alfaguara Pedro Ribas.

psicologista que llevaron a cabo Locke o Hume? No seremos nosotros quien lo hagamos. No obstante, defenderemos en este trabajo que la teoría de las facultades cognitivas tiene en el idealismo trascendental de Kant un papel tan decisivo que la diferencia entre los análisis psicológicos y trascendentales no es tan nítida como en principio parece. Popper<sup>8</sup>, Strawson<sup>9</sup>, Röd<sup>10</sup>, Kitcher<sup>11</sup> o, más recientemente, Hatfield<sup>12</sup>, han coincidido en esta idea. Por eso, aunque hay pasajes centrales de la *Crítica de la razón pura* (A 97) en los que Kant intenta definir su investigación desde un punto de vista *transcendental*, esto es, examinando las fuentes a priori, que hacen posible los objetos de conocimiento, pero no desde una perspectiva empírica (psicológica), y separando las cuestiones relativas a la génesis subjetiva del conocimiento de las cuestiones relativas a su validez y objetividad, continuamente presupone en sus investigaciones trascendentales análisis de los *facta* que proporcionan las ciencias empíricas –especialmente la psicología y la antropología– sobre la naturaleza y operaciones de las facultades humanas de conocimiento. Popper, en este sentido, comenta:

“La interpretación genético-psicológica se impone también en la terminología kantiana dando lugar a ciertas ambigüedades. Por ejemplo, Kant se pregunta si un determinado conocimiento ‘*surge de la experiencia*’ en lugar de preguntarse si puede y cómo puede ser *fundamentado* por medio de la misma (juicios de percepción). Esto concuerda con el hecho de que Kant designa a la ‘experiencia’ y al ‘entendimiento’ como *fuentes* del conocimiento (una expresión que, aunque ambigua, tiene claro matiz genético), en lugar de introducir a la experiencia o a pruebas de tipo lógico, por ejemplo, como *fundamentos* del conocimiento.”<sup>13</sup>

La reflexión 4.873, fechada por Adickes entre 1776 y 1778 puede servir para ejemplificar la versión popperiana:

---

<sup>7</sup> ALLISON, H.E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 45.

<sup>8</sup> POPPER, K.R., *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 134 y ss.

<sup>9</sup> STRAWSON, P., *Los límites del sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 87.

<sup>10</sup> RÖD, W., “Zur psychologischen Deutung der kantischen Ehrfahungstheorie”, en: *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, Königshausen, H. Oberer & G. See, 1988, pp. 9-26; esp. pp. 9-10.

<sup>11</sup> KITCHER, P., *Kant's Transcendental Psychology*, New York: Oxford University Press, 1990.

<sup>12</sup> HATFIELD, G., “Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy”, en: GUYER, P. (ed.), *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, pp. 200-227.

<sup>13</sup> POPPER, K.R., *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, p. 135

“La filosofía trascendental –dice Kant- no considera los objetos, sino la mente humana según las fuentes a partir de las cuales se origina en ella el conocimiento *a priori* y según sus límites.”<sup>14</sup>

Si coincidimos, por tanto, con el profesor Pacho al señalar que hay múltiples lugares, dentro y fuera de la *Crítica*, que sólo con extrema laxitud pueden entenderse en un sentido estrictamente *transcendental*<sup>15</sup>, la pregunta que debemos formularlos es acerca de la posible rentabilidad que ha podido obtener Kant de esa mixtura. Y aquí nos atreveríamos a sostener, frente a la interpretación canónica del kantismo, que esta perspectiva *borrosa* (en sentido técnico de la lógica difusa) permite interpretar el criticismo como un idealismo de perfil bajo y su apriorismo desde una perspectiva *naturalizada*, incompatible con el tradicional purismo que hemos asociado a la razón kantiana.

Las ventajas de esta reevaluación del criticismo las someto al juicio de los conocedores de la obra de Kant, pero, por lo pronto, podría permitirnos también encontrar una perspectiva adecuada para defender una idea como la de *objetividad*, que convirtió nuestro autor en el *leit motiv* de su criticismo y que ha devenido hoy, en gran parte por el empuje del giro hermenéutico (sociológico e historicista) de la epistemología poskantiana, en una idea carente de significado<sup>16</sup>.

## II

Antes de plantear nuestra relectura de la filosofía crítica, evaluemos algunos tópicos sobre la evolución intelectual de Kant.

En 1770, con 46 años, Kant tomaba posesión de su cargo de Professor, presentando para ello una Memoria –*Dissertatio*- titulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Podía pensarse, como dice Cassirer<sup>17</sup>, que su trayectoria filosófica había llegado ya

---

<sup>14</sup> Ak, XVIII, 16.

<sup>15</sup> Vid. “Naturaleza y artificio trascendental”, en: BLASCO, J.L. y TORREVEJANO, M. (ed.), *Transcendentalidad y racionalidad*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 179.

<sup>16</sup> Con la expresión *giro hermenéutico* de la epistemología hago referencia a la tradición europea (continental), iniciada por Hamann y seguida por Herder, W. von Humboldt, Nietzsche, Heidegger, Gadamer y otros, que cruzó el Atlántico en el barco del relativismo lingüístico de Sapir y Whorf, que colonizó las costas filosóficas anglosajonas gracias a la obra de Th. S. Kuhn, y que siempre ha querido pensar los límites, presupuestos y situación del yo puro kantiano, y lo ha hecho defendiendo de una u otra manera que *la razón es lenguaje*, una tesis que ha supuesto *reducir la realidad a signo* y considerar que la objetividad y la verdad deben investigarse, más que por la vía de la adecuación con la realidad, por la vía de la “solidaridad” entre sujetos.

<sup>17</sup> CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1948, p. 142.

a su apogeo, y que sólo quedaba sacar consecuencias. De hecho, hasta esta fecha se había familiarizado, en su juventud, con la filosofía natural de Newton y su ideal de descripción matemática de los fenómenos; había entrado en un debate crítico con el racionalismo, era lector asiduo de Rousseau, y, por último, ya conocía el empirismo inglés y mantenido con él (ver *Sueños de un visionario*, 1766) la necesidad de revisar la metafísica a la luz de una experiencia constituida en auténtico criterio para juzgar la existencia real de algo. Sin embargo, no fue así<sup>18</sup>. Pero, para la mayoría de los intérpretes, el viraje crítico aún no se había producido. No parece, por tanto, adecuado apoyarse, siguiendo a Paulsen<sup>19</sup>, en el prólogo de los *Prolegomena*<sup>20</sup>, para mantener que el giro crítico se produce con anterioridad a la *Dissertatio*, e interpretarlo en función de la presencia cada vez más importante de la crítica a la metafísica de Hume<sup>21</sup>, ni tampoco resulta fructífero ampararse en la carta de Kant a Christian Garve, de 21 de septiembre de 1798<sup>22</sup>, ni en la Reflexión 5.037<sup>23</sup> para sostener, con Riehl (1876<sup>24</sup>) o Adickes, que fueron las antinomias –y concretamente la antinomia en torno al concepto de “Mundo”, que aparece en la 1770- las que hicieron que viera en 1769 la gran luz de la filosofía crítica, pues, como señaló Reich en su introducción a la edición alemana de la *Dissertatio*<sup>25</sup>, Kant no plantea en ese texto el problema de las antinomias tal y como lo verá en la *Crítica*: como el posible conflicto de la razón consigo misma.

Evidentemente, de lo dicho no ha de desprenderse que no asistiéramos a un incipiente, aunque desorientado, planteamiento del problema crítico. En la *Dissertatio*, de hecho, se habla ya de que incluso las impresiones sensoriales, que constituyen la materia de las representaciones sensibles, son *coordinadas* por una especie de *animi lege*, por un principio interno del espíritu en virtud de la cual “*aquella variedad de datos recibe una cierta forma o especie, según leyes estables e innatas*” (*Dissertatio* § 4, Ak, II, 392-393); se defiende, incluso, ya la *idealidad* del espacio y del tiempo (*Dissertatio*, § 22, escolio; Ak, II, 410), y se

---

<sup>18</sup> Para una evaluación de las distintas posiciones sobre la emergencia del criticismo kantiano, véase VILLACANA, J.L., *La formación de la Crítica de la razón pura*, Valencia, Universidad de Valencia, 1980.

<sup>19</sup> PAULSEN, F., *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1875.

<sup>20</sup> Ak. IV, 260.

<sup>21</sup> El texto canónico que avalaría esta perspectiva sería el del Vorrede de los *Prolegómenos*, donde Kant comenta que fue Hume quien “*lo despertó del sueño dogmático*”.

<sup>22</sup> Ak, XII, 257.

<sup>23</sup> Fechada por Adickes entre 1776-78, Ak., XVIII, 69.

<sup>24</sup> RIEHL, A., *Der philosophische Kritizismus*, 2 vols., Leipzig, 1876.

<sup>25</sup> KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, edición de Kalus Reich, Hamburgo, F. Meiner, 1958, p. VII

dice que constituyen *conditiones cognitionis sensitivae*, esto es, la condición para que algo pueda ser objeto de nuestros sentidos (*Dissertatio*, § 10; Ak, II, 396). Es decir, nos encontramos con lo que Rábade llama “hallazgos críticos”<sup>26</sup>. Sin embargo, a pesar de estos avances, todavía no puede hablarse de una inflexión crítica.

Kant deja, por otra parte, claro en la correspondencia que desarrolla entre 1770 y 1780 con su discípulo y amigo Marcus Herz, que todavía le faltaba por descubrir el *problema crítico fundamental*, que tiene su clave, para algunos comentaristas<sup>27</sup>, en la Deducción Transcendental, pero que no es otro que el que plantea en la carta a Herz de 21 de febrero de 1772: *¿Cómo puede nuestro conocimiento formarse totalmente a priori conceptos de las cosas con los que éstas coincidan necesariamente?* Es el mismo problema que planteará en carta a Mendelssohn de 8 de abril de 1776: *¿cómo está presente el alma en el mundo y como entra en relación con las cosas materiales sin recibir impresiones de ellas?*

Para encontrar una respuesta a este problema, que es el problema de la Razón y su capacidad para dar cuenta de las cosas, Kant creyó necesario hacer un estudio de la naturaleza y funciones de las facultades de conocimiento humanas y ver en qué medida ellas permiten un conocimiento objetivo del mundo de un modo *a priori*<sup>28</sup>. Como dice en los *Fortschritte*:

“Para resolver el problema de la Razón es necesario considerarlo en su relación con las facultades que configuran lo que puede llamarse una ‘Razón pura’, las cuales permiten al hombre disponer de conocimiento *a priori*.”<sup>29</sup>

Este es el camino que, *pretendidamente transcendental*, transitará, a partir de 1781, en la *Crítica de la razón pura*, no tanto para fundamentar, como han sostenido los neokantianos, la mecánica newtoniana –que también–, como para encontrar el fundamento a todo conocimiento objetivo humano que sea posible.

Desde este punto de vista, tampoco la respuesta al problema urge para hacer posible una renovada metafísica<sup>30</sup>. No. La filosofía transcendental no es más que la respuesta al

<sup>26</sup> RÁBADE, S., *Problemas gnoseológicos de la “Crítica de la razón pura”*, Madrid, Gredos, 1969, p. 18.

<sup>27</sup> Vid. REICH, K., Introducción a la *Dissertatio*, p. X; FANG, J., *Das Antinomieproblem im Entstehungsgang der Transzendentalphilosophie. Kant Interpretationem*, Münster, Regensburg, 1967, I, p. 65; WOLFF, R.P., *Kant’s Theory of Mental Activity*, Harvard University Press, 1963, pp. 22 y ss.

<sup>28</sup> H. J. Vleeschauwer escribe: “Yo creo que el problema de la objetividad es el problema específicamente crítico” (*La evolución del pensamiento kantiano*, México: UNAM, 1962, pp. 61-62)

<sup>29</sup> KANT, I., *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, Ak, XX, 324.

problema de la objetividad y verdad de nuestros conocimientos en general<sup>31</sup>. Y si le interesan especialmente, desde un punto de vista crítico, los conocimientos *a priori*, es porque el Kant de 1781 es ya plenamente consciente, como señala en el mismo comienzo de la introducción a la primera edición de la *Crítica*, de que a la hora de investigar la razón humana

“nos encontramos con algo muy singular: incluso en nuestras experiencias [*Erfahrungen*] se mezclan conocimientos que han de tener su origen *a priori* y que tal vez sólo sirvan para dar cohesión a nuestras representaciones de los sentidos. En efecto, si eliminamos de las experiencias lo que pertenece a los sentidos, quedan todavía ciertos conceptos originarios y algunos juicios derivados de éstos que tienen que haber surgido enteramente *a priori*, independientemente de la experiencia, y que hacen que pueda decirse –o, al menos, que se crea que pueda decirse– de los objetos [*Gegenständen*] que se manifiestan a los sentidos más de lo que la simple experiencia enseñaría, y que algunas afirmaciones posean verdadera universalidad y estricta necesidad, cualidades que no puede proporcionar e conocimiento meramente empírico.”<sup>32</sup>

La respuesta al problema crítico consiste, *en principio*, en señalar que los conceptos puros del entendimiento *determinan* lo dado en la sensibilidad a través de las formas *a priori* del espacio y el tiempo, que eran ya, desde la *Dissertatio*, condiciones formales de lo intuitivo. Esta esencial referencia del entendimiento a lo sensible es lo que realmente no se daba en la Memoria de Cátedra del 70. Allí, más bien, se hablaba de *Mundus sensibilis* y el *Mundus intelligibilis*, de los fenómenos y de las cosas en sí, y de fuentes cognitivas distintas: la intuición sensible y los conceptos intelectivos puros, que nos ofrecían un conocimiento de las cosas, no *uti apparent*, sino tal y como eran por sí mismas, esto es, *autem sicuti sunt* (*Dissertatio*, § 4; Ak, II, 392). Se trataba, pues, de dos conocimientos separados con objetos distintos y naturaleza igualmente diferente: en un caso podríamos hablar de receptividad y en el otro de espontaneidad (*Dissertatio*, § 10; Ak, II, 396-397).

Pero hemos subrayado el carácter pretendidamente transcendental de la indagación y la provisionalidad del resultado, porque desde nuestra perspectiva no deberíamos exagerar la vinculación de sensibilidad y entendimiento por la línea de la *determinación* al caracterizar la novedad de la fórmula kantiana del *idealismo transcendental*, como hacen, por lo general, los

---

<sup>30</sup> La posibilidad y fundamentación crítica de una Metafísica transcendental, fundada en la autonomía real e ideal de la subjetividad es, precisamente, lo que ha defendido el profesor J. Rivera. Véase *El punto de partida de la metafísica transcendental*, Madrid, UNED, 1993.

<sup>31</sup> MONTERO MOLINER, F., *El empirismo kantiano*, Valencia, Universidad de Valencia, 1973, pp. 18-19.

<sup>32</sup> *Crítica de la razón pura*, A 2.



comentaristas, guiados por la Deducción Transcendental que ofrece Kant en la segunda edición de su crítica (B 168-169)<sup>33</sup>.

Es verdad que Kant afirma que no quiere analizar la capacidad de conocimiento desde un punto de vista psicológico, que no quiere hacer, como señala Villacañas<sup>34</sup>, una *historia natural* de la Razón pura, ni dar cuenta de los mecanismos de asociación perceptivos y conceptuales, sino que quiere investigar ciertos *facta* (ciencia establecida, juicios, construcciones metafísicas) para buscar las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento objetivo<sup>35</sup>; pero tengamos en cuenta un dato esencial en el que los intérpretes del transcendentalismo kantiano no han reparado por lo general: hay una doctrina psicológico-transcendental que permanece inalterada desde el periodo precrítico –al menos desde 1766- y que nos puede obligar a repensar la evolución del pensamiento kantiano: la *división radical* de las facultades cognitivas humanas en sensibles e intelectivas<sup>36</sup>.

Planteado de otro modo, consideramos que Kant, en el tradicional lenguaje de la teoría de las facultades, habría anticipado, desde una particular *ontología de la Razón* y desde una orientación decididamente *antropológica* del conocimiento, doctrinas neuropsicológicas actuales, y defendido, como doctrina unitaria en la que se enmarcan sus diferentes investigaciones concretas (las precríticas y las críticas), una *teoría modularista de la mente*, según la cual la razón humana tendría una arquitectura natural integrada por módulos

---

<sup>33</sup> El mismo Kant afirmó en la *Crítica de la razón pura* que “el idealismo transcendental es un realismo empírico” (A 371) y en los *Prolegómenos*, con el fin de evitar todo el tufo idealista de su fórmula transcendental decidió sustituirla por la de *idealismo crítico* (Ak. IV, 293-294).

<sup>34</sup> VILLACAÑAS, J.L., *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987, p.57.

<sup>35</sup> En este sentido los argumentos transcendentales tendrían la siguiente estructura: se parte de un *factum* (sea el de la universalidad y necesidad de las leyes científicas o el de las concepciones euclideanas del espacio), se plantea, en segundo lugar, una condición contrafáctica que si se cumpliera no podría implicar el *factum*, para concluir, finalmente, con la negación de esa condición contrafáctica. Formalmente:

$$\begin{array}{l} P \\ \neg Q \rightarrow \neg P \\ \hline Q \end{array}$$

<sup>36</sup> L.W. Beck, que ha sido uno de los pocos que ha captado su importancia, ha señalado que la teoría de la diversidad radical de dos fuentes del conocimiento representa “*el movimiento estratégico más importante que Kant hizo en su desarrollo filosófico*” (*Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1969, pp. 268-269). Klaus Reich, en la introducción a su edición de la *Dissertatio* (Hamburgo, Felix Meiner, 1958, pp VII-XVI), ha defendido que esa diversidad radical, que condujo a Kant, desde su punto de vista, a defender incluso la incongruencia (*Misshelligkeit*) de sensibilidad y entendimiento, está en la misma raíz de las antinomias.

cognitivos sensibles e intelectivos<sup>37</sup>, estructuralmente diferenciados, en la que los primeros, es decir, los módulos sensibles, aparecen *encapsulados*, esto es, como sistemas cognitivos independientes y básicos, cuyas operaciones -primordialmente, receptivas- son autónomas respecto de los mecanismos espontáneos que posibilitan las operaciones intelectivas<sup>38</sup>. En el fondo, Kant, conforme a este modularismo, habría postulado, a partir de análisis funcionales<sup>39</sup>, mecanismos psicológicos diferenciados, cuya interacción -integración sistémica, diríamos hoy, en un lenguaje no muy distinto del kantiano<sup>40</sup>- haría posible el conocimiento (humano) objetivo.

Apuntada en los *Träume* (1ª parte, cap. 4), pero, sobre todo, tematizada en la *Dissertatio*, la defensa kantiana de la concepción modular de la mente es clara. En la *Dissertatio*, concretamente, distingue dos ámbitos ontoepistémicos con la finalidad de criticar la idea leibniziana del *phaenomenon intellectuum* (*Dissertatio*, § 24; Ak, II, 412), esto es, la doctrina que incluso el Kant de la *Crítica* encontrará pernicioso (B 327) de considerar sensación e intelección como un mismo modo de conocimiento con grados diferentes de claridad<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Kant distingue, en general, dos facultades: la facultad sensible y la intelectual, y subdivide ésta en tres capacidades o facultades: entendimiento (*Verstand*), razón (*Vernunft*) y Juicio (*Urteilkraft*). A éstas añade la imaginación, una facultad sensible complementaria, que tiene una doble función: reproductiva y anticipatoria o productiva. Vid. *Antropología*, Ak., VII, 167.

<sup>38</sup> En este sentido, defenderemos contra Felipe Martínez Marzoa (*Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 81-82) que la teoría de las facultades no pertenece a un vocabulario mítico que dificulte el entendimiento del criticismo kantiano.

<sup>39</sup> Vid. *infra* el análisis kantiano de las contrapartidas incongruentes.

<sup>40</sup> Dice Kant en la *Crítica de la razón pura* (A 738 / B 766): “No obstante, el método puede ser siempre sistemático. Pues nuestra razón es por sí misma (subjektivamente) un sistema [*unsere Vernunft (subjektiv) ist selbst ein System*]”, o sea, la unidad de la razón se fundamenta, precisamente, en el carácter sistémico o arquitectónico de la misma razón, ya que ella posee “una estructura en la que todo es órgano, esto es, una estructura en la que todo está al servicio de cada parte y cada parte al servicio del todo” (B XXXVII; también en B XXIII).

<sup>41</sup> Sobre esta cuestión, vid. *infra* las reflexiones sobre el problema de la identidad de los indiscernibles. Pero tengamos en cuenta desde ahora que Kant con Crusius, y, en último término, con Hume- se opuso al logicismo racionalista. En efecto, en la concepción metafísica de Wolff (1679-1754) el logicismo leibniziano adquiere un carácter todavía más acusado. Consideró que la ontología o metafísica general, de acuerdo con el ideal deductivo, debía partir del principio de no contradicción como primer principio, para dar sentido a su par conceptual básico: posibilidad/imposibilidad. Es *posible* todo aquello que no implica contradicción, con lo que siempre es posible derivar lo real existente, a partir de la posibilidad, teniendo en cuenta, eso sí, como razón suficiente, la composibilidad de eso que es posible con el resto de existencias que componen el mundo real. De acuerdo con estas ideas, la existencia sería un predicado de orden lógico. Dicho en lenguaje spinoziano: la investigación del orden y conexión de nuestras ideas sería al mismo tiempo una indagación del orden y conexión de las cosas.

Crusius, uno de los introductores, con Hamann, del empirismo británico se opuso a esta idea. De acuerdo con Hume, sostuvo que la existencia no es un predicado lógico, sino que está ligado a la sensación, con lo que sería preciso diferenciar entre el concepto de *razón* (suficiente) y el de *causa*. El primero, propio del entendimiento,

Kant nos advierte en el § 5 de la *Dissertatio* que es de máxima importancia distinguir los conocimientos por su origen y reparar en que, aunque el uso *lógico* del intelecto, se extienda sobre los conocimientos de origen empírico para transformar la apariencia (*Apparientia*) en experiencia (*Experientia*), no dejan de ser nunca sensibles. En este sentido, los conceptos empíricos no pueden hacerse intelectuales en sentido *real*.

Como queda claro, Kant distingue entre un *uso lógico* del intelecto y un *uso real* del intelecto, y nos advierte (§23) que el primer uso –que es el referido a lo sensible– solamente se limita a tareas de coordinación, subordinación, etc., de los fenómenos. Con esta distinción quiere evitar la confusión de los órdenes ontoepistémicos, quiere, como dice en el mismo §23, evitar *sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium*. Sensibilidad y entendimiento son dos facultades, podríamos decir, cuya naturaleza y funciones no pueden ser confundidas sin incurrir en dos vicios metafísicos (ilusiones transcendentales, dirá Kant en la *Crítica*): el *vicio de la subrepción* (§§ 24-29) y el *vicio de la conveniencia* (§ 30). El primero consistiría en la intelectualización de lo sensible<sup>42</sup>; el segundo en la sensificación de lo intelectual<sup>43</sup>.

La importancia que Kant le concede al justo análisis de lo que nosotros hemos llamado modularidad de la mente es tal que termina la *Dissertatio* proponiendo que la diferencia entre conocimiento sensible e intelectual constituye lo esencial de una *scientia propedeuticae* de gran utilidad para la Metafísica. Literalmente, Kant dice:

“Y todo esto quede dicho acerca del método, principalmente por lo que se refiere a la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual; método que si alguna vez llega a ser redactado con todo detalle, después de más cuidadosa indagación, llenará el lugar de una ciencia propedéutica de inmenso provecho para cuantos intenten penetrar en los más íntimos entresijos de la metafísica.”<sup>44</sup>

No hay que conocer mucho los entresijos de la filosofía kantiana para no ver en esa propedéutica, en esa *ontología crítica de la Razón*<sup>45</sup>, la “metafísica crítica” a la que se refiere

hace referencia a una simple posibilidad lógica, el segundo, vinculado a la sensibilidad, hace referencia a la existencia, a la posibilidad real.

<sup>42</sup> Así, la proposición *Todo lo que existe está en algún lugar* une un predicado de origen sensible con un sujeto cuyo concepto es intelectual (totalidad), dando lugar a un juicio “lógico-transcendentalmente” falso.

<sup>43</sup> En proposiciones como *En el universo todo se hace según un orden* el intelecto guiado por su predisposición natural a la unidad, a la búsqueda de regularidades, etc., se engaña y toma esas predisposiciones como razones tomadas de los objetos dados.

<sup>44</sup> *Dissertatio*, § 30, Ak., II, p. 418.

<sup>45</sup> En el prólogo de la 1ª edición de la *Crítica de la razón pura* (A XII) presenta esta ontología (alejada del esencialismo con el que la ve Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*) como una ontología reflexiva, esto es, un análisis de la razón desde la razón misma.

el de Königsberg en el sistema de la *Crítica*, tal y como aparece en la *Doctrina transcendental del método*<sup>46</sup>. Lo que Kant no fue todavía capaz de ver en 1770 son dos cosas:

1. Que tanto las representaciones empíricas como las intelectuales o puras se regían por la misma norma: *no son válidas porque reflejen dos mundos independientes, sino porque son condiciones de posibilidad de un mismo mundo objetivo*;
2. Que entre los conceptos intelectivos debían distinguirse dos clases: aquellos que son producidos por el entendimiento: los conceptos puros *a priori* y los conceptos de la razón o ideas transcendentales.

Por eso, a partir de 1770 el dualismo mundo sensible-mundo suprasensible, va cediendo paso a la distinción de facultades de conocimiento (módulos cognitivos), que tienen una naturaleza y funcionamiento diferentes, pero contribuyen a su modo –luego veremos cuál es– al conocimiento objetivo.

Lo esencial, por consiguiente, para Kant –tanto para el habitualmente llamado precrítico, como para el crítico– es que la investigación psicológico-transcendental nos descubre la *razón humana* como una razón situada entre un *intellectus archetypus* –creador, espontáneo– y un *intellectus ectypus* –receptivo y, en gran parte, pasivo<sup>47</sup>–.

“Por tanto, los conceptos intelectivos puros –le dice a Herz el 21 de febrero del 72– no necesitan ser abstraídos de las impresiones sensoriales ni expresar la receptividad de las ideas por medio de los sentidos; sino que, aun teniendo su fuente en la naturaleza del alma, ni tienen por qué ser determinados por el objeto mismo sobre el que se aplican ni por qué crearlo tampoco. En la disertación nos habíamos limitado a expresar de un modo puramente negativo la naturaleza de las representaciones intelectuales; a exponer que no son modificaciones del alma por medio de los objetos. Nada decíamos en cambio acerca de la posibilidad de representaciones que se refieran a un objeto sin dejarse afectar en modo alguno por él.”

La indagación de la *naturaleza* del “alma” no era ajena a la psicología alemana de los años 60 y 70. Tetens y Lossius, desde perspectivas diferentes, elaboraron, como Kant, su peculiar teoría de la razón. Lossius, por ejemplo, desde una orientación fisiologista termina proponiendo, antes que Quine, el reemplazo de la Lógica por una *fisiología del cerebro*:

---

<sup>46</sup> Vid. A 841/B869; A 845-46/ B873-74.

<sup>47</sup> *Crítica de la razón pura*, B 68; A 68/B 93; B 139; *Crítica del Juicio*, Ak, V, 408.

“[La teoría de la razón] Es un fragmento de la teoría del alma, que se relaciona con ella como la metafísica respecto de la física experimental o la historia natural, puesto que es llamada a suministrar los hechos que aquella compara y analiza, agrupando lo que es común y estableciendo las correspondientes reglas. Claro está que, de acuerdo con esta idea, la teoría de la génesis de los conceptos y la *mecánica del pensamiento* deberían sustituir, por utilidad, a las fútiles teorías de los principios y deducciones de la lógica.”<sup>48</sup>

Es más, propone en 1775 un método que harán suyo también psicólogos como Tetens y hasta el propio Kant: clasificar los conceptos teniendo en cuenta el *órgano* que los produce. Evidentemente, Kant, con Tetens, va a defender una concepción modular de la mente alejada de la psicología asociacionista y, por ello, alejada del “*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*” de los empiristas. Tetens es claro al respecto:

“No cabe duda de que son las sensaciones las que empiezan dando pie para el descubrimiento de estas leyes, pero a ellas viene a añadirse un razonamiento, una actividad interior y autónoma del entendimiento, que es precisamente la que determina aquella combinación de las ideas... Estos pensamientos generales son verdaderos pensamientos, anteriores a toda experiencia. No los extraemos por vía de abstracción, ni depende tampoco, por tanto, del ejercicio reiterado el que estas combinaciones de ideas se fijen y consoliden.”<sup>49</sup>

Como puede apreciarse, las similitudes de las tesis de Tetens con las de la *Crítica* son muchas. Tantas que el propio Kant intentó desmarcarse siempre de las investigaciones de Tetens –el Locke germano, como lo llamó Herder-. Las reflexiones 4.900 y 4.901, son una buena muestra. En la segunda señala que

“Tetens investigó los conceptos de la razón humana solo subjetivamente (naturaleza humana), en cambio yo los investigué de un modo objetivo. Aquél análisis es empírico; éste es transcendental”<sup>50</sup>.

Los análisis psicológicos y ontogenéticos de Tetens fueron, en cualquier caso, tan decisivos para el criticismo kantiano<sup>51</sup>, que está justificado sostener con Walker, Powell o

---

<sup>48</sup> LOSSIUS, J.C., *Physische Ursachen des Wahren*, Gotha, 1775, p. 8.

<sup>49</sup> TETENS, J.N., *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Riga, 1776, vol. I, p. 320.

<sup>50</sup> Ak, XVIII, 23.

<sup>51</sup> La cuestión de la posibilidad de la metafísica, el carácter activo del entendimiento, el papel de la imaginación, la distinción entre entendimiento y razón, la diferencia entre materia y forma del conocimiento serían algunas de esas contribuciones. No habría que perder de vista tampoco las influencias de la *Dissertatio* kantiana en la obra de Tetens. Sobre las relaciones Tetens-Kant, véase BECK, L. W., *Early German Philosophy*.

Pacho, que Kant ha ofrecido al mercado filosófico productos, adquiridos al módico precio de las ciencias empíricas, bajo la cara denominación de origen “producto de la razón pura”<sup>52</sup>.

### III

Hablábamos del alejamiento kantiano de la psicología asociacionista de Locke o Hume, sin embargo, este alejamiento del empirismo no debería malentenderse<sup>53</sup>, pues en la *Crítica*, si bien acusa a aquéllos de sensificar los conceptos intelectivos y, por tanto, confundir dos fuentes distintas de representaciones (A 271 / B 327), entiende que para que un conocimiento pueda ser objetivo, es necesario que el objeto se pueda *dar* de alguna manera de un modo sensible<sup>54</sup>. Todo nuestro conocimiento debe remitirse, entonces, a la experiencia (*Erfahrung*). De hecho, el filósofo de Königsberg afirma que todo conocer objetivo ha de comenzar por la experiencia<sup>55</sup>.

Tiene aquí *experiencia* el sentido más restringido y elemental de las sensaciones y lo que en ellas se nos da<sup>56</sup>, que es preciso distinguir de la experiencia objetiva general, resultado de la actividad judicativa y sintética del sujeto. Lo más característico del dato sensible radica, por tanto, en que es *algo dado*, recibido “pasivamente” por nuestra sensibilidad. Desde el punto de vista psicológico, la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) es la capacidad subjetiva de ser *afectado* por estas impresiones sensibles. Además, en tanto que esa facultad –repite una y otra

*Kant and His Predecessors*, especialmente pp. 412-425; BAUMGARTEN, HANS-ULRICH., *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart, Metzler Verlag, 1992; PUECH, M., “Tetens et la crise de la métaphysique allemande en 1775”, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 117 (1992), pp. 3-29; y HAUS HAUSER, Ch., *Selbstbewusstsein und personale Identität: Positionen und Apriorien ihrer vorkantischen Geschichte: Locke, Leibniz, Hume und Tetens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994.

<sup>52</sup> WALKER, R. C., *Kant*, Londres, Rotledge and K. Paul, 1978, pp. 83-84; POWELL, C. TH., *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 59; PACHO, J., “Naturaleza y artificio transcendental”, en: BLASCO, J.L. y TORREVEJANO, M. (ed.), *Transcendentalidad y racionalidad*, p. 190.

<sup>53</sup> Tendríamos que tener en cuenta, además, otro dato: como señaló hace algún tiempo Robert P. Wolff, la deuda del transcendentalismo de Kant respecto de la psicología asociacionista de Hume no puede ser soslayado. Como Wolff dice (“Hume’s Theory of Mental Activity”, en: *The Philosophical Review* (1960), p. 289), Hume comenzó el *Treatise* con el supuesto de que el conocimiento empírico podría explicarse haciendo referencia tan sólo a los contenidos de la mente, y llegó después al profundo descubrimiento de que era la actividad de la mente, en lugar de la naturaleza de los contenidos, lo que explicaba todos los desconcertantes rasgos del conocimiento empírico, un descubrimiento que explotó brillantemente Kant.

<sup>54</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 155 / B 194.

<sup>55</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B 1.

<sup>56</sup> Sobre el concepto de experiencia en Kant, vid. COLLINS, A., *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of Pure Reason*, University of California Press, 1999.

vez nuestro autor<sup>57</sup> - es receptiva, el material sobre el que opera el módulo sensible son las *entradas* o *inputs* sensoriales: las *Empfindungen*<sup>58</sup>. Ahora bien, lo conocido sensiblemente no es la impresión en tanto que la sensibilidad es pasivamente afectada por ella, sino esta misma impresión en cuanto es investida por el modo propio de la facultad sensible. Por eso, las *Empfindungen* (sensaciones) no son propiamente *percepción* (*Wahrnehmung*) o *intuición empírica* (*empirische Anschauung*), ya que ésta requiere una cierta actividad unificadora de la diversidad de lo sentido desarrollada en la misma sensibilidad, que Kant no llama sintética, pero sí *sinóptica*<sup>59</sup>.

Hemos de tener en cuenta, además, que, como indican Hermann Cohen<sup>60</sup>, Fink<sup>61</sup> y otros, el objeto indeterminado de la intuición no es todavía, en sentido estricto, objeto (*Gegenstand*); lo dado en la sensibilidad, para llegar a ser objeto, tendrá que ser pensado.

Esta concepción de la sensibilidad y de la sensación -y por ende del fenómeno percibido- parece postular, como ha señalado Kemp Smith<sup>62</sup>, que existen objetos independientemente de nuestro conocimiento<sup>63</sup>, pero hemos de tener en cuenta que, en la medida en que los *inputs sensoriales* ponen en marcha el dinamismo cognoscitivo, sea cual sea su procedencia, dada su diversidad (que no carácter caótico) requieren una primera coordinación (sinopsis). Ya lo decía en la *Dissertatio: id quod recipitur* sólo es tal en la medida en que esa variedad de datos reciba una cierta forma *sub modo recipientis*<sup>64</sup>.

---

<sup>57</sup> *Dissertatio*, § 4, 10; *Crítica de la razón pura*, A 27 / B 43; A 51 / B 75; A 97; B 150; B 430. Los problemas, en principio, aparecen en los *Prolegómenos* cuando, a la hora de presentar su deducción transcendental de las categorías, introduce (Ak. IV, 298) los “juicios de percepción” (*Wahrnehmungsurteile*), juicios pre-categoriales, que implican, por tanto, una cierta actividad sintética, pero decimos que sólo aparecen en principio esos problemas porque, en realidad Kant habló siempre de una actividad sinóptica de la sensibilidad. Sobre estos juicios, véase: PRAUSS, G., *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, Walter de Gruyter, 1971, pp. 199 y ss.; KOTZIN, Rh., LANSING, E. y BAUMGÄRTNER, J., “Sensations and Judgments of Perceptions. Diagnosis and Rehabilitation of some Kant’s Misleading Examples”, en: *Kant-Studien*, 81 (1990), pp. 401-412; JÁUREGUI, C., “Juicios de percepción y juicios de experiencia”, en: *Diálogos* (Puerto Rico), 60 (1992), pp. 99-115; LONGUENESSE, B., “Kant et les jugements empiriques. Jugement de perception et jugements d’expérience”, en: *Kant-Studien*, 86 (1995), pp. 278-307.

<sup>58</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 19-20 / B 34.

<sup>59</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 97.

<sup>60</sup> COHEN, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín, Dümmlers, 1885<sup>2</sup>, p. 186.

<sup>61</sup> FINK, E., *Todo o nada*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964, p. 179.

<sup>62</sup> KEMP SMITH, N.A., *Commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’*”, Nueva York, Humanities Press, 1968, pp. 81-82.

<sup>63</sup> Para un crítica de esta interpretación, véase ALLISON, H.E., *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*, esp. pp. 30 y ss.

<sup>64</sup> Al final del § 4 de la *Dissertatio* decía “*secundum stabilis et innatas leges*”.

De cualquier modo, la clave que justificaría comprender la teoría del conocimiento kantiana desde una perspectiva modularista hay que verla en la defensa que hace Kant de un módulo perceptual o subsistema cognitivo con mecanismos y operaciones psicológico-transcendentales *encapsulados*, esto es, *independientes* de los mecanismos que posibilitan las operaciones simbólicas propias del entendimiento:

“Hay tres fuentes (capacidades o facultades anímicas) originarias que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia, sin que puedan, a su vez, ser derivadas/reducidas (*abgeleitet*) a otra facultad del psiquismo, a saber, el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción*<sup>65</sup>.

El *idealismo transcendental* kantiano debería ser, por tanto, matizado en los dos términos de la fórmula: existe una *arquitectura natural* de la razón que hace que las relaciones entre las cadenas de información que se establecen entre los módulos cognitivos *tengan carácter ascendente*, es decir, la información sensorial alimenta a los otros módulos (imaginación, entendimiento), pero el módulo (facultad) sensible está ligado a estructuras cuasi-invariantes<sup>66</sup>. Podríamos decir que, para Kant, aunque sensación e intelección son, conjuntamente, necesarias para que sea posible el conocimiento objetivo, *percibir e interpretar* son pares conceptuales irreductibles<sup>67</sup>:

“Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la *intuición* sólo pueda ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto

---

<sup>65</sup> *Crítica de la razón pura*, A 94.

<sup>66</sup> Precisamente, la necesidad y universalidad de las Matemáticas y su aplicabilidad, a pesar de su carácter formal, al mundo hay que buscarlos en esa autonomía e invarianza del módulo cognitivo sensible, que permite, a partir de las intuiciones puras del espacio y del tiempo construir sus objetos. Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 713ss / 741ss.

<sup>67</sup> Frente a esta irreductibilidad, ha argumentado Rudolf A. Makkreel en *Imagination and Interpretation in Kant* (Chicago, The University of Chicago Press, 1990, esp. Parte I, pp. 9-44). Para él, la actividad sintética de la imaginación, defendida en la *Crítica de la razón pura*, y, sobre todo, en la *Crítica del Juicio* nos permite pensar en que la experiencia es siempre interpretativa. Wayne Waxman ha defendido, también, el papel de la imaginación en la misma actividad sensitiva de la mente (Vid. su *Kant's Model of the Mind*, Oxford University Press, 1991, esp. cap. 1, pp. 33 ss). Por nuestra parte, creemos que se equivocan. Cuando Kant habla de que todo concepto adquiere referencia (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*) cuando se *da* la intuición correspondiente, este *darse* nunca es inferencial, nunca incorpora un *saber de fondo*, sino que es siempre *inmediato* (*unmittelbar in der Anschauung darstellen*). Vid. A 155-58 / B -194-197. Además, cuando Kant intenta distanciarse nítidamente del idealismo subjetivo de Berkeley o del cartesiano, siempre apela a la diferencia entre el sentido (*Sinn*) y la imaginación (*Einbildungskraft*): B LX; B 275. El primero es receptivo, nos proporciona conciencia inmediata de las cosas exteriores; la segunda, aun cuando, es espontánea, productora, presupone siempre lo dado (B 277).



nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). *Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada.* El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.”<sup>68</sup>

Subrayemos la última frase porque es la mejor expresión del modularismo de la teoría de la razón kantiana: debido a la arquitectura natural (psicológico-transcendental) de la mente humana, los módulos sensible e intelectual no pueden intercambiar sus funciones; *ni el entendimiento puede intuir nada, ni la sensibilidad pensar algo.*

Lo más característico del dato sensible es, por tanto, que resulta ajeno en un primer momento a todo proceso inferencial y discursivo, pero, no puede devenir en objeto conocido, sin la espontaneidad del concepto. Se trata de una ambigüedad que afecta al tratamiento crítico del conocimiento que realiza Kant desde el primer momento de la dinámica cognoscitiva: el aporte de datos sensibles. Por eso, con Félix Duque, podemos subrayar que el núcleo gordiano del criticismo kantiano no es otro que *la (im)posible conciliación en un solo y mismo sujeto y en una sola y misma experiencia, de espontaneidad y receptividad*<sup>69</sup>.

Las consecuencias ontoepistémicas de la interpretación modularista del criticismo son de gran calado. En primer lugar, darían crédito, como decíamos, a la lectura empirista que han hecho Popper y otros de la teoría del conocimiento kantiana<sup>70</sup>. En efecto, según el filósofo vienés, Kant, a pesar de todo su lenguaje transcendentalista, no habría hecho otra cosa que radicalizar la propuesta baconiana, pues compartiría lo que él ha llamado la *teoría del conocimiento o de la mente como cubo*<sup>71</sup>. La diferencia radicaría en que los empiristas estrictos recomiendan interferir lo menos posible en el proceso de acumulación de percepciones,

---

<sup>68</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 51 / B 75-76. (El subrayado es nuestro). P. Kitcher ha señalado [“Kant on Self-Consciousness”, en: *Philosophical Review*, 108 (1999), pp. 345-386] que desde un punto de vista funcional, intuiciones y conceptos pueden ser analizados en la *Crítica* (recordemos que no es en la *Dissertatio*) más como disposiciones o habilidades de un sujeto activo que como objetos propios de facultades distintas; de ahí la nueva forma kantiana de concebir el conocimiento como tarea y proceso.

<sup>69</sup> DUQUE, F., “Estudio introductorio a *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la Física* (Opus postumum), Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 44. Cfr., igualmente, las consideraciones al respecto de PRASS, G., *Erscheinung bei Kant*, Brerlín, Walter de Gruyter, 1971; STRAWSON, P., *Los límites del sentido*, pp. 17 y ss.

<sup>70</sup> Una evaluación crítica de la interpretación popperiana puede leerse en WAGNER, H., “Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernunft”, en: *Kant Studien*, 67-3 (1976), pp. 425-442.

mientras que Kant afirma que la experiencia es el resultado de un doble proceso: de *asimilación* y *transformación*, el resultado de combinar (sintetizar) los materiales de la sensación con determinados elementos formales que aporta el entendimiento (en un uso simplemente lógico) a la hora de conocer. Este doble proceso contendría los límites superior e inferior de una objetividad entendida de un modo transcendental. Por eso, con el fin de explicar la universalidad y necesidad de los principios mismos de la ciencia, Kant plantea una fuente extraempírica del conocimiento: la facultad de conocimiento *a priori*<sup>72</sup>, pero, al mismo tiempo, para evitar todo idealismo subjetivo –y *el sueño de los visionarios*– asegura un primer momento empírico, receptivo, que da carácter objetivo al proceso. Lo dado (*das Gegebene*) es, por tanto, el momento inicial de una tarea (*Aufgegebene*)<sup>73</sup>. Ésta podemos decir que es, sin los excesos idealistas que manifiestan quienes insisten de la Deducción Transcendental como clave de bóveda del criticismo, la solución kantiana a un problema, que más allá del reto del inductivismo de Hume, puede plantearse como la *aporía de Menón*<sup>74</sup>: *¿cómo puede el conocimiento no partir de cero y, sin embargo, comenzar todo él con y por la experiencia?*

Esta constructividad<sup>75</sup> queda aún más perfilada si reparamos en que para Kant, aunque sólo puede hablarse de conocimiento cuando el entendimiento, como capacidad de producir representaciones, sintetiza y conforma con sus categorías o conceptos puros el material diverso que le proporciona la intuición para dar lugar al objeto (*Gegenstand*), *als Objekt der Sinne*, únicamente tiene un uso objetivo cuando sus conceptos se rigen por las intuiciones y no a la inversa. Kant, como en la *Dissertatio* es claro:

<sup>71</sup> POPPER, K.R., “El cubo y el reflector: dos teorías acerca del conocimiento”, conferencia pronunciada en 1948 y recogida como apéndice en *Conocimiento Objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974, pp. 307-308.

<sup>72</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B 4; A 50 / B 74. Sobre el concepto de *a priori* kantiano, véase GREENBERG, R., *Kant's Theory of a priori Knowledge*, Penn State University Press, 2001

<sup>73</sup> A. Ibarra e I. Uribarri defenderían que es el tránsito desde una concepción representacionista de carácter similarista (especular) a una concepción analógica y pragmática lo que explicaría las diferentes concepciones de lo dado en los empiristas y Kant. Vid. “El reto del representacionalismo empirista en Kant”, en: IBARRA, A. y MORMANN, TH. (eds.), *Varietades de la representación en la ciencia y la filosofía*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 55 y ss. Sobre el representacionismo de Kant, en relación con las críticas modernas de Rorty y Davidson, véase: BOROS, J., “Repraesentationalismus und Antirepraesentationalismus. Kant, Davidson und Rorty”, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 47 (1999/4), pp. 539-551; PUTNAM, H., *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 48 y ss.

<sup>74</sup> Vid. PACHO, J., “Naturaleza y artificio transcendental”, en: BLASCO, J.L. y TORREVEJANO, M. (ed.), *Transcendentalidad y racionalidad*, pp. 172 y ss.

<sup>75</sup> Sin olvidar que Kant nos alerta de los peligros que supone entender el conocimiento no matemático en clave constructivista, encontramos justificado hablar del constructivismo kantiano, pues, lo *dado*, el conocimiento empírico, no es sino “una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma.” (*Crítica de la razón pura*, B 1)

“El error que más obviamente conduce a estas extralimitaciones –error que en todo caso podemos disculpar, no justificar- radica en que el entendimiento sea usado, en contra de su determinación, transcendentalmente, y en que los objetos, esto es las intuiciones posibles, tengan que regirse por conceptos y no los conceptos por intuiciones posibles (que es donde se apoya la validez objetiva de aquéllos).”<sup>76</sup>

Independientemente de la corrección de la interpretación modular de la razón kantiana que proponemos, el calado epistemológico de la hipótesis modularista la destacaba Fodor comparándola con la tesis básica a la que él se oponía en *The Modularity of Mind*<sup>77</sup>: la tesis de que toda percepción es interpretativo-comprensora<sup>78</sup>:

“La idea de que la cognición satura la percepción pertenece –dice Fodor- al mismo ámbito que (y está, de hecho, históricamente conectada con) la idea, en filosofía de la ciencia, de que nuestras observaciones están completa y globalmente determinadas por nuestras teorías; la idea, en antropología, de que los valores están completa y globalmente determinados por las culturas; la idea, en sociología, de que los compromisos epistemológicos, incluyendo especialmente los de las distintas ciencias, están completa y globalmente determinados por las afiliaciones de clase; y la idea, en lingüística, de que la metafísica está completa y globalmente determinada por la sintaxis. Todas estas ideas conllevan un cierto holismo relativista: porque la percepción está saturada por la cognición, la observación por la teoría, los valores por la cultura, la ciencia por las clases sociales, y la metafísica por el lenguaje, las críticas racionales de las teorías científicas, de los valores éticos, de las visiones metafísicas del mundo, o de lo que sea, pueden tener lugar sólo dentro del marco de presuposiciones que los interlocutores circunstancialmente comparten –como una cuestión de accidente geográfico, histórico o sociológico-.”

Fodor considera que el caso de las ilusiones perceptivas, tradicionalmente interpretadas como argumentos en contra de la fiabilidad de la fuente empírica de conocimiento, hay que reconocerlas como datos que avalan que los procesos sensoriales no son procesos inferencialmente complejos y abiertos a influencias del contexto e información de fondo<sup>79</sup>. Para él, la persistencia de las ilusiones perceptivas mostraría que no podemos considerar la percepción como la conclusión de un proceso inferencial en el que la información disponible

---

<sup>76</sup> *Crítica de la razón pura*, A 289 / B 345.

<sup>77</sup> FODOR, J.A., *La modularidad de la mente*, Madrid, Morata, 1986.

<sup>78</sup> FODOR, J.A., “Precis of *The Modularity of Mind*”, en: *Behavioral and Brain Sciences*, 8 (1990), p.5.

<sup>79</sup> FODOR, J.A., *La modularidad de la mente*, pp. 98 y, también 124 y ss; “Why Should the Mind Be Modular?”, en: *A Theory of Content and other Essays*, Cambridge: MIT Press, 1990, pp. 195 y ss. Algo parecido ocurriría para Kant con las ilusiones transcendentales de la razón, lo que refuerza, aún más, la interpretación modularista que estamos proponiendo.

por el sujeto actúe de premisa. Hay una rigidez que puede muy bien servir de argumento a favor de la hipótesis psicológica de la encapsulación de los mecanismos neurales sensoriales y de la tesis epistemológica de la neutralidad teórica de la observación.

Los problemas que plantea la teoría de Fodor son muchos. De hecho, frente a la hipótesis de la modularidad, el modelo holista de P.M.Churchland<sup>80</sup> defiende la continuidad entre procesos perceptuales y procesos cognitivos de rango superior como los que intervienen en la solución de problemas, la toma de decisiones, la realización de inferencias y, en general, lo que normalmente denominamos pensamiento. De cualquier modo, Fodor no aventuraba simples conjeturas. Se hacía eco de las investigaciones procedentes de las distintas ciencias cognitivas que avalaban la idea de que la naturaleza ha obrado en nuestro cerebro como sobre el suelo, esto es, por estratos. Los datos de la Neuropsicología, la Psicopatología y la Neurobiología, corroboran, en efecto, la idea de que a lo largo del proceso bioevolutivo han ido emergiendo y conformándose estructuras cognitivas especializadas en el manejo y resolución de problemas relacionados con dominios muy distintos: el mundo físico y el mundo social. Ambos plantean unas exigencias y presentan unas cualidades tan diferentes que exigen respuestas distintas, como vislumbró Kant, de los mismos organismos<sup>81</sup>. Existe, por tanto, una arquitectura cognitiva de carácter modular, que nos impone diferentes relaciones con el medio y que limita considerablemente nuestras formas de percibir el mundo.

#### IV

Una epistemología (naturalizada, pero, a la vez, normativista) tendría que estar hoy atenta a los datos que aportan las neurociencias, entre otros, los de la neuropsicología sobre los pacientes con alteraciones cerebrales<sup>82</sup>. Ya Kant tuvo en consideración las investigaciones de Tetens con individuos con tara en los órganos sensoriales. Esas alteraciones funcionales

---

<sup>80</sup> Vid. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Nueva York, Cambridge University Press, 1979, especialmente, cap. 2; "Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Fodor", en: *Philosophy of Science*, 55 (1988), pp. 167-187. Una contrarréplica de Fodor puede leerse en: FODOR, J.A., "A Reply to Churchland's 'Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality'", en: *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1990, pp. 253-263.

<sup>81</sup> Vid. GARCÍA GARCÍA, E., *Mente y cerebro*, Madrid, Síntesis, 2001, pp. 147 y ss. Las concepciones modularistas de la mente presentarían, frente a la metáfora holista del cerebro como una herramienta de utilidad general que es capaz de operar de igual modo sobre cualquier realidad, la imagen de una navaja suiza, compuesta de multitud de componentes y herramientas específicas para cada tarea.

<sup>82</sup> GARCÍA GARCÍA, E., "Epistemología y neuropsicología cognitiva", en: GARCÍA, E. y MUÑOZ, J. (comp.), *La teoría evolucionista del conocimiento*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, pp. 189 y ss.

ilustran un método que debería ser bien visto por los epistemólogos en la medida en que se trata de un método crítico (en sentido popperiano) que permite partir de *facta* para promover análisis conceptuales. Y es que la investigación neuropsicológica parece apoyar que la estructura neurocognitiva está integrada, como ya intuyera Kant, por subsistemas independientes, actuando en paralelo y que operan, en determinadas circunstancias, de una manera autónoma. En este sentido, las experiencias sobre “cerebros divididos”<sup>83</sup> son ejemplificadoras. Veamos.

El hemisferio cerebral izquierdo controla la mitad derecha del cuerpo y también procesa el lenguaje en el 99% de los casos. El hemisferio derecho controla la parte opuesta y es responsable del reconocimiento de caras, de tareas de visualización en el espacio, etc. En los años 40 cuando los epilépticos eran lobotomizados mostraban comportamientos cotidianos adecuados, pero en situaciones controladas experimentalmente mostraban conductas relevantes para la investigación de la existencia de módulos perceptivos encapsulados, es decir, no penetrados cognitivamente. Por ejemplo, cuando los estímulos se proyectaban en el campo visual izquierdo (y, por tanto, los procesaba el hemisferio no responsable del lenguaje), la persona era incapaz, a pesar de que su comportamiento indicaba lo contrario, de decir lo que había visto, y negaba que hubiera visto algo. No podemos decir que faltara la estimulación, pero sí la interpretación. Podríamos decir que estas experiencias controladas con ciertos sujetos clínicos avalaban la diferencia entre *ver* y *ver como* y la autonomía de aquél sobre éste. Lo dice con claridad Fodor en *A Theory of Content and other Essays*<sup>84</sup>:

“Específicamente, los organismos que perciben y que difieren profundamente en sus teorías de trasfondo –los científicos con intereses completamente diferentes- podrían, ver, a pesar de ello, el mundo de una manera exáctamente idéntica.”

Los experimentos de Gazzaniga<sup>85</sup> mostraron que la estructura y funcionamiento de los subsistemas sensoriales actúan y operan independientemente de la conciencia lingüística y

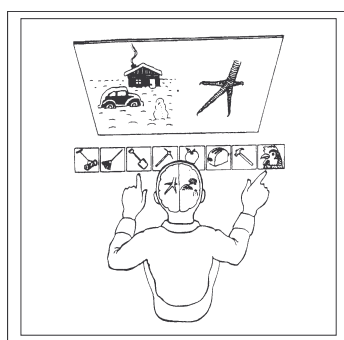
---

<sup>83</sup> Cerebros de organismos en los que se ha seccionado, por técnicas quirúrgicas o por accidentes, el cuerpo calloso que une los dos hemisferios cerebrales.

<sup>84</sup> FODOR, J.A., “Observation Reconsidered”, en: *A Theory of Content and other Essays*, p. 246.

<sup>85</sup> GAZZANIGA, M., *El cerebro social*, Madrid, Alianza, 1993; *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1996. Una discusión de las tesis de Gazzaniga puede verse en ZAIDEL, E., “Language functions in the two hemispheres following complete cerebral commissurotomy and hemispherectomy”, en: BOLLER, F. Y GRAFMAN, J. (eds.), *Handbook of Neuropsychologie*, vol. 4, Amsterdam, Elviesier, 1990, pp. 115-150.

verbalización consciente, pues originan comportamientos y estados de ánimo de los que el sistema consciente no tiene noticia, si bien en un momento posterior el módulo interprete les da sentido. Cuando a un sujeto de experiencias con el cerebro dividido se le presentaron simultáneamente, como muestra la figura que aparece más abajo, dos patrones estimulativos: uno, constituido por una *pata de pollo*, recibido sensorialmente por el hemisferio izquierdo, y otro por las figuras de un paisaje nevado, que captó su hemisferio derecho, y se le pidió a continuación que seleccionara dos cartulinas dibujadas que pudieran asociar a lo visto, el sujeto seleccionó dos que se correspondían correctamente con sus experiencias previas, pero que eran, en principio, contrarias.



Cuando se le preguntó el porqué de su selección, señaló la *pala* con la izquierda y el *pollo* con la derecha, sin que apareciera ninguna respuesta que indicara que había visto el paisaje nevado. A pesar de ello, ofreció una respuesta coherente: “*La pata va con el pollo y la pala es necesaria para limpiar el gallinero*”.

El cerebro izquierdo explicaba por qué la mano izquierda había señalado la pala que no había podido ver. Esto indica que el cuerpo hizo algo distinto de lo que el cerebro izquierdo interpretó y dotó de sentido.

Esta encapsulación de los módulos neurales talamocorticales encargados de la sensación nos indica, como ya viera Kant, que la *percepción* y la *interpretación* son pares conceptuales irreductibles. Podríamos decir que esos módulos neurosensoriales talamocorticales permiten a humanos y resto de animales identificar patrones estimulativos con cierta rigidez a pesar de responder a estimulaciones recibidas desde diversos ángulos, a diferentes distancias, etc., con lo que nos permiten también asignar el mismo patrón a situaciones estimulativas diferentes. A estos patrones estimulativos –que no son propiamente conceptos–, es a lo que podemos llamar un *percepto* o *preconcepto perceptual*, un elemento

cognoscitivo prelingüístico equivalente a lo que en los *Prolegomena* Kant llamó *juicios de percepción*. Son perceptos que, ciertamente, tenemos que atribuir –y de hecho Kant se los atribuye<sup>86</sup>– a los niños en su etapa prelingüística, ya que permiten identificar, distinguir y hacer cosas diferentes con el chupete, el sonajero y el pezón de la madre.

Que duda cabe de que también han de ser atribuidos a los animales no humanos pues, a pesar de no hablar, su cerebro les permite distinguir, reconocer y realizar acciones diferentes con ciertas formas genéricas que les interesan: los animales que constituyen sus presas o sus predadores, las plantas de las que se alimentan, las estaciones del año y hasta el peligro.

Desde el punto de vista de la hermenéutica kantiana, lo interesante radica en que una de las razones por las que Kant llegó a sostener su hipótesis modularista fundamental –la diferencia estructural y funcional de sensibilidad y entendimiento– fue el problema de la prioridad e independencia del espacio respecto de la existencia de las cosas. Veamos.

Sabemos que hasta *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio* (1768) Kant había defendido, de una u otra manera, una concepción cercana a Leibniz. Como él, defendió la idea de espacio como el orden de las cosas coexistentes y, por tanto, la dependencia de nuestra idea de espacio respecto de las cosas existentes. Sin embargo, a partir de ese ensayo, Kant va a transitar hacia dos ideas que son claves para diferenciar entre los módulos sensibles e intelectivos de la mente<sup>87</sup> y, por ende, claves para su filosofía crítica; me refiero:

1. A la idea de que el espacio posee una realidad independiente de la existencia de las cosas espaciales y es incluso condición de posibilidad de la composición de las mismas (Ak. II, 378). Y
2. A la idea de que el cuerpo humano es el primer fundamento que permite distinguir las regiones del espacio y, por ende, la razón que permite explicar por qué nuestra sensibilidad puede *producir* las representaciones puras del espacio y del tiempo

---

<sup>86</sup> *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 1.

<sup>87</sup> Recordemos que Kant había acusado a Leibniz de intelectualizar lo sensible. Para una evaluación de la importancia de este trabajo, véase WALFORD, D., “Towards and Interpretation of Kant’s 1768 *Gegenden im Raume* Essay”, en: *Kant-Studien*, 92 (2001), pp. 407-439.

simplemente motivada por los *inputs* sensoriales que estimulan los órganos sensoriales de nuestro cuerpo<sup>88</sup>.

El argumento en el que se apoya es de carácter geométrico: el argumento de las *contrapartidas incongruentes* (*inkongruente Gegenstücke*)<sup>89</sup>. Y lo hace porque, como ha sostenido Torreti<sup>90</sup>, por medio del análisis de las diferencias entre objetos iguales pero incongruentes lo que Kant intenta demostrar es que la representación del espacio como un *totum* es una representación pura intuitiva, vinculada, por tanto, a la sensibilidad, y no una representación conceptual o intelectual, que precede a las cosas.

Para apreciar la perspectiva kantiana<sup>91</sup>, definamos primero el concepto de “contrapartida incongruente”. Para Kant, dos cuerpos enteramente iguales, pero que no puede ocupar el mismo espacio, sin alterar sus propiedades locales internas, son incongruentes. Por ejemplo, la mano o el pie izquierdo y derecho son un ejemplo de tales cuerpos. Por el contrario, dos cuerpos idénticos, que pueden ser encerrados dentro de los mismos límites espaciales, son congruentes. Podemos decir, pues, que dos objetos (dos cuerpos rígidos), *X* e *Y*, son *congruentes* si satisfacen las condiciones siguientes:

1. Puede establecerse una correspondencia entre cualquier punto de *X* e *Y*;
2. Esa correspondencia preserva las distancias entre los distintos puntos.

Para Kant, estas condiciones necesarias de la congruencia no son suficientes, pues siempre es posible construir matemáticamente dos objetos que satisfagan ambas condiciones y,

---

<sup>88</sup> La información, como hemos señalado *supra*, fluye desde el módulo sensible al intelectual y no al revés. Más aún, si no fuera así, Kant habría sido un innatista, cosa que no fue, pues siempre defendió la doctrina de que lo *a priori*, sin ser empírico, era adquirido, o sea, que la mente “producía” [*hergeben*, es el verbo empleado por Kant], motivado por el testimonio sensible, sus conocimientos *a priori*. Cfr. *Crítica de la razón pura*, B 1; A 3 / B 7; A 86 / B 118; A 452n/B 480n.

<sup>89</sup> *Vom dem ersten Gründe des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, Ak. II, p. 379; vid. también *Dissertatio*, Ak. II, 403; *Prolegómenos*, § 13, Ak. IV, 285 y ss.; *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Ak. IV, 483 y ss.

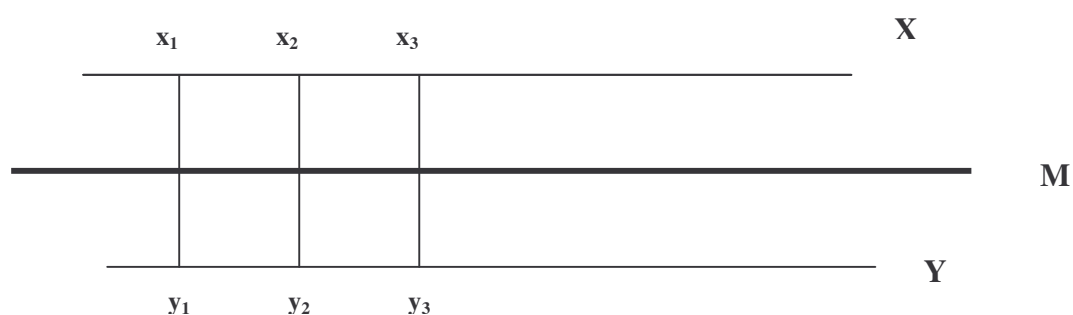
<sup>90</sup> TORRETI, M., *Inmanuel Kant*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, p. 125.

<sup>91</sup> La corrección del argumento de las contrapartidas incongruentes ha generado polémica: véase TORRETI, R., “Las contrapartidas incongruentes en la gestación de la Filosofía de Kant”, en: *Diálogos*, 3 (1965), pp. 7-24; PIEROBON, F., *Système et représentation. La déduction transcendentale des catégories dans la Critique de la raison pure*, Grenoble, Millon, 1990, cap. V, pp. 201-225; VAN CLEVE, J. y FREDERICK, R.E. (eds.), *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, The University of Western Ontario, Kluwer, 1991; CORDUA, C. y TORRETTI, R., *Variedad de la razón. Ensayos sobre Kant*, Universidad de Puerto Rico, 1992, cap. 4, pp. 53 y ss.; RUSNOCK, P. y GEOG, R., “A Last Shot at Kant and Incongruent Counterparts”, en: *Kant-Studien*, 86 (1995), pp. 257-277.



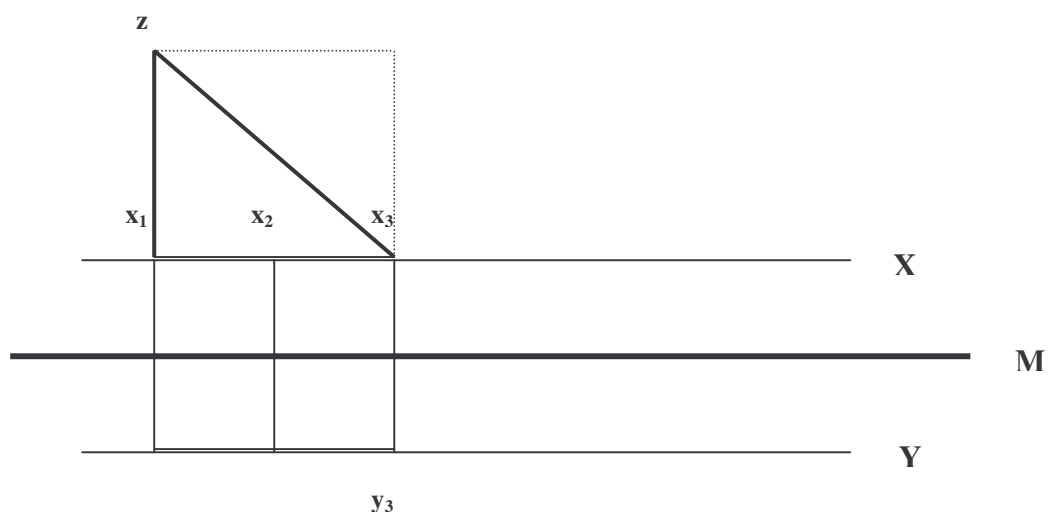
sin embargo, no puedan ocupar el mismo espacio, es decir, dos cuerpos que resulten incongruentes.

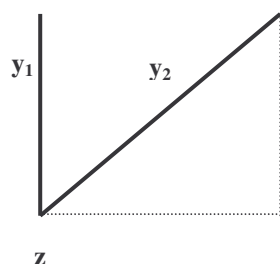
Supongamos, para ilustrar la argumentación kantiana, que desde distintos puntos  $x_i$  de una recta  $X$  trazamos distintas perpendiculares a una superficie  $S$ , que, a modo de espejo, proyecta, respetando los valores de la distancia entre  $X$  y  $S$ , una recta  $Y$ , cuyos puntos  $y_i$  son proyecciones de los  $x_i$ . Gráficamente:



De acuerdo con la definición de congruencia “ $x_1 - x_3$ ” de  $X$  e “ $y_1 - y_3$ ” de  $Y$  son aparentemente congruentes. Sin, embargo, siempre sería posible construir a partir de ellos objetos que, como dice Kant, aunque satisfagan las condiciones de congruencia, resulten claramente contrapartidas incongruentes.

En efecto, construyamos a partir de  $x_1 - x_3$  un triángulo rectángulo que tendría como contrapartida en  $Y$  un triángulo igual. Pero, ¿serían congruentes? Ciertamente, no; pues, como demuestra su inscripción en el cuadrado, no pueden ocupar el mismo lugar. Gráficamente:





Los dos triángulos rectángulos preservan, por tanto, la métrica (distancias), pero no el orden. De este modo serían conceptualmente idénticos, pero intuitivamente distintos, discernibles, pues ocupan una región (*Gegend*) del espacio diferente: el triángulo  $x_1-x_3-z$  estaría *abajo* del cuadrado, mientras que  $y_1-y_3-z$  estaría *arriba*.

Ahora bien, la pregunta que se puede plantear es la siguiente: ¿no es la inscripción en el cuadrado imaginario que hemos supuesto –y, por tanto, la relación con un tercer objeto- el fundamento de las regiones del espacio? La respuesta de Kant sería negativa: el fundamento primero de las regiones del espacio es siempre nuestro sistema de referencia corporal. Leamos a Kant:

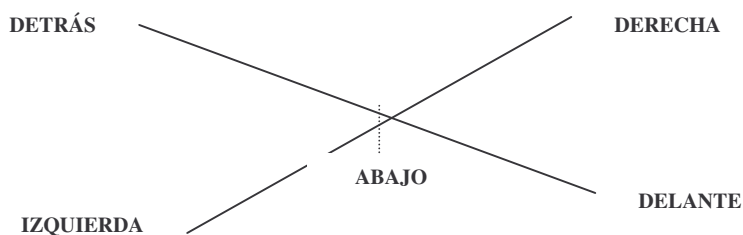
“Porque sólo a través de los sentidos conocemos todo cuanto está fuera de nosotros, en la medida en que está en conexión con nosotros mismos, no debe sorpendernos que tomemos de la relación entre estos dos planos el *fundamento primero* para generar el concepto de las regiones del espacio.”<sup>92</sup>

Pero, ¿a qué llama Kant “regiones del espacio”? Los griegos atribuyeron tres dimensiones al espacio. Aristóteles, por ejemplo, diferencia, de un modo parecido a lo que hizo Euclides en sus *Elementos*, la línea, la superficie y el cuerpo. La línea sería continua sólo en extensión; la superficie en extensión y anchura; y el cuerpo sería continuo en tres sentidos: extensión o longitud, anchura y volumen. Los modernos añadirían a estas nociones intuitivas de la tridimensionalidad, la idea de que sólo es posible intersectar en un punto cualquiera tres líneas perpendiculares entre sí. Esta fue de hecho, la razón considerada por Kant<sup>93</sup>. De este modo, de acuerdo con estas coordenadas podemos situar las distintas regiones del espacio:

ARRIBA

---

<sup>92</sup> *Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, II, 378.



Pero tengamos en cuenta, que, como asevera Kant, es la relación de nuestro cuerpo con cualquier objeto que pueda inscribirse en esas coordenadas lo que fundamenta la distinción de las regiones espaciales y la ubicación de los triángulos rectángulos en dos regiones del espacio diferentes. Ahora bien, ¿esto no significa recuperar la solución leibniziana del espacio como un orden de cosas coexistentes, como la relación de nuestro cuerpo con las demás cosas? Ciertamente, no, porque lo “exterior” y lo “interior”, que son otras dos determinaciones espaciales presentes en mi representación de las cosas depende, como todas las demás regiones, de una representación pura de un espacio objetivo y originario, en virtud de la cual un objeto puede ser intuitido como distinto, a pesar de ser idéntico conceptualmente a otro.

La conclusión de Kant es clara: las relaciones entre las partes de los cuerpos no bastan por sí solas para establecer la identidad de un cuerpo con otro; es necesario, además, establecer la relación de cada cuerpo y sus partes exteriores con el *espacio como un todo*<sup>94</sup>. Esto implica:

1. Que el espacio es independiente de los cuerpos que lo ocupan<sup>95</sup>.
2. Que es imposible determinar conceptualmente la diferencia entre contrapartidas incongruentes, si no es mediante referencias locales, como “estar a la izquierda” o “estar a la derecha”, “estar arriba” o “estar abajo”, que presuponen la intuición pura del espacio<sup>96</sup>.

En el lenguaje de la *Dissertatio* del 70 (§ 15):

<sup>93</sup> Vid. también los *Prolegómenos*, § 12, Ak. IV, 284

<sup>94</sup> *Vom dem ersten ...*, Ak. II, 377-378.

<sup>95</sup> *Vom dem ersten ...*, Ak. II, 382.

<sup>96</sup> *Prolegómenos*, Ak., IV, 286-287.

“Qué es lo que en un espacio dado está mirando a una parte y qué a otra, esto no lo puede describir discursivamente el intelecto más agudo, esto es, no lo puede reducir a puras notas inteligibles; igualmente en los cuerpos rígidos perfectamente semejantes e iguales, pero no congruentes, cuales son la mano izquierda y derecha (en cuanto concebidas solamente según su extensión), o cuáles son los triángulos esféricos de dos hemisferios opuestos, se da una diversidad, por la que es imposible que coincidan los términos de su extensión, aunque por todo lo que se puede decir de ellas por notas inteligibles puedan sustituirse entre sí. De donde resulta claro que la diversidad, es decir, la no congruencia, no puede ser advertida mediante una intuición pura [*intuitione pura*].”

En definitiva, razones geométricas, metafísicas, y, en último término, psicológico-funcionales, habrían llevado a Kant, frente a la intelectualización de lo sensible realizada por Leibniz, a la misma conclusión a la que ha llegado la neurociencia contemporánea: las representaciones sensibles y las conceptuales, percepción e interpretación discursiva, son actividades que tienen su asiento en módulos neurocognitivos diferentes<sup>97</sup>.

Así pues, frente a hipótesis hermenéuticas como la de Heidegger, que siempre han afirmado que “*no hablamos sobre aquello que vemos sino al contrario: vemos lo que se habla sobre las cosas*”<sup>98</sup>, hoy deberíamos pensar que

1. El lenguaje es una conquista bioevolutiva posterior a los subsistemas sensoriales que procesan información procedente del exterior y el interior y que son responsables de interacciones no lingüísticas entre organismo y entorno,
2. Estos módulos, en el caso del ser humano, tienen una vinculación fuerte con los procesos lingüísticos, pero no forman parte del sistema simbólico. Esto es lo que supo apreciar con acierto el filósofo de Königsberg.

## V

Sabemos que el argumento de las contrapartidas incongruentes no aparece en la *Crítica de la razón pura*, sin embargo, podemos afirmar que Kant lo consideró como un argumento cuya validez debía darse por supuesta y que no requería mayor atención<sup>99</sup>. De hecho, en la

---

<sup>97</sup> Las visualizaciones del espacio están localizadas en el hemisferio derecho, un hemisferio, recordemos, no lingüístico.

<sup>98</sup> *Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925*, G.A., 20, p. 75.

<sup>99</sup> Reaparece, de hecho, como hemos visto, en una obra como los *Prolegómenos* en la que Kant quiere compendiar, al mismo tiempo que exponer claramente, su pensamiento.

*Crítica* reaparece la misma conclusión que extraía de las contrapartidas incongruentes al hilo de la discusión del problema leibniziano de la identidad y la diferencia<sup>100</sup> y los resultados obtenidos en el ensayo de 1768 son presupuestos en el desarrollo de la Estética trascendental. Veamos.

En el capítulo XXVII del libro I de los *Nuevos Ensayos*, Leibniz estudia, en efecto, el problema de la *identidad*. Él corrige, por boca de Filaletes, las tesis de Locke de que la identidad viene dada en función de un criterio espacio-temporal, o mejor, por la permanencia de un objeto en un lugar durante un lapso de tiempo. Y lo va a hacer introduciendo un criterio ontológico de identidad individual<sup>101</sup>. El meollo de la *identidad* y la *diferencia* no está, para él, en el tiempo y el lugar, pues son más bien las cosas las que nos permiten distinguir un lugar o un tiempo de otro, pues por sí mismos son absolutamente semejantes. Evidentemente, a lo que se opone Leibniz es a considerar al espacio y al tiempo como entes reales, como sustancias completas<sup>102</sup>. Leibniz defiende, pues, el carácter relacional del espacio y el tiempo: instantes y lugares no se distinguen por sí mismos sino que, inversamente, es la existencia de las cosas lo que nos permite afirmar la diferencia entre unos u otros. En la tercera carta de Leibniz a Clarke se expone con claridad este punto de vista:

“Estos señores [Newton y discípulos] sostienen que el espacio es un ser real absoluto, pero eso les lleva a grandes dificultades. Pues parece que esa entidad debe ser eterna e infinita. Por eso hay quienes han creído que era el mismo Dios, o bien un atributo suyo, su inmensidad. Pero como tiene partes, no es una cosa que pueda convenir a Dios.

En cuanto a mí, he señalado más de una vez que consideraba al espacio como una cosa puramente relativa, al igual que el tiempo; como un orden de coexistencias, mientras que el tiempo es un orden de sucesiones. Pues el espacio señala en términos de posibilidad un orden de las cosas que existen al mismo tiempo, en tanto que existen conjuntamente, sin entrar en sus peculiares maneras de existir; y en cuanto vemos varias cosas juntas, nos damos cuenta de este orden de cosas entre ellas.”<sup>103</sup>

Los fundamentos de la identidad han de ser internos a las cosas mismas y de carácter lógico-conceptual. Por eso, la identidad del individuo no puede estar en las determinaciones

---

<sup>100</sup> *Crítica de la razón pura*, A 263-264 / B 319-320.

<sup>101</sup> LEIBNIZ, G.W., *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 267.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 267-268.

<sup>103</sup> *La polémica Leibniz-Clarke*, ed. y trad. de Eloy Rada, Madrid, Taurus, 1980, pp. 67-68.

espacio-temporales sino en la forma sustancial de cada individuo. Sólo cabe hablar, pues, de principio de individuación en el caso de los seres animados, en los seres reales. Entre ellos, partiendo de la validez de los principios de identidad de los indiscernibles, razón suficiente y perfectibilidad de la creación divina *no puede haber dos cosas singulares diferentes sólo en el número*: siempre se ha de poder dar una razón (conceptual) de por qué son diversas. En el fondo, la identidad individual depende de la *noción completa* de cada cosa, que incluye todos y cada uno de los predicados que pueden serle atribuidos. Ahora bien, como la diferencia es conceptual, de la individualidad de los objetos geométricos idénticos no cabe dar razón alguna.

Por lo dicho, Kant no puede mostrarse muy de acuerdo con esta conclusión; de ahí que Kant, en el pasaje de la *Crítica* que citábamos, afirme que podemos prescindir de todas las diferencias internas (conceptuales) que haya en dos gotas de agua. Basta con que las intuyamos simultáneamente en regiones distintas para considerarlas como numéricamente diversas. Del mismo modo, añade algunas páginas después, que el concepto de un espacio de un pie cúbico es, en todas circunstancias, el mismo, pero dos pies cúbicos, aunque sólo sea por los lugares diferentes que ocupan, son *numero diversa*<sup>104</sup>. Para él, la validez atribuida por Leibniz al principio de identidad de los indiscernibles está basado de una confusión entre las representaciones sensibles e intelectivas de los objetos. La intelectualización leibniziana de los fenómenos le impidió apreciar

1. Que la diferencia numérica entre cosas iguales o figuras geométricas viene dada por la sensibilidad y sus formas *a priori* de espacio y tiempo, y
2. Que, en consonancia con el argumento de las contrapartidas incongruentes, “*una parte del espacio puede ser perfectamente semejante e igual a otra, pero al estar fuera de ésta, es precisamente, por ello, diferente de la primera, añadiéndose a ella para constituir un espacio mayor.*”<sup>105</sup>

Con el fin de situarse de una forma original en la polémica entre Leibniz y Newton, Kant defiende en la *Estética Transcendental* la realidad empírica y la idealidad transcendental del espacio y el tiempo<sup>106</sup>. Frente a Newton, no puede admitir la sustantividad del espacio,

---

<sup>104</sup> *Crítica de la razón pura*, A 282 / B 338.

<sup>105</sup> *Crítica de la razón pura*, A 264 / B 320.

<sup>106</sup> *Crítica de la razón pura*, A 28 / B 44; A35-36/ B 52

pero, esta vez, contra Leibniz, tiene que afirmar su carácter objetivo. Podemos decir que no es una *cosa*, pero tampoco es *imaginario*. Podríamos sintetizar la fórmula kantiana diciendo que realidad del espacio es *virtual*, una representación producida por nuestra sensibilidad en cuanto facultad capaz, por su corporalidad, de entrar en contacto con otros cuerpos –cosas en sí- y de verse afectada por estímulos sensoriales. El espacio no es, por tanto, *algo real* (en el sentido de la cosa en sí); pero tampoco *algo subjetivo* (en sentido psicologista), sino que posee una *realidad virtual*. Nos atreveríamos a comparar la representación pura del espacio concebida por Kant con ese espacio virtual tridimensional que proporcionan los computadores y en el que podemos manipular y mover objetos a través de joysticks, cursores y ratones. En el fondo nuestra representación pura del espacio nacería como la música de un piano, donde el sonido –determinaciones espaciales- está generado por las cuerdas del piano –estructuras y propiedades intrínsecas de nuestro cerebro –en este caso, los mapas neuronales talamocorticales-, que son estimulados por las teclas –los órganos sensibles. Desde esta perspectiva, el espacio, como *forma de intuir* es una función intrínseca del sistema nervioso central. En lenguaje kantiano:

“Sólo podemos, pues, hablar de espacio, del ser extenso, etc., desde el punto de vista humano. Si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación del espacio. Este predicado sólo es atribuido a las cosas en la medida en que éstas se manifiestan a nosotros, es decir, en la medida en que son objetos de la sensibilidad.”<sup>107</sup>

Espacio y tiempo serían, pues, “invenciones” de nuestro sistema nervioso que permiten reaccionar a nuestro cerebro ante determinadas estimulaciones exteriores e interactuar con el medio de una manera predictiva y exitosa<sup>108</sup>, y hablamos de “invenciones” porque, como dice Kant,

“No podemos juzgar si las intuiciones de otros seres pensantes estén sometidas a las mismas condiciones que limitan nuestra intuición y que tienen para nosotros validez universal.”<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> *Crítica de la razón pura*, A 26-27 / B 42-43.

<sup>108</sup> Un magnífico resumen de los resultados neurocientíficos sobre la percepción puede encontrarse en LLINÁS, R., “La percepción como un estado seudo-onírico modulado por los sentidos”, en: MORA, F. Y SEGOVIA, J.M<sup>a</sup> (coords.), *Ciencia y sociedad. Desafíos del conocimiento ante el tercer milenio*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1998, pp. 139-155.

<sup>109</sup> *Crítica de la razón pura*, A 27 / B 43.

Como vemos, de acuerdo con la teoría modularista de la mente, Kant habría mantenido

1. Que existe una facultad corporal-sensible que impone a los seres humanos una determinada relación con el mundo;
2. Que esa facultad es estructuralmente distinta al módulo intelectual, discursivo;
3. Que funcionalmente nos permite recibir impresiones (como el color, olor...) y producir representaciones –como el espacio y el tiempo- que, a pesar de ser sensibles, etc., son, puras y *a priori*, y propocionan la información básica sobre la que opera el módulo intelectual (entendimiento, Juicio y razón) para hacer posible el conocimiento objetivo.

Claro que llegados a este punto, aun admitiendo la corrección de la interpretación modularista, todavía sigue abierta la cuestión crítica fundamental, tal y como aparece en la carta a Herz de 21 de febrero del 72: *¿Cómo puede nuestro conocimiento formarse totalmente a priori representaciones de las cosas con los que estás coincidan necesariamente?*

Este problema, aseguraba Kant, “*deja siempre un rastro de oscuridad con respecto a nuestra capacidad para entender de dónde puede sacar el intelecto esta coincidencia con las cosas*”. Pero, rechazadas las distintas versiones del teologismo gnoseológico –como la armonía preestablecida- el modelo antropocéntrico del conocimiento que plantea Kant como solución en la *Crítica de la razón pura*<sup>110</sup>, tiene su eco claro en el mismo *Opus postumum*: el conocimiento (incluido el científico), *debe hacer su propio objeto*, porque debe transformar la universalidad discursiva (de los conceptos) en universalidad intuitiva (fenoménica). “*La experiencia –dice Kant- no puede ser ciertamente dada sino que debe ser hecha*”<sup>111</sup>. En este sentido, se entiende, de acuerdo con la máxima constructivista baconiana del *face ut intellegas*, que afirme en el Prólogo (2ª ed.) de la *Crítica* –que comienza con una cita del prefacio a la *Instauratio Magna*-, que su nuevo método consiste en reconocer que la razón sólo puede conocer *a priori* en los objetos la parte<sup>112</sup> que propiamente ella, previamente, ha puesto en ellos

<sup>110</sup> Vid. ALLISON, H.E., *El idealismo trascendental de Kant*, pp. 65 y ss.

<sup>111</sup> KANT, I., *Opus postumum*, Ak. XXII, 406, también 391, 394; ed. española citada, p. 330; 377- 378.

<sup>112</sup> Ésta sería otra de las enseñanzas de la filosofía trascendental kantiana, de lo que él ha llamado *idealismo trascendental*, que supone, también, considerar, contra los racionalistas, contra el mismo Kant precrítico- la existencia de dos módulos intelectivos de naturaleza y funciones distintas: el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*). En el primer caso, los conceptos puros son *producidos* y adquieren sentido empírico u objetivo por su



(B XVIII). *Objeto* ha de entenderse ahora como aquello que se *con-forma* a las condiciones psicológico-transcendentales de los módulos cognitivos de la mente humana.

Podemos decir que lo que es *primum dabile*, no es, propiamente, conocimiento, experiencia transubjetiva, por su carácter puntual y rapsódico. Por eso, desde el punto de vista de una experiencia objetiva lo *dabile* debe transformarse en lo *primarium cogitabile*, y esto sólo emerge en la espontaneidad del concepto.

El peligro de este modo de presentar las cosas es el idealismo. De ahí la defensa de la *afección*. En realidad, como dice Kant, el fenómeno (y, por tanto, los predicados que a él le atribuimos) no se encuentra ni en el objeto en sí mismo, ni en el sujeto, sino precisamente, como decíamos antes, en la relación entre ambos<sup>113</sup>:

“Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno”.

Al definir el fenómeno como *relación* pretende Kant situarse entre el idealismo berkeleyano y el realismo tradicional. Frente a la idea de creación del objeto y la de reproducción, Kant defendería la idea de constitución o construcción del objeto. Así pues, el problema de la objetividad remite ahora a lo que llamábamos la instancia superior: la *subjetividad trascendental*. La universalidad y validez del conocimiento científico no proviene, entonces, de que en él se alcance una problemática realidad en sí que, naturalmente, sería la misma para todo sujeto; sino en la existencia de procesos de objetivación que se inician sensitivamente y se terminan transubjetivamente de forma idéntica para toda razón, siempre que alejemos todo elemento contingente.

El conocimiento intelectual es, para Kant, un *hacer (ein blosses Tun)*<sup>114</sup>, afirmación clave en la gnoseología kantiana, porque es aquí donde el pensamiento de Kant -y con él toda la filosofía posterior- se separan irrevocablemente de lo que se ha dado en denominar epistemología tradicional. Tanto los griegos como los medievales creyeron que no sólo en la

---

esencial referencia a lo dado-; por el contrario, la razón sólo *ordena* los conceptos intelectivos intentando darles la unidad propia de una totalidad (A 643/B 671). Esta filosofía crítica, trascendental, en cuanto que señala los límites de todo conocimiento posible, ofrece dos resultados para la Metafísica: 1) Hace inviable, imposible, la Metafísica especulativa como *ciencia a priori del ser en general*; y 2) Permite pensar en la posibilidad de una metafísica crítica (A 841/B869) o una ontología del ser sensible (A 845-46/ B873-74) -la propia Filosofía trascendental realizada en la Crítica- que investigue del mundo (y de un modo enteramente *a priori*) la parte que aporta la razón humana a la hora de conocer sus objetos: la propia de los conceptos y principios puros.

<sup>113</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B 70 nota.

percepción sensible había un elemento de pura contemplación receptiva, o como dice Heráclito, de “*oído atento al ser de las cosas*” (Diels, fr. 112). En Kant no se da ese momento contemplativo. Según él, el conocimiento intelectual se lleva a cabo sobre todo en los actos de selección, análisis, cópula, comparación, distinción, abstracción, deducción, demostración. El conocer, según la tesis kantiana, es exclusivamente una actividad que *con-forma* al objeto. La síntesis (*Synthesis, Verbindung*) constituye la esencia del conocer<sup>115</sup>. De otro modo, podemos decir que el entendimiento no extrae sus leyes de la naturaleza, sino que se las prescribe.

La actividad del entendimiento desarrolla, así, una función legisladora, sintetizadora, en virtud de la cual los múltiples datos sensibles son llevados, a través de las condiciones cognoscitivas *a priori*, a la apercepción trascendental<sup>116</sup>. La *Apperzeption* es, para Kant, la función intelectual por la que se refieren a la conciencia del *Ich denke* todas las representaciones para que él las determine y sintetice. La unidad sintética de la conciencia pura es, pues, la condición de todo conocimiento posible:

“La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en objeto para mí*.<sup>117</sup>”

De este modo, un yo puro, ajeno a las contingencias y a la historia, se convierte en fundamento del conocimiento objetivo. Kant consiguió transformar, de este modo, la antigua idea de una filosofía coronada por la metafísica como “saber de saberes”, en la idea de una disciplina más básica con carácter de *fundamento*. Del *subiectum* como sujeto de inhesión hemos pasado al *yo* como sujeto de constitución. La metafísica crítica, la teoría del conocimiento, en cuanto estudio de la estructura y funciones del dinamismo psicológico-transcendental del conocimiento, se reservaba así un lugar de privilegio entre las ciencias. Como dice Rorty<sup>118</sup>,

“De esta manera hizo posible [Kant] que los profesores de filosofía se vieran a sí mismos como si estuvieran presidiendo un tribunal de la razón pura, capaces de determinar si otras disciplinas estaban dentro de los límites legales fijados por la ‘estructura’ de sus objetos materiales”.

<sup>114</sup> KANT, I. *Anthropologie*, VII, 140

<sup>115</sup> MARTIN, G., *Kant. Ontología y epistemología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961, p. 127.

<sup>116</sup> KANT, I. *Crítica de la razón pura*, A 126-127.

<sup>117</sup> KANT, I. *Crítica de la razón pura*, B 138.

<sup>118</sup> RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 134.

Podríamos decir, por tanto, que la solución al problema crítico viene de la mano de la Lógica Transcendental como lógica de la verdad, pues ningún conocimiento puede estar en contradicción con ella “*sin perder, al mismo tiempo todo contenido, esto es, toda relación con algún objeto y, consiguientemente, toda verdad*” (A 63/B 87).

Esa Lógica Transcendental, que se ocupa de las reglas inherentes en virtud de las cuales el entendimiento se convierte en *legislador de la Naturaleza* (A 126), sería la respuesta kantiana al problema de la coincidencia entre las condiciones subjetivo-transcendentales y las condiciones empíricas del mundo.

## VI

Es esta una respuesta *pretendidamente* transcendental, que renuncia tanto al carácter innato de los conceptos y reglas *a priori* del entendimiento, como a su carácter empíricamente adquirido<sup>119</sup>. Ambas respuestas harían imposible la *necesaria concordancia* (*notwendige Übereinstimmung*) que para Kant se da entre la experiencia y los conceptos de sus objetos (B 166). Sin embargo, consideramos que una vez más las consideraciones psicológico-empíricas van de la mano de los argumentos transcendentales. En el fondo esa concordancia necesaria que se da entre los objetos de la experiencia y los conceptos puros del entendimiento se explicaría genéticamente por la existencia de una *arquitectura natural* de la razón humana, que posibilita la unidad de acción de dos módulos cognitivos (sensibilidad y entendimiento)<sup>120</sup>. La unidad de la razón no es, pues, más que *die Einheit der Menschheit als Tiergattung*, una hipótesis que ha tomado Kant de la *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777) de Johann Nicolaus Tetens.

La ontogénesis de la razón a la que apuntan Tetens o el mismo Kant en la *Antropología* no nos autoriza a apelar a mecanismos adaptativos (filogenéticos) para explicar finalmente, la concordancia entre las condiciones *a prióricas* (subjetivo-transcendentales) del conocimiento y las condiciones objetivas que se dan en la experiencia. Sólo tras la aparición a mediados del siglo XIX de las investigaciones de Darwin se contó con la urdimbre conceptual adecuada para explicar la adecuación en términos de *adaptatio*; pero, sin duda alguna, las tesis modularistas que hemos comentado y la apelación explícita a una arquitectura natural de la

---

<sup>119</sup> *Crítica de la razón pura*, B 166-168.

<sup>120</sup> *Crítica de la razón pura*, A 474 / B 502.

razón, nos permiten tomar en serio, como ha sugerido el profesor Muñoz<sup>121</sup>, la idea de que Kant pensó la Naturaleza como la instancia que hace posible no solamente *todo artificio*, sino también *la normatividad de razón misma*<sup>122</sup>. Si no no fuese así, ¿cómo podríamos entender a Kant cuando, interrogándose por la necesaria interacción entre las facultades, plantea la posibilidad de una *facultad racional básica* que diese unidad sistemática a nuestros conocimientos y afirma que tal unidad pensada debe corresponderse a la de la Naturaleza, porque, de lo contrario, “actuaría directamente contra su finalidad, ya que la razón se propondría como objetivo una idea completamente opuesta a la constitución de la Naturaleza” (A 651/ B 679)? No olvidemos tampoco que en 1784, en el tercer principio de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant defendió que la razón humana es una de las disposiciones de las que se sirve la Naturaleza para el desarrollo de todas sus potencialidades. La razón –dice taxativamente en los *Prolegómenos* (Ak. IV, 364)- es una *institución natural* (*Naturanstalt*). Por eso, en el fondo, la solución definitiva del problema crítico remite a la *antropología*<sup>123</sup> o, mejor aún, como diríamos hoy, a la *bioantropogénesis*<sup>124</sup>.

En algún escrito Kant manejó el concepto de *historia de la Naturaleza* (*Naturgeschichte*) y planteado una ciencia como la Fisiogonía<sup>125</sup>, sin embargo, está lejos de una teoría bioevolutiva: para él la unidad sistemática de la Naturaleza tiene que ser pensada a partir de la idea de *Plan*. De otro modo: el fundamento de la unidad hay que presuponerlo -dice Kant<sup>126</sup> - en un *entendimiento no humano*- que hubiese hecho posible la afinidad del orden de nuestras facultades de conocimiento, y de nuestro sistema de experiencia, con el de las leyes

---

<sup>121</sup> MUÑOZ, J., Presentación de GARCÍA, E. y MUÑOZ, J. (comps.), *La teoría evolucionista del conocimiento*, p. 15.

<sup>122</sup> *Crítica de la razón pura*, A 626/ B 654. En el prólogo de la segunda edición deja también clara esta posibilidad cuando, refiriéndose al impulso metafísico por traspasar los límites de la experiencia y plantearse cuestiones sobre lo suprasensible, se pregunta, “¿Por qué, pues, la Naturaleza ha castigado nuestra razón con el afán incansable de perseguir este camino como una de sus cuestiones más importantes?” (B XV).

<sup>123</sup> Ak. IV, p. 363.

<sup>124</sup> El giro copernicano de Kant, no debería leerse, por ello, en clave subjetivista, aunque sí antropomórfica, pues Kant le habría dado la vuelta al *dictum* cartesiano: para Kant, es nuestra peculiar manera de estar constituidos psico-fisiológicamente lo que determinaría nuestra relación cognitiva con el mundo. *Sum, ergo cogito*. Es nuestra peculiar manera de ser, nuestra naturaleza, lo que determina nuestra respuesta cognitiva al medio. En último término, la cuestión *¿qué podemos conocer?* Sólo puede obtener su solución de la contestación a la pregunta sobre *qué es el ser humano*.

<sup>125</sup> En el ensayo de 1785 *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*, publicado en la *Berlinische Monatschrift* y a que se refiere en *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, Ak, VIII, 161-163.

<sup>126</sup> *Einleitung*, Ak, V, 180.

empíricas de la Naturaleza<sup>127</sup>. La Introducción inédita a la *Crítica del Juicio*, conocida como *Erste Einleitung*, es clara en este sentido al plantear el concepto de *Technik der Natur*<sup>128</sup>. Sin embargo, independientemente de que Kant, desde una perspectiva predarwiniana, asociara la idea de la Naturaleza a la de un gran *Technites*, lo cierto es que ya piensa en una isomorfia (*affinität*, diría Kant) de los productos de la Naturaleza, las artes mecánicas y los de la propia razón humana. En último término, como decíamos antes, la Técnica de la Naturaleza, la instancia que hace posible tanto las artes humanas como la misma razón, es la que daría fundamento a la *afinidad*<sup>129</sup>.

Desde esta perspectiva “naturalista”, adquiriría nueva luz algo que Strawson consideró como oscura teoría kantiana de la síntesis<sup>130</sup>, pues sería legítima la iniciativa de naturalizar a Kant defendiendo que el origen, validez y actividad sintética de las formas *a priori* procede del hecho de que los conceptos y principios puros son *priora* para el individuo, pero resultados *a posteriori* del devenir evolutivo de la especie<sup>131</sup>. El profesor Ursúa resume bien el significado de esta propuesta de la epistemología naturalista:

“Nuestro aparato cognitivo con sus capacidades es el resultado de la evolución biológica. Las estructuras cognitivas subjetivas se ‘ajustan’ (adecúan) a las estructuras objetivas del mundo,

---

<sup>127</sup> Tengamos en cuenta que de este principio sólo se puede hacer un uso regulativo desde el punto de vista teórico, porque, como ya quedó dicho en la *Dissertatio*, lo contrario sería incurrir en un vicio metafísico, sensificar lo intelectual. El concepto de fin de la naturaleza, entendido como fundamento de posibilidad de la regularidad de los fenómenos y, por tanto, de la posibilidad de los objetos de experiencia, es un concepto de razón, del cual sólo tenemos experiencia en la práctica moral y artística (*Einleitung* a la *Crítica del Juicio*, V, 180).

<sup>128</sup> *Erste Einleitung*, Ak, XX, 215-216.

<sup>129</sup> Habría que distinguir entre *afinidad transcendental*, que es la que se da entre las leyes (generales) que prescribe el entendimiento a la Naturaleza (*allgemeine Gesetze*) y los fenómenos de ésta; y *afinidad empírica*, que es la que se tiene que dar entre las leyes empíricas (*empirische Gesetze*) de la Naturaleza (que no dependen de la capacidad legisladora del entendimiento) y las leyes generales. Para explicar esta doble afinidad Kant recurre en la tercera *Crítica* (Vid. *Einleitung* definitiva a la *Crítica del Juicio*, Ak. V, 182-184) al principio de *finalidad de la Naturaleza* (*Zweckmässigkeit der Natur*), propia del *Juicio reflexivo*: representarse a la Naturaleza *como si* ella hubiese sido hecha para que la humana capacidad de entendimiento la ordenara bajo sus conceptos. Sería una solución que no plantea explícitamente en el *Opus Postumum* cuando plantea otra perspectiva del problema crítico: la *afinidad* entre los principios metafísicos de la ciencia natural a los principios físicos (Ak, XXI, 474 y ss). Sobre el análisis del principio de la finalidad de la naturaleza y su importancia para el criticismo: ANDALUZ ROMANILLOS, A., *La finalidad de la naturaleza en Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1990. Sobre la insatisfacción de Kant acerca de la solución propuesta en su tercera *Crítica*, véase DUQUE, F., “Teleología y corporalidad en el último Kant”, en: FLOREZ, C y ALVAREZ, M. (eds.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, ICE, 1982, pp. 77 y ss.

<sup>130</sup> STRAWSON, P., *Los límites del sentido*, p. 87.

<sup>131</sup> Vid. CÓZAR ESCALANTE, M., “Alcance y límite de la biología evolutiva”, en: *Arbor*, CXLI (1992), pp. 23-45.

porque se han formado en la ‘adaptación’ a este mundo y concuerdan (en parte) con las estructuras reales, porque sólo tal concordancia ha hecho posible la supervivencia.”<sup>132</sup>

La naturalización de la filosofía trascendental que proponemos se justifica también si seguimos a Marcuzzi<sup>133</sup> y rastreamos las conexiones de Kant con Linneo, autor del *sistema* de clasificación de la naturaleza por géneros y especies, que condujo a la Biología al *status* de ciencia, y que fue motivo par la idea kantiana de la sistemática de la razón<sup>134</sup>.

De cualquier forma, lo curioso de la *Wirkungsgeschichte* de las interpretaciones de Kant, reside en que el primer intento de naturalizar a Kant vino de uno de sus críticos: Nietzsche. En efecto, Nietzsche encuentra acertada la renuncia kantiana a conocer la cosa en sí, pues de este modo el ser humano afirma su realidad: la razón, en lugar de someterse a un objeto que se le impone, somete todos los objetos a sus propias leyes, con lo que el conocimiento objetivo, del que Kant no duda jamás, depende de condiciones subjetivas, eso sí, válidas universal y necesariamente. Precisamente, en este punto empieza la discrepancia. Para Nietzsche el conocimiento tiene un carácter profundamente pragmático, incluso cuando pretende ser objetivo. Al afirmar que el entendimiento es el legislador de la Naturaleza, Kant tiene, por tanto, razón, pero *su* Naturaleza no es entonces otra cosa que el mundo como representación, es decir, *una forma de error*. El mundo conocido no es más que un error útil, manipulable en función de nuestras necesidades vitales<sup>135</sup>. Los principios sintéticos *a priori* son, así, más que conocimientos, prejuicios de la razón.

La idea de un *a priori* como *a posteriori* filogenético fue sugerida también por Popper en *Los dos problemas fundamentales de la epistemología* (1931-34)<sup>136</sup> y defendida por K. Lorenz en 1941<sup>137</sup>. Para Lorenz, cuando se conocen los modos de reacción innatos de los

---

<sup>132</sup> URSUA, N., *Cerebro y conocimiento. Un enfoque evolucionista*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 114.

<sup>133</sup> MARCUZZI, S., *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, Florencia, Felice Le Monnier, 1972, capítulo 3.

<sup>134</sup> Referencias de Kant a Linneo pueden encontrarse en la *Erste Eileitung* (Ak, XX, 215), en la *Crítica del Juicio*, Ak, V, 427 y la *Antropología*, II prte, observaciones finales.

<sup>135</sup> El análisis crítico que realiza Nietzsche de Kant y su interpretación naturalista del conocimiento puede verse en REBOUL, O., *Nietzsche, crítico de Kant*, Anthropos, 1993 (original de 1974)

<sup>136</sup> Como señala J. Pacho ya el III Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Berlín en 1908 estuvo dedicado a las relaciones entre apriorismo y evolucionismo. Vid. “Naturaleza y artificio trascendental”, en: BLASCO, J.L. y TORREVEJANO, M. (ed.), *Transcendentalidad y racionalidad*, p. 193 n.

<sup>137</sup> LORENZ, K. “La doctrina kantiana de lo aprioristico bajo el punto de vista de la biologia actual”, en LORENZ, K. y WUKETIS, F. M. (eds.), *La evolución del pensamiento*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.

organismos no humanos, salta a la vista -para él, con evidencia extraordinaria- la hipótesis de que lo “apriorístico” no es sino un conjunto de especializaciones hereditarias del sistema nervioso central que han sido adquiridas filogenéticamente en la evolución de las especies y que determinan disposiciones congénitas.

“Hay que tener bien presente –añade Lorenz-, que esa concepción de lo ‘apriorístico’ como órgano implica la destrucción de su concepto: algo que ha surgido en la adaptación filogenética a las leyes del mundo exterior natural tiene, en cierto sentido, un origen a posteriori, aun cuando este origen haya seguido un camino distinto al de la abstracción o al de la deducción a partir de la experiencia pasada.”<sup>138</sup>

Del mismo modo que la forma-aleta de un pez concuerda apriorísticamente con las propiedades del medio líquido para hacer posible el mejor desplazamiento, las formas *a priori* kantianas serían las estructuras que adaptadas al mundo posibilitan su conocimiento y, por tanto, la supervivencia de los individuos y especie humana. Nuestras formas de intuición y categorías son recipientes naturales, adaptados filogenéticamente, como cualquier otro órgano, para recepción y reelaboración de una realidad exterior, en sí, a la que nos enfrentamos y a la que tenemos que responder si queremos mantenernos con vida, adaptarnos al mundo real<sup>139</sup>. Podríamos decir que los hechos psíquicos, por ser tan reales como los mismos hechos de la naturaleza –por ser parte del “mobiliario del universo”, como dice Torretti<sup>140</sup>- contienen verdades ontológicas.

Desde esta perspectiva naturalista, podríamos dar un paso más y pensar que de la compatibilidad entre nuestras estructuras cognitivas y las de la realidad se sigue una selección de “representaciones” del mundo razonables, adecuadas<sup>141</sup>. Vollmer ha precisado, incluso, lo que, en principio, deberíamos entender por *adecuación*<sup>142</sup>:

---

<sup>138</sup> LORENZ, K. “La doctrina kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual”, en LORENZ, K. y WUKETIS, F. M. (eds.), *La evolución del pensamiento*, p. 90.

<sup>139</sup> LORENZ, K. “La doctrina kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual”, pp. 95-96. Cfr. También DELBRÜCK, M., *Mente y materia. Ensayo de epistemología evolutiva*, Madrid, Alianza, 1989, p. 293.

<sup>140</sup> CORDUA, C. y TORRETTI, R., *Variedad de la razón. Ensayos sobre Kant*, p.50.

<sup>141</sup> Vid. RIEDL, R., *Biología del conocimiento*, Barcelona, Labor, 1983, pp. 27-28.

<sup>142</sup> VOLMMER, G., *Was können wir wissen?. I: Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutonären Erkenntnistheorie; II: Die Erkenntnis der Natur. Beiträge zur modernen Naturphilosophie*, Stuttgart, Hirzel, 1986, I, pp. 35-37; 46-47; 59-60.

1. *Compatibilidad* entre nuestras estructuras cognitivas y el medio<sup>143</sup>;
2. *Funcionalidad adaptativa*, y, por último,
3. *Correspondencia estructural* entre nuestras estructuras cognitivas y las de la realidad.

Evidentemente, esta tercera correspondencia estructural no debería ser entendida en un sentido fuerte, como una correspondencia necesaria y universal entre la “estructura de nuestras representaciones” y la “estructura de la realidad”<sup>144</sup>. Ya Nietzsche nos enseñó que detrás de toda representación, de toda construcción conceptual se encuentran exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida y que es sólo en el ámbito de esos esquemas donde es posible contruir un orden jerárquico, piramidal, en el que distinguir la verdad de la falsedad. Por eso, frente a la insistente búsqueda filosófica de la verdad (otra cosa sería la objetividad) en el recinto de la razón pura, Nietzsche advierte que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que

“la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta*, es decir, con una medida *de la que no se dispone*”.<sup>145</sup>

La misma tecnociencia nos ha revelado la existencia de universos atómicos y subatómicos de naturaleza tan diferente de nuestro mesocosmos que hacen difícilmente sostenible la defensa de una *afinidad* o adecuación en sentido fuerte en sentido realista. Sin embargo, algunas de nuestras teorías primarias acerca del espacio, del tiempo, de la existencia, de la causalidad, podrían estar ancladas genéticamente en el aparato cognoscitivo humano y estar concebidas -como dice la teoría del conocimiento evolucionista y Kant habría apuntado- para el mesocosmos. Su validez y universalidad serían, como señaló el de Königsberg, antropomórficas, pero contendrían “errores” para aquéllos ámbitos (subatómicos o astrofísicos) que la ciencia, a partir de ese mesocosmos, ha ido descubriendo. Como dice Hans Albert:

---

<sup>143</sup> Así, nuestra retina presenta una cierta adecuación para captar la luz. Reparemos en que hablamos de “cierta” adecuación, pues la existencia de umbrales sensitivos máximos y mínimos, implica que la adecuación no es completa, sino sólo la suficiente para resolver los problemas adaptativos.

<sup>144</sup> De hecho, la defensa kantiana del carácter universal y necesario de lo a priori sería impensable sin la estabilización de las creencias científicas a la que condujo el paradigma newtoniano y sin la existencia de una concepción euclídeana de la Matemática, que todavía no había vivido su crisis de fundamentos.

<sup>145</sup> NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, p.29.



“No tenemos ningún motivo para conceder un *status* epistemológico peculiar a las hipótesis que están al servicio de la investigación de nuestro saber primario y de los errores ligados a él.”<sup>146</sup>

Los esquemas o estructuras cognitivas pueden adecuarse a las reales porque son producto de una progresiva adaptación del sujeto a su entorno, pero esa adecuación es, en cualquier caso, tan sólo parcial. Así, aunque la teoría evolucionista del conocimiento no nos daría muchas ventajas a la hora de encontrar un puente epistémico no arbitrario entre el mundo y los objetos representados, que no nos señalaran otras epistemologías<sup>147</sup>, sí podemos considerar plausible la hipótesis naturalista que considera las estructuras cognitivas como un “sistema de hipótesis” sobre el mundo exterior sometidas a un larguísimo, ininterrumpido y drástico proceso de corroboración<sup>148</sup>.

En definitiva, podemos reconocerle a la adaptación el *valor de indicio*: no demuestra que todas nuestras hipótesis innatas sean verdaderas, pero sí que hay algunas que no pueden ser completamente falsas, pues, como para Kant, están estructuralmente condicionadas por programas *a priori*; programas que no se han dado al margen del mundo, de los demás seres, al margen de la biología, sino que son consecuencia del proceso bioadaptativo de una *Tiergattung*.

*Departamento de Filosofía  
Universidad de Murcia  
Primavera de 2002*

---

<sup>146</sup> ALBERT, H., *Kritik der reinen Henneneutik*, Tubinga, Mohr, 1994, pp. 236-237.

<sup>147</sup> LÖW, R., “Evolución y conocimiento: trascendencia y limitaciones de la gnoseología evolutiva en su proyección filosófica”, en: LORENZ, K. Y WUKETIS, F.M., *La evolución del pensamiento*, pp. 315-316.

<sup>148</sup> PACHO, J., *¿Naturalizar la razón?*, pp. 124-125.