



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Mente, complejidad y modularismo: De Kant a Freud

D. Ricardo Teruel Díaz

2022

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Doctorado en filosofía

Tesis doctoral

Mente, complejidad y modularismo: de Kant a Freud

Director

JORGE NOVELLA SUÁREZ

Presentada por

RICARDO TERUEL DÍAZ

Murcia, 2022

El hombre será mejor cuando se le muestre cómo es.

Chejov

El hombre es la única criatura que ha de ser educada.

Kant, I. *Päd*, AA 09: 441

Agradecimientos

Es difícil ser justo cuando se debe agradecer en público el apoyo, la motivación y el cariño que hay detrás de la realización de una tesis doctoral. Solamente por la cantidad, no hablemos ya de la calidad, no es posible devolver lo recibido. Todo lo que se puede hacer, quizás, sea una huida hacia delante que sea lo más correcta posible. Quisiera agradecer a mi familia todo el apoyo recibido. También quisiera mostrar mi reconocimiento hacia mis amigos, compañeros y profesores que tanto han influido sobre mí y de los que tanto he aprendido. Ahora bien, hay dos personas que han sido imprescindibles para este proyecto y cuya calidad humana no se termina nunca de conocer. A ellos les dedico especialmente esta tesis doctoral: a Eugenio Moya Cantero y a Jorge Novella Suarez, profesores y amigos.

Elche, a 18 de septiembre de 2022

Índice

AGRADECIMIENTOS	5
ÍNDICE	7
RESUMEN	9
ZUSAMMENFASSUNG	11
INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I: LA NATURALEZA HUMANA: UN DEBATE CONTEMPORÁNEO	23
INTRODUCCIÓN	23
1. EL MITO DE LA TABLA RASA Y LA TEORÍA MODULARISTA DE LA MENTE	24
2. LA PERFECTIBILIDAD HUMANA: UN DEBATE SOBRE LA GÉNESIS DEL HOMBRE	51
3. ANTROPOLOGÍA PRAGMÁTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: LO QUE EL HOMBRE PUEDE Y DEBE HACER...	105
CAPÍTULO II: ESCEPTICISMO Y DOGMATISMO EN LA CONFIGURACIÓN DE LA MODERNIDAD	151
1. INTRODUCCIÓN	151
2. LA PARADOJA DEL MENÓN: NATURALEZA Y ORIGEN DEL CONOCIMIENTO EN PLATÓN	151
3. EL ESCEPTICISMO EN LA CONFIGURACIÓN DEL PENSAMIENTO MODERNO	161
3.1. <i>Las escuelas escépticas griegas</i>	161
3.2. <i>Escepticismo y modernidad</i>	165
4. RACIONALISMO, EMPIRISMO Y FILOSOFÍA EXPERIMENTALISTA	180
4.1. <i>El giro subjetivo de la filosofía moderna</i>	180
4.2. <i>Racionalismo y empirismo</i>	192
4.3. <i>Bacon, Hume y Newton: la tradición experimentalista</i>	209
CAPÍTULO III: <i>DAS SPIELEN</i>: LA ARTICULACIÓN DEL SUJETO PURO EN EL MUNDO	221
1. FACTICIDAD Y NORMATIVIDAD. NATURALEZA Y SUJETO PURO EN LA CRÍTICA	221
1.1. <i>Crítica y tradición experimentalista</i>	221
1.2. <i>Crítica y trascendentalidad. La concepción kantiana de la razón y la naturaleza</i>	226
1.2.1. Modularismo de la mente y método de investigación trascendental	226
1.2.2. Cuerpo y sensibilidad: la Estética trascendental	237
1.2.3. Apercepción y unidad sistémica: la Analítica trascendental	255
1.2.3.1. Analítica de los conceptos: el sujeto puro	258
1.2.3.2. Analítica de los principios: la teoría kantiana de la verdad	277
1.2.4. Razón, sistema y metafísica: la Dialéctica trascendental	289
1.2.4.1. La Dialéctica trascendental	289
1.2.4.2. El genuino principio de la razón y las ideas trascendentales	290
1.2.4.3. Las ilusiones trascendentales	305

1.3. <i>Crítica y razón pura práctica</i>	326
2. EL SUJETO EMPÍRICO DE LA ANTROPOLOGÍA	342
CAPÍTULO IV: MENTE Y COMPLEJIDAD	359
1. INTRODUCCIÓN	359
2. LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DEL ALMA	359
3. LA MENTE COMO COSA: LA CONCEPCIÓN CARTESIANA DE LA MENTE	364
4. DE LA MENTE COMO COSA A LA MENTE COMO SISTEMA	376
CAPÍTULO V: EL CONCEPTO DE SINRAZÓN POSITIVA	407
1. INTRODUCCIÓN	407
2. LA REFLEXIÓN METACIENTÍFICA KANTIANA EN TORNO AL PRINCIPIO TELEOLÓGICO	411
3. EL DEBATE MODERNO ENTRE PREFORMISTAS Y EPIGENETISTAS	414
4. EPIGÉNESIS Y EVOLUCIÓN (HISTORIA) DE LA NATURALEZA	422
5. LA NATURALEZA DE LA RAZÓN: COMPLEJIDAD, CONFLICTO Y LOCURA	427
6. RAZÓN Y LOCURA: EL CONCEPTO DE SINRAZÓN POSITIVA.	430
CAPÍTULO VI: DE KANT A FREUD. LA REVELACIÓN DEL INCONSCIENTE	437
1. INTRODUCCIÓN	437
2. EL CONCEPTO DE TÓPICA EN KANT	437
3. LA TÓPICA FREUDIANA	453
CAPÍTULO VII: LA VERDAD COMO SALUD	479
1. INTRODUCCIÓN	479
2. FREUD: PSICOANÁLISIS COMO INTERPRETACIÓN Y VERDAD	479
3. KANT: VERDAD, SALUD Y SOCIEDAD	484
SCHLUSSFOLGERUNGEN / CONCLUSIONES	513
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	519

Resumen

Esta Tesis doctoral se fundamenta en las investigaciones que el profesor Eugenio Moya Cantero llevó a cabo en torno al pensamiento del filósofo prusiano Inmanuel Kant desde comienzos de siglo, plasmadas principalmente en sus monografías *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente* (2003) y *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)* (2008). Eugenio Moya ha abordado la interpretación del pensamiento kantiano desde una perspectiva que hacemos nuestra aquí a modo de *metodología*: la naturalización (débil) del trascendentalismo kantiano. Esta naturalización de la epistemología asume, con Abner Shimony en *Naturalistic Epistemology* (1987), que: 1) los seres humanos, incluidas sus facultades cognitivas, son entidades de la naturaleza e interaccionan con otras entidades que son objeto de las ciencias de la naturaleza; y 2) los resultados de las investigaciones científico-naturales sobre los seres humanos (especialmente los de la psicología empírica y los de la biología en relación con Kant) son pertinentes y hasta cruciales para la empresa epistemológica.

Esta aproximación se contrapone a las interpretaciones tradicionales de Kant que han coincidido en situar en el núcleo de su pensamiento un anti-naturalismo radical, una oposición absoluta entre trascendentalidad y facticidad. Nuestra relativización de esa separación insalvable entre el plano trascendental y el empírico se apoya también en la interpretación que Michel Foucault hizo del kantismo en la Introducción a su traducción de la *Antropología kantiana* en 1964, en la que defendió *la tesis de que la Antropología repite la Crítica*. Esta tesis planteaba finalmente el sujeto trascendental de la primera *Crítica* como un modelo ideal del hombre que servía a Kant para sus análisis empírico-antropológicos del sujeto.

La aproximación que proponemos aquí nos permite plantear en Kant una concepción de la razón como un sistema complejo, modular y dinámico, fundamentado en la idea de una naturaleza humana, y cuyo funcionamiento estándar teorizado en la primera *Crítica* constituye al mismo tiempo un modelo idealizado del conocimiento objetivo (verdad) y de la salud mental representativo de la especie. En este marco, la locura aparece en Kant como un desajuste de dicho sistema. Pero como los sujetos humanos reales distan de encarnar aquel sistema ideal de la mente, la convergencia hacia él y hacia la salud mental queda circunscrita a una organización social que permita la búsqueda colectiva y participativa de la verdad empírica configurada como *consensus gentium*. Sigmund Freud compartirá con Kant su tópica de la mente y la convergencia de verdad y salud mental.

En esta Tesis doctoral nos planteamos los siguientes objetivos de investigación:

1. Ofrecer una interpretación de la filosofía de Kant que articula las relaciones entre el plano trascendental y el plano empírico en un sentido capaz de arrojar nueva luz sobre el conjunto del pensamiento de filósofo.

RESUMEN

2. Poner en conexión la concepción kantiana de la mente con investigaciones neurocientíficas contemporáneas a partir de la idea de una naturaleza humana.
3. Relacionar las ideas kantianas de la razón y la naturaleza humana con su concepción del desarrollo histórico del ser humano (Filosofía de la historia).
4. Exponer la concepción kantiana de la mente como un sistema complejo, modular y dinámico enraizado en su idea de una naturaleza humana, cuya continuidad funcional constituye tanto el conocimiento objetivo (verdad) como la salud mental.
5. Mostrar la concepción kantiana de la locura como un desajuste o fallo del funcionamiento normal del sistema de la mente.
6. Analizar la continuidad del concepto kantiano de tópicos de la mente humana y la conexión establecida por él entre verdad y salud mental en el psicoanálisis de Sigmund Freud.

Zusammenfassung

Diese Doktorarbeit gründet sich auf die Forschungen über die deutsche Philosophie von Immanuel Kants, die der Prof. Dr. Eugenio Moya Cantero seit Anfang derzeitigen Jahrhunderts hauptsächlich in seinen Monographien *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente* (2003) und *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)* (2008) angestellt hat. Eugenio Moya hat Kants transzendente Überlegungen aus einer (lockeren) naturalisierten Perspektive, die ich *als Methode* annehme, interpretiert. Laut Abner Shimony in *Naturalistic Epistemology* (1987) basiert alle Naturalisierung der Erkenntnistheorie auf zwei Thesen: 1) die Menschen und seine kognitive Vermögen sind Naturwesen und sie interagieren mit anderen Naturwesen, die Objekte von Naturwissenschaften sind; und 2) die Ergebnisse von der naturwissenschaftlichen Forschungen über die Menschen (in Bezug auf Kant diejenige von der empirischen Psychologie und der Embryologie) sind sachdienlich und entscheidend für die Erkenntnistheorie. Diese Auslegung stellt sich der traditionellen Interpretation entgegen, laut der eine unüberwindliche Trennung zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Niveau in der Kantischen Philosophie besteht.

Die Relativierung dieser Trennung zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Niveau bei Kant, die ich hier aufstelle, ist auch mit Michel Foucaults These aus seinem Einführung zur Kantischen Anthropologie vom 1964 begründet, laut der die *Anthropologie* die *Kritik* wiederholt. Diese These bedeutet im Gründe genommen, dass das transzendente Subjekt der *Kritik der reinen Vernunft* bedeutet ein ideales Modell der Vernunft, das Kant zur Analyse des empirischen-anthropologischen Subjekt in der *Anthropologie* benutzt.

Diese Auslegung von Kant führt dazu, dass Kant ein Konzept der Vernunft als ein dynamisches, komplexes (vielfältiges) und modulares System unter seinem Begriff von transzendentaler Topik verteidigt hat, das auf die Idee einer menschlichen Natur basiert, und dessen Funktionsweise ein ideales Modell (bezüglich der menschliche Gattung) der objektiven Erkenntnis und Wahrheit und zugleich der geistigen Gesundheit. In diesem Rahmen hat Kant die Verrücktheit als eine Abweichung vom idealen System der Vernunft gedacht. Aber kein konkreter Mensch verkörpert es und alle die Menschen weichen von ihm ab. Kant gemäß die Suche der Menschen nach der Anpassung an das ideale System der Vernunft in der gemeinschaftlichen und systemischen Konstruktion der empirischen Erkenntnisse oder Wahrheit, die Kant als *consensus gentium* versteht. Sigmund Freud hat den Kantischen Begriff einer Topik des Gemüts angenommen und nach der Einführung des Unbewusstes in ihr hat er die systemischen Erkenntnisse oder Wahrheit als Voraussetzung der geistigen Gesundheit behauptet

In dieser Doktorarbeit habe ich mir folgende Forschungsziele gesetzt:

ZUSAMMENFASSUNG

1. Eine Auslegung von Kants Philosophie darlegen, die das transcendente mit dem empirischen Niveau verbindet, sodass sie die Gesamtheit seines Nachdenkens näher erläutern kann.
2. Das Kantische Konzept der Vernunft mit der Idee der menschlichen Natur und mit zeitgenössischen biologischen neurowissenschaftlichen Forschungen in Verbindung bringen.
3. Die Beziehung zwischen dem Kantischen Konzept der Vernunft und der menschlichen Natur mit Vervollkommung des Menschen in Kants Theorie seiner geschichtlichen Entwicklung erläutern.
4. Kants Konzept der Vernunft als ein dynamisches, komplexes (vielfältiges) und modulares System darstellen, das auf seine Idee einer menschlichen Natur basiert, und in dem die funktionelle Kontinuität der kognitiven Vermögen die objektive Erkenntnis (Wahrheit) und die geistige Gesundheit herstellt.
5. Das Kantische Konzept des Wahnsinns als eine Abweichung vom idealen System der Vernunft der *Kritik der reinen Vernunft* darlegen.
6. Die Kontinuität des Kantischen Begriffs einer Topik des Gemüts bei Freud und die Beziehung zwischen Wahrheit und geistiger Gesundheit in der Psychoanalyse analysieren.

Introducción

La *Wirkungsgeschichte* o *reception history* de las interpretaciones del kantismo desde la muerte del filósofo se ha caracterizado por situar en el núcleo de su pensamiento un antinaturalismo radical que establecía una contraposición insalvable entre el plano transcendental y el empírico. Desde luego, ésta ha sido una postura que ha contado con razones de peso, como las declaraciones explícitas del mismo Kant respecto a su programa crítico-transcendental. Así, en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* afirma que su objetivo es ocuparse «de la razón misma y de su pensar puro» (KrV, A XIV) para «hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*» (KrV, A XVI). Frente al primado de lo fáctico de las ciencias naturales en la investigación de sus objetos, Kant se plantea realizar una investigación transcendental, esto es, una investigación reflexiva que constituya un conocimiento de nuestro conocimiento de los objetos de la experiencia, capaz de determinar su posibilidad y validez *a priori*. «Llamo *transcendental* —dice Kant— a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*» (KrV, B 25).

La investigación transcendental se configura así como un *Selbsterkenntnis der Vernunft* en el que, como señala Kant en el §91 la *Crítica de Juicio*, resultan comparadas representaciones, no con los objetos, sino con nuestras facultades de conocer y con el uso (teórico y práctico) que éstas puedan hacer de aquellas (KU, AA 05: 467). Ahora bien, el recurso a las facultades del conocimiento no deja de tener un riesgo de psicologismo, de naturalización psicológica, razón por la cual el filósofo de Königsberg separa nítidamente dos aspectos de su investigación: determinar la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento de la tarea psicológica del estudio de la naturaleza y funciones de esta facultad intelectual y del resto de facultades sobre las que descansa en su actividad cognoscitiva (KrV, A XVI-XVII).

Kant habría considerado que sólo desde una perspectiva transcendental podría ofrecerse una solución adecuada *al problema crítico* señalado por Ernst Cassirer que aparece planteado por primera vez en Kant en una carta dirigida a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772: «¿Cómo puede nuestro conocimiento, en el plano de las cualidades, formarse totalmente *a priori* conceptos de las cosas con los que éstas coincidan necesariamente? ¿Cómo pueden forjarse principios reales acerca de su posibilidad con los que la experiencia haya de coincidir fielmente y que, sin embargo, sean independientes de ella?» (Br, AA 10: 131). La Deducción transcendental de la primera *Crítica* arroja la solución kantiana al problema crítico: los fenómenos de la naturaleza tienen necesariamente que concordar con las leyes o principios *a priori* del entendimiento en la medida en que tales leyes son condición de posibilidad de la existencia de esos mismos fenómenos. En el lenguaje de los *Prolegómenos a toda metafísica futura*: «la legislación suprema de la naturaleza debe residir en nosotros mismos, esto es, en nuestro entendimiento» (Prol, AA 04: 319).

El *Selbsterkenntnis der Vernunft* permitiría así a la razón someterse a su propio análisis y al epistemólogo construir un sistema de conocimientos, diferente del empírico y del matemático, capaz de reunir todo cuanto puede conocerse *a priori* (KrV, A 841 / B 869). Esta ontoepistemología reflexiva centrada en el estudio de la estructura y funciones del dinamismo transcendental de la razón ofrecería así análisis conceptuales que tendrían relevancia para los mismos científicos.

Sin embargo, el profesor Eugenio Moya Cantero ha abordado desde comienzos del presente siglo y hasta su reciente y tristísimo deceso una interpretación del pensamiento kantiano en clave naturalista que en esta Tesis doctoral hacemos nuestra a modo de *metodología* y de *hipótesis de trabajo*. Eugenio Moya ha planteado una naturalización (débil) del transcendentalismo kantiano en un doble sentido (psicológico y embriológico) plasmado respectiva y principalmente en sus monografías *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente* (2003) y *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)* (2008). Esta naturalización de la epistemología kantiana asume dos tesis de mínimos de cualquier naturalismo, como señala Abner Shimony en *Naturalistic Epistemology* (1987): 1) los seres humanos, incluidas sus facultades cognitivas, son entidades de la naturaleza e interaccionan con otras entidades que son objeto de las ciencias de la naturaleza; y 2) los resultados de las investigaciones científico-naturales sobre los seres humanos (de la psicología empírica y de la embriología en relación con Kant) son pertinentes y hasta cruciales para la empresa epistemológica. La epistemología naturalizada rechaza así que la investigación de los fundamentos o criterios de justificación del conocimiento pueda ser llevada a cabo de un modo exclusivamente *a priori*. Con ella no pretendemos, sin embargo, negar la legitimidad del trabajo de la teoría del conocimiento, basada en análisis conceptuales y con cierto carácter normativista. Su trabajo sigue siendo válido, si bien, bajo la iluminación de los resultados de las investigaciones científico-naturales.

Aunque Kant declara que su investigación transcendental no pretende analizar nuestra capacidad de conocimiento desde un punto de vista psicológico, esto es, no pretende dar cuenta de los mecanismos de asociación perceptivos y conceptuales, sino que trata de investigar ciertos hechos (ciencia establecida, juicios, etc.) para buscar las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento objetivo, lo cierto es que la división de las facultades cognitivas humanas en sensibles e intelectivas constituyó para él una doctrina psicológico-transcendental que, permaneciendo inalterada desde el periodo precrítico (1960s), le permitió ver, según relata en la Reflexión 5037 de 1776-1778 (Refl, AA 18: 69), la *grotes Licht* de su planteamiento crítico en 1769, es decir, vislumbrar la solución al problema crítico fundamental. En la primer *Crítica* el mismo Kant presentó al filósofo crítico como un cartógrafo que encuentra en la mente una suerte de territorio insular inexplorado que hay que examinar cuidadosamente, identificando cada isla, comprobando su extensión y señalando la posición de cada representación, con el fin de elaborar una especie de *mapa mentis* (KrV, A 235 / B 294). Planteó así la idea de una tópica transcendental como doctrina que establecía, según reglas, el lugar de las representaciones en la sensibilidad o el entendimiento (KrV, A 268 / B 324).

La búsqueda de una solución al problema crítico, el «problema de la Razón» requirió a Kant llevar a cabo un estudio de la naturaleza y funciones de las facultades de conocimiento para comprobar en qué medida ellas permitían un conocimiento objetivo del mundo de un modo *a priori*. «Para resolver el problema de la Razón —escribe Kant en los *Fortschritte*— 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*» (FM, AA 20: 324). Para resolver el problema crítico, Kant llevó a cabo una investigación en la que se planteó tres objetivos fundamentales: 1) establecer las distintas fuentes subjetivas de las representaciones; 2) demostrar que ciertas representaciones son *a priori*; y 3) determinar la validez objetiva de las mismas. Y en ella las cuestiones relativas a la validez y la objetividad del conocimiento —*transcendentalidad*— (objetivos 2 y 3) resultaron inseparables de las cuestiones relativas a la génesis subjetiva del mismo —*facticidad*— (objetivo 1). Como dice en la Reflexión 4873: «La filosofía transcendental 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» (Refl, AA 18: 16).

Esa indagación kantiana sobre la naturaleza del «alma» se enmarcó en el contexto de la psicología alemana de la época. Desde mediados del siglo XVIII la psicología alemana, influida por el naturalismo francés y el empirismo inglés, comenzó a distanciarse de la psicología racional de Christian Wolff y sobre todo del dualismo cartesiano, exigiendo un peso propio para la experimentación y la atención a lo fisiológico. Kant estuvo atento a ese programa psico-fisiológico, interesándose por el trabajo de investigadores como Johann Christian Lossius o Johannes Nikolaus Tetens. Lossius planteó en su *Physische Ursachen des Wahren* (1775) una teoría de la razón de orientación fisiológica en la que proponía una naturalización fuerte de la epistemología al plantear el reemplazo del estudio de la lógica por el de la fisiología del cerebro. Propuso, además, un método de investigación que acabaron adoptando tanto Tetens como Kant, consistente en clasificar los conceptos teniendo en cuenta el órgano que los produce. De hecho, tanto Tetens en su *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777), como Kant en la *Crítica de la razón pura* (1781/1787) desarrollaron a partir de estos planteamientos una concepción modular de la mente alejada de la psicología asociacionista. Las resonancias de las ideas de Tetens en la *Crítica* kantiana fueron tan acusadas que el mismo Kant trató de marcar distancias entre su programa de investigación y el programa empírico-psicológico de aquel, como muestra la Reflexión 4901: «Tetens —dice Kant— investiga el concepto de la razón pura sólo subjetivamente (naturaleza humana), yo objetivamente. Aquel análisis es empírico, éste transcendental» (Refl, AA 18: 23).

Además de esta naturalización en clave psicológica del transcendentalismo kantiano Eugenio Moya ha planteado otra vinculada a la embriología emergente en tiempos de Kant. En el párrafo §27 de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, donde trata de resumir lo que constituye la clave de bóveda de la Deducción transcendental de las categorías y la resolución del problema crítico, Kant contrapone su modelo del conocimiento al de Leibniz recurriendo a la terminología propia de los dos paradigmas científicos en disputa en el interior de la embriología: presenta su *sistema de la epigénesis de la razón pura* frente al *sistema leibniziano de la*

preformación de la razón pura. No se trata de un ejemplo excepcional. En la Reflexión 4275, fechada entre 1770-1771, dice: «Crusius explica los principios reales de la razón según el *systemate praeformationis* (como principios subjetivos); Locke como *influxu physico*, al igual que Aristóteles. Platón y Malebranche como *intuitu intellectuali*; nosotros por *epigénesis*, a partir del uso de las leyes naturales de la razón» (Refl, AA 17: 492).

La emergente ciencia embriológica de los siglos XVII y XVIII estuvo atravesada por el debate interparadigmático entre preformistas y epigenetistas. Marcelo Malpighi ofreció la primera versión del preformismo embriológico, pero fue Jan Swammerdam quien estableció su formulación más exitosa en su *Biblia Naturae* (1669) presentando allí su teoría de los gérmenes preexistentes, según la cual Dios había creado en un mismo instante inicial los gérmenes (*Keime*) de todos los seres que en adelante debían nacer en el mundo, de forma que la morfogénesis de los seres vivos consistía en un autodespliegue o desenvolvimiento (*Auswicklung*) de lo que se hallaba ya dispuesto en los gérmenes inicialmente implantados. En el caso humano todas las generaciones se encontrarían en tamaño constante preformadas y encajadas en los ovarios de Eva y sus rasgos físicos y espirituales se encontrarían ya contenidos en las células.

William Harvey entró en disputa con el preformismo embriológico introduciendo el paradigma de la epigénesis en sus *Exercitationes de generatione animalium* (1651). A partir de la observación de híbridos, injertos o monstruos; de la regeneración de la cola de las lagartijas y de las pinzas de los cangrejos; y del nacimiento de pollos o gusanos de seda, Harvey argumentó que ni la morfogénesis general de los organismos ni, en general, su desarrollo, estaban preformados en la dotación germinal, sino que se adquiría gradualmente a partir de sustancias inductoras del medio. Harvey defendió la idea de *omne vivum ex ovo*, es decir, la procedencia de todo lo orgánico a partir de una progresiva emergencia desde formas iniciales indiferenciadas. Lazzaro Spallanzani y Caspar Friedrich Wolff consolidaron el paradigma epigenético utilizando el microscopio compuesto en sus investigaciones. Ambos trataron de demostrar que tanto los productos sexuales masculinos como los femeninos eran necesarios para la iniciación del desarrollo embrionario y que, por tanto, la estructura de cualquier ser vivo adulto no se encontraba preformada en la sustancia seminal o en el huevo, sino que se organizaba poco a poco, a través de una serie de secuencias y de operaciones dinámicas y endógenas inducidas por el entorno. Estudiando el desarrollo de los vasos sanguíneos del embrión de pollo, Wolff observó, como relata en su *De formatione intestorum* (1768-1769), que éstos se generaban por fusión de islotes de sangre inicialmente independientes, por lo que pudo concluir que la formación del pollo no consistía en un mero crecimiento, sino también en una generación. Por todo ello, Wolff concluyó que los embriones procedían de una sustancia indiferenciada, secretada por los órganos genitales de los padres, y que, como consecuencia de la fecundación, se organizaban bajo la dirección de una fuerza vital o *vis essentialis*. Pero en su oposición al preformismo y a la teoría de los gérmenes preexistentes, Wolff no sólo rechazó la idea de preformación o preexistencia, sino también la idea misma de germen, de algún tipo de organización al comienzo del desarrollo de los organismos, con lo que hizo inexplicable el

mecanismo por el que la *vis essentialis* producía un miembro de la misma especie biológica a partir de otro o un cierto órgano en un lugar determinado y no en otro.

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

Kant, cuyo interés por el debate embriológico se remonta a comienzos de la década de 1770, acabó posicionándose del lado de la epigénesis. Él defendió la noción —bajo el marco crítico de la idea de fin— de una *Bildungstrieb* o *Lebenskraft* como pulsión o tendencia a la organización y a la autoorganización en todo cuerpo orgánico, limitada por los gérmenes (*ursprüngliche Keime*) y disposiciones originarias (*ursprüngliche Anlage*) dispuestos por la naturaleza en la formación originaria del linaje característico de cada especie (*Stammgattung*) y heredados indefectiblemente por los individuos que pertenecen al mismo tipo biológico.

La idea de epigénesis, consistente en la capacidad de los sistemas biológicos de interaccionar con el medio y, en función de ello, ganar estructura (complejidad, organización y autonomía) a lo largo de la vida sirvió a Kant para implementar un modelo de desarrollo o evolución general de la naturaleza planteado inicialmente en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755) en el que ésta tiende hacia una progresiva complejidad en sus productos y al mismo tiempo a una mayor integración (organización) de sus partes. La naturaleza se organiza a sí misma en sistemas cada vez más complejos, generando órdenes de autonomía que se extienden desde plano físico, al biológico y al mental (cognitivo y moral).

En este sentido, consideramos que al igual que Leibniz, Kant habría pensado desde principios de la década de 1770 que los problemas epistemológicos podían ser vistos como una extensión de los problemas que se planteaban los embriólogos al preguntarse por la morfogénesis y funcionamiento de los organismos vivos. Y aquí la noción de la epigénesis ofrecía, desde el plano biológico, una buena solución al problema crítico formulado por Kant a Marcus Herz en febrero de 1772. Pues al asimilar la mente humana a los cuerpos organizados, pudo explotar de aquella noción un modelo de relación entre el sujeto y el mundo en el que el primero no se limita a adecuarse o ajustarse al segundo como una llave a una cerradura, sino que en función de su carácter autoproduktivo (espontáneo), es capaz de transformar su entorno imponiéndole sus *formas*, con lo que se hace inteligible la idea de que una forma factual y contingente (cognitivo-biológica) de estar organizado un sujeto termine siendo normativa, y prescriba a su entorno una legalidad (formas puras).

El esfuerzo de la interpretación naturalista del kantismo por conectar los planos trascendental y empírico tiene un precedente histórico-filosófico en el trabajo desarrollado por

Michel Foucault en la Introducción a su traducción al francés de la *Antropología* kantiana en 1964. Foucault defendió allí la idea de que la *Antropología* repite la *Crítica*, esto es, que Kant realiza el análisis empírico del hombre en su *Antropología* a partir del sujeto puro de la *Crítica*. El sujeto, que en la *Crítica* es ajeno al decurso del tiempo, se presenta como individuo aislado y permanece al margen del lenguaje, aparece en la *Antropología* sometido al dominio del tiempo en la duración, ya integrado en una sociedad históricamente determinada e inmerso en una lengua concreta. Sin embargo, en su análisis de la realidad y capacidades del hombre concreto empíricamente dado Kant presupone en todo momento las estructuras transcendentales establecidas en la *Crítica*. De este planteamiento se desprende una idea que vamos a asumir como tesis propia en esta Tesis doctoral y que consiste en que *Kant consideró el sujeto puro de la Crítica como un modelo ideal de la mente humana con el que poder analizar los sujetos empíricos realmente existentes*.

A partir del trabajo de Foucault la filósofa y psicoanalista francesa Monique David-Ménard ha tratado de poner en relación textos kantianos de naturaleza empírica del periodo precrítico con la misma *Crítica de la razón pura*, planteando continuidad de intereses y conexiones temáticas entre ellos en torno al tema de la *locura*. La filósofa francesa considera los *Sueños de un visionario explicados por los ensueños de la Metafísica* de 1766 cruciales para el desarrollo de la primera *Crítica*, pues el caso de las visiones y conocimientos privilegiados del mundo de los espíritus que afirma tener el teósofo sueco Emmanuel Swedenborg, protagonista de la obra de 1766, y su equiparación a la metafísica habrían conducido a Kant a la necesidad de distinguir entre meras fantasías imposibles de contrastar con la experiencia y aquello que es transmisible y comunicable entre los sujetos y, con ello, a la idea de *límites* del conocimiento y de la razón. A partir de este planteamiento y el de Foucault asumimos en esta Tesis doctoral la idea de que, *el modelo ideal de la mente humana planteado por Kant en la Crítica no sólo se refiere al ámbito del conocimiento y de la verdad, sino también al de la salud mental*. En este punto conectamos con el enfoque naturalista.

La naturalización psicológica del trascendentalismo kantiano, que confiere gran importancia al análisis de las fuentes subjetivas del conocimiento, especialmente a la diferenciación de naturaleza y funciones entre la sensibilidad y el entendimiento, nos conduce a defender la idea de que Kant plantea en su tópica transcendental de la *Crítica de la razón pura* y con el lenguaje tradicional de su teoría de las facultades lo que desde la neuropsicología actual se conoce como una teoría modularista de la mente en la que: 1) la mente constituye un sistema o arquitectura natural integrada por módulos cognitivos sensibles e intelectivos estructural y funcionalmente diferenciados; 2) compuesta por módulos con operaciones cognitivas irreductibles —intuición, juicio, inferencia—; 3) de entre los cuales, aquellos caracterizados como sensibles aparecen encapsulados, es decir, como subsistemas cognitivos independientes y básicos, cuyas operaciones receptoras e informacionales son autónomas respecto de los mecanismos espontáneos que posibilitan las operaciones intelectivas de módulos superiores; 4) y donde la continuidad operacional de tales módulos (subsistemas) hace posible el conocimiento objetivo.

Kant ofrecería así en la *Crítica* una concepción compleja y modular de la mente humana que constituye un sistema ideal (normal) compuesto por una pluralidad de facultades (módulos) cuya continuidad funcional no sólo representa el logro del conocimiento objetivo y de la verdad, sino también el de la salud mental. La perspectiva epigenética en Kant mostraría que dicho sistema ideal representaría, como disposición originaria de la naturaleza humana (gérmenes originarios), el modelo de la especie (humana). En cualquier caso, la locura o enfermedad mental es planteada por el filósofo como prusiano sobre la base de una concepción de la mente compleja, modular y, por tanto, plural, en la que las distintas instancias constituyentes pueden entrar en *conflicto*. La locura que aparece en los sujetos empíricos consiste en un desajuste del normal funcionamiento de modelo ideal del sistema de la mente. Y el único método que, a juicio de Kant, sirve para aproximarnos a dicho modelo y a la salud mental consiste en la construcción intersubjetiva de la verdad (epistémica, moral, estética, etc.). Se trata de ideas que Sigmund Freud explotará a su modo en el psicoanálisis. A partir del descubrimiento del inconsciente, Freud trató de demostrar que el hombre y, especialmente su vida psíquica, estaban constituidos por tres instancias, tres cuasipersonas (ello, yo y superyó) dotadas de un conjunto de creencias y deseos, incapaces muchas veces de resolver exigencias antagónicas mediante el diálogo, y caracterizadas por su tendencia al conflicto y la represión. El psicoanálisis planteará que el médico debe hacer al paciente reconstruir la historia personal de ese conflicto y encontrar así una verdad autobiográfica que actúa como cura de la enfermedad.

Esta Tesis doctoral se estructura en siete capítulos. El capítulo 1 presenta la actualidad del concepto de *naturaleza humana* en un debate contemporáneo llevado a cabo en el seno de las ciencias y expuesto por el psicólogo americano Steven Pinker, que hunde sus raíces en discusiones filosóficas de la modernidad. La idea de una naturaleza humana consistente en una estructura mental/cerebral humana universal preformada en los genes constituye la base de la teoría de Jerry Alan Fodor y otros de una *mente caracterizada por la complejidad y el modularismo*. De las tres grandes posiciones en torno al debate de la naturaleza humana originado, a saber, el empirismo, el innatismo y el *epigenetismo*, defendemos la de este último y mostramos cómo fue defendida por Kant ya en el siglo XVIII y cómo ha sido planteada en el seno de la biología molecular contemporánea por el neurobiólogo francés Jean-Pierre Changeux. La idea de una naturaleza humana que se desarrolla según el modelo de la epigénesis constituye una base desde la que defender desde cánones de conocimiento contemporáneos la idea de *perfectibilidad humana*, esto es, la idea de que los seres humanos podemos perfeccionarnos y mejorar con el tiempo, a través de la experiencia. A partir de esta idea ponemos en relación la idea de naturaleza humana (teoría de las disposiciones) en Kant con su Filosofía de la historia, esto es, su modelo de autoperfeccionamiento histórico del hombre.

El capítulo 2 presenta las principales ideas y corrientes de pensamiento de la modernidad que suponen un marco y una fuente de inspiración para la reflexión kantiana del conocimiento y de la mente. La modernidad hereda y retoma de la antigüedad clásica, entre otras cosas, aquel problema epistemológico que plantea Platón en el *Menón*, conocido como *la aporía del Menón*, consistente en la problematicidad de explicar la posibilidad del conocimiento. Esta preocupación

se enmarca en el redescubrimiento y difusión de las antiguas escuelas escépticas griegas al aplicarse en la lucha político-religiosa entre la reforma protestante y la contrarreforma católica. La reconfiguración de ideas derivada de toda este magma social, cultural, político y religioso da lugar a una corriente de pensamiento, *la filosofía experimentalista*, defensora de la legitimidad de nueva ciencia moderna, con raíces en el escepticismo antiguo y desarrollada a partir de las reflexiones del filósofo inglés Francis Bacon. El pensamiento de Kant se incluye en esta corriente de pensamiento. Como lección fundamental que el autor de esta Tesis ha aprendido del profesor Jorge Novella Suárez, la *tradición* en la que se inserta el pensamiento de un autor es fundamental para su comprensión.

El capítulo 3 se divide en dos partes principales. En la primera parte, tras mostrar como el proyecto de la primera *Crítica* kantiana se inserta en la corriente moderna de la filosofía experimentalista, exponemos el programa de investigación crítico-transcendental desde la perspectiva de una naturalización débil de carácter psicológico y mostramos el modelo kantiano de la razón humana como un sistema dinámico, complejo y modular en el que el conocimiento objetivo y la verdad son el resultado de un proceso de coordinación y continuidad funcional entre las diversas facultades mentales autónomas (o relativamente autónomas), caracterizadas por una naturaleza y funciones propias. En la segunda parte, exponemos las reflexiones llevadas a cabo por Michel Foucault en 1964 acerca de las relaciones entre el modelo de la razón pura desarrollado por Kant en su obra crítica y el estudio empírico-antropológico realizado por el filósofo prusiano en su *Antropología* de 1798. Finalmente, mostramos como implicación del planteamiento de Foucault la tesis de que *Kant consideró el sujeto puro de la Crítica como un modelo ideal de la mente humana con el que poder analizar los sujetos empíricos realmente existentes*.

El capítulo 4 analiza la configuración de la noción de alma o razón en Kant y su relación con el cuerpo como contraposición a planteamiento llevado a cabo por René Descartes. Si la tradición aristotélico-tomista había entendido el alma como la forma substancial del cuerpo y la directriz de operaciones vegetativas, sensitivas e intelectivas, Descartes rompe con esta concepción y separa las funciones intelectivas de las otras dos y las atribuye a un alma que pasa a ser completamente independiente del cuerpo bajo la denominación de *esprit* o *mens*. Kant rechaza esta posición y retoma la senda de la tradición al defender que el alma o razón es siempre una entidad encarnada, mediada por lo orgánico o fisiológico (*Gemüt, animus*), si bien rechaza su concepción como substancia y adopta un planteamiento psicológico-funcional en el que ella aparece como *sistema* y como una *realidad intensiva*.

El capítulo 5 analiza la concepción kantiana de la locura y, en concreto, el concepto de sinrazón positiva. En su reflexión metacientífica Kant planteó la legitimidad de ir más allá del principio de la determinabilidad y utilizar el principio teleológico para en el uso de analogías como recursos heurísticos en aquellos ámbitos de investigación que escapan a lo mecánico-causal, como el de la vida, el de la consciencia y su relación con el mundo y el de la historia de la naturaleza. Esto es precisamente lo que planteamos que hizo el filósofo de Königsberg con la

noción de epigénesis. Mostramos a modo de hipótesis que Kant recurrió a la idea de epigénesis para implementar una idea de la evolución general de la naturaleza ya planteada en su temprano ensayo *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Esa idea evolutiva, caracterizada por un progresivo aumento de la complejidad y, al mismo tiempo, de una mayor integración, implicó para el filósofo la emergencia de la vida a partir de la materia, y la emergencia del alma o razón (*Gemüt*) a partir de los cuerpos orgánicos. Se trató de un proceso dinámico que configuró la razón como un sistema complejo, plural, y heterogéneo-modular, cuya continuidad funcional hace posible el conocimiento objetivo y la verdad, pero en el que el conflicto entre las partes se abre paso como posibilidad de la locura. A partir de la tesis implicada en el trabajo de Michel Foucault de 1964 en torno a la *Antropología* kantiana arriba mencionada y de las investigaciones llevadas a cabo por Monique David-Ménard en las que interpreta el modelo de la razón de la *Crítica de la razón pura* como el intento por parte de Kant de fijar las condiciones de la salud mental frente a la locura a la que asimila la metafísica, planteamos que la locura resulta para Kant de un desajuste del normal funcionamiento del sistema de la mente establecido como ideal (de la especie) en la primera *Crítica*. La sinrazón positiva consiste en uno de los tipos de más graves de locura en los que se constituye otro sistema mental en el sujeto.

El capítulo 6 analiza el paralelismo que se da entre Kant y Freud en torno al concepto de tópica de la mente humana. Kant estableció en su primera *Crítica* un conjunto de facultades mentales (sensibilidad, imaginación, entendimiento, juicio, razón) cuya coordinación o continuidad funcional supone la capacidad sintética del yo transcendental en el logro del conocimiento objetivo y la verdad y en el de la salud mental. Todo este proceso está marcado por el rasgo de la (auto)consciencia del sujeto. Freud elaboró una tópica de la mente distinta a la kantiana. Él abordó un territorio que Kant había dejado inexplorado por desbordar el marco de su programa transcendental: el del inconsciente. A pesar de ello, su tópica compartió características similares a la del filósofo de Königsberg: estuvo constituida por un número plural de instancias necesitadas de una coordinación de sus demandas para el logro de la salud. Freud planteó una tópica que, en su versión definitiva, estaba constituida por tres instancias o cuasipersonas (ello, yo y superyó) dotadas de creencias y deseos propios, pero caracterizadas por una tendencia al conflicto y a la represión al verse incapaces de compatibilizar sus demandas antagónicas.

El capítulo 7 examina las relaciones entre verdad y salud mental en la filosofía kantiana y en el psicoanálisis freudiano. Nuestra interpretación de Kant muestra un modelo ideal de la razón pura en la *Crítica de la razón pura* consistente en un sistema mental dinámico, complejo y modular en el que las facultades (módulos) se coordinan mediante su continuidad funcional produciendo el conocimiento objetivo y la verdad y, al mismo tiempo, la salud mental de un yo transcendental que es el sujeto de todas las síntesis de representaciones. A este modelo Kant añade un rasgo que considera fundamental y que consiste en el carácter arquitectónico por naturaleza de la razón: ella busca la unidad sistémica de todos los conocimientos. El problema para los hombres, en tanto que sujetos empíricos, es que no encarnan ese modelo de razón idealizada sino según un idiosincrático desajuste fruto de sus rasgos naturales individuales y de su historia biográfica, razón por la que se encuentran más o menos alejados de la salud mental y

próximos a la locura. El camino desde la enfermedad hacia la salud mental consiste en una permanente búsqueda activa por parte de los hombres de su ajuste con ese modelo ideal de la razón humana representativo de la especie humana. Pero ese camino se halla en el encuentro con los demás en lo público. Como dice el filósofo en la *Antropología*, el único síntoma universal de la locura es la pérdida del sentido común y el sentido privado lógico que lo reemplaza. Pero los seres humanos tienen una doble naturaleza antagónica (animalidad y moralidad) que muchas veces entran en conflicto. Como especie animal el hombre tiende al egoísmo (lógico, moral, estético) y a encerrarse en un *sensus privatus*; como especie moral tiende al pluralismo y a participar con los demás en el *sensus communis*. Lo primero le conduce a la locura, lo segundo a la salud. Y en este marco plantea Kant la necesidad de una construcción colectiva y sistémica de la verdad empírica (epistémica, moral, estética). Para evitar el vuelco hacia el egoísmo y posibilitar y promover la reflexión crítica en el encuentro con los demás se hace necesaria la organización social y la creación de instituciones.

El psicoanálisis freudiano plantea una tópica de la mente que incorpora lo *inconsciente*. Freud no parte de un modelo ideal de sujeto sano, sino del análisis de los síntomas de los neuróticos, en los que descubre una tendencia de la enfermedad a dirigirse hacia la salud. El enfermo se descubre como un sujeto fracturado en la coherencia de la actividad de síntesis de sus representaciones como resultado de un conflicto entre las instancias que lo constituyen. Este conflicto se concreta en que las exigencias reclamadas por un ello inconsciente no sólo no son cumplidas por el yo consciente, sino que además son reprimidas por un super-yo garante del cumplimiento de la moralidad al margen de las síntesis del yo. Tales exigencias del ello, junto a sus representaciones, no desaparecen, sino que son mantenidas en el inconsciente por la fuerza, generando los síntomas que constituyen la enfermedad. Se trata de un proceso de egoísmo, de narcisismo, por el que el sujeto retira su libido de los objetos del mundo (incluidos los demás sujetos) y la concentra en sí mismo. La cura que constituye el camino de la enfermedad a la salud mental consiste en un proceso de interpretación del proceso traumático por parte del paciente, aunque bajo la guía del psicoanalista, en el que el yo sea capaz de reintegrar en sus procesos de síntesis todo aquello que fue reprimido y hacerlo consciente. La salud consiste así en la unidad sistemática de las representaciones, de los conocimientos.

Capítulo I: La naturaleza humana: un debate contemporáneo

Nuestras discrepancias son sobre temas de alguna importancia. Se trata de saber si el alma en sí misma está enteramente vacía, como las tablillas en las que todavía no se ha escrito nada (*tabula rasa*), tal y como piensan Aristóteles y el autor del *Ensayo* [John Locke], y si todo lo que en ella está trazado proviene únicamente de los sentidos y de la experiencia, o si por el contrario el alma ya contiene originariamente los principios de varias nociones y doctrinas que los objetos externos únicamente despiertan en ocasiones, como yo sostengo con Platón e incluso con la Escuela, y con todos los que así interpretan el pasaje de San Pablo (Rom., 2, 15) en el que señala que la ley de Dios está escrita en los corazones.

Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Prefacio

Introducción

En este capítulo pretendo exponer una determinada concepción de la naturaleza humana que servirá de marco general para el resto de la tesis doctoral. El capítulo se divide en tres apartados distintos. En el primer apartado muestro el surgimiento y planteamiento general del gran debate contemporáneo en torno a la idea de naturaleza humana siguiendo en parte el hilo conductor de Steven Pinker. Centrándome en las relaciones entre el cerebro y la mente, en este apartado presento y defiendo las ideas, defendidas por Jerry A. Fodor, de *complejidad y modularismo* en la mente/cerebro como estructura básica de la naturaleza humana.

En el segundo apartado del capítulo conduzco el debate sobre la naturaleza humana hasta su marco contextual más actual, cambiando la perspectiva anterior por la de las relaciones entre los genes y la mente/cerebro. De las tres grandes posiciones en torno a este debate, procedentes de la modernidad, como son el empirismo, el innatismo y el *epigenetismo*, defiendo la última de ellas, tal y como hacen la biología molecular contemporánea y Jean-Pierre Changeux. A partir de esta posición defiendo la idea de *perfectibilidad humana*, esto es, la idea de que los seres humanos podemos perfeccionarnos y mejorar con el tiempo, a través de la experiencia.

En el tercer apartado del capítulo trato de reconstruir el modelo de autoperfeccionamiento histórico del hombre a partir de su naturaleza que fue tanteado por Immanuel Kant a partir de su teoría de los gérmenes (*Keime*) y disposiciones (*Anlagen*) originarios. En la Introducción a su *Antropología* de 1798 Kant planteó dos posibilidades teóricas para esta disciplina. Una antropología puede hacerse en sentido *fisiológico*, si centra su investigación en lo que *la naturaleza hace del hombre*; o puede hacerse en sentido *pragmático*, si aborda lo que *el hombre, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo*. Pues bien, mientras que los dos primeros apartados de este capítulo se encuadran en la primera tarea, este tercer apartado se ocupa de la segunda tarea, abordando las potencialidades que aquella concepción de la naturaleza humana tiene para la perfección (histórica) del ser humano mediante su juego antropológico (*Spielen*) en el gran teatro (*Schauplatz*) del mundo (*Welt*).

1. *El mito de la tabla rasa y la teoría modularista de la mente*¹

El mundo académico asiste actualmente a un debate en torno a la existencia de una naturaleza humana. En él representantes de ciencias sociales como la psicología y la sociología y portavoces de ciencias naturales como la biología molecular, la biología evolutiva, la neurología o las ciencias cognitivas, han discutido acaloradamente sobre el papel desempeñado por la *nature* y la *nurture*, esto es, por la herencia genética y por el entorno cultural en la configuración del cerebro, de la mente —entendida como función del cerebro— y de la conducta humana. Las ciencias sociales, especialmente la sociología, ha negado la existencia de una naturaleza humana común. Para ellas la mente consistiría en una especie de *tabula rasa*, de receptáculo vacío que sería rellenado a través de los hechos sociales, a través de la cultura y la educación. La mente humana sería así una mente plástica, socialmente moldeable, al carecer de toda estructura previa innata. Las ciencias naturales, por su parte, especialmente aquellas vinculadas a la investigación de la genética molecular, la evolución, el cerebro y la cognición, han defendido la existencia de una naturaleza humana consistente en una estructura innata del cerebro y de la mente que estaría preformada en los genes.

Steven Pinker, profesor de psicología en la Universidad de Harvard, ha cuestionado la concepción sociologista de la mente como *tabula rasa*, defendiendo la existencia de una naturaleza humana². Como señala Pinker, los seres humanos poseemos siempre una teoría de la naturaleza humana. Todos necesitamos prever la conducta de los demás para organizar nuestras vidas y para ello necesitamos teorías sobre lo que mueve a las personas a actuar. Así, por ejemplo, el mundo occidental habría asumido la imagen cristiana del hombre, en virtud de la cual estaríamos compuestos por un alma o yo que sería centro de imputaciones, de pensamientos, deseos y sentimientos causantes de nuestra conducta, de tal manera que ella podría ser explicada a través de las nociones básicas de una psicología popular³, como creencia, racionalidad, deseo o intención.

La tradición judeo-cristiana transmitida a partir de la Biblia ha tenido una influencia decisiva sobre la concepción antropológica en las sociedades occidentales. Según esta tradición el hombre habría sido hecho a imagen y semejanza de Dios, diferenciándolo totalmente del resto de los animales. Las mujeres, que encontrarían en Eva a su progenitora originaria, procederían de una costilla de Adán, el primer hombre. La mente humana consistiría en una substancia

¹ Este apartado, como resultado de investigaciones originales, ha sido fuente de diversas publicaciones: Teruel Díaz, R. (2017). «Reducción» y «emergencia» en torno a la idea de naturaleza humana. En A. Campillo Meseguer y Delia Manzanero Fernández (Eds.), *Las fronteras de la humanidad: Actas del II Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, Vol. 1, Tomo 1, pp. 45-55; Teruel Díaz, R. (2018). El mito moderno de la tabla rasa y sus implicaciones metacientíficas contemporáneas. En Cristina Guirao Mirón, Cristina Marín Palacios, Carmen Gaona Pisonero (Eds.), *Los contenidos de humanidades como lectura multidisciplinar* (439-454). Barcelona: Gedisa; Teruel Díaz, R. (2020). A propósito de Steven Pinker: reduccionismo, pensamiento complejo e interdisciplinariedad. En Gabriel Lozano Reina, David Planes Muñoz, Ana Isabel Ponce Gea y Juan José Madrid Valero (Eds.), *Miradas confluyentes: aportaciones de los jóvenes investigadores* (367-391). Murcia: Editum.

² Pinker, S. (2015). *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.

³ La noción de «psicología popular» hace referencia al conjunto de creencias tácitas de las personas que le capacitan, por así decirlo, a ver el interior de la mente de las demás personas y deducir sus metas, sus propósitos.

inmaterial dotada de ciertos poderes y capacidades que no se basarían puramente en la estructura física del cuerpo y que estaría formada por un sentido moral, una capacidad para amar, una habilidad para razonar que reconocería si un acto se ajusta o no a los ideales de la bondad, y una facultad de decisión que determinaría la conducta y que no estaría sometida a las leyes físicas de la causalidad. A su vez, las facultades cognitivas y perceptivas derivadas de su unión con el cuerpo nos permitirían aprehender fielmente el mundo porque Dios habría implantado en nosotros ideas que se corresponderían con él. La salud mental consistiría en reconocer los fines de Dios, optar por el bien, arrepentirse de los pecados y amarle a él y al prójimo.

El modelo cristiano de la naturaleza humana sigue teniendo hoy en día una fuerte influencia sobre la mayoría de la población de las sociedades occidentales, influencia que, sin embargo, ha desaparecido entre sus clases intelectuales y académicas, al heredar y desarrollar conocimientos científicos procedentes de las diversas disciplinas surgidas en la modernidad. A juicio de Pinker, la mayoría de los académicos habrían venido a sustituir el modelo cristiano de la naturaleza humana por otro que sería también, desde la perspectiva científica actual, insostenible. Se trata de la doctrina de «la Tabla Rasa: la idea de que la mente humana carece de una estructura inherente y que la sociedad y nosotros mismos podemos escribir en ella a voluntad»⁴. Esta teoría de la naturaleza humana que defiende que ésta apenas existe se habría convertido en la religión secular de la vida intelectual moderna.

Pinker señala la gran importancia que la doctrina de la tabla rasa —y en general cualquier teoría de la naturaleza humana— ha tenido y tiene en las sociedades desarrolladas a la hora de tomar decisiones sobre políticas públicas y sobre la vida privada de las personas:

Nuestra teoría sobre la naturaleza humana es la fuente de gran parte de lo que ocurre en nuestra vida. A ella nos remitimos cuando queremos convencer o amenazar, informar o engañar. Nos aconseja sobre cómo mantener vivo nuestro matrimonio, educar a los hijos y controlar nuestra propia conducta. Sus supuestos sobre el aprendizaje condicionan nuestra política educativa; sus supuestos sobre la motivación dirigen las políticas sobre economía, justicia y delincuencia. Y dado que delimita aquello que las personas pueden alcanzar fácilmente, aquello que pueden conseguir sólo con sacrificio o sufrimiento, y aquello que no pueden obtener en modo alguno, afecta a nuestros valores: aquello por lo que pensamos que podemos luchar razonablemente como individuos y como sociedad⁵.

Por ello, la doctrina de la tabla rasa y su negación de la naturaleza humana ha supuesto, a juicio de Pinker, grandes perjuicios sociales y personales:

¿Por qué es importante esclarecer todo esto? La negativa a reconocer la naturaleza humana es como la vergüenza que el sexo producía en la sociedad victoriana, y aún peor: distorsiona la ciencia y el estudio, el discurso público y la vida cotidiana. Afirman los lógicos que una sola contradicción puede corromper todo un conjunto de afirmaciones y con ello hacer que se extiendan las falsedades. El dogma de la inexistencia de la naturaleza humana, vistas las pruebas científicas y del sentido común que avalan su existencia, no es más que una de esas influencias perniciosas.

En primer lugar, la doctrina que sostiene que la mente es una tabla rasa ha deformado la investigación sobre el ser humano y, con ello, las decisiones públicas y privadas que se guían por tales estudios. Muchas políticas sobre la paternidad, por ejemplo, se inspiran en estudios que ven una correlación entre la conducta de los padres y la de los hijos. Los padres cariñosos tienen unos hijos seguros de sí mismos; los padres responsables (ni demasiado permisivos ni demasiado severos) tienen hijos bien educados; los padres que hablan con sus hijos tienen unos hijos que dominan mejor el lenguaje; etc.

⁴ *Op. Cit.*, p. 23.

⁵ *Op. Cit.*, p. 21.

Todos concluyen que para conseguir los mejores hijos los padres han de ser cariñosos, responsables y dialogantes, y que si los hijos no llegan a ser como debieran, será culpa de los padres. Pero las conclusiones se basan en la creencia de que los niños son tablas rasas. Recordemos que los padres dan a sus hijos unos genes, y no sólo un medio familiar. Es posible que las correlaciones entre padres e hijos sólo nos indiquen que los mismos genes que causan que los padres sean cariñosos, responsables o dialogantes provocan que los hijos sean personas seguras de sí mismas, educadas o que saben expresarse correctamente. Mientras no se realicen nuevos estudios sobre hijos adoptados (que sólo reciben de sus padres el medio, no sus genes), los datos avalan por igual la posibilidad de que sean los genes los que marquen toda la diferencia, la posibilidad de que la marque por completo el ejercicio de la paternidad, o cualquier posibilidad intermedia. Pero casi en todos los casos, la postura más extrema —la de que los padres lo son todo— es la única que contemplan los investigadores [...]

La teoría de que los hijos pueden ser moldeados por sus padres como se moldea la arcilla ha propiciado unos regímenes educativos artificiales y, a veces, crueles. Ha distorsionado las posibilidades con que cuentan las madres cuando tratan de equilibrar su vida, y han multiplicado la ansiedad de aquellos progenitores cuyos hijos no se han convertido en lo que esperaban. La creencia de que los gustos humanos no son más que preferencias culturales reversibles ha llevado a los planificadores sociales a impedir que la gente disfrute de la ornamentación, de la luz natural y de la escala humana, y ha forzado a millones de personas a vivir en grises cajas de cemento. La idea romántica de que todo mal es un producto de la sociedad ha justificado la puesta en libertad de psicópatas peligrosos que de inmediato asesinaron a personas inocentes. Y la convicción de que ciertos proyectos masivos de ingeniería social podrían remodelar la humanidad ha llevado a algunas de las mayores atrocidades de la historia⁶.

Debido a la gran influencia negativa que la doctrina de la tabla rasa y su negación de la naturaleza humana han tenido sobre la vida pública y privada de las sociedades desarrolladas Pinker se propone desmontarla estudiando su origen socio-histórico e intelectual y mostrando la nueva imagen del hombre y de la especie humana que ofrece la vanguardia de las ciencias naturales contemporáneas.

Dos son los factores decisivos en la configuración de la doctrina de la tabla rasa en las ciencias sociales contemporáneas: la influencia de las ideas biológicas sobre las ciencias sociales en los siglos XIX y XX, que generaron políticas racistas, machistas y de exclusión social en un mundo marcado por el imperialismo y las dos guerras mundiales; y la convergencia de tres ideas influyentes sobre las nuevas ciencias sociales surgidas tras esas guerras.

La teoría de la evolución de Darwin no quedó limitada a la explicación del modo de adaptación de los seres vivos a sus nichos ecológicos, sino que fue fuente de inspiración para la explicación del progreso intelectual y moral de la raza del hombre blanco europeo frente a las razas de los pueblos colonizados durante la era del imperialismo. De este modo, esas otras razas fueron consideradas como travesaños de una escalera evolutiva situados entre los simios y los europeos. El darwinismo social de Herbert Spencer, discípulo de Darwin, consideraba a las razas y a las clases sociales pobres biológicamente menos aptas, por lo que tratar de mejorar sus condiciones de vida atentaba contra el avance de la evolución. Francis Galton, primo de Darwin, sugirió que, en ayuda de la evolución, hacía falta una política que desmotivara a los menos aptos en su empeño por reproducirse, una política a la que denominó «eugenesia». Unas décadas más tarde se aprobaron leyes que imponían la esterilización de los delincuentes y débiles mentales en Canadá, en los países escandinavos, en EEUU y en Alemania. Posteriormente el nazismo

⁶ *Op. Cit.*, pp. 14-16.

utilizaría aquí todas estas ideas para justificar el asesinato de millones de judíos, gitanos y homosexuales.

El periodo de postguerra condujo a las ciencias sociales a reformular sus ideas sobre la naturaleza de la mente humana para impedir, en la medida posible, el racismo, el machismo y la exclusión social. Así es como se formó la doctrina de la tabla rasa, que acabó atrincherada en la vida intelectual académica bajo lo que se ha llamado el Modelo Estándar de Ciencia Social o constructivismo social⁷. El historiador Carl Degler ha resumido este proceso indicando que fue una ideología política progresista que trataba de hacer del mundo un lugar más libre y justo la que impulsó en las ciencias sociales un cambio desde la biología a la cultura, en un intento de restar protagonismo a las fuerzas biológicas innatas, frente a lo social y cultural, en la explicación de la conducta de los individuos⁸.

Por otra parte, la doctrina de la tabla rasa se constituyó a partir de tres ideas distintas procedentes de la modernidad. La primera de ellas, que le da su nombre, tiene su origen en la idea expuesta por John Locke (1632-1704) en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1690, según la cual la mente humana consiste en una *tabula rasa* (tablilla raspada), en un papel en blanco, dispuestos, en cualquiera de ambas analogías, a recibir escritura.

Supongamos, pues, que la mente es, como decimos, un papel en blanco, vacío de cualesquiera signos, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a verse provista de ellas? ¿De dónde se abastece de este inmenso cúmulo que la activa e ilimitada fantasía del hombre ha pintado en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde recibe todos los materiales de la razón y del conocimiento? A esto respondo con una sola palabra, de la experiencia⁹.

Con ello Locke se enfrentaba a la noción de idea innata y al planteamiento racionalista emergente de Rene Descartes (1596-1650), como tendremos ocasión de examinar en el siguiente capítulo. El racionalismo cartesiano defendía la existencia de una estructura innata de la mente, consistente en tales ideas, que estaría dispuesta por Dios desde el comienzo del individuo para conocer la estructura del mundo exterior, extramental. El modelo paradigmático de ideas innatas para Descartes era el de las verdades matemáticas. En cualquier caso, Locke fijaría dos tipos de estrategias frente al innatismo racionalista: una estrategia negativa, de refutación de sus

⁷ El nombre de «Modelo Estándar de Ciencia Social» fue acuñado por John Tooby y Leda Cosmides: Tooby, J. y Cosmides, L. (1992). *The Psychological Foundations of Culture*. En J. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby (Eds.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture* (19-136). New York: Oxford University Press. Sin embargo, los filósofos Ron Mallon y Stephen Stich emplean el término *constructivismo social* porque es una expresión sinónima y más corta: cf. Mallon, R. y Stich, S. (2000). *The odd couple: The compatibility of social construction and evolutionary psychology*. *Philosophy of Science*, 67, 133-154. Ahora bien, el concepto de *construcción social* fue acuñado por Emile Durkheim, uno de los fundadores de la sociología.

⁸ Degler, C. N. (1991). *In search of human nature: The decline and revival of Darwinism in American social thought*. New York: Oxford University Press, p. viii.

⁹ Locke, J. ([1690] 1975). *An Essay concerning Human Understanding*, II, I, 2. En J. Locke. (1975-), *Works of John Locke*, 38 vols. Oxford: Clarendon Press. Esta edición del *Essay*, editada por Peter H. Nidditch con introducción, aparato crítico y glosario, inauguró la edición de las obras completas de Clarendon Press y ha sido reimpreso en 1979. Manejo también la edición española del *Essay* a cargo de Sergio Rabade y M^a Esmeralda García: Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols. Madrid: Editora nacional, vol. 1, p. 164. Cito esta obra mediante el título, seguido del libro y capítulo correspondientes en números romanos y del parágrafo referido en números arábigos.

argumentos mediante contraejemplos empíricos; y otra positiva, consistente en presentar un modelo psicológico acerca del modo en que los hombres adquieren sus conocimientos.

La segunda idea que configura la doctrina de la tabla rasa es la del *buen salvaje*, formulada por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de 1755. Rousseau se inspiró en los descubrimientos coloniales europeos de los pueblos indígenas de América, África y, más tarde, Oceanía. La idea del buen salvaje consistió en la creencia de que en el estado de naturaleza los seres humanos son desinteresados, pacíficos y tranquilos y que los males que les acechan, como la codicia, la ansiedad y la violencia son producto de la civilización, de su paso al estado social.

Algunos se han apresurado a concluir que el hombre es naturalmente cruel y que hay necesidad de organización para dulcificarlo, cuando nada hay tan dulce como él en su estado primitivo, cuando [la naturaleza lo ha colocado] a igual distancia de la estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civilizado [...]

Cuanto más se piensa en ello, más se llega a la conclusión de que ese estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió de salir de él por algún funesto azar que, en bien de la utilidad común, no hubiera debido ocurrir jamás. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre en él, que ese estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad hacia la decrepitud de la especie¹⁰.

La tercera idea de la doctrina de la tabla rasa es la *del fantasma en la máquina*, tal y como la bautizó Gilbert Ryle¹¹. Se trata de la idea introducida por René Descartes (1596-1650) en sus *Meditaciones metafísicas* de 1641, según la cual los hombres poseen una mente y un cuerpo tales que, aunque ambos se hallan unidos, la primera escapa al dominio del espacio y de las leyes mecánicas de la naturaleza y sobrevive a la muerte del cuerpo, mientras que éste se encuentra en el espacio y está sometido al mecanicismo.

Advierto, al principio de dicho examen, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse «partes» del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes¹².

¹⁰ Rousseau, J.-J. ([1755] 2012). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. 5 (2-286). Genève: Éditions Slatkine. Edición francesa de las obras completas bajo la dirección de Raymond Trousson y Frédéric S. Eigeldinger: Rousseau, J.-J. (2012). *Oeuvres complètes*, 24 vols. Genève: Éditions Slatkine / Paris: Éditions Champion. Edición española del *Discours* a cargo de Mauro Armíño: Rousseau J.-J. (1990). *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, pp. 256-257.

¹¹ Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. Londres: Penguin, p. 20.

¹² Descartes, R. ([1641] 1904). *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 68. En R. Descartes. (1887-1910), *Oeuvres de Descartes*, 12 vol. Paris: Léopold Cerf Editeur (Reeimp. 1996. Paris: J. Vrin), edición a cargo de Charles Adam y Paul Tannery (A-T.). Manejo también la edición española a cargo de Vidal Peña: Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Ediciones Alfaguara, pp. 71-72. En adelante, cito a Descartes mediante el título de la obra, seguido de las siglas de esta edición (A-T.), del número del volumen en

Descartes se había planteado la necesidad de llevar a cabo una reforma del saber tradicional escolástico heredero de la Edad media y para ello tuvo que hacer frente a un espíritu escéptico que había inundado todas las dimensiones de la cultura de su época. Por ello, planteó un método de investigación consistente en no dar crédito a ninguna creencia que no hubiera superado el argumento escéptico más radical que pudiera lanzarse contra el conocimiento humano. Este argumento, que aparece en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*, es el del genio maligno. Imaginemos que existe un ser todopoderoso, un genio maligno, que me engaña en todas las creencias que tengo acerca de todas las cosas, tanto las referidas al mundo corpóreo, como a aquellas relativas a los objetos internos a mi mente, como, por ejemplo, verdades de la matemática del tipo « $2+2=4$ ». Y ahora preguntémosnos: ¿podría tener, a pesar de ello, algún conocimiento? Es decir, ¿podría justificar la verdad de alguna creencia? Descartes encuentra esa justificación en la verdad del *cogito*, del pensar: si bien puedo dudar de mis creencias sobre el mundo exterior e incluso de las afirmaciones de la matemática, de lo que no puedo dudar es de que yo, en tanto que dudo de algo y, por tanto, pienso en ello, soy, existo. *Cogito, ergo sum*¹³. «¿Qué soy, entonces?», se pregunta posteriormente Descartes: «una cosa que piensa»¹⁴. Descartes termina dividiendo el mundo en dos substancias independientes entre sí, la *res cogitans* y la *res extensa*, la mente y el cuerpo, pues distinguirá a éste de su ser pensante, en tanto que extenso —espacial— y divisible en partes.

Dado que Descartes considera que el cuerpo está sometido a las leyes de la causalidad mecánica de la naturaleza, al igual que el resto de los cuerpos del universo, lo acaba concibiendo como una mera máquina, como un simple mecanismo:

Y así como un reloj, compuesto de ruedas y pesas, observa igualmente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y no señala bien la hora, y cuando satisface por entero el designio del artífice, así también, si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de modo tal que, aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad, ni por ende del espíritu, y sí sólo de la disposición de sus órganos¹⁵.

De ahí la importancia de la diferencia de la mente respecto del cuerpo: ella escapa al determinismo mecanicista de la naturaleza, de tal manera que la conducta del hombre no está causada por nada, sino que es elegida libremente por una mente, por un espíritu, por lo que Ryle llamaba *el fantasma en la máquina*.

Como recuerda Pinker, aunque las tres ideas que convergen en la doctrina de la tabla rasa, a saber, la *tabula rasa*, el buen salvaje y el fantasma en la máquina, o como han sido tradicionalmente conocidas, el empirismo, el romanticismo y el dualismo, son lógicamente independientes, en la práctica han ido de la mano. Por ejemplo, las ideas de la *tabula rasa* y del buen salvaje. Aunque, en principio, la mente pensada como una *tabula rasa* carece de toda

números romanos y de la página o páginas correspondientes en números arábigos, además de la paginación de la edición española correspondiente.

¹³ Descartes, R. *Discours de la méthode*, A-T., VI, 32. Manejo también la edición española a cargo de Eduardo Bello Reguera: Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. Madrid: Ténos, p. 46.

¹⁴ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 22. / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 26.

¹⁵ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 67. / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 70.

predisposición para hacer el bien o para hacer el mal, lo cierto es que el bien y el mal son asimétricos: hay más formas de dañar a las demás personas que de ayudarlas y los actos dañinos pueden herirlas en un grado mayor de lo que los actos virtuosos pueden hacer que se sientan mejor. Por ello, una mente vacía, comparada con otra llena de motivos, destaca más por su incapacidad para herir que por su incapacidad para hacer el bien. Y, aunque Rousseau no creía que la mente fuese literalmente una *tabula rasa*, si que pensaba que la mala conducta era un producto del aprendizaje y la socialización: «No existe en el corazón humano la perversidad original. No se puede encontrar en él ni un solo vicio del que no se pueda explicar cómo y cuándo penetró en él»¹⁶. Por otro lado, hay también un vínculo claro entre las ideas de la *tabula rasa* y del fantasma en la máquina. En la medida en que la máquina, el cuerpo, funciona mecánicamente, pues ha sido construido en armonía con las leyes causales de la naturaleza, el fantasma no necesita estar cargado de instrucciones para manejarla y dirigir la conducta. Finalmente, está la relación entre las ideas del fantasma en la máquina y el buen salvaje: si la máquina, el cuerpo se comporta de forma innoble a través de acciones malas, no hay que buscar el origen de esa maldad en ella, sino en el fantasma, en el espíritu que libremente decidió cometer esos actos inicuos.

Hemos visto que la doctrina de la tabla rasa se infiltró en los círculos intelectuales y académicos durante la segunda mitad del siglo XX, especialmente en EEUU, convergiendo en el Modelo Estándar de Ciencia Social o constructivismo social. Pero siguió caminos diferentes en el caso de la psicología y de las demás ciencias sociales¹⁷.

La idea lockeana de la *tabula rasa* suponía no sólo un ataque epistemológico contra el innatismo racionalista, sino también un ataque ideológico contra las justificaciones dogmáticas del *statu quo* político, como la autoridad de la Iglesia y el derecho divino de los monarcas, ideas estas que eran asumidas como verdades evidentes en sí mismas, innatas. La *tabula rasa* socavaba también la idea de que la monarquía y la aristocracia debían ser hereditarias, ya que si la mente de sus miembros se había iniciado en blanco como las de los plebeyos, no podían reclamar ninguna sabiduría ni ningún mérito innatos. La institución de la esclavitud también quedaba en tela de juicio, pues ya no cabía pensar en que los esclavos fueran inferiores ni que debieran estar subordinados de forma innata. Como vemos, el programa de Locke no era meramente epistemológico o psicológico, sino de reforma social y política. Frente a la estructura eclesiástica y monárquica del Estado, consideraba que las disposiciones socio-políticas debían razonarse de nuevo desde cero y ser acordadas por consenso, basándose en conocimientos que cualquier persona pudiera adquirir. El consenso y la tolerancia se convertían en baluartes para la defensa de una sociedad más justa y libre. Y es que la *tabula rasa* implicaba la diversidad de las opiniones entre los hombres, al considerar que todas las ideas procedían directa o indirectamente

¹⁶ Rousseau, J.-J. (1979). *Emile*. New York: Basic Books, p. 92. Existe edición española: Rousseau, J.-J. (1997). *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza.

¹⁷ Pinker, S. *La tabla rasa*, pp. 41.

de la experiencia, que variaba de un hombre a otro, haciendo así depender las opiniones de cada cual de su historia biográfica.

John Stuart Mill (1806-1873) recogió el testigo de la *tabula rasa* y de la psicología de Locke y las aplicó a las preocupaciones políticas de la Inglaterra del siglo XIX, buscando el sufragio de las mujeres, la enseñanza obligatoria y la mejora de las condiciones de vida de las clases más bajas. De esta forma reaparecía el vínculo entre el rechazo de lo innato y la aceptación de lo social y cultural como elemento explicativo de la conducta humana y como fundamento para la reforma social:

Creo desde hace mucho tiempo —dice Mill— que la tendencia imperante de considerar todas las distinciones destacadas del carácter humano como innatas y, en su mayor parte, indelebles, e ignorar las pruebas irrefutables de que una parte muchísimo mayor de estas diferencias, entre los individuos, las razas o los sexos, son de tal condición que sólo podrían producirse por las diferencias de las circunstancias, supone uno de los principales obstáculos para abordar racionalmente las grandes cuestiones sociales, así como uno de los grandes escollos para la mejora humana [...] [Esta tendencia es] tan agradable para la indolencia humana, y también para los intereses conservadores en general, que, a menos que se la combata en su propia raíz, seguramente se extenderá aún más de lo que realmente justifican las formas más moderadas de la filosofía de la intuición¹⁸.

Con el título de «filosofía de la intuición» se refería Mill a la filosofía europea defensora del innatismo. Este pensador inglés pretendía atacar la teoría psicológica de estos innatistas para combatir lo que pensaba que eran sus implicaciones sociales conservadoras. Para ello tomó la teoría psicológica que había elaborado Locke y trató de perfeccionarla. Esta teoría, conocida como «asociacionismo», partía de la idea de la mente como *tabula rasa*, sin ninguna organización innata. Según ella, a partir de la sensación, de la experiencia, la mente recibe *ideas* (Locke) o *características* (psicólogos modernos). Las ideas que aparecen repetidamente en sucesión, como, por ejemplo, el rojo, la redondez y el dulzor de una manzana, llegan a asociarse, de forma que una de ellas puede hacer recordar a las otras. Y los objetos similares del mundo activan en la mente conjuntos de ideas que se solapan. Por ejemplo, después de exponer a los sentidos muchos perros, las características que comparten (piel, ladrido, cuatro patas, etc.) se unen para determinar la categoría «perro».

La teoría asociacionista de Locke y Mill acabó convertida en el núcleo de la mayoría de los modelos de aprendizaje, especialmente en el llamado «conductismo», que dominó la psicología desde los años veinte hasta los sesenta del siglo XX. John B. Watson (1878-1958), fundador del conductismo, consideró que los niños venían al mundo sin inclinaciones ni tendencias innatas y eliminó del vocabulario de la psicología todo contenido de la mente, como ideas, creencias, deseos o sentimientos. Estos contenidos eran considerados por Watson puramente subjetivos y la psicología científica debía ocuparse sólo de las cosas objetivas y medibles: la conducta manifiesta de los sujetos y la influencia del entorno actual y pasado sobre ella. Así, escribía Watson:

Dadme una docena de niños sanos, bien formados, y mi mundo especificado donde criarles, y garantizo que tomaré a cualquiera de ellos al azar y le educaré para que llegue a ser cualquier tipo de especialista que yo decida: médico, abogado, artista, comerciante y, sí, incluso pordiosero y ladrón,

¹⁸ Mill, J. S. (1986). *Autobiografía*. Madrid: Alianza, p. 257.

cualesquiera que sean sus dotes, inclinaciones, tendencia, habilidades, vocaciones y la raza de sus antepasados¹⁹.

El conductismo reemplazó las «ideas» de Locke por los *estímulos* y las *respuestas* y tomó sus leyes de la asociación de ideas como leyes del condicionamiento. Una respuesta se podía asociar con un nuevo estímulo, como hacía Watson con un niño mostrándole una rata blanca y golpeando con gran estruendo un martillo contra una barra de hierro: el niño asociada el miedo producido por el estruendoso sonido con el pelaje de la rata. En este caso, Watson establecía una contingencia entre dos estímulos para vincular uno de ellos con una respuesta. Pero el conductismo suponía que, en un medio natural, estas contingencias formaban parte de la textura causal del mundo y configuraban inexorablemente la conducta de los organismos, incluidos los humanos.

A Watson le seguirían otros muchos psicólogos, como B. F. Skinner (1904-1990), que se hizo famoso en las décadas intermedias del siglo XX por los experimentos con palomas y ratas²⁰. Pero, en definitiva, toda esta corriente de la psicología marcada por la doctrina de la tabla rasa venía a incidir en una idea básica repetida a lo largo del tiempo: la conducta humana no viene determinada por instintos o fuerzas innatas biológicas, ni por factores hereditarios derivados de la historia evolutiva de las especies, sino por las fuerzas ambientales del entorno, que son sociales, culturales²¹.

El camino por el que la doctrina de la tabla rasa conquistó al resto de las ciencias sociales fue distinto del de la psicología. El comienzo de este proceso se sitúa en Franz Boas (1858-1943), padre de la antropología moderna. Las ideas de Boas procedían del contexto del empirismo de la Ilustración, pero no directamente de Locke, sino del obispo George Berkley (1685-1753). Éste había defendido, consecuentemente con los principios empiristas, que no podíamos ir más allá de nuestra propia mente para atribuir las ideas que recibimos de la experiencia al influjo de una causa material sobre nuestros sentidos. No existe ninguna substancia material más allá de nuestro espíritu capaz de percibir y pensar. Lo único que existe es el espíritu y las ideas que percibe y piensa. Ser es ser percibido y el mundo externo independiente de nuestra mente sería, en todo caso, percepciones e ideas en la mente de Dios:

Hay verdades tan obvias y tan al alcance de la mente humana que para verlas el hombre sólo necesita abrir los ojos. Tal me parece que es ésta que voy a anunciar y que considero de importancia suma, a saber: que todo el conjunto de cielos y la innumerable muchedumbre de seres que pueblan la tierra, en una palabra, todos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen sustancia en una mente; su ser (*esse*) consiste en que sean percibidos o conocidos. Y por consiguiente, en tanto que no los percibamos actualmente, es decir, mientras no existan en mi mente o en la de otro espíritu creado, una de dos: o no existen en absoluto, o bien subsisten sólo en la mente de un espíritu eterno; siendo cosa del todo ininteligible y que implica el absurdo de la abstracción el atribuir a uno cualquiera de los seres o una parte de ellos una existencia independiente de todo espíritu²².

¹⁹ Watson, J. B. (1998). *Behaviorism*. New Brunswick, NJ: Transaction.

²⁰ Skinner, B. F. (1938). *The Behaviour of Organisms: An Experimental Analysis*. Cambridge, Massachusetts: B. F. Skinner Foundation.

²¹ Pinker, S. *La tabla rasa*, pp. 44-45.

²² Berkeley, G. ([1710] 1949). *The Principles of Human Knowledge: Part 1 (PHK)*, I, 6. En: Berkeley, G. (1948-1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols, vol. 2 (1-112). Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons. p. 43. Existe edición española: Berkeley, G. (1985). *Principios del*

El idealismo o fenomenismo berkleyano y los descubrimientos de sus estudios de pueblos nativos, inmigrantes y niños de orfanatos permitieron a Boas fundar una nueva base intelectual para el igualitarismo. A su juicio, las diferencias entre las razas humanas y los grupos étnicos no procedían de su constitución física, sino de su cultura, un sistema de ideas y valores que se extienden mediante el lenguaje y otras formas de conducta social. Es la cultura la que configura la mente y las personas difieren entre sí porque difieren sus culturas:

Digo que, mientras no se demuestre lo contrario, debemos presumir que todas las actividades complejas están determinadas socialmente, no son hereditarias²³.

Ahora bien, pese al énfasis puesto en la cultura, Boas no era un relativista cultural que equiparara todas las culturas entre sí, ni un defensor de la *tabula rasa*. Boas consideraba que la civilización europea era superior a las culturas tribales, pero pensaba que los hombres de otras culturas eran capaces de alcanzar la cultura europea porque poseían las mismas capacidades mentales básicas. Los discípulos de Boas, sin embargo, sí que asumieron por completo la doctrina de la tabla rasa y sus implicaciones metodológicas, radicalizando las posiciones de su maestro. Así, sus alumnos defendieron que no sólo las diferencias entre los grupos étnicos se debían explicar a través de la cultura, sino todos los aspectos de la existencia humana.

Alfred Louis Kroeber (1876-1960) fue uno de sus discípulos más influyentes de Boas. Frente a su maestro, que había defendido el uso de las explicaciones sociales mientras no se demostraran falsas, él las defendió con independencia de las pruebas: «no se puede admitir —decía— que la herencia haya desempeñado papel alguno en la historia»²⁴. Y es que, a su juicio, la cadena de acontecimientos que configuran a un pueblo «implica el condicionamiento absoluto de los sucesos históricos por otros sucesos históricos»²⁵. Kroeber consideraba que la conducta social —y toda conducta es social— no sólo no podía ser explicada por fuerzas o propiedades innatas de la mente del individuo, sino por ninguna propiedad de la mente en absoluto: la cultura es superorgánica y debe ser explicada a través de hechos sociales, culturales.

La civilización no es una acción mental, sino un cuerpo o una corriente de productos del ejercicio mental [...] La mentalidad está relacionada con el individuo. Lo social o cultural, por otro lado, es en su esencia no individual. La civilización como tal empieza sólo donde termina el individuo²⁶.

Estas dos ideas defendidas por Kroeber, la negación de la naturaleza humana y la autonomía de la cultura respecto a las mentes individuales, fueron también articuladas por el fundador de la sociología, Emile Durkheim (1858-1917), quien había prefigurado la doctrina de la mente superorgánica elaborada por aquel. Durkheim se oponía al método mostrado por las incipientes explicaciones sociológicas que habían aparecido recientemente, según el cual los fenómenos sociales debían ser explicados por leyes de la psicología —que tenían un carácter

conocimiento humano. Barcelona, Orbis, p. 43. En adelante citaré esta obra nombrando sus siglas estandarizadas «PHK», la parte en números romanos y el párrafo en arábigos; seguido de la referencia a las obras completas «Works» con el volumen en números romanos y la página o páginas en números arábigos.

²³ Cfr. Degler, C. N. (1991). *In search of human nature: The decline and revival of Darwinism in American social thought*. New York: Oxford University Press, p. 148.

²⁴ Cfr. Degler, C. N. *Op. Cit.*, p. 84.

²⁵ Cfr. Degler, C. N. *Op. Cit.*, p. 95.

²⁶ Cfr. Degler, C. N. *Op. Cit.*, p. 96.

finalista—, una ciencia que pertenecía a un nivel de análisis de la realidad fenoménica inferior al del hecho social: el de la mente individual.

Siendo a la vez «finalista», el método de explicación generalmente seguido por los sociólogos es esencialmente psicológico. Estas dos tendencias son solidarias una de otra. En efecto, si la sociedad no es mas que un sistema de medios instituidos por los hombres en vista de ciertos fines, dichos fines solo pueden ser individuales; porque antes de que existiera la sociedad, solo podían existir individuos. Por lo tanto, del individuo emanan las ideas y las necesidades que han determinado la formación de las sociedades y, si de él procede todo, necesariamente todo debe explicarse por él. Además, no hay en la sociedad más que conciencias particulares; *es* pues en estas ultimas donde se encuentra la fuente de toda la evolución social. En consecuencia, las leyes sociológicas no podrán ser mas que un corolario de las leyes mas generales de la psicología; la explicación suprema de la vida colectiva consistirá *en* hacer ver como procede de la naturaleza humana en general, bien *se* la deduzca directamente y sin observación previa, o bien que se la religue después de haberla observado²⁷.

Durkheim señala a Auguste Comte (1798-1857) y a Herbert Spencer (1820-1903) como los pensadores que defienden la tesis de que las leyes sociológicas que explican la conducta social de los hombres no son más que corolarios de las leyes generales de la psicología:

Estos términos son más o menos textualmente los mismos de los que se sirvió Comte para caracterizar su método. «Puesto que el fenómeno social, concebido en su totalidad, no es en el fondo mas que *un simple desarrollo de la humanidad, sin ninguna creación de cualesquiera facultades*, como yo he establecido antes, todas las disposiciones efectivas que la observación sociológica pueda develar sucesivamente, deberán encontrarse por lo menos en germen en ese tipo primordial que la biología ha construido por anticipado para la sociología» [Compte, A., Curso de filosofía, IV, 331] Y es que según Comte el hecho dominante de la vida social es el progreso y, por otra parte, el progreso depende de un factor exclusivamente psíquico, a saber, la tendencia que empuja al hombre a desarrollar cada vez mas su naturaleza²⁸.

Este es asimismo el método seguido por Spencer. En efecto, según él, los dos factores primarios de los fenómenos sociales son el medio cósmico y la constitución física y moral del individuo [*Principios de sociología*, I, 14, 14]. Ahora bien, el primero sólo puede influir en la sociedad a través del segundo, que es, así, el motor esencial de la evolución social. Si la sociedad se forma, lo hace para permitir al individuo realizar su naturaleza, y todas las transformaciones por las cuales ha pasado no tienen mas objeto que el de hacer esta realización más fácil y mas completa²⁹.

Durkheim dirige su crítica contra estos dos pensadores por defender ese tipo de reduccionismo explicativo y trata de invalidar con ello sus métodos de investigación social:

En fin, si verdaderamente la evolución social tuviera su origen en la constitución psicológica del hombre, no vemos como se hubiera podido producir. Porque entonces habría que admitir que tiene por motor algún resorte interior en la naturaleza humana. Pero ¿cual podría ser ese resorte? ¿Sería esa clase de instinto del que habla Comte y que impulsa al hombre a realizar cada vez mas su naturaleza? Pero esto es responder a la cuestión por la cuestión misma y explicar el progreso por una tendencia innata al mismo, verdadera entidad metafísica cuya existencia no se demuestra con nada; porque las especies animales, ni siquiera las mas elevadas, están movidas de ningún modo por la necesidad de progresar, e incluso entre las sociedades humanas hay muchas que se complacen permaneciendo estacionarias indefinidamente. ¿Sería, como parece creer Spencer, la necesidad de una felicidad más grande, que las formas cada vez más complejas de la civilización estarían destinadas a realizar cada vez de una manera mas completa? En ese caso, sería preciso establecer que la felicidad aumenta con la civilización y hemos expuesto en otro lugar todas las dificultades que plantea esta hipótesis [División del trabajo social, I, II, cap. 1] Pero hay algo más; aunque admitiéramos uno u otro de estos dos postulados, el desarrollo histórico no resultaría por ello mas inteligible; porque la explicación resultante sería puramente finalista y hemos demostrado antes que los hechos sociales, como todos los fenómenos naturales, no quedan explicados solo porque se haya demostrado que sirven a algún fin. Aunque se ha demostrado que las organizaciones sociales cada vez más complicadas que se han

²⁷ Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: FCE, p. 150.

²⁸ *Op. Cit.*, pp. 150-151.

²⁹ *Op. Cit.*, p. 152.

sucedido a lo largo de la historia han tenido como efecto la satisfacción siempre mayor de tal o cual inclinación fundamental, sin embargo no se ha podido comprender como se produjeron dichas organizaciones. El hecho de que fueron útiles no nos dice que es lo que les ha dado el ser. Aunque nos explicáramos como hemos llegado a imaginarlas, a trazar su plan por anticipado para representarnos los servicios que podríamos esperar de ellas —y el problema ya es difícil— los deseos de los que podían ser objeto, no tenían la virtud de sacarlas de la nada. En pocas palabras, admitiendo que sean los medios necesarios para alcanzar la meta perseguida, la cuestión sigue intacta; ¿cómo, es decir, de qué y por qué han sido constituidos esos medios?³⁰

La conclusión de Durkheim no se hace esperar: las causas de los hechos sociales son otros hechos sociales y no estados psicológicos individuales:

Llegamos por lo tanto a la regla siguiente: *la causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes, y no entre los estados de la conciencia individual*. Por otra parte, se concibe fácilmente que todo lo anterior se aplica a la determinación de la función, tanto como a la de la causa. La función de un hecho social no puede ser más que social, es decir, que consiste en la producción de efectos sociales útiles. Sin duda, puede suceder, y sucede en efecto, que por carambola sirva también al individuo. Pero ese resultado feliz no es su razón de ser inmediata. Podemos, pues, completar la proposición anterior diciendo: *La función de un hecho social debe buscarse siempre en la relación que sostiene con algún fin social*.³¹

Durkheim postula una suerte de emergentismo para explicar cómo determinadas propiedades de niveles superiores de la realidad pueden surgir como novedad en el mundo a partir de la organización de elementos de niveles inmediatamente inferiores y poseer una autonomía causal —y, por tanto, explicativa— propia que justifique su punto de vista metodológico. La relación entre fenómenos sociales y psíquicos es análoga a la de los fenómenos biológicos y los inorgánicos: los primeros surgen de la asociación de los segundos, pero no cabe ninguna reducción explicativa de aquellos a éstos. La clave para Durkheim es la noción de «asociación», que provendría de la teoría psicológica de Locke, y que establecería vínculos estructurales entre partes que darían lugar a la emergencia de lo nuevo en el mundo:

Pero se nos dirá que, puesto que los únicos elementos que forman la sociedad son individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos sólo puede ser psicológico. Al razonar así, se puede también establecer fácilmente que los fenómenos biológicos se explican analíticamente por los fenómenos inorgánicos. En efecto, es bien cierto que en la célula viva no hay más que moléculas de materia en bruto. Pero están de ahí asociadas y esta asociación es la causa de los fenómenos nuevos que caracterizan la vida y cuyo germen es imposible reencontrar en ninguno de los elementos asociados. Y es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es otra cosa cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes que lo componen. La asociación no es, como se ha creído algunas veces, un fenómeno estéril en sí mismo, que consiste simplemente en poner en relación exterior hechos adquiridos y propiedades constituidas. ¿No es, por el contrario, la fuente de todas las novedades que se han producido sucesivamente en el curso de la evolución general de las cosas? ¿Qué diferencias hay entre los organismos inferiores y los otros, entre lo vivo organizado y la simple *plastídula*, entre ésta y las moléculas inorgánicas que la componen, sino diferencias de asociación? Todos estos seres, en última instancia, se resuelven en elementos de la misma naturaleza; pero estos elementos están aquí yuxtapuestos, y allá asociados. Aquí asociados de una manera, y allá de otra. Incluso tenemos el derecho de preguntarnos si esta ley no penetra hasta el mundo mineral y si las diferencias que separan a los cuerpos inorgánicos no tienen el mismo origen.

En virtud de este principio, la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Sin duda, nada colectivo puede producirse si no se dan conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Es preciso también que dichas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de cierta manera; de esta combinación resulta la vida social y, por consiguiente, dicha combinación es la que la explica. Al aglomerarse, al penetrarse, al fusionarse, las almas individuales

³⁰ *Op. Cit.*, pp. 162-164.

³¹ *Op. Cit.*, p. 164.

engendran un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo. Así pues, [en] la naturaleza de esta individualidad, no en la de las unidades componentes, hay que buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen. El grupo piensa, siente, actúa de forma distinta como lo harían sus miembros si éstos estuvieran aislados. Por lo tanto, si se parte de éstos últimos no se podrá comprender nada de lo que sucede dentro del grupo. En una palabra, entre la psicología y la sociología existe la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias fisicoquímicas. Por consiguiente, todas las veces que un fenómeno social esté directamente explicado por un fenómeno psíquico, podemos tener la seguridad de que la explicación es falsa³².

La asociación de las consciencias particulares de los individuos produce, precisamente, una novedad emergente, a saber, aquella consciencia superorgánica de la que hablaba Kroeber:

He aquí en qué sentido y por qué razones se puede y se debe hablar de una conciencia colectiva distinta de las consciencias individuales. Para justificar esta distinción, no es necesario hipostasiar la primera; es algo especial y debe designarse con un término especial, simplemente porque los estados que la constituyen difieren específicamente de los que constituyen las consciencias particulares. Esta especificidad se debe a que no están formadas por los mismos elementos. Unas, en efecto, resultan de la naturaleza del ser organicopsíquico considerando aisladamente, las otras de la combinación de una pluralidad de seres de ese género. Las resultantes tienen que diferir, puesto que las componentes difieren hasta ese punto. Nuestra definición del hecho social solo marcaba de otra manera esta línea de demarcación³³.

Por todo ello, advierte Durkheim que el método de reducción explicativa de los fenómenos sociológicos a partir de la psicología sólo es aplicable a condición de desnaturalizar tales fenómenos. La psicología tiene su papel como ciencia empírica de la mente humana, pero su dominio acaba donde empieza el de la sociología. E incluso mucho antes, si hemos de hacer caso a las metáforas del yo y a la plasticidad de la mente que plantea Durkheim. El sociólogo francés plantea una analogía entre el nivel sociológico y el nivel psicológico de la realidad: de la misma forma que la consciencia colectiva o superorgánica se transforma a sí misma a través de una elaboración *sui generis* de hechos “psíquicos” —de una psique superorgánica—, la consciencia individual lo hace a través de hechos psíquicos en sentido propio, *modificando los elementos primarios que la constituyen originalmente: los instintos. El yo, dice Durkheim, puede ser pensado como una sociedad:*

No es que el estudio de los hechos psíquicos no sea indispensable para el sociólogo. Si la vida colectiva no procede de la vida individual, de cualquier forma, una y otra están íntimamente relacionadas; si la segunda no puede explicar la primera, puede por lo menos facilitar esa explicación. En primer lugar y como hemos demostrado, es indiscutible que los hechos sociales están producidos por una elaboración *sui generis* de hechos psíquicos. Pero además esta elaboración misma no carece de analogías con la que se produce en cada consciencia individual y que transforma progresivamente los elementos primarios (sensaciones, reflejos, instintos) que la constituyen originalmente. Se ha podido decir, no sin razón, hablando del yo, que era en sí mismo una sociedad, lo mismo que el organismo, aunque de otra manera; y hace ya mucho tiempo que los psicólogos han demostrado toda la importancia del factor *asociación* para explicar la vida del espíritu³⁴.

El yo puede ser pensado como una sociedad porque está constituido por o consiste en la asociación de una pluralidad de elementos mentales originarios. Del organismo cabe decir lo mismo, «aunque de otra manera»: constituye la unidad funcional de la pluralidad de los órganos que lo componen; el yo, en cambio, no sólo constituye la unidad funcional de la pluralidad de los

³² *Op. Cit.*, pp. 155-157.

³³ *Op. Cit.*, p. 156.

³⁴ *Op. Cit.*, p. 165.

elementos mentales originarios, sino también la consciencia de dicha unidad, una recursividad de la mente sobre sí misma que está ausente en el nivel orgánico. Pero la metáfora de Durkheim no termina en ese concepto de asociación: si el yo puede pensarse como una sociedad es — también— porque es el resultado de la organización de una mente o consciencia individual plástica sobre la que los fenómenos sociales pueden ejercer una presión moldeadora capaz de configurarla socialmente. La consciencia individual es, al fin y al cabo, «materia indeterminada».

Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas no tienen por causas generadoras ciertos estados de las conciencias particulares, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto. Sin duda, solo pueden realizarse si las naturalezas individuales no le son refractarias; pero esas no son más que la materia indeterminada que el factor social determina y transforma. Su aportación consiste exclusivamente en estados muy generales, en predisposiciones vagas y, por consiguiente, flexibles que, por sí mismas, no podrían tomar las formas definidas y complejas que caracterizan los fenómenos sociales, si no intervinieran otros agentes³⁵.

Vemos así que, tanto la psicología, como las otras ciencias sociales asumieron la idea de la *tabula rasa* al negar la importancia de las mentes individuales para explicar la conducta humana³⁶. La psicología desterró por completo entidades como las creencias y los deseos, substituyéndolos por los estímulos y las respuestas. La antropología y la sociología colocaron las creencias y los deseos en las culturas y las sociedades, en lugar de en las mentes individuales. Todas ellas convinieron en concebir los contenidos de la cognición —ideas, pensamientos, etc.— como fenómenos del lenguaje, una conducta manifiesta que cualquiera podía oír y escribir. Y todas compartieron una gran aversión hacia los instintos y la evolución.

Las ciencias sociales abrazaron también la idea del buen salvaje³⁷. La antropóloga Margaret Mead (1901-1978), discípula de Franz Boas, hacía un retrato de los pueblos nativos como gente amante de la paz, igualitaria, materialmente satisfecha y sin ningún conflicto sexual. Y este reconocimiento de cómo eran los hombres primitivos, marcaba, sin duda, aquello que podemos llegar a ser. El antropólogo Ashley Montagu (1905-1999), también del círculo de Boas, invocaba incansablemente la doctrina del buen salvaje para justificar la búsqueda de la fraternidad y la paz y para refutar a cualquiera que pudiera pensar que tales esfuerzos eran vanos. Así, en el borrador de un manifiesto de 1950 para la recién creada UNESCO, declaró:

Los estudios biológicos respaldan el principio de la fraternidad universal, ya que el hombre nace con el impulso hacia la cooperación, y, si no se satisface tal impulso, tanto los hombres como las naciones enferman³⁸.

Los científicos sociales veían en la maleabilidad de los seres humanos y en la autonomía de la cultura unas ideas que podían hacer realidad el sueño inmemorial de perfeccionar la humanidad. Los hombres podían ser transformados a mejor. La única amenaza contra esa posibilidad era la creencia infundada en que una naturaleza biológica innata en el hombre podría impedirlo.

³⁵ *Op. Cit.*, p. 159.

³⁶ Pinker, S. *La tabla rasa*, pp. 50-51.

³⁷ *Op. Cit.*, pp. 54-55.

³⁸ Cfr. Degler, C. N. *In search of human nature*, p. 204

La psicología, por su parte, a pesar de no estar tan politizada como el resto de las ciencias sociales, se regía de vez en cuando por una visión utópica según la cual los cambios en el cuidado y la educación de los hijos mejorarían las patologías sociales y perfeccionarían el bienestar humano. Y a veces añadía un peso moral a favor de las teorías empiristas advirtiendo de la amenaza de las implicaciones socialmente pesimistas de las teorías innatistas: la existencia de rasgos humanos innatos e inmutables conducirían al racismo, por ejemplo, y al fin de los programas sociales dedicados a combatirlos.

Las ciencias sociales del siglo XX asumieron también la idea del fantasma en la máquina. La defensa de la idea de que los hombres podían cambiar aquello que no les gustara de sí mismos suponía una consideración dualista de ellos como espíritu y materia biológica, porque nuestra capacidad de moldear planificadamente la conducta, dada su maleabilidad, no serviría de nada si, como moldeadores, estuviéramos limitados biológicamente por estructuras innatas. El fantasma en la máquina era el garante definitivo de la libre voluntad humana —incluida la libre voluntad de cambiar la sociedad— respecto de la causalidad mecánica del mundo. El antropólogo Loren Eiseley lo explicaba así:

La mente del hombre, por la indeterminación, por el poder de elección y de comunicación cultural, está a punto de escapar del control ciego del mundo determinista con que de forma inconsciente los darwinistas habían encadenado al hombre. Las características innatas que los extremistas biológicos le asignaron se han desmoronado y desaparecido [...] Wallace [Alfred Russel Wallace (1823-1913, codescubridor, junto con Darwin, de la selección natural)] vio, y vio bien, que con la aparición del hombre la evolución de las partes quedaba en gran medida anticuada, que ahora la mente era el árbitro del destino humano³⁹.

Los científicos sociales que defendían que la cultura estaba separada de forma absoluta de la biología, no creían en un fantasma que rondaba por el cerebro. Ellos empleaban, como Durkheim, la analogía de la diferencia entre la materia viva y la que no lo estaba. Así, Kroeber decía:

La aparición de lo social [es] [...] no el eslabón de ninguna cadena, un paso en algún camino, sino un salto hacia otro plano [...] [Es como] la primera ocurrencia de la vida en un universo hasta ese momento sin vida [...] A partir de ese momento debería haber dos mundos en lugar de uno⁴⁰.

Y Robert Lowie, otro alumno de Boas, declaraba que la cultura sólo podía ser explicada con la cultura, pues al igual que ocurre en la biología, una célula viva sólo puede proceder de otra célula viva⁴¹.

Como señala Pinker⁴², estos teóricos de las ciencias sociales pudieron defender la doctrina de la tabla rasa porque tenían a la biología de su lado. Al abordar la genética, la biología de los años 30 del siglo XX todavía reconocía en los organismos un poder llamado «vida» o «psique» no reductible a niveles inorgánicos de la materia. Sin embargo, a juicio del psicólogo norteamericano, el desarrollo de la biología molecular y de la genética durante la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI ha terminado con esa incapacidad reductiva que hacía de base

³⁹ Cfr. Degler, C. N. *Op. Cit.*, p. 330.

⁴⁰ Cfr. Degler, C. N. *Op. Cit.*, p. 95.

⁴¹ Cfr. Degler, C. N. *Op. Cit.*, p. 100.

⁴² Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 57.

analógica a la doctrina de la tabla rasa para las ciencias sociales. Los biólogos y genetistas han construido modelos teóricos que explican el mecanismo por el cual a partir de un conjunto de moléculas surge la vida. El principal argumento de Pinker contra la doctrina de la tabla rasa consiste en la conexión, establecida por distintas disciplinas científicas actuales —genética conductual, neurociencias, ciencias cognitivas y psicología evolutiva—, entre la genética humana, la configuración del cerebro y de la mente y la conducta humana. Veamos.

Las neurociencias han descubierto que la estructura física del cerebro, órgano de la mente, es en su disposición general —no en el detalle concreto— innata. A mediados del siglo XIX el neurólogo Paul Broca descubrió que los pliegues y las arrugas de la corteza cerebral no estaban dispuestas al azar, como las huellas dactilares, sino que tenían una geometría reconocible y constante entre los hombres, hasta el punto de poder clasificarlas y darles un nombre. Desde entonces, los neurocientíficos han descubierto que la anatomía general del cerebro —los tamaños, las formas y la conectividad de sus lóbulos y núcleos, así como el plano básico de la corteza cerebral— está configurada en gran medida por los genes en el desarrollo prenatal normal⁴³. Y lo mismo ocurre con la materia gris de las distintas regiones de los cerebros de diferentes personas, incluidas las regiones correspondientes al lenguaje y el razonamiento⁴⁴. Esta geometría y cableado innatos tienen consecuencias en las formas humanas de pensar, sentir y actuar, es decir, en la mente y en la conducta. Los niños que sufren alguna lesión en ciertas zonas del cerebro se desarrollan con deficiencias permanentes en determinadas facultades mentales. Las personas que nacen con variaciones en el plano típico del cerebro difieren en la forma en que funciona su mente. Un estudio de los cerebros de hermanos gemelos univitelinos y bivitelinos ha revelado que las diferencias en la cantidad de materia gris en los lóbulos frontales no sólo están influidas genéticamente, sino que guardan una importante relación con las diferencias en la inteligencia⁴⁵. Los asesinos convictos y otras personas violentas y antisociales suelen tener una corteza prefrontal más pequeña y menos activa, la parte del cerebro que rige la toma de decisiones e inhibe los impulsos⁴⁶. Al menos una parte de las diferencias en inteligencia y violencia impulsiva parecen, por tanto, proceder de lo innato. Si bien, la configuración genética del cerebro se refiere sólo a sus grandes rasgos, lo cual deja un gran margen al aprendizaje —entendido como una modificación de aquel—, a lo no innato, lo cierto es que la idea de la mente como *tabula rasa* queda puesta en tela de juicio.

⁴³ Bourgeois, J. P., Goldman-Rakic, P. S. y Rakic, P. (2000). Formation, elimination, and stabilization of synapses in the primate cerebral cortex. In M. S. Gazzaniga (Ed.), *The new cognitive neurosciences*. Cambridge, MA: The MIT Press; Chalupa, L. M. (2000). A comparative perspective on the formation of retinal connections in the mammalian brain. In M. S. Gazzaniga (Ed.), *The new cognitive neurosciences*; Geary, D. C. y Huffman, K. J. (2002). Brain and cognitive evolution: Forms of modularity and functions of mind. *Psychological Bulletin*; Katz, L. C., Weliky, M. y Crowley, J. C. (2000). Activity and the development of the visual cortex: New perspectives. In M. S. Gazzaniga (Ed.), *The new cognitive neurosciences*; Rakic, P. (2000). Setting the stage for cognition: Genesis of the primate cerebral cortex. In M. S. Gazzaniga (Ed.), *The new cognitive neurosciences*.

⁴⁴ Thompson, P. M. et al. (2001). Genetic influences on brain structure. *Nature Neuroscience*, 4, pp. 1-6.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Davidson, F. J., Putnam K. M. y Larson, C. L. (2000). Dysfunction in the neural circuitry of emotion regulation: A possible prelude to violence. *Science*, 289, pp. 591-594.

Las neurociencias también han puesto en evidencia la idea del buen salvaje. Los neurocientíficos han descubierto que la lesión de los lóbulos frontales del cerebro entorpece o limita el repertorio conductual de la persona y puede desencadenar ataques agresivos⁴⁷. Esto ocurre porque los lóbulos dañados ya no sirven como frenos inhibidores de las partes del sistema límbico —sede de los sentimientos—, en particular un circuito que une la amígdala con el hipotálamo por una vía llamada *stria terminalis*. Las conexiones entre el lóbulo frontal de cada hemisferio y el sistema límbico constituyen una palanca con la que el conocimiento y los objetivos de la persona pueden anular otros mecanismos, entre los que se encuentra uno que genera la conducta que daña a otras personas⁴⁸. El famoso caso de Phineas Gage, un trabajador estadounidense del ferrocarril del siglo XIX, es aquí paradigmático. Gage utilizaba un pincho de un metro de largo para apisonar pólvora en el agujero practicado en una roca, cuando una chispa accidental prendió la pólvora e hizo que el pincho le atravesara el cerebro, entrando por la zona superior de los ojos y saliendo por la parte superior del cráneo. Sobrevivió al accidente con la percepción, la memoria, el lenguaje y las funciones motrices intactas. Pero la experiencia lo transformó en otra persona, tal y como relataban sus compañeros de trabajo. De hombre educado, responsable y ambicioso pasó a ser grosero, informal y holgazán. Y ocurrió porque el pincho le atravesó la corteza prefrontal ventromedial, la región del cerebro situada encima de los ojos que está vinculada con el razonamiento sobre las demás personas y que, junto con otras zonas de los lóbulos prefrontales y el sistema límbico, prevé las consecuencias de las propias acciones y selecciona la conducta adecuada a los objetivos propuestos⁴⁹.

Finalmente, las neurociencias cognitivas han desmitificado la idea del fantasma en la máquina. Y lo han hecho a través del descubrimiento de la complejidad del cerebro y de la mente. En el siglo XIX el médico y anatomista Franz Joseph Gall (1758-1828) realizó un giro teórico y metodológico en el estudio del alma: se propuso analizar las funciones del cerebro y localizarlas físicamente sin recurrir al método introspectivo. De este modo pretendió abordar las facultades mentales, al margen de la filosofía especulativa, como naturalista y fisiólogo. Realizó así una topología del cerebro sobre la base de situar toda funcionalidad en el córtex cerebral —la parte más elevada del cerebro— y de considerar que el cráneo lo reproducía fielmente —para su análisis externo, a través de la superficie de la cabeza, con lo que Gall daba origen a la frenología—. A su juicio, cada categoría de comportamiento tenía su propio «órgano», situados todos ellos en el córtex. Gall estableció 35 regiones del cerebro, aunque esa clasificación se ha revelado totalmente arbitraria con el tiempo. Pierre Flourens (1794-1867), médico y biólogo, miembro de la Academia francesa, sometió a prueba la topografía de Gall mediante su método

⁴⁷ Anderson, S. W. et al. (1999). Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex. *Nature Neuroscience*, nº 2, pp. 1032-1037; Blair, J. y Cipolotti, L. (2000). Impaired social response reversal: A case of “acquired sociopathy”. *Brain*, nº 123, pp. 1122-1141; Lykken, D. T. (2000). *Las personalidades antisociales*. Barcelona: Herder.

⁴⁸ Monaghan, E. y Glickman, S. (1992). Hormones and aggressive behavior. In J. Becker, M. Breedlove, & D. Crews. (Eds.), *Behavioral endocrinology*. Cambridge, MA: The MIT Press.

⁴⁹ Damasio, A. R. (1994). *Descartes' Error*. New York: G. P. Putnam's Sons. Existe traducción al español: Damasio, A. R. (2006). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica.

de la ablación: la extirpación de áreas o centros anatómicamente definidos del cerebro de animales y la observación de su comportamiento posterior. Aunque las interpretaciones de Flourens no fueron muy acertadas, sus resultados reforzaban la tesis localicista de las funciones o facultades mentales en las regiones concretas del cerebro y su método de la ablación se convertiría en un método de elección para establecer el mapa de las localizaciones corticales. Fue Bouillaud (1796-1881), alumno y seguidor de Gall, quien presentó las primeras pruebas irrefutables sobre el modelo localicista de su maestro. Bouillaud aprovechó los «experimentos naturales» que constituían los traumatismos craneales accidentales o las lesiones cerebrales espontáneas para el estudio de las perturbaciones del lenguaje, inaugurando con ello la anatomopatología del lenguaje, que se convertiría posteriormente en la neuropsicología. Estableció así la existencia de casos de parálisis selectiva de la lengua y de los órganos fonadores sin afección de miembros, así como casos de parálisis de los miembros sin pérdida del lenguaje articulado. Y, más importante aún, localizó el centro de la función del lenguaje en el lóbulo anterior del córtex. Estas observaciones clínicas, publicadas en 1825, fueron ignoradas debido al clima de enfrentamiento ideológico contra Gall generado por Flourens. Fue Paul Broca (1824-1880), médico, anatomista y antropólogo francés, quien logró ese reconocimiento en 1861. Paul Broca presentó ante la Sociedad de Antropología de París el caso Leborgne, cuya autopsia había hecho la víspera del día anterior. Éste enfermo había sido admitido en el hospicio de Bicêtre 21 años atrás, poco después de haber perdido el uso de la palabra. Se expresaba por medio de gestos y parecía conservar toda la inteligencia, pero no podía pronunciar más que la sílaba «tan». El estudio *post mortem* de su cerebro reveló una lesión cuyo centro principal se situaba en la parte media del lóbulo frontal del hemisferio izquierdo. Broca confirmaba así la tesis localicista de Gall e iba más allá de él al demostrar la existencia de una asimetría entre los dos hemisferios del cerebro, en los que las funciones del lenguaje se situaban a la izquierda. Con todo esto, el comienzo del siglo XX se convirtió en la *Belle Époque* de las localizaciones cerebrales. A los progresos anatómicos clínicos de Bouillaud y de Broca, le siguieron los de Korbinian Brodmann (1868-1918), un neurólogo alemán, que en 1909 reunió los datos disponibles sobre los monos superiores y el hombre, dividiendo el córtex en 52 áreas, cada una de las cuales poseía una función. Brodmann realizó la diferenciación entre las áreas en base a diferencias de anatomía delicada reconocidas al microscopio en cortes delgados del córtex cerebral y en base a experiencias de lesiones y de estímulos eléctricos que permitían asignar una especialización funcional a cada área. Esta topografía fue realmente rigurosa, al no basarse en una craneoscopia como la de Gall, sino en criterios anatómicos y funcionales incontestables. De hecho, el mapa cerebral de Brodmann, se sigue utilizando hoy día⁵⁰.

⁵⁰ Para consultar una historia detallada del estudio del cerebro cfr. Changeux, J.-P. (1985). *El hombre neuronal*. Madrid: Espasa-Calpe, cap. I, pp. 15-50.

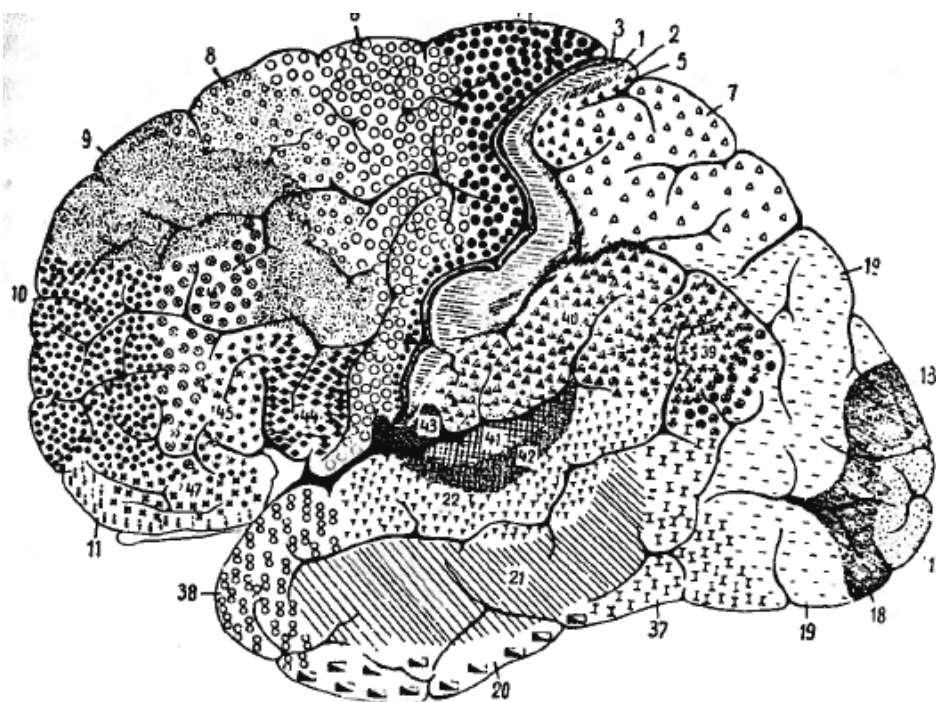


Figura 1: Mapa de áreas de córtex del cerebro humano de Brodmann en 1908, Detalle
(Fuente⁵¹)

Esta concepción compleja y pluralista del cerebro tuvo su traducción al plano de lo mental en la teoría modularista de la mente desarrollada por J. A. Fodor⁵², Z. W. Pylyshyn⁵³ y H. Gardner⁵⁴ durante la década de 1980. Esta teoría parte de cuatro principios básicos: modularismo, automatismo, isomorfismo y disfunción neurocognitiva.

El principio del modularismo establece que la mente está constituida por un conjunto de sistemas funcionales o *módulos* especializados en un tipo de proceso (sensoriales, lingüísticos, de orientación espacial, etc.) que operan en su especificidad de dominio, a pesar de los cual forman un conjunto operacionalmente interactivo.

El principio del automatismo fija que los diversos módulos mentales ejecutan automáticamente sus operaciones cuando se dan las condiciones estimulatorias apropiadas a su estructura, al margen del control voluntario.

El principio del isomorfismo consiste en la idea de que los sistemas mentales son traducciones funcionales de sistemas neuronales del cerebro.

⁵¹ Brodmann, K. (1909). *Vergleichende Lokalisationslehre der Grosshirnrinde in ihren Prinzipien dargestellt auf grund des Zellenbaues*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag.

⁵² Fodor, J. A. (1983). *Modularity of Mind*. Cambridge, Mass: Bradford. Existe traducción al español: Fodor, J. A. (1986). *La modularidad de la mente*. Madrid: Morata.

⁵³ Fodor, J. A. & Pylyshyn, Z. W. (1981). How direct is the visual perception? Some reflections on Gibson's ecological approach. *Cognition* 9, 139-196.

⁵⁴ Gardner, H. (1987). *The Mind's New Science*. Basics Books: New York. Existe traducción: Gardner, H. (1988). *La nueva ciencia de la mente*. Barcelona: Paidós.

El principio de la disfunción neurocognitiva, junto con el supuesto teórico de la sustractividad, establece que en caso de lesiones cerebrales o de inhibiciones controladas de sistemas neuronales la arquitectura funcional resultante es el sistema normal menos los componentes sustraídos.

Las investigaciones neurocognitivas arrojan una cartografía de la mente en la que se pueden distinguir cuatro tipos de módulos o subsistemas⁵⁵. En primer lugar, están los módulos *periféricos*, que procesan las interacciones no lingüísticas entre el organismo, como los módulos sensoriales y motores. Por otro lado, existe una serie de módulos *centrales*, generalmente localizados en el hemisferio cerebral izquierdo o cerebro lingüístico, que procesan, ordenan, interpretan y coordinan la información que generan los módulos anteriores. Entre ellos hay una subdivisión: el módulo propiamente lingüístico o intérprete y el de las áreas de convergencia. Los primeros se encargan del lenguaje, mientras que los segundos permiten categorizar y clasificar la información procedente de nuestras interacciones con el medio además del entrelazamiento estrecho de las características y procesos implicados en dichas interacciones⁵⁶. Finalmente existen una cuarta tipología modular: la de los módulos asociativos o mediadores, que mediante mecanismos de activación o inhibición relacionan procesos provenientes de las áreas anteriores.

Podemos resumir como sigue los rasgos más importantes de la teoría modularista de la mente en relación con los intereses de esta tesis⁵⁷:

1. La mente, que constituye un sistema cognitivo sobre el sistema cerebral, se divide en una pluralidad de subsistemas autónomos o relativamente autónomos e independientes, llamados módulos, asociados a estructuras neuronales específicas, que realizan funciones propias e interactúan entre sí.
2. La cognición se inicia en subsistemas de entrada autónomos e independientes —módulos sensibles— mediante la afección de inputs sensoriales.
3. La característica más relevante de estos subsistemas de entrada es la encapsulación, que supone el cierre informacional de cada uno de ellos (los módulos de entrada visuales, auditivos, olfativos, etc. no se comunican entre sí) y su impenetrabilidad por procesos inferenciales o interpretativos de subsistemas superiores —módulo intérprete—. Esta encapsulación hace que la información sensorial no se vea afectada por contextos situacionales, lingüísticos o volitivos.

⁵⁵ Damasio, A. R. y Damasio, H. (1992). Cerebro y lenguaje. *Investigación y ciencia*, 194, 59-66. Cfr. también: Massaro, D. W. (1993). Information Processing Models: Microscopes of the Mind. *Annual Review of Psychology*, 44, 383-425.

⁵⁶ García, E. (2001). *Mente y cerebro*. Madrid: Síntesis, p. 160.

⁵⁷ Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 66-67.

4. Los subsistemas de entrada tienen canales de transferencia de información hacia otros módulos, por ejemplo, hacia el módulo del lenguaje o módulo intérprete, que forma parte de los subsistemas centrales o superiores.
5. En contraste con los subsistemas de entrada, los subsistemas centrales están influidos por muchas y diferentes variables, es decir, son sólo relativamente autónomos.
6. Los subsistemas centrales tienen acceso a las salidas de todos los subsistemas de entrada y a todo el conocimiento en la memoria.
7. Los módulos cognitivos superiores ejercen así funciones de coordinación.
8. Los subsistemas de entrada se consideran como sistemas computacionales, mientras que el sistema central corresponde a lo que el organismo cree.

Las neurociencias y la psicología evolutiva han constituido los principales argumentos a favor de la teoría modularista de la mente, mostrando como nuestro cerebro y nuestra mente han ido emergiendo en un proceso bioevolutivo en el que se han conformado estructuras cognitivas especializadas en el manejo y resolución de problemas relacionados con dominios específicos muy distintos. Esas estructuras cognitivas especializadas generan procesos tan diferenciados que necesitamos suponer la existencia de fuentes epistémicas de naturaleza distinta para explicar el conocimiento humano y sus propiedades⁵⁸. Y una arquitectura cognitiva modular como ésta, impone un tipo muy concreto de relaciones del cerebro y de la mente con el medio, limitando considerablemente nuestras formas de percibir el mundo y facilitando la investigación experimental. Esta investigación es precisamente la que ha hecho la neuropsicología, con experiencias de pacientes con alteraciones cerebrales⁵⁹, sobre todo, las de los «cerebros divididos»⁶⁰, es decir, cerebros en los que los dos hemisferios que lo conforman quedan separados, bien mediante el uso de alguna droga, bien mediante la sección del cuerpo calloso que los une por un accidente o por alguna técnica quirúrgica.

Michael Gazzaniga⁶¹ ha realizado experimentos de este tipo, de entre los que se encuentra uno especialmente relevante para la desmitificación de la idea del fantasma en la máquina. Hay que tener en cuenta que los resultados de las investigaciones neuropsicológicas actuales han revelado que el hemisferio cerebral izquierdo controla la mitad derecha del cuerpo y se encarga del procesamiento del lenguaje —y, con él, de la consciencia—; mientras que el hemisferio derecho controla la parte izquierda del cuerpo y es responsable del reconocimiento de caras, tareas de visualización en el espacio, etc. A un sujeto de experimentación con el cerebro dividido por el efecto breve de una droga se le suministró simultáneamente dos patrones de estimulación distintos: uno, constituido por una pata de pollo, recibido sensorialmente por el hemisferio

⁵⁸ García, E. *Mente y cerebro*, pp. 147 y ss.

⁵⁹ García, E. (1999). Epistemología y neuropsicología cognitiva. En E. García y J. Muñoz (Ed.), *La teoría evolucionista del conocimiento* (131-210). Madrid: Editorial Complutense, pp. 189 y ss.

⁶⁰ Springer, S. P. y Deutsche, G. (1999). *Cerebro izquierdo, cerebro derecho*. Barcelona: Gedisa.

⁶¹ Gazzaniga, M. (1993). *El cerebro social*. Madrid: Alianza; Gazzaniga, M. (Ed.) (1996). *The Cognitive Neurosciences*. Cambridge, MA: The MIT Press.

izquierdo y otro constituido por un paisaje nevado de una casa rural y un camino repleto de nieve, captado sensorialmente por el hemisferio derecho. A continuación, se le pidió que seleccionara dos cartulinas con unas figuras de entre un conjunto, una con la mano izquierda y otra con la derecha. La mano izquierda, controlada por el hemisferio derecho e inconsciente, que había recibido el patrón estimulativo del paisaje nevado, señaló una cartulina con la figura de una pala. La derecha, controlada por el hemisferio izquierdo y consciente, señaló una cartulina con la figura de la cabeza de un pollo. Cuando se le preguntó el porqué de su elección, sin aparecer ningún signo de que hubiera visto el paisaje nevado, respondió con una interpretación incluyente de sus elecciones: «la pata va con el pollo y la pala es necesaria para limpiar el gallinero»⁶². El hemisferio izquierdo del cerebro, que no había recibido información sensible del paisaje nevado, pero que ostentaba la consciencia del sujeto, explicaba la elección de la figura de la mano izquierda, controlada por el hemisferio derecho, cuya información, a pesar de tener implicaciones conductuales sobre el sistema motor, permanecía vetada al hemisferio izquierdo y, con ello, a la consciencia. La mano izquierda operó fuera del control del hemisferio izquierdo y, sin embargo, éste interpretó y dotó de sentido su acción. De aquí resultan dos conclusiones. Primero, las áreas neuronales talamocorticales del hemisferio derecho, encargadas de la sensación, aparecen encapsuladas, impenetrables para la parte intérprete-lingüística del hemisferio izquierdo, con lo que se refuerza la teoría modularista de la mente. Y segundo, la idea del fantasma en la máquina queda refutada, pues la inhabilitación del cuerpo calloso que comunica a los dos hemisferios cerebrales implica, como hemos visto, partir en dos ese supuesto yo supervisor de todos los hechos e instancia unitaria última de todas las decisiones que luego lleva a la práctica el cerebro entero y, con él, el cuerpo: cada hemisferio actúa entonces libremente, sin el consejo ni el consentimiento del otro⁶³. Es lo que se conoce como la ilusión del yo unificado: todos sentimos que es un único «yo» el que controla todas las acciones. Y aunque es cierto que el cerebro dispone de unos sistemas supervisores en los lóbulos prefrontales y en la corteza cingulada anterior, que pueden activar conductas y anular los hábitos y los impulsos, esos sistemas poseen unas peculiaridades y limitaciones específicas y no son la implementación del agente libre racional que la tradición filosófica ha llamado alma o yo⁶⁴.

Frente a la doctrina de la tabla rasa y a las ideas que la acompañan Steven Pinker se ha posicionado del lado de la teoría de la modularidad de la mente humana planteada por Fodor⁶⁵:

La estructura de la mente es el tema de este libro, y su idea esencial se puede expresar así: la mente es un sistema de órganos de computación, diseñado por la selección natural para resolver aquellos tipos de problemas con los que se enfrentaron nuestros antepasados en su modo de vida como cazadores-recolectores; en particular, el conocimiento y el manejo de objetos, animales, plantas y otros individuos de la misma especie. El índice de contenidos de este enunciado se puede descomponer en varias afirmaciones. La mente es lo que el cerebro hace, y cabría añadir que, específicamente, el

⁶² Gazzaniga, M. (1998). Dos cerebros en uno. *Investigación y ciencia*, 264, 14-19.

⁶³ Cfr. Damasio, A. R. *Descartes' Error* y Dennet, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston, MA: Little Brown. Existe edición española de ésta última obra: Dennett, D. C. (1996). *La conciencia explicada* Barcelona: Gedisa.

⁶⁴ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 77.

⁶⁵ Pinker, S. (1997). *How the Mind Works*. New York / London: W.W. Norton & Company, p. 21. Existe edición española: Pinker, S. (2000). *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino, pp. 39-40.

cerebro procesa información y pensar es un modo de computar. La mente se halla organizada en módulos u órganos mentales, cada uno de los cuales tiene un diseño especializado que le hace ser un experto en un ámbito concreto de la interacción con el mundo. La lógica básica de los módulos es la especificada por nuestro programa genético. Su funcionamiento fue configurado por selección natural para resolver los problemas de la vida que nuestros antepasados tuvieron como cazadores y recolectores, y que abarcó la mayor parte de nuestra historia evolutiva. Además, los diversos problemas de nuestros antepasados eran como subtareas de un gran problema que tenían planteado los genes, a saber, maximizar el número de copias que pasaban a la siguiente generación.

La clave de este posicionamiento de Pinker reside en el carácter innato del modularismo fodoriano. En el planteamiento de sus posiciones Fodor se enfrentaba a dos teorías rivales sobre el aprendizaje y la psicología del desarrollo: el conductismo de Skinner y el constructivismo de Jean Piaget (1896-1980). El conductismo, como veíamos arriba, había reemplazado las «ideas» de Locke —interiores— por los «estímulos» y las «respuestas» del organismo —exteriores— y había substituido sus leyes de la asociación de ideas por leyes del condicionamiento en virtud de las cuales ciertos estímulos quedaban asociados a determinadas respuestas comportamentales, configurándose así la conducta de los organismos.

El constructivismo piagetiano, denominado por su propio autor como epistemología genética, es una teoría del desarrollo del conocimiento que «trata de descubrir las raíces de los distintos tipos de conocimiento desde sus formas más elementales y seguir su desarrollo en los niveles ulteriores, inclusive hasta el pensamiento científico»⁶⁶. El conocimiento, la inteligencia, la mente son concebidos por Piaget como un proceso de construcción continua por el que el organismo se adapta al medio. Esta adaptación se produce a través de una serie gradual de fases de equilibrio entre el organismo y el medio mediante determinados mecanismos de interrelación, consistiendo así en una sucesiva conformación de estructuras cognoscitivas con el medio, las cuales funcionan, a su vez, como esquemas de acción del organismo sobre éste. Los mecanismos de interrelación son dos: la acomodación o modificación del sujeto causada por el medio, por sus objetos; y la asimilación, la acción del organismo sobre dichos objetos.

Por todo ello, Piaget consideraba que el origen del conocimiento no se podía explicar suficientemente ni a partir del sujeto, ni a partir de los objetos ya constituidos e independientes el uno de los otros, sino a partir de ambos, a partir de una casi total indiferenciación de sujeto y objeto al comienzo de la vida del niño. Cuando nace, el niño no tiene conciencia de sí mismo ni de los objetos en cuanto tales, como cosas distintas de sí mismo. Sujeto y objeto serán resultado de una interacción mutua, que se logrará a través de la acción o actuación del sujeto sobre los objetos y de éstos sobre aquél. Así, por ejemplo, el constructivismo piagetiano contempla unas estructuras cognitivas y/o esquemas de acción propios de la prensión de los niños pequeños sobre los objetos, en cuanto que no sólo se trata de coger una cosa determinada, sino todas las que son parecidas y, por tanto, de resolver los problemas de la prensión.

En el desarrollo del conjunto de estos esquemas de acción Piaget distingue dos grandes fases: la de la inteligencia sensoriomotriz⁶⁷ y la de la inteligencia conceptual⁶⁸. El desarrollo de

⁶⁶ Piaget, J. (1970). *La epistemología genética*. Barcelona: A. Redondo Editor, pp. 9-10.

⁶⁷ Piaget, J. (1973). *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Seix Barral, pp. 19-28.

la primera se produce desde el nacimiento hasta los 18/24 meses. A partir de la modificación de los reflejos innatos de la succión y de la prensión, el niño empieza a desarrollar su inteligencia, práctica y manipulativa (sensoriomotriz), que consiste fundamentalmente en una diferenciación entre él y el mundo: los objetos externos se hacen independientes y estables y el niño puede actuar sobre ellos; éstos a la vez producen una acomodación en el niño, que consiste en la producción de nuevos esquemas de acción con los que éste puede actuar sobre los objetos de manera más coordinada. Las principales adquisiciones de la mente en este período son: la aparición de objetos permanentes, la del espacio, la de la sucesión temporal de los acontecimientos y cierta relación de causalidad.

La segunda fase importante, la aparición de la inteligencia conceptual, se realiza en diversas etapas: tras la aparición del lenguaje, o de la función simbólica que lo hace posible (18/24 meses) y hasta aproximadamente los 4 años, se desarrolla el pensamiento simbólico y preconceptual; desde los 4 a los 7/8 años aparece el pensamiento intuitivo y preoperativo; de los 7/8 años a los 11/12 se extiende el período de las operaciones concretas u operaciones mentales sobre cosas que se manipulan o perciben; a partir de los 11/12 años y a lo largo de la adolescencia, aparece y se desarrolla el período de las operaciones formales, que constituye la inteligencia reflexiva propiamente dicha.

Aunque el conductismo y el constructivismo piagetiano tienen características fundamentales diferentes, como, por ejemplo, ver al niño como un almacenador pasivo de información frente a verlo como un constructor activo de información; o, por ejemplo, contemplar el desarrollo de la mente como una acumulación progresiva de conocimiento frente a contemplarlo como un proceso de cambios fundamentales en las estructuras lógicas; ambas escuelas tienen algo en común, como ha señalado la profesora del *London Institute of Medical Sciences (MRC)* y antigua colega de Piaget, Annette Karmiloff-Smith (1938-2016):

Ni la teoría piagetiana ni la conductista otorgan al niño estructuras innatas o conocimiento de dominios específicos. Ambas admiten sólo la existencia de unos pocos procesos biológicamente determinados, generales para todos los dominios: para los piagetianos, un conjunto de reflejos sensoriales y tres procesos funcionales (asimilación, acomodación y equilibración); para los conductistas, una serie de sistemas sensoriales fisiológicos heredados y un complejo juego de leyes de asociación. Se sostiene que estos procesos de aprendizaje generales se aplican a todas las áreas de conocimiento, lingüístico y no lingüístico. Piaget y los conductistas, por consiguiente, coinciden en una serie de concepciones acerca del estado inicial de la mente del bebé. Los conductistas consideraban al niño como una *tabula rasa* sin ningún conocimiento preestablecido; la concepción de Piaget según la cual el niño pequeño se ve asaltado por percepciones «indiferenciadas y caóticas» es esencialmente idéntica⁶⁸.

Y es precisamente esa concepción común de la mente del bebé como una *tabula rasa*, como desprovista de toda estructura innata, lo que las contrapone a la posición modularista de Fodor:

La tesis innatista/modularista proyecta una imagen muy distinta del niño pequeño. En lugar de considerar al bebé como un ser asaltado por datos incomprensibles y caóticos procedentes de muchas

⁶⁸ *Op. cit.*, pp. 96-97.

⁶⁹ Karmiloff-Smith, A. (1994). *Más allá de la modularidad. La ciencia cognitiva desde la perspectiva del desarrollo*. Madrid: Alianza, p. 25.

fuentes rivales, se le ve como un ser preprogramado para entender fuentes de información específicas. A diferencia del bebé piagetiano o conductista, el bebé innatista comienza su carrera con importantes ventajas de salida; lo cual, por supuesto no quiere decir que nada cambie durante la infancia o después de ella: el niño tiene mucho que aprender. Pero la postura innatista/modularista defiende que el aprendizaje posterior está guiado por principios innatamente establecidos y específicos para cada dominio, y que estos principios determinan las entidades sobre las que tiene lugar el aprendizaje posterior⁷⁰.

Karmiloff-Smith, por su parte, considera que existen suficientes estudios empíricos que permiten afirmar que en la arquitectura funcional del cerebro hay bastante más de lo que Piaget pensaba y menos de lo que Fodor supone. Para ella, el problema del modelo piagetiano consiste en contemplar el desarrollo de la mente desde una perspectiva de generalidad de dominio. Un *dominio* es el conjunto de representaciones que sostiene un área específica de conocimiento, como, por ejemplo, la del lenguaje, la del número, la de la física, etc. Al adoptar la perspectiva de generalidad de dominio, Piaget se ve obligado a negar la idea de que la mente realice un procesamiento de la información de forma específica para cada dominio y, en consecuencia, a negar también la existencia de módulos, es decir, de unidades de procesamiento encapsulado de información de dominios específicos. El fuerte antiinnatismo de Piaget y su defensa de la generalidad de dominio ya no es, a juicio de Karmiloff-Smith, un marco viable para entender el desarrollo de la mente:

La necesidad de invocar la especificidad de dominios se hará evidente a lo largo de este libro. Por ejemplo, en el capítulo 2 quedará claro que el desarrollo sensoriomotor de dominio general no puede, por sí solo, explicar la adquisición del lenguaje. La sintaxis no surge simplemente de la exploración de juguetes y la resolución de problemas con objetos, como pretenden algunos piagetianos. Alinear objetos no es la base sobre la que surge el orden de las palabras. Intentar encajar un juguete dentro de otro no tiene nada que ver con la subordinación de oraciones. La actividad sensoriomotriz general no puede explicar por sí sola las restricciones específicamente lingüísticas; si pudiera hacerlo, resultaría difícil comprender por qué los chimpancés, que poseen capacidades sensoriomotrices y de representación muy ricas, no adquieren nada remotamente semejante al lenguaje humano, aunque reciban un extenso entrenamiento⁷¹.

La neuropsicología del desarrollo también aporta evidencias en contra de la perspectiva de la generalidad de dominios y a favor de la de su especificidad. Es el caso de los distintos trastornos del desarrollo que analiza. Por ejemplo, el autismo podría consistir en un único déficit que afectaría al razonamiento sobre los estados mentales de los demás, es decir, al desarrollo de una teoría de la mente ajena. Otro ejemplo es el síndrome de Williams, cuyo perfil cognitivo muestra un grave retraso en el reconocimiento numérico y espacial, mientras que las áreas del lenguaje, el reconocimiento facial y la teoría de la mente permanecen intactas. El caso de los *idiots-savants* es aquí también relevante: se trata de niños con discapacidades mentales significativas que ostentan una habilidad en un dominio específico que está por encima de la media. El síndrome de Down, en cambio, parece reflejar un déficit más generalizado a todos los dominios del procesamiento cognitivo⁷².

Otro tipo de evidencia a favor de la idea de especificidad de dominios mentales lo ofrecen las lesiones cerebrales en adultos. Y es que en la bibliografía neuropsicológica resulta difícil

⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 25-26.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 29.

⁷² *Op. cit.*, p. 26.

encontrar ejemplos convincentes de trastornos globales de dominio general como consecuencia de tales lesiones. Los trastornos de las funciones cognitivas superiores debidos a lesiones cerebrales son, por regla general de dominio específico: afectan al reconocimiento de caras, al manejo de números, al lenguaje o a cualquier otra habilidad, quedando el resto de dominios relativamente intactos.

Pero si bien Karmiloff-Smith piensa que Piaget se queda corto respecto a su atribución de estructura inicial en la arquitectura funcional del cerebro, no es menos cierto que considera excesiva la propuesta de Fodor. A su juicio, no existen los módulos preestablecidos, predeterminados, preestructurados:

Muchos casos de lesiones cerebrales tempranas indican que en el cerebro hay mucha más plasticidad de lo que se desprende del punto de vista estrictamente modularista de Fodor. El cerebro no se encuentra preestructurado, con representaciones ya acabadas, sino canalizado para desarrollar progresivamente representaciones en interacción tanto con el medio externo, como con su propio medio interno⁷³.

Frente a la tesis fodoriana de *modularismo predeterminado*, Karmiloff-Smith defiende la hipótesis del *proceso de modularización*:

La detallada descripción que Fodor hace del encapsulamiento de los módulos se centra fundamentalmente en el papel que desempeñan en el procesamiento «en directo» [*on line*]. Apenas analiza el cambio ontogenético salvo para admitir la posibilidad de crear módulos nuevos (tales como un módulo de lectura). Fodor da por demostrado que los módulos del lenguaje hablado y la percepción visual se encuentran innatamente determinados. En cambio, yo quiero trazar una distinción entre la noción de módulos predeterminado y la de proceso de *modularización* (que de acuerdo con mis especulaciones, ocurriría de forma reiterada como *producto* del desarrollo). En esto me aparto de la estricta concepción innatista de Fodor. Mi hipótesis es que si la mente humana termina poseyendo una estructura modular, entonces es que, incluso en el caso del lenguaje, la mente se modulariza *a medida que avanza el desarrollo*. Mi postura tiene en cuenta la plasticidad del desarrollo temprano del cerebro. Resulta plausible que una cantidad muy limitada de predisposiciones determinadas innatamente y específicas de cada dominio (que no sean estrictamente modulares) basten para restringir las clases de datos de entrada que procesa el bebé. Puede plantearse así la hipótesis de que, *con el tiempo*, se seleccionan progresivamente circuitos cerebrales para diferentes computaciones de dominio específico, llegando en ciertos casos a formarse módulos relativamente encapsulados. Por consiguiente, cuando en este libro utilizo la expresión «innatamente especificado», no pretendo referirme a nada parecido a una plantilla genética, presente desde el nacimiento, que predeterminaría los módulos. Lo que yo defiendo, como quedará claro más adelante, es la existencia de predisposiciones especificadas innatamente que son más epigenéticas de lo que admite el innatismo de Fodor. El punto de vista que adopto a lo largo de este libro es que la naturaleza especifica sesgos o predisposiciones iniciales que canalizan la atención del organismo hacia los datos pertinentes del ambiente, los cuales, a su vez, influyen sobre el desarrollo posterior del cerebro⁷⁴.

Karmiloff-Smith defiende así un *modularismo epigenético*: la idea de que el sujeto produce por sí mismo, en su interacción con el medio, una estructuración de su mente en módulos durante el proceso de su desarrollo. La teoría fodoriana de la modularidad de la mente es, a su juicio, acertada, si bien considera que el innatismo es excesivo, pues no contempla el papel eminentemente activo del sujeto a lo largo de su desarrollo, en el marco de su interacción con el entorno. Por eso, y a pesar del rechazo a la idea de generalidad de dominio, considera que el

⁷³ *Op. cit.*, p. 28.

⁷⁴ *Op. cit.*, pp. 21-22.

constructivismo piagetiano es un mejor punto de partida para plantear su teoría psicológica del desarrollo:

¿Qué teoría del desarrollo podría abarcar la dinámica de un rico proceso de interacción entre la mente y el ambiente? De entrada, la más apropiada parecería una teoría que, como la de Piaget, hiciese especial hincapié en la epigénesis y el constructivismo. La noción de constructivismo en la teoría de Piaget es equivalente, en el nivel cognitivo, a la noción de epigénesis en el nivel de la expresión de los genes. Para Piaget, tanto la expresión de los genes como el desarrollo cognitivo son productos emergentes de un sistema autoorganizativo que se ve directamente afectado por su interacción con el ambiente. Este aspecto general de la teoría de Piaget, si se formalizase más, podría muy bien resultar apropiado para futuras exploraciones de esa noción de modularización progresiva que hemos mencionado anteriormente. Sin embargo, buena parte del resto de la teoría piagetiana se ha visto sometida a gran cantidad de críticas [...] Para Piaget el recién nacido no posee ningún conocimiento de dominio específico; simplemente, reflejos sensoriales y tres procesos de dominio general: la asimilación, la acomodación y la equilibración [...] Sin embargo, la focalización exclusiva de innatistas como Fodor y Chomsky en módulos biológicamente especificados deja poco margen para la intervención de procesos ricos de construcción epigenética. Además, el hecho de que Fodor se concentre en los sistemas de entrada —tiene mucho menos que decir sobre los sistemas de salida o sobre el procesamiento central— no nos ayuda a entender de qué manera los niños se vuelven participantes activos en el proceso de construcción de su conocimiento⁷⁵.

El modularismo epigenético que propone Karmiloff-Smith supone en realidad una reconciliación entre el innatismo fodoriano y el constructivismo piagetiano en la que la idea de modularidad preestablecida, por un lado, y las de *tabula rasa* y generalidad de dominio, por otro, son corregidas:

Aunque, para Chomsky (1988) y Spelke (1991), la postura innatista excluye el constructivismo, yo sostengo que el innatismo y el constructivismo epigenético de Piaget no son necesariamente incompatibles, siempre y cuando respetemos ciertas condiciones. En primer lugar, a las ideas piagetianas hay que añadirles algunas predisposiciones innatas impregnadas de conocimiento, que den al proceso epigenético un margen de ventaja inicial en cada dominio. Esto no significa que nos limitemos a añadir un poco más de estructuración de dominio general del tipo que Piaget proponía, sino que debemos añadir sesgos de dominio específico a la dotación inicial. Ahora bien, la segunda condición para el matrimonio del constructivismo y el innatismo es que la base inicial con que parte el niño debe implicar especificaciones menos detalladas de lo que suponen algunos innatistas y un proceso de *modularización* más progresivo (en contraposición a los módulos preestablecidos) [...]

La reconciliación que propongo entre innatismo y constructivismo nos permitirá adherirnos a la concepción epigenética y constructivista de Piaget sobre el proceso de desarrollo, pero prescindiendo de su insistencia sobre la generalidad de dominios a favor de un enfoque que dé más peso a la especificidad de dominios. Por otra parte, el hincapié que Piaget hace en los sistemas de salida (es decir, en las *acciones* del bebé y del niño *sobre* el ambiente) constituye un importante complemento al acento que los innatistas ponen sobre los sistemas de entrada⁷⁶.

Así pues, frente a la doctrina de la tabla rasa y matizando las posiciones de Steven Pinker en la línea marcada por Karmiloff-Smith, asumo en esta tesis doctoral la existencia de una naturaleza humana preformada de forma genérica en los genes, aunque no en el detalle concreto, consistente en una arquitectura neuronal y mental de carácter modular que se desarrolla epigenéticamente en el individuo.

⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 27-28.

⁷⁶ *Op. cit.*, pp. 28-29.

2. *La perfectibilidad humana: un debate sobre la génesis del hombre*

El estudio del desarrollo neuronal muchas veces se enmarca en términos de naturaleza y educación, pero es mucho más provechoso entenderlo como un problema de la biología del desarrollo: de qué forma una bola de células idénticas se diferencia en un órgano que funciona. De este modo se desbaratan los supuestos convencionales del asociacionismo. La corteza sensorial primaria, en vez de ser la parte más firme del cerebro, y todo lo que esté por encima de ella sólo puede ser más plástico aún, puede ser la parte del cerebro que más depende del input para un desarrollo adecuado.

Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 145

El debate sobre la naturaleza humana que tiene lugar entre ciencias sociales y naturales tenía como núcleo de discusión la relación entre la mente humana, sus fundamentos biológicos (el cerebro y los genes) y el entorno social. La idea de una naturaleza humana común, entendida como estructura innata del cerebro y de la mente, preformada en la dotación genética de nuestra especie y defendida por las ciencias naturales contemporáneas, ha sido negada por la doctrina de la tabla rasa, que ha considerado que el ámbito de la cultura actúa como agente configurador de las mentes individuales. En el apartado anterior hemos visto cómo se produjo históricamente la formación de dicha doctrina, qué ideas la constituyeron y qué avances y descubrimientos científicos recientes la han desmontado. Sin embargo, el análisis realizado hasta ahora ha sido más bien estático: los argumentos esgrimidos en base a tales avances y descubrimientos se han basado en consideraciones sobre estructuras y capacidades de un cerebro humano ya adulto y sobre sus relaciones con el nivel de lo mental. En este apartado el análisis se verá atravesado por la dinámica del desarrollo del cerebro y de la mente en su relación con los genes.

El debate contemporáneo en torno a la naturaleza humana tiene como precedente histórico la disputa celebrada en los siglos XVII y XVIII entre empiristas, innatistas y aprioristas acerca del modo en el que el hombre obtiene sus conocimientos y las estructuras mentales que lo hacen posible. John Locke reaccionó a la defensa filosófica de ideas innatas llevada a cabo por René Descartes planteando la necesidad de investigar el origen, la certeza y la extensión del conocimiento humano en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En él explicó la forma en la que los hombres alcanzan sus conocimientos partiendo de la experiencia como su única fuente. El hombre, venido al mundo con una mente completamente vacía, como una *tabula rasa*, va rellenándola progresivamente con ideas surgidas de la experiencia. A partir de ellas, y mediante complejos procesos de abstracción, se derivarían el resto de los conocimientos. Por ello, Locke consideró que el conocimiento consistía en una adquisición derivativa. Gottfried Wilhelm Leibniz⁷⁷ (1646-1716), sin embargo, rechazó esta tesis fundamental del empirismo en sus *Nuevos ensayos del entendimiento humano* (1704). Aunque Leibniz reconocía que la experiencia constituía una fase necesaria del conocimiento, consideró que lo era meramente como estímulo, como ocasión para que la razón pudiera reconocer en su interior aquello que ya estaba preformado en ella. A su juicio, y frente al planteamiento de Locke, era posible aludir a determinadas verdades necesarias y universales de las matemáticas y de la lógica que cualquiera podía reconocer y cuya verificación era completamente independiente de la experiencia. Por ello

⁷⁷ Cfr. Roldán, C. (2015). *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*. Madrid: Bonal letra Alcompás.

rechazó la idea del conocimiento como un tipo de adquisición y defendió, en su lugar, la de una posesión innata del mismo. Habría sido Dios, al comienzo del mundo, el que habría preestablecido tanto el orden de las cosas, como el orden de los conocimientos humanos. Immanuel Kant (1724-1804), por su parte, se opuso a ambas posturas. Si bien consideró la experiencia como una fuente de conocimientos, pensó también en la existencia de otra bien distinta, consistente en la propia razón. A su juicio, el conocimiento no consistía en una posesión innata, sino en un tipo de adquisición, aunque distinta de aquella propuesta por los empiristas. Para el filósofo de Königsberg la razón humana era capaz de producir por sí misma conocimientos puros a priori en su interacción con el entorno, además de otro tipo de conocimientos empíricos. El conocimiento fue para él una adquisición originaria de la razón. Ahora bien, entender con precisión la postura de Kant —y la de Leibniz— requiere colocar su pensamiento en el marco histórico-conceptual de su momento. Y es que, como ha señalado Eugenio Moya⁷⁸, Kant habría acudido al debate embriológico de la época, mantenido entre preformistas y epigenetistas, para finalmente extender por analogía el uso de la idea de epigénesis desde el ámbito de la biología al de la metafísica —ontología de la razón— y al de la epistemología. Como defiende Moya, Kant, al igual que hiciera Leibniz, defendió sus posiciones (onto-)epistemológicas a partir de una convicción básica: los problemas epistémicos podían ser vistos como una extensión de los problemas que se planteaban los embriólogos al preguntarse por la morfogénesis de los seres vivos y sus interacciones con el entorno⁷⁹.

El siglo XVII fue testigo del surgimiento del debate interparadigmático entre preformistas y epigenetistas en el seno de la emergente embriología. Marcelo Malpighi (1628-1694), biólogo y anatomista boloñés, considerado el padre de la histología por sus investigaciones sobre células y tejidos, ofreció la primera entrega del preformismo, en tanto que teoría embriológica. Fue, sin embargo, el anatomista y zoólogo holandés Jan Swammerdam (1637-1680) el que estableció su formulación más exitosa en su *Biblia Naturae*⁸⁰ de 1669, presentando allí su teoría de los gérmenes preexistentes⁸¹, según la cual Dios había creado en un mismo instante inicial los gérmenes de todos los seres que en adelante debían nacer en el mundo. De esta forma, la morfogénesis de los seres vivos no consistía sino en un autodespliegue (edución) de las formas que se hallaban ya dispuestas (*emboîté*, encajadas) en los gérmenes inicialmente implantados.

La teoría de los gérmenes preexistentes estuvo motivada por la doctrina agustiniana de las razones seminales y por el refuerzo que recibió a partir de los descubrimientos realizados por los microscopistas del siglo XVII. Agustín de Hipona había defendido en *De Trinitate* que Dios creó a todos los seres simultáneamente, aunque no dotados de una forma esencialmente perfecta y completa, sino con una entidad virtual consistente en sus gérmenes o *rationes seminales*, que se

⁷⁸ Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida. (Naturlehre y filosofía crítica)*. Madrid: Biblioteca Nueva; Moya, E. (2003). Epigénesis y razón. *Teorema, Revista internacional de filosofía*, XXIII, 1-3, 117-140.

⁷⁹ Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, p. 20.

⁸⁰ Swammerdam, J. (1669). *Biblia Naturae sive Historia Insectorum*, Tomus I et II. Leydae: Apud Isaacum Severinum, Baldinum Vander Aa et Petrum Vander Aa.

⁸¹ Cobb, M. (2000). Reading and Writing *The Book of Nature*: Jan Swammerdam (1637-1680). *Endeavour*, 24, 3, 122-128.

desarrollarían con el tiempo a medida que encontrarán las circunstancias propicias. Estos gérmenes se encontrarían infundidos en la misma materia y cuando esas circunstancias se presentasen, surgirían a la vida los seres ínsitos en ellos de forma propiamente actual y formal:

Laten en los elementos cósmicos ocultas como semillas de todas las cosas existentes que nacen a la vida corporal y visible. Unas son perceptibles a nuestra vista en sus frutos y animales; otras, más misteriosas, son como semillas de semillas y animales; y así, a la voz del Creador produjo el agua peces y aves, y la tierra los primeros gérmenes según su especie y los primeros animales según su género. Este poder fecundante no agota la potencia germinativa al producir los seres primero; es, por lo común, defecto de las condiciones ambientales lo que impide su germinación específica.

El diminuto renuevo es como una semilla, que, plantado en tierra bien dispuesta, se convierte en árbol frondoso. La semilla de este renuevo es un grano aún más diminuto, si bien de la misma especie y perceptible; aunque no podemos ver por vista de los ojos la virtud germinal de este grano, siempre la podemos conjeturar por la razón; pues de no existir en los elementos esta misteriosa virtud, no brotaría en la tierra lo que en ella no se ha sembrado, ni hubieran producido los mares y la tierra una inmensa muchedumbre de seres sin que precediera unión de macho y hembra, seres que crecen y se propagan aunque aquellos primeros de quienes traen su origen nacieran sin ayuntamiento de padres. Las abejas conciben almacenando con sus bocas las larvas seminales dispersas por el suelo, prescindiendo de toda cópula. El creador de los gérmenes invisibles es el Hacedor de todas las cosas; y cuanto, naciendo, tiene existencia visible, bebe su vida, movimiento y grandeza, e incluso la distinción de sus formas, en estas misteriosas razones seminales, regidas por normas perennes y fijas desde su creación primordial⁸².

La doctrina agustiniana se vio históricamente reforzada por los descubrimientos realizados bajo la innovación técnica que supuso la construcción del microscopio compuesto. Si bien los antiguos ya conocían que los espejos curvos y las esferas de cristal llenas de agua aumentaban el tamaño de las imágenes, no fue hasta comienzos del siglo XVII cuando se desarrolló el empleo de lentes para obtener el mayor aumento posible en contextos experimentales. Así, las primeras publicaciones importantes en el campo de la microscopía aparecieron en la década de 1660, cuando Malpighi probó la teoría de la circulación sanguínea del médico inglés William Harvey (1578-1657) al observar al microscopio los capilares sanguíneos; o cuando Robert Hooke (1635-1703) desveló la estructura microscópica del corcho. Tras la publicación de las observaciones de Hooke en su *Micrographia* de 1665, el comerciante holandés de tejidos Antonius Leeuwenhoek construyó sus propias lentes y microscopios con los que logró describir una gran variedad de estructuras y organismos como bacterias, hongos, protozoos y espermatozoides⁸³.

Pues bien, los descubrimientos realizados por Leeuwenhoek y otros microscopistas condujeron a los embriólogos preformistas buscar bajo el microscopio al individuo preformado, aunque en miniatura, hasta el punto de creer ver en el líquido seminal al *nasciturus* ya completo. Respecto a los seres humanos, todas las generaciones se encontrarían, a juicio de Swammerdam, en tamaño constante «preformadas y encajadas en los ovarios de Eva»⁸⁴. Los rasgos físicos y espirituales de todos los seres humanos futuros se encontrarían así ya contenidos en las células sexuales y la morfogénesis de los organismos consistiría en la expansión o despliegue de las partes ya formadas y preexistentes.

⁸² San Agustín. *De Trinitate*, III, c. 8, 13. En San Agustín. (1946-1959). *Obras*, 18 vols. Madrid: BAC.

⁸³ Mazliak, P. (2006). *La biologie au siècle des lumières. Comment l'histoire naturelle est devenue biologie*. Paris: Adapt/Vuibert, cap. 1.

⁸⁴ Swammerdam, J. (1682). *Histoire générale des insectes*. Utrecht: Guillaume de Walcheren, p. 48.

Estos descubrimientos realizados a partir del desarrollo del microscopio supusieron un impulso para el preformismo embriológico y constituyeron una base para su extensión desde el terreno de la biología al de la metafísica y la epistemología, pues pensadores como el teólogo francés Nicolás de Malebranche (1638-1715) o Gottfried Wilhelm Leibniz tomaron buena nota de ello. Malebranche se hizo eco de la teoría de los gérmenes preexistentes en su *Recherche de la Verité* (1674):

Yo diría que las hembras de los primeros animales estaban creadas, quizá, con todos aquellos individuos de la misma especie a los que había de traer al mundo y todos los que éstos, a su vez, fueran a traer también a él hasta el fin de los tiempos⁸⁵.

Leibniz, por su parte, también se posicionó del lado de la teoría de los gérmenes preexistentes, extendiéndola al terreno metafísico:

Las transformaciones de Swammerdam, Malpighi y Leeuwenhoeck, sobresalientes observadores de nuestra época, me ayudaron aquí a admitir que el animal y toda otra substancia organizada no comienza en absoluto cuando creemos y que su generación aparente es sólo un despliegue y una especie de aumento⁸⁶.

Consideró así el filósofo de Leipzig que el preformismo embriológico, además de ser compatible con su teoría de la armonía preestablecida, era una buena solución al problema del origen de las formas del mecanicismo cartesiano. Descartes, a través de su concepción mecanicista del mundo, había pensado la realidad material en base a los conceptos de extensión, causa-efecto y movimiento local. El mundo y los seres que lo habitan eran así concebidos como autómatas, como máquinas capaces de funcionar autónomamente, en analogía con el mecanismo

⁸⁵ Malebranche, Nicolás de. (1967-1978). *Oeuvres complètes*, 20 vols, edición de A Robinet. París: Vrin; vol. 1, pp. 242 y sigs.

⁸⁶ Leibniz, G. W. [1695]. *Système nouveau de la nature*, §6. En G. W. Leibniz, (1875-1890), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Berlin: Weidmann. Editado por C. J. Gerhardt. Reimpreso en: Leibniz, G. W. (1978), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Hildesheim / New York: Georg Olms, vol 4, p. 479. En adelante, cuando cite a Leibniz mediante la edición de Gerhardt, lo haré mediante el nombre de la obra y el parágrafo correspondiente, añadiendo el volumen y paginación de la edición de Gerhardt tras las siglas estandarizadas «G», además de las referencias a la edición española.

Existe una edición crítica completa y considerada definitiva de los textos de Leibniz en lengua alemana cuya ejecución comenzó en las primeras décadas del siglo XX y todavía no ha sido concluida, debido a diversas dificultades históricas (Cfr. Poser, H. (2004). *Sisyphus at Work: The Leibniz Edition, The Kaiserreich and Divided Germany*. *Minerva*, 42, 379-392. Lamentablemente Hans Poser ha faltado recientemente: cfr. Roldán, C. (2022). Hans Poser (1937-2022): *Theoria cum praxi. De la Teodicea a la Tecnodicea. Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 66, 1-3). Esta edición es: Leibniz, G. W. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt/Berlin/Leipzig: Die Akademische Ausgabe. En realidad, esta edición de los textos de Leibniz está a cargo de cuatro centros de investigación alemanes: el Leibniz Archiv/Leibniz-Forschungsstelle Hannover, el Leibniz-Forschungsstelle Münster, el Leibniz-Editionsstelle Potsdam der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften y el Leibniz-Editionsstelle Berlin der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. La edición se articula en 8 series (Reihe): Reihe I: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, 8 Bände (volúmenes); Reihe II: Philosophischer Briefwechsel, 4 Bände; Reihe III: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel, 10 Bände; Reihe IV: Politische Schriften, 10 Bände; Reihe V: Historische und sprachwissenschaftliche Schriften, (in Vorbereitung); Reihe VI: Philosophische Schriften, 6 Bände; Reihe VII: Mathematische Schriften, 8 Bände; Reihe VIII: Naturwissenschaftliche, medizinische und technische Schriften, 4 Bände.

Actualmente se está elaborando también una edición crítica en español de las obras completas de Leibniz, impulsada por la Sociedad española Leibniz (SeL), dirigida actualmente por Concha Roldán Panadero: Leibniz, G. W. (2007-). *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols. Editada por Juan Antonio Nicolás Marín. Granada: Comares, vol. 2.

de un reloj⁸⁷. Así, con la reserva de haber dividido la realidad en dos sustancias distintas, la substancia pensante y la extensa-material, Descartes consideró que los cuerpos orgánicos, incluido el de los hombres, eran simples máquinas y que toda la realidad física, incluida la biológica, podía y debía explicarse a partir de las leyes de la mecánica. Todos los seres materiales, también los seres vivos, fueron concebidos como agregados, como una suma de meras partes componentes. El filósofo francés consideró, por ello, que conocer las cosas no era sino analizarlas, descomponer la complejidad que las constituye en sus partes componentes, en elementos simples.

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

Debido a la especificidad de lo orgánico en el conjunto de los cuerpos físicos, el mecanicismo cartesiano fue incapaz de explicar el origen y la morfogénesis de los cuerpos vivos. Sin embargo, la teoría de los gérmenes preexistentes permitió a Leibniz solucionar este problema del origen de las formas. Así, el mecanicismo bastó para producir los cuerpos orgánicos de los animales con tal que se añadiese «la preformación orgánica ya completa en los gérmenes de los cuerpos que nacen, contenidos en los de los cuerpos de que ellos han nacido, hasta llegar a los gérmenes primeros; lo cual sólo puede proceder del autor de las cosas»⁸⁸. Leibniz tomó la distinción escolástica entre *fulguratio* y *evolutio* para diferenciar entre la génesis primitiva de una nueva forma de vida —la *fulguratio* que sólo puede emanar de Dios—, y su desenvolvimiento —*evolutio*— posterior de los caracteres originaria y sobrenaturalmente preformados. Embriología y metafísica constituían así una alianza rentable para la comprensión del universo:

Las investigaciones de los modernos nos han enseñado, y la razón lo prueba, que aquellos seres vivientes cuyos órganos conocemos, es decir, las plantas y los animales, no provienen en absoluto de

⁸⁷ Descartes, R. ([1644] 1904). *Principes de la philosophie*, A-T., IX, 322. / Existe edición española a cargo de Guillermo Quintás: Descartes, R. (1995). *Los principios de la Filosofía*, IV, 204. Madrid: Alianza, pp. 410-411.

⁸⁸ Leibniz, G. W. [1710]. *Essais de Theodicee*, Prefacio; G, 6, 40 / Leibniz, G. W. (2012). *Obras filosóficas y científicas*, vol. 10. *Ensayos de teodicea*. Granada: Comares.

una putrefacción o de un caos, como han creído los antiguos, sino de simientes preformadas y, por consiguiente, de la transformación de los seres vivientes preexistentes⁸⁹.

Para Leibniz, tanto las almas como las formas orgánicas son ingenerables e imperecederas. Ellas sólo llegan «a desarrollarse, envolverse, revestirse, despojarse, transformarse»⁹⁰:

Puede considerarse —dice Leibniz en *Vindicación de la causa de Dios*— que en los gérmenes preexistentes ya habían sido preestablecidos y preparados por Dios no sólo el organismo humano, sino la racionalidad misma mediante el ejercicio de un acto, por así llamarlo, sellado⁹¹.

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

Es pues natural que como el animal siempre ha sido viviente y ha estado organizado (como comienzan a reconocerlo personas de gran perspicacia) también lo será y lo estará siempre. Y puesto que de ese modo no hay primer nacimiento ni generación completamente nueva del animal, se sigue de ello que en rigor metafísico no habrá extinción final ni muerte completa; y que, por consiguiente, en vez de transmigración de las almas sólo ocurre la transformación de un mismo animal, según estén los órganos plegados de un modo diverso y más o menos desarrollados⁹².

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

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

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

⁸⁹ Leibniz, G. W. [1714]. *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, §6; G, VI, 601. / Leibniz, G. W. (2012). *Obras filosóficas y científicas, vol. 2. Metafísica*. Granada: Comares.

⁹⁰ Leibniz, G. W. [1695]. *Système nouveau de la nature*, §7; G, IV, 481 / Leibniz, G. W. *Obras filosóficas y científicas, vol. 2. Metafísica*.

⁹¹ Leibniz, G. W. [1710]. *Causa Dei*, §82; G, VI, 451.

⁹² Leibniz, G. W. [1695]. *Système nouveau de la nature*, §7. En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, vol. 4, p. 480-81 / Leibniz, G. W. (2012). *Obras filosóficas y científicas, vol. 2. Metafísica*. Granada: Comares.

cuerpo son tan absolutamente naturales al presente, como las demás operaciones ordinarias de la naturaleza⁹³.

William Harvey entró en abierta disputa con el preformismo embriológico⁹⁴ introduciendo el paradigma de la *epigénesis* en sus *Exercitationes de generatione animalium* de 1651⁹⁵. A partir de la observación de híbridos, injertos o monstruos; de la regeneración de la cola de las lagartijas y de las pinzas de los cangrejos; y del nacimiento de pollos o gusanos de seda, Harvey argumentó que ni la morfogénesis general de los organismos ni, en general, su desarrollo, estaban preformados en la dotación germinal, sino que se adquiría gradualmente a partir de sustancias inductoras del medio. Harvey defendió la procedencia de *omne vivum ex ovo*, es decir, de todo lo orgánico a partir de una progresiva emergencia desde formas iniciales indiferenciadas.

Ahora bien, la consolidación definitiva del paradigma embriológico de la epigénesis se produjo a partir de las investigaciones llevadas a cabo por Lazzaro Spallanzani (1729-1799) y Caspar Friedrich Wolff (1733-1794). Utilizando las nuevas técnicas del microscopio compuesto, ambos trataron de demostrar que tanto los productos sexuales masculinos como los femeninos eran necesarios para la iniciación del desarrollo embrionario y que, por tanto, la estructura de cualquier ser vivo adulto no se encuentra preformada en la sustancia seminal o en el huevo, sino que se organiza poco a poco, a consecuencia de plegamientos, abultamientos e hinchazones, en definitiva, a través de una serie de secuencias, de operaciones dinámicas y endógenas inducidas por el entorno.

Albrecht von Haller, uno de los últimos grandes preformistas, había negado la idea de epigénesis embriológica sobre la base de sus investigaciones en torno a la formación del pollo, realizadas en la primera mitad de la década de 1750. En su obra *Sur la formation du coeur dans le poulet*⁹⁶, publicada en 1758, afirmó que la única razón para que las partes del adulto no pudieran ser observadas en el embrión de pollo, a pesar de estar ya allí preformadas, era que éstas eran demasiado fluidas y transparentes en esas primeras fases del desarrollo. Caspar Friedrich Wolff argumentó que tal tesis sería admisible con tal de que las estructuras del embrión, invisibles al ojo desnudo, aparecieran ya diferenciadas cuando creciera lo suficiente para hacerse visible al microscopio. Pero esto era algo que no ocurría bajo la observación minuciosa experimental. Estudiando el desarrollo de los vasos sanguíneos del embrión de pollo, Wolff observó que éstos se generaban por fusión de «islotes de sangre» inicialmente independientes, por lo que pudo concluir que la formación (*Bildung*) del pollo no consistía en un mero crecimiento, sino también en una generación (*Differenzierung*). En su *De formatione intestorum*, publicado en las *Mémoires de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg* en

⁹³ Leibniz, G. W. [1710]. *Essais de Theodicee*, Prefacio. En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, vol. 6, pp. 41-42 / Leibniz, G. W. (2012). *Obras filosóficas y científicas*, vol. 10. *Ensayos de teodicea*. Granada: Comares.

⁹⁴ La disputa entre ambos programas de investigación puede verse en: Roe, S. (2000). *Matter, Life, and Generation. Eighteenth-Century Embryology and the Haller Wolff Debate*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁹⁵ Harvey, W. (1651). *Exercitationes de generatione animalium*. Londres: DuGaidianis.

⁹⁶ Von Haller, A. (1758). *Sur la formation du coeur dans le poulet*. Lausanne: Marc.-Mich. Bousquet & Comp.

1768-1769⁹⁷, describió como el intestino de pollo no aparecía ya formado en las primeras fases visibles del crecimiento embrionario, sino que se iba desarrollando progresivamente mediante el plegamiento de una lámina de tejido sobre la superficie ventral del embrión. Por todo ello, Wolff concluyó que los embriones procedían de una sustancia indiferenciada, secretada por los órganos genitales de los padres, y que, como consecuencia de la fecundación, se organizaban bajo la dirección de una *vis essentialis* o fuerza vital, intrínseca a los cuerpos materiales y capaz de producir órganos especializados, una fuerza de carácter análogo a las que operan en la constitución de los cristales naturales o de las formaciones metálicas —de carácter físico, mecánico— y cuya función sería básicamente nutritivo-metabólica⁹⁸.

La concepción de la fuerza vital y de la misma noción de epigénesis fue, sin embargo, heterogénea entre los epigenetistas del siglo XVIII. Por ello, habría que diferenciar entre la concepción de la fuerza vital mecánico-experimentalista mantenida por Wolff y la teleomecanicista o material-vitalista defendida por el naturalista alemán Johann Friedrich Blumenbach e Immanuel Kant⁹⁹. La *vis essentialis* de Wolff aparece como una fuerza emergente de carácter arquitectónico: ella dirige la formación de estructuras anatómicas y las operaciones de los procesos fisiológicos del organismo, de modo que las diferentes partes nacerían y funcionarían interactivamente para alcanzar los fines de la especie. Pero en su oposición al preformismo y la teoría de los gérmenes preexistentes, Wolff no sólo rechazó la idea de preformación o preexistencia, sino también la misma idea de germen, de algún tipo de organización al comienzo del desarrollo de los organismos, con lo que hizo difícilmente explicable el mecanismo por el que la *vis essentialis* producía un pollo a partir de otro y no una planta, o un cierto órgano en un lugar determinado y no en otro. Por ello, a pesar del punto de partida experimentalista de Wolff, su modelo embriológico acababa adoptando un compromiso con la metafísica.

En la primera edición de su *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft*¹⁰⁰, Blumenbach defendió que la organización de los cuerpos vivos y sus partes mecánicas serían inexplicables sin recurrir a un principio directriz, al que denominó *Bildungstrieb* o *nisus formativus*, que representase un plan inmanente prefigurado y que en función de las circunstancias del entorno fuera capaz de generar y diferenciar estructuras, y de dar soporte a las funciones orgánicas. Ese principio consistiría así en una *Lebenskraft* o fuerza vital cuya direccionalidad morfogenética estaría guiada por ciertos gérmenes y disposiciones originarios de la especie y cuyo carácter sería no mecánico, sino teleológico, dirigido según fines.

⁹⁷ Wolff, C. F. (2003). *De formation intestorum. La formation des intestins.* (1768-1769). Turnhout: Brepols Publishers. Edición a cargo de J.-C. Dupont y M. J.-L. Perrin.

⁹⁸ Wolff, C. F. (1774). *Theoria generationis*, I, §4. Halle: Typis et sumtu J.C. Hendeli. Reeditado a cargo de R. Herrlinger en: Wolff, C. F. (1966). *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen Theoria Generationis.* Hildesheim: G. Olms.

⁹⁹ Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, pp. 123-129. Cfr. Duchesneau, F. (2006). «Essential force» and «formative force»: models for epigenesis in the 18th century. En: B. Feltz, M. Crommelinck & P. Goujon (Eds.), *Self-Organization and Emergence in Life Sciences*, Synthese Library (173-188). Dordrecht: Kluwer (Springer).

¹⁰⁰ Blumenbach, J. F. (1781). *Über den bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft.* Göttingen: J. C. Dieterich.

La concepción epigenética de Kant se sitúa en este marco defendido por Blumenbach. Entre ambos hubo un intercambio de ideas y una influencia intelectual mutua. Sin embargo, no habría que soslayar las diferencias que mantuvieron entre sí en torno a la idea de *Lebenskraft*, al menos durante alguno de sus distintos periodos de pensamiento. Según ha defendido E.-M. Engels, hubo dos usos distintos del concepto de *Bildungstrieb* en el siglo XVIII: el de aquellos que, como Blumenbach a principios de 1780, lo emplearon como un constructo metafísico y el de los que, como Kant, lo utilizaron como un simple constructo metodológico, ante las limitaciones encontradas en las explicaciones mecánicas de los cuerpos vivos¹⁰¹. También lo ha señalado Robert J. Richards¹⁰² contra Timothy Lenoir¹⁰³: a pesar de que la *Bildungstrieb* tenía el mismo carácter arquitectónico en Blumenbach y en Kant, en cada uno de ellos fue concebida bajo interpretaciones metacientíficas distintas, pues si para el primero la *Bildungstrieb* consistió, al menos en sus primeras etapas de pensamiento, en una fuerza constitutiva de la naturaleza, para el último no se trató más que de un principio heurístico para indagar territorios esquivos a la investigación mecánico-causal.

Las reflexiones metacientíficas de Kant habría que situarlas a partir de un doble movimiento conceptual practicado por el filósofo de Königsberg que ha sido señalado por Eugenio Moya¹⁰⁴: por un lado, la modificación del concepto metafísico tradicional de *objeto*, por otro, y paralelamente, la propuesta de una nueva justificación de la noción de *objetividad* del conocimiento desligada de la de la tradición metafísica. En su *Crítica de la razón pura*, siguiendo la estela marcada por el pensamiento moderno, y frente al paradigma realista clásico imperante desde la Antigua Grecia, en el que el objeto de conocimiento aparecía como una reproducción interna del sujeto, el cual era capaz de acceder a él tal y como era en sí mismo, Kant declaraba la incognoscibilidad de la cosa en sí y realizaba una justificación crítico-transcendental de la objetividad del conocimiento que pivotaba sobre la base de hacerla depender de su limitación al campo de los fenómenos, de la experiencia. Con ello, el objeto se convertía para Kant en una construcción subjetiva, en un producto derivado de la síntesis de aquello captado por los sentidos, de un supuesto mundo en sí, con todas las formas puras de las distintas facultades de la razón humana.

En esta primera *Crítica* Kant exponía y demostraba todo el proceso crítico-transcendental mediante el que el sujeto construye los objetos de conocimiento, es decir, la naturaleza. Lo decisivo aquí era la aplicación de las intuiciones puras de la sensibilidad —espacio y tiempo— y de las categorías del entendimiento —substancia y accidente, causa y efecto, etc.— a la materia

¹⁰¹ Engels, E.-M. (1994). Die Lebenskraft —metaphysisches Konstrukt oder methodologisches Instrument? Überlegungen zum Status von Lebenskräften in Biologie und Medizin im Deutschland des 18. Jahrhunderts. En K. T. Kantz (Ed.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit. Studien zu Werk und Wirkung des Naturforscher C. F. Kielmeyer (1765-1844)*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, pp. 127 y ss.

¹⁰² Richards, R. J. (2000). Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: A Historical Misunderstanding. *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, 31, 1.

¹⁰³ Lenoir, T. (1989). *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenthcentury German Biology*. Chicago / London: University of Chicago Press.

¹⁰⁴ Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, p. 53.

captada por los sentidos, una aplicación que venía reglada por los principios puros del entendimiento. En la medida en que se trata de principios puros —producidos espontáneamente por el entendimiento desde sí mismo en la experiencia, pero independientemente de ella— y en la medida en que son las normas de aplicación de las categorías en el tiempo, tales principios constituyen las condiciones que ha de tener toda experiencia posible de objetos, esto es, las leyes generales de la naturaleza, de carácter estrictamente universal y necesario. Los principios puros del entendimiento configuran el marco general de toda experiencia posible, es decir, de la naturaleza en general, y la dotan de un carácter estrictamente mecánico-causal. Lo han señalado investigadores neokantianos como Hermann Cohen¹⁰⁵, Burkhard Tuschling¹⁰⁶, P. F. Strawson¹⁰⁷ o D. R. Oldroyd¹⁰⁸: la fundamentación metafísica de la naturaleza que lleva a cabo Kant constituye una metateoría de la mecánica newtoniana.

Ahora bien, los principios puros del entendimiento no agotan en absoluto el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza. Estos fenómenos naturales son radicalmente heterogéneos entre sí, infinitos en su diversidad y variedad, de tal manera que los principios no pueden determinarlos en su especificidad. Frente a ellos Kant sitúa las leyes empíricas particulares de las que se ocupan las ciencias naturales, que sí son capaces de determinar los fenómenos en su concreción diversa y heterogénea. Y aquí asistimos a un problema de índole epistemológica: el entendimiento, en su dimensión pura *a priori*, por sí mismo, no puede llevar a cabo una ordenación sistemática de estas leyes empíricas particulares, pues, dado su carácter empírico, son tan heterogéneas y diversas como los fenómenos que determinan; y, sin embargo, nuestros conocimientos científico-naturales están sistemáticamente ordenados. En la *Crítica del Juicio* Kant resuelve esta paradoja y explica el modo en que se produce esta ordenación de los conocimientos empíricos. La razón, como facultad de la unidad sistémica del conocimiento, espolea al entendimiento y pone en marcha la facultad del Juicio, que auxilia al entendimiento.

El Juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio transcendental pone a priori las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general), es *determinante*. Pero si sólo es dado lo particular, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces del Juicio es solamente *reflexionante*.

El Juicio determinante bajo leyes universales transcendentales que da el entendimiento no hace más que subsumir; la ley le es presentada a priori, y no tiene necesidad, por lo tanto, de pensar por sí mismo en una ley, con el fin de poder subordinar lo particular en la naturaleza a lo universal. Pero hay formas de la naturaleza tan diversas, y, por decirlo así, tantas modificaciones de los conceptos generales transcendentales de la naturaleza, modificaciones que aquellas leyes dadas por el entendimiento puro a priori dejan indeterminadas, porque estas leyes conciernen, en general, a la posibilidad de una naturaleza (como objeto de los sentidos), que tiene que haber, por lo tanto, para determinadas, también leyes que si bien pueden ser, como empíricas, contingentes para la apreciación de *nuestro* entendimiento, tendrán, sin embargo, si hay que llamarlas leyes (como lo exige así el concepto de una naturaleza), que ser consideradas también como necesarias por un principio de la unidad de lo diverso, aunque, este principio nos sea desconocido. El Juicio reflexionante, que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita, pues, un principio que no

¹⁰⁵ Cohen, H. (1918). *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümmlers, pp. 93 y sigs.

¹⁰⁶ Tuschling, B. (1973). Kant, 'Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft' und das Opus Postumum. En G. Prauss (Ed.), *Zur Deutung seiner Theorie vom 1 und Handeln*. Köln: Kiepenhauer and Witsch, p. 175.

¹⁰⁷ Strawson, P. F. (1975). *Los límites del sentido*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 105 y sigs.

¹⁰⁸ Oldroyd, D. R. (1993). *El arco del conocimiento*. Barcelona: Crítica, p. 203.

puede sacar de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros¹⁰⁹.

Para Kant la razón guía nuestro Juicio reflexionante, un Juicio que permite realizar dos operaciones: descubrir el concepto o ley empírica a partir de los objetos o fenómenos concretos dados, y atribuir ciertas propiedades a algunos objetos o fenómenos desconocidos a partir del parecido que muestran con otros que ya conocemos y que, de hecho, las poseen. La primera operación es una inferencia por inducción (*Schluß nach Induktion*); la segunda, una inferencia por analogía (*Schluß nach Analogie*). En ambos casos, el Juicio tiende a la universalidad y a la necesidad, a la totalidad, al sistema. Pero los juicios o leyes elaborados en ambas operaciones por el Juicio tienen, de hecho, un carácter empírico: su universalidad es meramente comparativa y su carácter, contingente. Si el Juicio no proporcionara un principio *a priori* teleológico que guiara y diera coherencia a la reflexión sobre los objetos al aplicarse a casos no dados, no sería posible sistematizar los conocimientos empíricos, tomar lo que, desde el punto de vista objetivo, es simple universalidad comparativa y contingencia, como si fuese una universalidad estricta y una necesidad «como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas»¹¹⁰.

Que el concepto de una finalidad de la naturaleza pertenece a los principios transcendentales, puédesse advertir suficientemente por las máximas del Juicio, que son colocadas a priori a la base de la investigación de la naturaleza, y que, sin embargo, no se refieren a nada más que a la posibilidad de la experiencia, es decir, del conocimiento de la naturaleza, no solamente como naturaleza en general, sino como una naturaleza determinada por una diversidad de leyes particulares. Como sentencias de la sabiduría metafísica, aparecen en el curso de esa ciencia con bastante frecuencia, si bien esparcidas en ocasión de algunas reglas, cuya necesidad no puede mostrarse por conceptos: «La naturaleza toma el camino más corto (*lex parsimoniae*); no hace tampoco salto alguno, ni en la serie de sus cambios, ni en la combinación de diferentes formas específicas (*lex continui in natura*): su gran diversidad de leyes empíricas es, sin embargo, unidad bajo pocos principios (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)» y otras por el estilo¹¹¹.

«El principio de la finalidad formal de la naturaleza —dice Kant— es un principio transcendental del Juicio»¹¹². Ese principio, identificado en la *Crítica de la razón pura* con el de

¹⁰⁹ KU, AA 05: 179-180. Edición española, a cargo de Juan José García Norro y Rogelio Rovira: Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*. Madrid: Técnos, pp. 89-90. Las obras de Kant se citan según la edición de la Academia: Kant, I. (1902-). *Kants Gesammelte Schriften* (30 Bände). Hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Los 30 volúmenes de los escritos de Kant se estructuran en 5 partes: la 1ª y 2ª parte (Vols. I-XIII) contienen las obras del periodo precrítico (I-II), las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* (III-IV), la *Crítica de la razón paráctica* y la *Crítica del Juicio* (V), y toda la obra del Kant crítico (VI-IX) y su correspondencia (X-XIII); la 3ª parte (Vols. XIV-XXIII) contiene los escritos póstumos (*Handschriftlicher Nachlass*) sobre Física, Antropología, Lógica, Metafísica, etc.; la 4ª y 5ª parte (Vols. XXIV-XXX) contiene textos de los diversos cursos impartidos por Kant en la Universidad de Königsberg y anotaciones preparatorias de las clases, además de un último tomo con índices. Para citar los títulos de las obras de Kant se utilizan las siglas establecidas en los *Kant-Studien* y que aparecen señaladas en las referencias bibliográficas al final de esta tesis doctoral. Las citas tienen la siguiente estructura: Sigla, AA (Volumen-Número): página(s). Hay dos excepciones a esta norma: la *Crítica de la razón pura*, que se cita con las siglas KrV seguida, según lo usual, de las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición, separadas por una barra) y el número de la página correspondiente, y la *Crítica de la razón práctica*, que se cita con las siglas KpV.

¹¹⁰ KU, AA 05: 181. Kant, I. *Crítica del Juicio*, p. 91.

¹¹¹ KU, AA 05: 182. Kant, I. *Crítica del Juicio*, p. 93.

¹¹² KU, AA 05: 181. Kant, I. *Crítica del Juicio*, p. 92.

la unidad sistemática del conocimiento, es introducido en la *Crítica del Juicio* del siguiente modo:

Ahora bien, ese principio no puede ser otro que el siguiente: que como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza (aunque sólo según el concepto general de ella como naturaleza), las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. No es que, de ese modo, deba admitirse un entendimiento semejante (pues esa idea sirve al Juicio reflexionante de principio para el reflexionar, y no para el determinar), sino que esa facultad se da, de ese modo, una ley a sí misma y no a la naturaleza¹¹³.

El principio teleológico es así, para Kant, un principio transcendental que el Juicio reflexionante tan sólo puede darse a sí mismo para el reflexionar, sin que pueda tomarlo de otra parte (el entendimiento), pues en ese caso se trataría del Juicio determinante, y sin que pueda prescribirlo a la naturaleza. El concepto de fin, sentencia Kant, es un principio regulativo de la facultad de conocer, para la reflexión, y no puede ser considerado constitutivo de la naturaleza misma¹¹⁴. Es una forma de nuestra representación de los conocimientos empíricos y de algunos objetos naturales y no una forma propia de la naturaleza.

La finalidad de la naturaleza es, pues, un particular concepto a priori que tiene su origen solamente en el Juicio reflexionante. Pues atribuir a los productos de la naturaleza algo como una relación, en ellos, de la naturaleza con fines, no se puede hacer: se puede tan sólo usar ese concepto para reflexionar sobre ella, refiriéndose al enlace de los fenómenos en ella que es dado según leyes empíricas¹¹⁵.

El concepto de fin tiene así el carácter de una máxima, esto es, de un principio subjetivo:

Ese concepto transcendental de una finalidad de la naturaleza no es, empero, ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, porque no añade nada al objeto (la naturaleza), sino que representa tan sólo la única manera como nosotros hemos de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza, con la intención puesta en una experiencia general y conexa; por consiguiente, representa un principio subjetivo (máxima) del Juicio¹¹⁶.

El principio teleológico del Juicio reflexionante sirve a Kant para abordar la investigación de los cuerpos vivos u organizados:

En un objeto dado en la experiencia puede la finalidad ser representada: o en una base meramente subjetiva, como concordancia de su forma, en la *aprehensión* (*apprehensio*) del objeto antes de todo concepto, con las facultades de conocer, para que la intuición con conceptos se una a un conocimiento en general, o bien en una base objetiva, como concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma, según un concepto de ésta que precede y que encierra la base de esa forma. Hemos visto que la representación de la finalidad de la primera clase descansa sobre el placer inmediato en la forma del objeto, por la reflexión sobre ella; la de la finalidad de la segunda clase, como no refiere la forma del objeto a las facultades de conocer del sujeto en la aprehensión de la misma, sino a un determinado conocimiento del objeto, bajo un concepto dado, no tiene nada que ver con un sentimiento de placer en las cosas, sino con el entendimiento en el juicio de las mismas. Cuando el concepto de un objeto es dado, la tarea del Juicio consiste en el uso de éste para el conocimiento en la *exposición* (*exhibitio*), es decir, en poner al lado del concepto una intuición correspondiente, sea que esto ocurra mediante nuestra propia imaginación, como en el arte, cuando realizamos el concepto previamente concebido de un objeto, que es para nosotros un fin, sea mediante la naturaleza, en su técnica (como en los cuerpos organizados), cuando ponemos a su base nuestro concepto de fin, para juzgar su producto, en cuyo caso no sólo es representada la *finalidad* de la naturaleza en la forma de la cosa, sino que este mismo

¹¹³ KU, AA 05: 180. Kant, I. *Crítica del Juicio*, p. 91.

¹¹⁴ KU, AA 05: 196-197. Kant, I. *Crítica del Juicio*, pp. 110-111.

¹¹⁵ KU, AA 05: 181. Kant, I. *Crítica del Juicio*, p. 91.

¹¹⁶ KU, AA 05: 184. Kant, I. *Crítica del Juicio*, pp. 95-96.

producto suyo lo es como *fin de la naturaleza*. Aunque nuestro concepto de una subjetiva finalidad de la naturaleza en sus formas, según leyes empíricas, no es, de ninguna manera, un concepto de un objeto, sino solamente un principio del Juicio, el de construirse conceptos en esa enorme diversidad (poder orientarse en ella), sin embargo, atribuimos aquí a la naturaleza, por decirlo así, una relación con nuestra facultad de conocer según la analogía de un fin; y así, podemos considerar la *belleza natural* como exposición del concepto de la finalidad formal (meramente subjetiva), y los *fines de la naturaleza* como exposición del concepto de una finalidad real (objetiva), juzgando nosotros la primera mediante el gusto (estéticamente, por medio del sentimiento de placer), y la segunda mediante entendimiento y razón (lógicamente, según conceptos)¹¹⁷.

A diferencia de los cuerpos físicos, que pueden ser abordados por el Juicio determinante, mediante el cual son percibidos como meros agregados mecánicos, los cuerpos orgánicos se nos presentan bajo un tipo de organización que excede la simple suma de las partes. Mientras que para Kant el entendimiento conoce la naturaleza como simple agregado mecánico enlazado por causas eficientes unidireccionales ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \dots$), la razón nos obliga, por su naturaleza sistémica, a pensarla como un sistema dinámico en el que las interacciones causales se explican en términos de interacciones de secuencias no lineales o retroalimentadas: ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A \dots$):

En cuanto pensado simplemente por el entendimiento, el enlace causal es una concatenación que constituye una serie (de causas y efectos) siempre descendente; y las cosas mismas, que como efectos presuponen otras a modo de causas, no pueden ser simultánea y recíprocamente causas de esas causas. Esta conexión causal se denomina *de causas eficientes (nexus effectivus)*. Sin embargo, también puede pensarse el enlace causal según un concepto de razón (referido a fines) y de este modo se concebiría como si la serie comportase una dependencia tanto hacia abajo como hacia arriba, en donde la cosa descrita una vez como efecto merece, sin embargo, hacia arriba el nombre de causa de aquello de lo cual es efecto. En el ámbito práctico (el arte) se encuentra fácilmente tal enlace, como es el caso de la casa que es causa del dinero cobrado por un alquiler, mas también a la inversa la representación de ese posible ingreso fue la causa de su construcción. Tal conexión causal se llama de *causas finales (nexus finalis)*. Acaso sería más indicado hablar de la primera conexión como de causas reales y de la segunda como de causas ideales, pues al hablar así concebimos al mismo tiempo que no puede haber dos clases de causalidad¹¹⁸.

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

A la hora de investigar los cuerpos físicos, el entendimiento emplea el Juicio determinante: se limita a aplicar una regla ya dada, una ley empírica, al caso concreto. Dicha ley mediatiza entre los principios puros y el caso concreto de la experiencia. Ahora bien, ante los cuerpos orgánicos el entendimiento se ve como desbordado, pues con ellos no cabe el análisis mecánico-causal, ni el Juicio determinante. La razón, en su búsqueda de la unidad sistémica, espolea al entendimiento y pone en marcha el principio teleológico del Juicio, dando lugar a la reflexión: la búsqueda de una regla para el caso concreto que carece de ella. Para ello, en el caso de lo vivo, el concepto de finalidad es puesto a la base del cuerpo organizado, como si tal finalidad

¹¹⁷ KU, AA 05: 192-193. Kant, I. *Crítica del Juicio*, pp. 105-106.

¹¹⁸ KU, AA 05: 372-373. Kant, I. *Crítica del Juicio*, pp. 303-305.

perteneciera a la técnica misma de la naturaleza¹¹⁹. Es así como puede plantearse ahí la presencia de fuerzas no mecánicas¹²⁰.

Kant considera que hay una cierta necesidad del uso del principio teleológico para la investigación de la naturaleza en general y para algunos de sus productos en particular, por mucho que dicha necesidad sea meramente subjetiva¹²¹:

A la necesidad de que haya fines objetivos de la naturaleza, es decir, cosas que sólo son posibles como fines naturales, no se le puede dar fundamento alguno a priori, y es más, ni siquiera se aclara la posibilidad de ello por el concepto de una naturaleza, considerada como objeto de la experiencia, en lo universal tanto como en lo particular, sino que sólo el Juicio, sin encerrar en sí para ello principio alguno a priori, contiene la regla para, en los casos que se presenten (ciertos productos), hacer uso, para propósitos de la razón, del concepto de los fines, después de que aquel principio transcendental ha preparado ya el entendimiento para aplicar a la naturaleza el concepto de un fin (al menos, según la forma)¹²².

Ahora bien, la apelación a fines naturales en Kant no se hace, a pesar de su necesidad subjetiva, sin reservas críticas. Y es que el principio teleológico queda yuxtapuesto al principio general de la determinabilidad o mecánico-causal, según el cual todo fenómeno se sigue de algún otro, según lo establecido por ley causal, sin que quede clara cuál es la compatibilidad entre ambos: el primer principio traduce la pregunta científica acerca del porqué de los fenómenos a la de «¿mediante qué causa?», mientras que el último lo hace a la de «¿con qué fin?».

El problema radica entonces en saber cuál es la relación existente entre el tipo de conocimiento mecánico-causal y el teleológico. La disputa que desde la antigüedad venía dividiendo a la metafísica sobre la cuestión acerca de si en el interior de las cosas actuaban causas encaminadas a un fin, «inteligentes», o si, por el contrario, todo obedecía a una «ciega necesidad», ha perdido todo su sentido para Kant. Éste se pregunta únicamente si es posible y tiene algún sentido concebir los fenómenos, al mismo tiempo, como sujetos a leyes naturales, es decir, al principio general y dinámico de la causalidad, a la par que se los considera desde el punto de vista de la finalidad. El filósofo de Königsberg relaciona los principios mecánico-causal y teleológico negativamente, mostrando su compatibilidad en la ausencia de contradicción entre ambos. Así, en la *Crítica del Juicio* se propuso demostrar que no existe ninguna antinomia entre estas dos formas de ordenación de los fenómenos:

Si digo que he de *enjuiciar* la posibilidad de todo cuanto acontezca en la naturaleza material, y por ende también todas las formas en cuanto productos suyos, conforme a leyes meramente mecánicas, no estoy diciendo que *sean las únicas leyes posibles* (eliminando de ese modo cualquier otro tipo de causalidad); bien al contrario, eso tan sólo quiere decir que *debo reflexionar* en todo momento sobre tales acontecimientos *de acuerdo con el principio* del simple mecanismo de la naturaleza e investigar

¹¹⁹ Cfr. Rodríguez Aramayo, R. y Vilar, G. (1992). La «Cenicienta» de las tres Críticas. En Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (Eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant* (7-12). Barcelona: Anthropos, p. 10.

¹²⁰ KU, AA 05: 177-178. Kant, I. *Crítica del Juicio*, pp. 87-89.

¹²¹ Silvestro Marcucci llega a hablar de «la objetividad de tal finalidad formal subjetiva». Cfr. Marcucci, S. (2005). Las perspectivas científicas y epistemológicas del juicio teleológico en Kant. En A. Andaluz Romanillos (Ed.), *Kant. Razón y experiencia*. Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, p. 289. Para una visión ampliada del papel desempeñado por el principio teleológico en el conocimiento y en el arte: cfr. Marcucci, S. (1972). *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*. Firenze: Felice Le Monnier y Marcucci, S. (1976). *Intelletto e «intellettualismo» nell'estetica di Kant*. Ravenna: A. Longo Editore.

¹²² KU, 193-194; p. 107.

según ese principio tanto como se pueda, toda vez que no puede darse propiamente ningún conocimiento de la naturaleza sin colocarlo como fundamento de la investigación. Pero esto no impide a la segunda máxima que eventual e incidentalmente, ante algunas formas de la naturaleza (y por incitación suya incluso ante toda la naturaleza) y para reflexionar sobre ellas, siga la pista de un principio totalmente distinto al de la explicación que toma pie en el mecanismo de la naturaleza, es decir, que rastree conforme al principio de las causas finales. Pues la reflexión conforme a la primera máxima no queda así suprimida, sino que más bien se invita a observarla tanto como sea posible; con ello tampoco se dice que aquellas formas no fueran posibles conforme al mecanismo de la naturaleza. Tan sólo se afirma que la razón humana, ateniéndose a ellas, nunca podrá descubrir aquello que constituye lo específico de un fin natural, aunque sí pueda dar con otros conocimientos relativos a leyes naturales; con lo cual se deja irresuelto si en ese trasfondo interior de la propia naturaleza, que nos es desconocido, la conexión físico-mecánica puede converger en un único principio dentro de las mismas cosas. Sólo se afirma que nuestra razón no es capaz de reunir ambas conexiones en un principio tal¹²³.

En principio, hasta donde nosotros podemos saber, causalidad mecánica y finalidad no se contradicen entre sí, ya que se refieren a dos órdenes distintos de problemas, que cabe mantener cuidadosamente separados. La causalidad tiende al conocimiento del orden objetivo de sucesión del acaecer en el tiempo, a la ordenación en cuanto al proceso de devenir de los fenómenos; en cambio, el concepto de fin mira a la estructura de aquellas clases de objetos empíricos a que damos el nombre de organismos. Reconocer esta estructura como tal, en lo que de un modo peculiar y específico la determina, no quiere decir que necesitemos salirnos, para explicarla, de la legislación causal y recurrir a un tipo cualquiera de entidades suprasensibles. Basta, para ello, con que, al menos, mientras que no contemos con explicaciones causales satisfactorias reconozcamos un ser propio —el ser de las formas naturales— y lo concibamos en su sistemática ordenación como una unidad, dotada de su propia trabazón. Para Kant no hay aquí verdadera antinomia, porque desde el punto de vista de la finalidad,

No podemos demostrar en modo alguno la imposibilidad de generar productos naturales organizados mediante el mero mecanismo de la naturaleza, porque no comprendemos con arreglo a su primer fundamento interno la infinita diversidad de las leyes naturales particulares que nos resultan contingentes al ser conocidas tan sólo empíricamente¹²⁴.

A pesar de la ausencia de una antinomia entre el principio mecánico-causal y el teleológico, Kant considera necesario un uso crítico del concepto de fin. De hecho, como defiende en su opúsculo *Sobre la aplicación del principio teleológico en filosofía*, la investigación de la naturaleza únicamente autoriza el uso de fines «que podamos llegar a conocer mediante la experiencia» y siempre allí «donde la teoría nos falla»¹²⁵. A su juicio el entendimiento se somete a disgusto a las exigencias de la razón cuando ésta plantea sus principios teleológicos. Por eso, la razón misma, disciplinada por la crítica, debe apelar en toda investigación natural, primero a la teoría, y sólo después a la determinación de fines, pues ninguna teleología puede reemplazar la deficiencia teórica.

En la importancia que tiene para nuestro uso teórico de la razón el estudio de la naturaleza según el principio del mecanismo se sustenta la autorización y también el deber de explicar mecánicamente todos los productos y acontecimientos de la naturaleza, incluso los máximamente teleológicos y tan

¹²³ KU, AA 05: 387-388. Kant, I. *Crítica del Juicio*, pp. 320-322.

¹²⁴ KU, AA 05: 388. Kant, I. *Crítica del Juicio*, pp. 321-322.

¹²⁵ ÜGTP, AA 08: 159. Kant, I. (1999). Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía. Editado a cargo de José Luís Villacañas y traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra en I. Kant, *En defensa de la Ilustración* (183-217). Barcelona: Alba, p. 183.

lejos como nos permita nuestra capacidad (cuyos límites no podemos precisar en el marco de esa investigación); pero sin perder jamás de vista que cuando no podamos siquiera someterlos a examen más que bajo el concepto de fines de la razón, debemos conforme a la peculiar constitución de nuestra razón, y prescindiendo de aquellas causas mecánicas, subordinarlos, por último, a la causalidad según fines¹²⁶.

Estas reflexiones metacientíficas de Kant tuvieron una influencia decisiva sobre el desarrollo de las concepciones propias de Blumenbach a través de la figura de Girtaner, discípulo de este último y admirador del primero, con quien se alineó en la polémica con Herder¹²⁷. Así, para el último Blumenbach la *Bildungstrieb* consistió más bien en una cualidad oculta de la naturaleza, en el sentido marcado por la estela metodológica de la nueva filosofía experimental moderna defendida por Newton en el esolío general del libro III de sus *Principia*¹²⁸ y adoptada por Kant. En sus posicionamientos empiristas, Hume había caracterizado las impresiones de sensación, representaciones mentales que constituían el origen de todo conocimiento, por su originariedad: «surgen en el alma —dice Hume— de causas desconocidas»¹²⁹. Y tal ignorancia impide saber si esas causas de las impresiones son objetos exteriores a la mente o si, por el contrario, son producidas por ella; con lo que la única forma posible de considerarlas era como cualidades ocultas e inaccesibles. Por ello, solo cabe adoptar una actitud epistemológica que renuncie al empeño de conocer esas causas (noumenos) y, al mismo tiempo, ensaye la búsqueda de coherencia entre las mismas impresiones sensibles (fenómenos) para extraer inferencias a partir de ellas. Tales inferencias constituirán principios cuya validez quedará determinada por su aplicación futura a nuevas experiencias, de tal manera que toda su justificación epistémica pivotará sobre su capacidad explicativa/predictiva. Se trató, en cualquier caso, de una noción de principio distinta de aquella desarrollada por la física demostrativa de los racionalistas modernos. Éstos pretendieron poder captar y retener la esencia absoluta de la realidad —aquellas cualidades ocultas a las que los aristotélicos y los escolásticos creyeron acceder—, de tal manera que los principios consistieron para ellos, o bien en axiomas que recogían directamente esa esencia, o bien proposiciones derivadas lógicamente de ellos. Los primeros principios, como defendió Descartes en sus *Principios de Filosofía*, debían ser «tan claros y tan evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad [...], que de ellos dependa el conocimiento de las demás

¹²⁶ KU, AA 05: 415 / Kant, I. *Crítica del Juicio*, pp. 353-354.

¹²⁷ RezHerder, AA 08: 43-106. Cfr. Zammito, J. H. (2003). This inscrutable principle of an original organization: Epigenesis and 'Looseness of Fit' in Kant's Philosophy of Science. *Studies In History and Philosophy of Science*, 34, 1.

¹²⁸ Newton, I. (1687). *Philosophiae naturalis principia mathematica*, lib. III, esolío general. London: Jussu Societatis Regiae ac Typis Joseph Streater. Sigo también la edición española a cargo de Antonio Escotado: Newton, I. (1993). *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Barcelona: Altaya.

¹²⁹ Hume, D. [1739-40]. *A Treatise of Human Nature*, I, I, 2; ed. Selby-Bigge, 7. La edición más ampliamente utilizada del *Treatise* en el ámbito académico es la realizada por Lewis Amherst Selby-Bigge a partir de la edición original en: Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press (2nd ed. revised by P. H. Nidditch in 1975). El *Treatise* también está editado en los dos primeros volúmenes de: Hume, D. (1874). *The Philosophical Works*, 4. Vols. Ed. by Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. London: Longmans, Green and Co. (Reprint of the new edition London 1882). Manejo también la edición española a cargo de Felix Duque: Hume, D. (1981). *Tratado de la naturaleza humana*, 2 Vols. Madrid: Editora nacional, vol. 1, p. 95. En adelante, cito el *Treatise* mediante la sigla estandarizada «T» referente al título de la obra, seguida del libro y de la parte correspondiente al mismo en números romanos y de la sección en números arábigos; además, incorporo la paginación de la edición de Selby-Bigge.

cosas de manera que puedan ser conocidos sin ellas, pero no a la inversa, éstas sin aquellos»¹³⁰. La certeza de los principios de la filosofía experimental no provenía de la claridad y la distinción ofrecidos por la luminosidad de la razón, ni de su derivación a partir de unos principios metafísicos de orden superior, sino desarrollándolos hacia adelante en sus propias consecuencias empíricas, que son las que les dotaban de significado y verdad. Ese era el fundamento de la nueva filosofía experimental moderna sancionada por Newton: del mismo modo que un ciego no tiene idea de los colores, nosotros carecemos de conocimiento sobre el modo en que Dios percibe y entiende las cosas, con lo que, si en los cuerpos sólo vemos sus figuras y colores, sólo escuchamos los sonidos, sólo tocamos las superficies externas, sólo olemos los olores o gustamos de sus sabores, sus substancias íntimas no nos son conocidas en ningún sentido. Cualquier afirmación sobre tales substancias es una mera hipótesis,

Y no finjo hipótesis. Pues todo lo no deducido a partir de los fenómenos ha de llamarse una hipótesis, y las hipótesis metafísicas o físicas, ya sean de cualidades ocultas o mecánicas, carecen de lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos, para luego generalizarse mediante inducción¹³¹.

En la *Óptica*¹³² declaró:

Que existen, en efecto, tales principios nos lo enseñan los fenómenos de la naturaleza, aunque su causa no se haya descubierto aún. Las cualidades a que nos referimos son, pues, manifiestas, y sólo las causas permanecen oscuras. En cambio, los aristotélicos y los escolásticos no designaban como cualidades oscuras ninguna clase de cualidades manifiestas, sino solamente aquellas de las que ellos suponían que se hallaban escondidas en el cuerpo y constituían el fundamento ignorado de los efectos visibles. Para que la gravitación, lo mismo que la fuerza eléctrica y la fuerza magnética tuviesen este carácter, había que partir del supuesto de que provenían de cualidades interiores, para nosotros desconocidas, de las cosas, inexplicables e inescrutables. No cabe duda de que semejantes ‘cualidades’ constituyen un obstáculo para el progreso científico, razón por la cual son rechazadas en justicia por la moderna investigación. El admitir ciertas entidades específicas de las cosas dotadas de fuerzas específicas ocultas y capacitadas, por tanto, para producir determinados efectos sensibles es algo totalmente vacío y carente de sentido. En cambio, el derivar de los fenómenos dos o tres Principios generales del movimiento, para explicar luego cómo, partiendo de ellos como de premisas claras y manifiestas, se derivan las propiedades y los efectos de todas las cosas corporales, representaría ya, evidentemente, un poderoso progreso de la visión científica, aunque las causas de estos principios permaneciesen desconocidas para nosotros. He aquí por qué yo establezco sin el menor reparo los indicados principios del movimiento, ya que saltan ante nuestra vista por doquier en la naturaleza toda, haciendo caso omiso de la investigación de sus causas.

Newton, finalmente, acabaría desobedeciendo una parte de sus declaraciones metodológicas, al “fingir hipótesis” y recurrir a una fuerza organizadora universal de la materia tras los fenómenos, aunque manteniendo el carácter inductivo de los principios. Blumenbach siguió los mismos pasos de Newton y consideró la *Bildungstrieb* —en la medida en que transcendía el terreno de lo meramente mecánico— como un recurso metodológico que referenciaba cualidades ocultas de los fenómenos naturales:

Espero que para la mayoría de los lectores sea innecesario recordar que la palabra *Bildungstrieb*, al igual que las denominaciones de todo otro tipo de fuerzas vitales [*Lebenskräften*], no explica nada por

¹³⁰ Descartes, R. *Principes de la philosophie*, A-T., IX, p. 2. / Descartes, R. *Los principios de la Filosofía*, Carta-Prefacio, p. 8.

¹³¹ Newton, I. (1729). *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 2 vols, vol. 2. Londres: Benjamin Motte, General Scholium, p. 392.

¹³² Newton, I. (1718). *Opticks: Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light. The Second Edition, with Additions*. London: W. and J. Innys. Book III, quaestio 31, pp. 376-377.

sí misma, sino que designa una fuerza especialmente (unificante de lo mecánico con aquello modificable de acuerdo con su fin) distintiva, cuyo efecto constante es reconocido en la experiencia y cuya causa, al igual que la causa de todas las demás fuerzas de la naturaleza [Naturkräfte] reconocidas en general, queda [ignota] para nosotros en este mundo bajo el léxico propiamente dicho «qualitas occulta». Sin embargo, eso no nos impide de ninguna manera intentar investigar los efectos de esta fuerza a través de las observaciones empíricas y traerlos bajo leyes generales¹³³.

Blumenbach trató así de encontrar una fuerza organizadora universal de la materia viva que pudiera construir un modelo explicativo de las regularidades observadas. De esta forma, pensó en la necesidad científica de reconstruir la *Bildungstrieb* para cada especie unificando, bajo leyes, las regularidades encontradas en la reproducción, la generación y la nutrición. Es lo que, con muchas reservas críticas, y apelando a la configuración de nuestras facultades mentales —en especial a la del Juicio y su noción *a priori* de fin— había mantenido Kant cuando apeló a los gérmenes y disposiciones originarios a mediados de la década de 1770. Estos gérmenes y disposiciones originarios vendrían a ser una suerte de idea directriz y rectora que guía y limita a la *Bildungstrieb*. Como afirmó en el párrafo §64 de la *Crítica del Juicio*, un árbol genera siempre otro árbol, y el árbol que él genera es de la misma especie, con lo que, en realidad, «se genera a sí mismo según la especie»¹³⁴. Toda transmisión, incluso la casual, dice Kant, «nunca puede ser el efecto de otra cosa que la de los gérmenes y disposiciones originarias que residen en la especie misma»¹³⁵.

Así pues, Kant, frente al preformismo metafísico y epistemológico de Leibniz y Malebranche, apuesta por la idea de una epigénesis de la razón¹³⁶ desde comienzos de la década silenciosa, si hemos de creer la datación que hizo Adickes de la *Reflexión metafísica 4275*:

Crusius explica los principios reales de la razón según el *systemate praefomationis* (como principios subjetivos); Locke como *influxu physico*, al igual que Aristóteles. Platón y Malebranche como *intuitu intellectuali*; nosotros por *epigénesis*, a partir del uso de las leyes naturales de la razón¹³⁷.

El planteamiento leibniziano y kantiano de vincular las cuestiones relativas a la ontogénesis biológica con los problemas epistemológicos sobre el origen y la validez del conocimiento no sería distinto a aquel llevado a cabo por los actores contemporáneos del debate sobre la naturaleza humana, en la medida en que su discusión se centra en la conexión existente entre los genes, la morfogénesis del cerebro, el desarrollo de la mente y la conducta individual y social.

Como hemos visto en el apartado anterior, la doctrina de la tabla rasa ha sido refutada en base a las últimas investigaciones científicas. Pero podríamos decir que lo ha sido en su

¹³³ Blumenbach, J. F. (1799). *Handbuch der Naturgeschichte*, §9, n. 2. Gottinga: Dietrich, p. 18.

¹³⁴ KU, AA 05: 371 / Kant, I. *Crítica del Juicio*.

¹³⁵ BBM, AA 08: 97 / Kant, I. Determinación del concepto de una raza humana. En I. Kant, *En defensa de la Ilustración* (93-113).

¹³⁶ La idea de que el concepto embriológico de epigénesis está en el núcleo de la concepción kantiana de la razón y que a partir de ella se traza un vínculo entre la dimensión transcendental y la empírica en Kant ha sido defendida también por Jennifer Mensch: Mensch, J. (2013). *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago: Chicago University Press. En este sentido, Günter Zöllner ha situado esta interpretación en un contexto más amplio abierto por las últimas investigaciones que muestran a Kant centrado en la investigación de la historia natural (Naturforscher). Zöllner, G. (2015). *Metaphor or Method. Jennifer Mensch's Organicist Kant Interpretation in Context. Con-Textos Kantianos*, 1, 217-234.

¹³⁷ Refl 4275, AA 17: 492; KrV B 166-167.

formulación inicial, pues la volvemos a encontrar bajo modelos cognitivos conexionistas y bajo la idea neurocientífica de la plasticidad extrema del cerebro. Los primeros ofrecen modelos cognitivos implementados informáticamente con los que pretenden explicar la cognición humana, asumiendo una estructura innata mínima y explotando al máximo los patrones estadísticos del *input*, es decir, la experiencia y el entrenamiento. Los segundos ofrecen una hipótesis científica sobre el cerebro y su conexión con los genes según la cual éste, y con él la mente humana, estarían genéticamente infradeterminados y podrían ser configurados por el entorno de forma casi ilimitada. Conexionistas y neurólogos defensores de la plasticidad extrema son así los últimos epígonos de la doctrina de la tabla rasa.

Del lado del conexionismo, investigadores como David Rumelhart, James McClelland¹³⁸ y Jeffrey Elman y Elizabeth Bates¹³⁹ han discutido profusamente con otros científicos y filósofos cognitivos como Jerry Fodor¹⁴⁰ o Noam Chomsky¹⁴¹ —de orientación innatista— en el debate sobre cuánto hay de genética y cuanto de educación en la determinación de la cognición y la conducta humana. El conexionismo es un modelo de arquitectura cognitiva que ha venido a sustituir a los modelos clásicos en el interior de las ciencias cognitivas. Estos modelos se construyeron en base a la estructura de la máquina de Turing y de Von Neumann, no tanto comprometiéndose en sus detalles concretos como tomando de ellos la idea fundamental de que el tipo de computación que es relevante para entender la cognición implica operaciones sobre símbolos¹⁴². El conexionismo, por el contrario, se ha propuesto diseñar sistemas cognitivos capaces de exhibir comportamientos inteligentes sin el tipo de operaciones basado en expresiones simbólicas estructuradas, tales como el almacenamiento y la recuperación de información.

Los sistemas conexionistas son redes consistentes en un gran número de unidades simples ampliamente interconectadas, análogamente a las neuronas y sus sinapsis. Cada una de dichas unidades es capaz de recibir actividad excitadora/inhibidora a partir de sus inputs, sumar esa actividad y cambiar su propio estado como función de esa suma. Por su parte, las conexiones entre las unidades son capaces de modular la actividad que transmiten mediante una propiedad intrínseca llamada «peso». Por ello, la actividad de una línea de input para una unidad es alguna función no lineal del estado de actividad de sus unidades fuentes. Las redes conexionistas pueden

¹³⁸ McClelland, J. L., Rumelhart, D. E. y PDP Research Group. (1986). *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition*, vol. 1: *Foundations* y vol. 2: *Psychological and biological models*. Cambridge, MA: The MIT Press.

¹³⁹ Elman, J. L., Bates, E. A. et al. (1996). *Rethinking innateness: A connectionist perspective on development*. Cambridge, MA: The MIT Press.

¹⁴⁰ Fodor, J. A. (1981). The present status of the innateness controversy. En J. A. Fodor (Ed.), *RePresentations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science* (257-316). Cambridge, MA: The MIT Press.

¹⁴¹ Chomsky, N. (1985). *Reflexiones sobre el lenguaje*. Barcelona: Planeta-De Agostini; Chomsky, N. (1992). *El lenguaje y los problemas del conocimiento*. Madrid: Visor.

¹⁴² Fodor, J. A. (1988). Connectionism and Cognitive Architecture. *Cognition*, 28, 3-71; Newell, A. (1980). Physical symbol systems. *Cognitive Science*, 4, 135-183; Newell, A. (1982). The knowledge level. *Artificial Intelligence*, 18, 87-127; Pylyshyn, Z. W. (1984). *Why computation requires symbols*. Proceedings of the Sixth Annual Conference of the Cognitive Science Society, Boulder, CO, 71-73; Pylyshyn, Z. W. (1984). *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science*. Cambridge, MA: The M.I.T. Press.

conectarse con el medio entorno a través de ciertas unidades —las así llamadas *value units*— capaces de responder a un amplio rango de combinaciones de valores parametrales de estímulos ambientales¹⁴³. De este modo el nivel de actividad de una unidad puede constituir información codificadora de una característica simple del mundo, como un color, una línea, una letra del alfabeto o una propiedad de un animal. Así, en función de cuales de sus unidades estén activas una red conexionista puede representar diferentes conceptos. Si las unidades para «amarillo», «vuela» y «canta» están activas, la red piensa en un canario; si están activas las unidades para «plateado», «vuela» y «estruendo», piensa en un avión.

Una de las propiedades agregadas más interesantes de las redes conexionistas es su capacidad de aprendizaje. Las unidades de la red están conectadas entre sí y cada una de ellas actualiza su estado de actividad contabilizando los inputs que recibe de otras. La red aprende al permitir que el input cambie los pesos de las conexiones entre unidades. De hecho, los pesos de las conexiones determinan la probabilidad de que una unidad concreta que actúa como input excite o inhiba a otra que actúa como output. En función de qué representen las distintas unidades, cómo estén conectadas inicialmente y cómo cambien las conexiones con el entrenamiento, una red puede aprender a computar diversas cosas. Si todas las unidades están conectadas con todas las demás, una red puede absorber las correlaciones entre las características de un conjunto de objetos. Por ejemplo, después de estar expuesta a las descripciones de muchos canarios, puede predecir que las cosas amarillas que vuelan, cantan, o que las cosas que vuelan y cantan, son amarillas. Si una red retroalimenta una capa de input con otra de output, es capaz de aprender asociaciones entre ideas —mediante la modificación de los pesos de las conexiones como función del tipo de feedback—, como que las cosas pequeñas y suaves que vuelan son animales, y que, en cambio, las cosas grandes y metálicas que vuelan son vehículos. Si su capa de output se retroalimenta de capas anteriores, la red puede poner en marcha secuencias ordenadas, como por ejemplo los sonidos que componen una palabra.

Los investigadores conexionistas pensaron inicialmente que mediante el diseño de redes asociacionistas genéricas —homogéneas, no especializadas— sometidas a cantidades masivas de entrenamiento podrían dar cuenta de la cognición humana. Al igual que hiciera la escuela asociacionista liderada por Locke, Hume y Mill, los conexionistas pensaron que la capacidad de generalización mostrada por sus redes constituía el *quid* de la inteligencia. Sin embargo, el desarrollo tecnocientífico y los debates llevados a cabo con detractores en las últimas décadas del siglo XX han conducido a los investigadores a abandonar la idea —equivalente a la de la *tabula rasa*— de poder explicar la cognición humana a partir de una red asociacionista *genérica*. El problema reside en que, para poder explicar los distintos dominios de la mente, sus distintas funciones (el lenguaje, la visión, la moral, los sentimientos, etc.) no basta con suponer simplemente datos recibidos a modo de *inputs*, porque como dice Pinker, las tablas rasas no

¹⁴³ Ballard, D. H. (1986). Cortical connections and parallel processing: Structure and function. *The Behavioral and Brain Sciences*, 9, 67-120.

hacen nada¹⁴⁴. Las inscripciones que suponen los *inputs* en estas redes genéricas o tablas rasas permanecerán almacenadas en su estado inicial eternamente a menos que algo vea en ellas unos patrones, los combine con otros patrones aprendidos en otros momentos, utilice las combinaciones para garabatear nuevos pensamientos en la tabla y lea los resultados para dirigir la conducta hacia las metas.

Locke se enfrentó al mismo problema al desarrollar su modelo psicológico asociacionista: partiendo de la idea de la mente como *tabula rasa*, acabó reconociendo finalmente una instancia, a la que llamó *la reflexión*, responsable del reconocimiento, la reflexión y la asociación de las ideas. Fue precisamente a través de la necesidad de postular una estructura de ese tipo en la mente como Leibniz criticó la idea lockeana de la *tabula rasa*. «Se me objetará el axioma admitido por los filósofos —replicaba Leibniz a Locke—, según el cual “nada hay en el alma que no venga de los sentidos”. Pero hay que exceptuar al alma misma, y a sus afecciones. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*»¹⁴⁵. A su juicio, para explicar la inteligencia y la cognición humana había que admitir algo innato en la mente, aunque sólo fueran los mecanismos que realizan el aprendizaje. Locke había recurrido finalmente a un nombre abstracto, *la reflexión*, para poder dar dicha explicación, pero a Leibniz esto no le pareció distinto a la filosofía bárbara practicada por filósofos y médicos de tiempos pasados en virtud de la cual

ellos justificaban las apariencias forjando adrede cualidades ocultas o facultades que eran imaginadas semejantes a pequeños demonios o duendes, capaces de hacer cuanto se quiera sin ninguna dificultad, como si los relojes de bolsillo marcasen la hora en virtud de una especie de facultad horodeíctica [ὄρα —tiempo— y δεικτικός —que muestra—] y sin necesidad de ruedas, o como si los molinos partiesen los granos por una facultad fraccionante, sin tener necesidad de nada parecido a las ruedas de molino¹⁴⁶.

En el fondo, es la misma crítica a la que recurre Pinker contra conexionistas y neurólogos plásticos extremos: el entorno no puede decirle al cerebro cuales son sus metas.

Nada sale de nada, y la complejidad del cerebro ha de proceder de alguna parte. No puede surgir en exclusiva del entorno, porque lo importante de tener cerebro es que se quiere alcanzar determinadas metas, y el entorno no tiene idea de cuáles son esas metas. Un determinado medio puede albergar organismos que construyen presas, migran guiándose por las estrellas, trinan y gorjean para impresionar a las hembras, marcan los árboles con su olor, escriben sonetos, etc. Para una especie, un fragmento de habla humana significa que hay que huir; para otra, es un sonido nuevo e interesante que incorpora a su propio repertorio vocal; para una tercera, es un elemento para el análisis gramatical. La información que existe en el mundo no dice qué hay que hacer con ella¹⁴⁷.

A juicio de Pinker, los seres humanos no se limitan a asociar vagamente cosas que se parezcan entre sí o que suelen ocurrir juntas, sino que disponen de unas mentes combinatorias que consideran proposiciones sobre qué es verdad de qué, y sobre quién hizo qué a quién, cuándo, dónde y por qué. Y esto exige una arquitectura computacional más compleja que la

¹⁴⁴ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 65.

¹⁴⁵ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, livre II, chap. I. En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, vol 5, p. 100 / Edición española de Javier Echeverría: Leibniz, G. W. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional, p. 119.

¹⁴⁶ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface. En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, vol 5, p. 61 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 64.

¹⁴⁷ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 124.

maraña uniforme de neuronas utilizadas en las redes conexionistas genéricas: exige una arquitectura equipada con un aparato lógico, como reglas, variables, proposiciones, definiciones de estados y estructuras de datos, organizados en sistemas mayores¹⁴⁸.

Por todo ello, los conexionistas han acabado admitiendo la existencia de estructuras innatas. Es lo que han reconocido autores como Elman y Bates en *Rethinking Innateness*: «Ninguna regla de aprendizaje puede carecer por completo de un contenido teórico, ni la *tabla* puede ser nunca completamente *rasa*»¹⁴⁹. Explican el contexto en el que se ha movido el conexionismo y su posición actual de esta forma:

Está extendida la idea de que los modelos conexionistas (y los modeladores) están comprometidos con una forma extrema de empirismo; y que hay que huir como de la peste de cualquier forma de conocimiento innato [...] Evidentemente, no suscribimos este punto de vista [...] Hay buenas razones para pensar que algunos tipos de limitaciones anteriores [sobre los modelos de aprendizaje] son necesarias. De hecho, todos los modelos conexionistas necesariamente hacen algunas presunciones que se deben entender como limitaciones constituyentes innatas¹⁵⁰.

El nuevo conexionismo no trataría ahora de explicar la cognición humana con una red neuronal asociacionista genérica, sino con una pluralidad de redes neuronales específicas, especializadas, y de carácter innato, aunque reduciendo al máximo la organización innata que hace falta admitir para justificar la cognición a unos simples sesgos de la atención y de la memoria. Pero entonces, ya no estaríamos hablando de una red neuronal genérica, sino de un sistema complejo adaptado de forma innata para computar una tarea que las personas saben hacer muy bien¹⁵¹. El conexionismo acaba así aceptando aquello que pretendía refutar: una fuerte y especializada estructura innata en el cerebro humano.

Los neurocientíficos defensores de la plasticidad extrema del cerebro constituyen, por otro lado, un segundo tipo de epígonos de la doctrina de la tabla rasa. A diferencia de los conexionistas, ellos no plantean modelos cognitivos informáticos basados en estructuras análogas a las del cerebro para dar cuenta de la cognición humana, sino que estudian los tejidos mismos del cerebro y sus vínculos con los genes. Y utilizan dos tipos de argumentos propios que son bien recibidos por los conexionistas. El primero consiste en la infradeterminación genética del cerebro: la idea de que en el genoma no hay información suficiente para determinar ningún conjunto de circuitos innatos. El segundo se basa en la plasticidad neuronal extrema: la idea de que, aún admitiendo la determinabilidad genética del cerebro, ésta sería mínima y haría de él un material multiusos capaz de absorber prácticamente cualquier patrón del *input* sensorial y organizarse para alcanzar casi cualquier meta. El primer tipo de argumento hace imposible la organización innata del cerebro; el segundo la hace innecesaria.

El primer argumento de los neurólogos plásticos extremos se basa en la *escasez de Ehrlich*. El Proyecto Genoma Humano, encargado de determinar la secuencia de los pares de bases químicas que componen el genoma, concluyó en 2001 esta tarea. Sus conclusiones sorprendieron

¹⁴⁸ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 130.

¹⁴⁹ Elman, J. L., Bates, E. A. et al. *Rethinking innateness*, p. 82.

¹⁵⁰ *Op. Cit.*, pp. 99-100.

¹⁵¹ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 134.

a la comunidad científica, pues arrojaron un cálculo total de 34.000 genes frente al margen previsto de entre 50.000 y 100.000 genes. Estas cifras llevaron al biólogo de Stanford Paul Ehrlich a plantear la idea de que el número de genes humanos activos era insuficiente para que pudiera determinar la organización del cerebro y la conducta humana¹⁵². Pues, ¿cómo puede la complejidad del cerebro surgir de un genoma relativamente tan pequeño, 100.000 millones de neuronas y billones de conexiones entre ellas frente a 34.000 genes?

El segundo argumento está basado en la idea de *equipotencialidad neuronal*. En el apartado anterior veíamos cómo el neurólogo alemán Korbinian Brodmann había propuesto una división de la corteza cerebral en 52 áreas distintas. La corteza es el tejido nervioso que cubre la superficie de los hemisferios cerebrales, forma una delgada capa —divisible en otras 6— de materia gris fuertemente circunvolucionada y se encarga de la percepción, la representación y movilidad de partes del cuerpo, la imaginación, el pensamiento, el juicio y la decisión. La idea de la equipotencialidad neuronal viene a defender que cualquier parte de la corteza cerebral puede realizar las funciones de cualquier otra parte y que esto podría ser extensible a la totalidad del cerebro. Así, neurocientíficos teóricos como Stephen Quartz y Terrence Sejnowski afirman que «aunque la corteza no es una tabula rasa [...] es en gran medida equipotencial en las primeras fases», razón por la cual las teorías innatistas «parecen poco convincentes»¹⁵³.

Quizás lo primero que habría que señalar en el debate científico entre neurólogos partidarios y detractores de la plasticidad extrema del cerebro es que el desarrollo neuronal y la propia plasticidad constituyen una de las grandes fronteras del conocimiento humano. La cuestión central a la que se enfrentan es la siguiente: ¿cómo puede una cadena de ADN dirigir el ensamblaje de un órgano como el cerebro, que nos permite pensar, sentir y aprender? ¿Cómo se desarrolla el cerebro en el útero materno y durante la primera infancia? ¿Cómo se cablea dentro y cómo se ajusta fuera de él? ¿Y qué papel juega en ello la actividad cerebral derivada del input de los sentidos?

Con respecto al argumento de la equipotencialidad neuronal, los defensores de la plasticidad extrema del cerebro aducen nuevos y asombrosos descubrimientos científicos de su campo. Se ha comprobado que el aprendizaje y la práctica producen una reasignación de corteza cerebral, haciendo cambiar de sitio las fronteras de sus distintas regiones funcionales. Los violinistas, por ejemplo, tienen la región de la corteza que representa los dedos de la mano izquierda más extensa¹⁵⁴. Más espectacular aún es la reasignación de corteza cerebral funcionalmente especializada a tareas nuevas en personas que han perdido el uso de un sentido o de alguna parte del cuerpo. Así, las personas que padecen una ceguera congénita utilizan la

¹⁵² Ehrlich, P. R. (2000). *Human natures: genes, cultures, and the human prospect*. Washington, D. C.: Island Press/Shearwater Books.

¹⁵³ Quartz, S. R. y Sejnowski, T. J. (1997). The neural basis of cognitive development: A constructivist manifesto. *Behavioral and Brain Sciences*, 20, 537-596, pp. 552 y 555.

¹⁵⁴ Maguire, E. A. et al. (2000). Navigation-related structural change in the hippocampi of taxi drivers. *PNAS*, 97, 4398-4403.

corteza visual para leer el Braille¹⁵⁵. Las que sufren una sordera congénita utilizan parte de su corteza auditiva para procesar el lenguaje de signos¹⁵⁶. Aquellas a las que se les ha amputado un miembro del cuerpo utilizan la parte de la corteza anteriormente encargada de dicho miembro para representar otras partes del cuerpo¹⁵⁷. Los niños pequeños que han sufrido traumas irremediables para un adulto, como la extirpación de todo el hemisferio izquierdo, encargado del lenguaje y el razonamiento lógico en los adultos, pueden crecer y desarrollarse de forma relativamente normal¹⁵⁸.

La asignación dinámica de tejido cortical en el desarrollo cerebral temprano ha sido estudiada también en mamíferos. Hay que pensar que, a diferencia de un ordenador, que se monta en la fábrica y se pone en marcha por primera vez cuando ya está terminado, el cerebro está activo mientras se va montando y esa actividad puede influir en el proceso de montaje. Este proceso de montaje se produce mayoritariamente en el seno materno, pero continúa tras el nacimiento. La cuestión que es relevante aquí es: ¿cuál es el alcance de la influencia de la actividad derivada del input de los sentidos en la organización cerebral? En la década de 1960 los neurofisiólogos de Harvard David Hubel y Torsten Wiesel llevaron a cabo un experimento relevante con gatitos recién nacidos¹⁵⁹. Lo interesante de este experimento es que su planteamiento permite arrojar luz acerca de si determinados aspectos del desarrollo cerebral son de carácter innato o se basan en la experiencia, ya que consiste en estudiar el desarrollo temprano de una parte de la corteza visual del gatito privándole del tipo de experiencia que, en principio, le correspondería. Y es que, como ha defendido Gary Marcus, «el test más claro de si un determinado aspecto de la organización neural está incorporado —en el sentido de no depender de la experiencia— consiste en quitar esa experiencia»¹⁶⁰.

En los gatitos normales, y en la mayoría de los primates, la información adquirida a través de cada ojo converge, tras un viaje por el mesencéfalo, en una capa de la corteza visual según un patrón de columnas alternas, bandas de neuronas de aproximadamente medio milímetro de ancho llamadas «columnas de dominancia ocular». Pues bien, lo que hicieron Hubel y Wiesel fue privar a unos gatitos de la experiencia visual de un ojo mediante el uso de un parche. El resultado

¹⁵⁵ Sadato, N. et al. (1996). Activation of the primary visual cortex by Braille Reading in blind subjects. *Nature*, 380, 526-528.

¹⁵⁶ Neville, H. J. y Bavelier, D. (2000). Specificity and plasticity in neurocognitive development in humans. En M. S. Gazzaniga (Ed.), *The new cognitive neurosciences* (83-98). Cambridge, MA: The MIT Press; Pettito, L. A. et al. (2000). Speech-like cerebral activity in profoundly deaf people while processing signed language: Implications for the neural basis of all human language. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, nº 97, 13961-13966.

¹⁵⁷ Pons, T. M. et al. (1991). Massive cortical reorganization after sensory deafferentation in adult macaques. *Science*, 252, 1857-1860; Ramachandran, V. S. y Blakeslee, S. (1998). *Phantoms in the brain: Probing the mysteries of the human mind*. New York: William Morrow.

¹⁵⁸ Curtis, S., De Bode, S. y Shields, S. (2000). Language after hemispherectomy. En J. Gilkerson, M. Becker y N. Hyams (Eds.). *UCLA Working Papers in Linguistics*, vol. 5 (91-112). Los Angeles: UCLA Department of Linguistics; Stromswold, K. (2000). The cognitive neuroscience of language acquisition. En M. S. Gazzaniga (Ed.). *The new cognitive neurosciences* (909-932). Cambridge, Mass.: The MIT Press.

¹⁵⁹ Hubel, D. H. y Wiesel, T. N. (1962). Receptive fields, binocular interaction and functional architecture in the cat's visual cortex. *J. Physiol.*, 160, 106-154; Wiesel, T. N. y Hubel, D. H. (1963). Single-cell responses in striate cortex of very young, visually inexperienced kittens. *J. Neurophysiol.*, 26, 1003-1017.

¹⁶⁰ Marcus, G. (2005). *El nacimiento de la mente*. Barcelona: Ariel, p. 40.

fue que para los gatitos con parche desaparecía el pulcro patrón de bandas neurales alternas: aumentaba la cantidad de tejido cerebral dedicado al ojo en uso y disminuía el dedicado al ojo cubierto. Las conclusiones que parecen desprenderse de aquí es que la estructura cortical del cerebro temprano es producto de la experiencia.

Otro experimento más reciente parece conducirnos hacia conclusiones similares. El neurocientífico Mriganka Sur reconectó literalmente los cerebros de unos hurones de tal modo que las señales que recibían por los ojos eran transmitidas a la corteza auditiva primaria, la parte del cerebro que normalmente recibe las señales que llegan del oído¹⁶¹. Cuando, después de un tiempo, Sur sondeó la corteza auditiva de los hurones, descubrió que ésta actuaba análogamente a la corteza visual: las ubicaciones del campo visual se dispusieron como un mapa en la corteza auditiva y las neuronas individuales respondían a líneas horizontales y verticales con un movimiento en un sentido y dirección determinados. Los hurones eran capaces, incluso, de dirigirse a objetos únicamente detectables con la vista.

Estos experimentos han llevado a conexionistas y neurólogos plásticos extremos a rechazar las teorías innatistas según las cuales los niños nacen con una estructura mental considerable¹⁶². Para Elizabeth Bates estos hallazgos sobre la plasticidad neuronal han «llevado a la mayoría de los neurobiólogos a concluir que la diferenciación cortical y la especialización funcional son en gran medida producto del input que va a la corteza [...] lo que pone claramente en entredicho la vieja idea de que el cerebro está organizado en facultades específicas de dominio, en buena parte predeterminadas»¹⁶³. Pero conexionistas y neurólogos plásticos extremos no limitan las conclusiones de estos experimentos a la corteza sensorial primaria. Esta parte de la corteza, que es el objeto de estos y otros experimentos divulgados, es la primera parte del cerebro en recibir las señales de los sentidos a través del tálamo y otros órganos subcorticales. Como los últimos epígonos de la doctrina de la tabla rasa consideran que la mente se construye a partir de la experiencia sensorial, dan por supuesto que la plasticidad de la corteza sensorial primaria implica la plasticidad del resto del cerebro¹⁶⁴.

Ahora bien, los resultados de estos experimentos tan recurridos por los defensores de la plasticidad extrema tienen otra lectura posible, especialmente cuando se los toma en su integridad y no parcialmente. Así, por ejemplo, del experimento de Hubel y Wiesel no se suele contar lo que ocurre con otra serie de gatitos que fueron privados de experiencia visual en ambos

¹⁶¹ Sharma, J., Angelucci, A. y Sur, M. (2000). Induction of visual orientation modules in auditory cortex. *Nature*, 404, 841-847; Sur, M. (1988). Visual plasticity in the auditory pathway: Visual inputs induced into auditory thalamus and cortex illustrate principles of adaptive organization in sensory systems. En M. A. Arbib y S. Amari (Eds.). *Dynamic interactions in neural networks*, vol. 1 (35-53). New York: Springer-Verlag; Sur, M., Angelucci, A. y Sharma, J. (1999). Rewiring cortex: The role of patterned activity in development and plasticity of neocortical circuits. *Journal of Neurobiology*, 41, 33-43.

¹⁶² Quartz, S. R. y Sejnowski, T. J. (1997). The neural basis of cognitive development: a constructivist manifesto. *Behav. Brain. Sci.*, 20, 537-556; discusión 556-596.

¹⁶³ Bates, E. (1999). Plasticity, localization, and language development. En S. H. Broman y J. M. Fletcher (Eds.). *The changing nervous system: neurobiological consequences of early brain disorders* (214-253). New York: Oxford University Press.

¹⁶⁴ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 141.

ojos. En ellos las columnas de dominancia ocular se formaban normalmente, como en los gatitos con los dos ojos en uso. De ahí que Gary Marcus concluya que,

tomados en conjunto, lo que estos dos estudios revelan no es que las columnas de dominancia ocular sean un mero producto de la experiencia, sino que se desarrollan *en dos fases*: un periodo de organización inicial que no requiere experiencia, y un estadio posterior de ajuste fino que sí la precisa: un borrador seguido de una calibración.

En este sentido resultan relevantes los estudios sobre el desarrollo embrionario del cerebro de los gatos llevados a cabo por la neurocientífica Carla Shatz¹⁶⁵. En este caso el estudio de la asignación dinámica del tejido cortical no tenía como objeto a cerebros prenatalmente ya formados, sino sobre aquellos en proceso de formación en el seno materno. Una de las cuestiones más importantes que Shatz trataba de abordar era el problema de la elaboración del «mapa topográfico», es decir, del cableado neuronal entre las células nerviosas de la retina del ojo y la corteza visual primaria. Los puntos vecinos del ojo han de conectarse con puntos vecinos del cerebro y las ubicaciones correspondientes de los dos ojos deben acabar cerca la una de la otra en la corteza visual, pero sin mezclarse entre ellas. Como ha señalado Steven Pinker, la *escasez de Ehrlich* hace que el genoma no sea suficiente para determinar el diagrama de conexiones sinápticas del cerebro y haya que recurrir necesariamente a la actividad que se produce en ellas¹⁶⁶.

Shatz descubrió que las ondas de actividad fluían a través de cada retina primero en una dirección y luego en alguna otra. Y esto significa que las neuronas que están próximas entre sí en un ojo tienden a activarse más o menos al mismo tiempo, porque las suele golpear un mismo frente de onda; pero las neuronas de distintos ojos, o de ubicaciones lejanas dentro del mismo ojo, no tienen una actividad correlacionada, porque la onda que pasa por uno de ellos no llega al otro, o porque no llegan a las neuronas del mismo ojo al mismo tiempo. En principio, el cuerpo podría construir su «mapa topográfico» en base a la actividad neuronal, ya que como bosquejó inicialmente el psicólogo D. O. Hebb, las neuronas que se disparan juntas se conectan juntas, mientras que las que no están sincronizadas no consiguen unirse. A medida que las ondas entrecruzan la retina durante semanas la parte visual del tálamo —estructura neuronal situada en el centro del cerebro que es la primera en recibir los estímulos sensibles que llegan al cerebro— podría organizarse en capas, cada una de un solo ojo, con las neuronas adyacentes que responderían a las partes adyacentes de la retina. En teoría, la corteza podría organizar su cableado de una forma similar¹⁶⁷.

Ahora bien, Shatz y otros investigadores piensan que el sistema visual desarrolla un mapa topográfico muy básico bajo el control directo de los genes y que esa técnica de disparar juntas y conectarse juntas podría utilizarse solamente para hacer más precisos los mapas o para separar

¹⁶⁵ Catalano, S. M. y Shatz, C. J. (1998). Activity-dependent cortical target selection by thalamic axons. *Science*, nº 24, 559-562; Crair, M. C., Gillespie, D. C. y Stryker, M. P. (1998). The role of visual experience in the development of columns in cat visual cortex. *Science*, nº 279, 566-570; Katz, L. C. y Shatz, C. J. (1996). Synaptic activity and the construction of cortical circuits. *Science*, nº 274, 1133-1137.

¹⁶⁶ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 147.

¹⁶⁷ Stryker, M. P. (1994). Precise development from imprecise rules. *Science*, 263, 1244-1245.

los inputs de los dos ojos¹⁶⁸. En principio, el proceso de disparar juntas y conectarse juntas podría comenzar dejando que los ojos mirasen al mundo. Las líneas y bordes que lo constituyen estimularían las partes vecinas de la retina al mismo tiempo y esto proporcionaría al cerebro información necesaria para trazar o ajustar un mapa de forma ordenada. Pero en el caso de estudio de los gatos de Shatz el trazado del mapa topográfico se realiza sin ningún tipo de input medioambiental. El sistema visual de los gatos de Shatz se desarrolla en el seno materno, totalmente a oscuras, antes de que los ojos de los gatos se abran y antes de que sus bastoncillos y conos se conecten y empiecen a funcionar. Los propios tejidos de la retina generan de forma endógena ondas retinales en el periodo en el que el tejido visual tiene que conectarse. Es decir, el ojo genera un patrón test y el cerebro lo usa para completar su propio ensamblaje. La conclusión de todo esto es que el papel que desempeña la actividad neuronal en el cableado y configuración del cerebro podría estar desvinculado de la información del mundo captada a través de los sentidos, es decir, de la experiencia, y consistir simplemente en el aprovechamiento que aquel hace de sus propias capacidades de transmisión de la información mientras se cablea.

Respecto al experimento de los hurones de Mriganka Sur, cabe hacer un análisis más detallado de las conclusiones. Sur había reconectado los cerebros de varios hurones de tal manera que sus ojos alimentaban a su tálamo y corteza auditivos. El resultado fue un éxito: la corteza auditiva se comportaba análogamente a la corteza visual, generándose en ella un mapa de las ubicaciones del campo visual. Ahora bien, Sur observó que el input redirigido no cambiaba la organización normal de las estructuras auditivas del cerebro, sino el patrón de las fuerzas sinápticas, por lo que las diferencias entre la parte auditiva del cerebro reconectado y la parte visual de un cerebro normal eran grandes¹⁶⁹. Una diferencia importante era que la representación del campo visual en el cerebro auditivo era más confusa y desorganizada. El mapa del campo visual (en la corteza auditiva) era mucho más preciso en el sentido de izquierda a derecha que en el de arriba abajo. Y ello por una razón muy sencilla: la corteza auditiva tiene una estructura intrínseca de origen genético especializada para el procesamiento de información auditiva. El sentido de izquierda a derecha del campo visual se configura en la corteza auditiva en un eje que en los animales normales representa diferentes frecuencias de sonido, recibiendo inputs del oído interno que están dispuestos en orden de frecuencia. Mientras que el sentido de arriba abajo se configura sobre el eje perpendicular de la corteza auditiva que recibe inputs de la misma frecuencia. Pero, entonces, ¿cómo puede la corteza auditiva actuar análogamente a la corteza visual y disponer las ubicaciones del campo visual en un mapa cortical auditivo con tanto éxito? Esto se debe, sugiere

¹⁶⁸ Catalano, S. M. y Shatz, C. J. (1998). Activity-dependent cortical target selection by thalamic axons. *Science*, 24, 559-562; Stryker, M. P. (1994). Precise development from imprecise rules. *Science*, 263, 1244-1245.

¹⁶⁹ Cramer, K. S. y Sur, M. (1995). Activity-dependent remodeling of connections in the mammalian visual system. *Current Opinion in Neurobiology*, 5, 106-111; Sharma, J., Angelucci, A. y Sur, M. (2000). Induction of visual orientation modules in auditory cortex. *Nature*, 404, 841-847; Sur, M. (1988). Visual plasticity in the auditory pathway: Visual inputs induced into auditory thalamus and cortex illustrate principles of adaptive organization in sensory systems. En M. A. Arbib y S. Amari (Eds.). *Dynamic interactions in neural networks*, vol. 1 (35-53). New York: Springer-Verlag; Sur, M., Angelucci, A. y Sharma, J. (1999). Rewiring cortex: The role of patterned activity in development and plasticity of neocortical circuits. *Journal of Neurobiology*, 41, 33-43.

Sur, a que determinados tipos de procesado de señales pueden ser útiles para actuar sobre input sensorial primario, sea éste visual, auditivo o táctil.

Según esta idea, una función del tálamo o la corteza sensoriales es realizar determinadas operaciones típicas sobre el input, cualquiera que sea la modalidad [visión, audición, tacto]; evidentemente, el tipo concreto de input sensorial ofrece la información de substrato que se transmite y procesa [...]. Si la organización normal de las estructuras auditivas centrales no se altera, o al menos no se altera de forma significativa, por el input visual, entonces se puede esperar que algunas operaciones similares a las que se observan en los inputs visuales de los hurones operados se llevan a cabo también en el camino auditivo de los hurones normales. En otras palabras, los animales con inputs visuales inducidos hacia la vía auditiva ofrecen una ventana distinta sobre algunas de las mismas operaciones que deberían ocurrir normalmente en el tálamo y la corteza auditivos¹⁷⁰.

La corteza auditiva es inherentemente adecuada para analizar el input visual. La frecuencia se comporta en la audición de forma similar a como lo hace el espacio en la visión. La mente trata a los emisores de sonido con frecuencias distintas como si fueran objetos situados en distintas partes del espacio y trata los saltos en la frecuencia como movimientos en el espacio¹⁷¹. Por ello, el procesado de imágenes y de sonidos se pueden computar, al menos en parte, con circuiterías similares. Y por ello, la corteza auditiva, que normalmente detecta sonidos que proceden de lugares concretos, sus frecuencias y deslizamientos ascendentes o descendentes puede detectar lugares, líneas de tendencias y direcciones de movimientos específicas en los hurones reconectados.

El experimento de los hurones reconectados de Sur demuestra que la corteza sensorial auditiva en desarrollo puede organizarse mediante ajustes en sus conexiones sinápticas para procesar input visual, pero no demuestra que el input de los sentidos pueda transformar un cerebro amorfo en un cerebro que haga cualquier cosa que el entorno disponga. La corteza tiene una estructura intrínseca que le permite realizar determinados tipos de computación. Como ha señalado Gary Marcus, lo que indican la gran mayoría de los experimentos neurológicos llevados a cabo es que «la estructura básica del cerebro joven depende de la experiencia sólo en grado mínimo»¹⁷². El psicólogo cognitivo neoyorquino considera que, sobre la idea de plasticidad del cerebro,

los antinativistas de nuestros días han exagerado la cuestión. Escriben no sólo sobre la flexibilidad (cierta, sin duda), sino también acerca de una «equipotencialidad» por la que cualquier parte de la corteza podría convertirse en cualquier otra (exageración disparatada). Por ejemplo, en lo que parece un pasaje convincente, la científica cognitiva Elisabeth Bates, de San Diego, escribió: «Isacson y Deacon (1996) han trasplantado trozos de corteza del cerdo fetal al cerebro de la rata adulta. Estos “forasteros” (denominados “xenotrasplantes”) desarrollan conexiones adecuadas entre ellas, enlaces de funcionamiento axonal por toda la columna vertebral que se detienen en lugares pertinentes.

¹⁷⁰ Sur, M. (1988). Visual plasticity in the auditory pathway: Visual inputs induced into auditory thalamus and cortex illustrate principles of adaptive organization in sensory systems. En M. A. Arbib y S. Amari (Eds.). *Dynamic interactions in neural networks*, vol. 1 (35-53). New York: Springer-Verlag, pp 44-45.

¹⁷¹ Bregman, A. S. (1990). *Auditory scene analysis: The perceptual organization of sound*. Cambridge, MA: The MIT Press; Bregman, A. S. y Pinker, S. (1978). Auditory streaming and the building of timbre. *Canadian Journal of Psychology*, 32(1), 19-31; Kubovy, M. (1981). Concurrent pitch segregation and the theory of indispensable attributes. En M. Kubovy y J. Pomerantz (Eds.). *Perceptual organization* (55-98). Mahwah, NJ.: Lawrence Erlbaum Associates.

¹⁷² Marcus, G. *El nacimiento de la mente*, p. 44.

Aunque sabemos muy poco sobre la vida mental de la rata resultante, no se han observado señales de conductas propias del cerdo» [Bates, E. (1999)¹⁷³].

De todos modos, Bates no refirió experimentos aún más llamativos realizados por el biólogo Evan Balaban, que implantó partes de mesencéfalo de codorniz en embriones de pollo, creando animales conocidos como “quimeras” (en honor al monstruo del mito griego que tenía cabeza de león, vientre de cabra y cola de dragón). Las quimeras andaban como un pollo, pero cacareaban como una codorniz, poniendo de manifiesto que no todas las células asumen las propiedades de su nuevo hogar [Balaban (1997)¹⁷⁴]. Tal como indican los estudios de Balaban y otros trabajos recientes, no todos los trasplantes adquieren las propiedades de su nuevo entorno. Algunos, en especial los llevados a cabo en fases tardías del desarrollo, reflejan más su origen que su nuevo destino. Además, los estudios sobre trasplantes pueden depender mucho de las semejanzas entre el donante y el receptor. Aunque los experimentos sí revelan que a veces podemos trasladar tejido sensorial desde un área sensorial a otra, jamás han demostrado que se pueda, digamos, coger una célula sensorial e integrarla adecuadamente, por ejemplo, en un área motora, la amígdala (la sede de la emoción) o la corteza prefrontal (que parece desempeñar un papel central en nuestra capacidad para tomar decisiones)¹⁷⁵.

Pasemos ahora al otro argumento planteado por los neurólogos plásticos extremos, el de la *escasez de Ehrlich*. El problema, plantean ellos, es que, una vez fijado el cálculo total de 34.000 genes activos en el hombre por parte del Proyecto Genoma Humano, la idea de que el genoma sea capaz de llevar a cabo la construcción del cerebro y de la mente queda puesta en tela de juicio, pues ¿cómo puede surgir de un genoma tan escaso la complejidad del cerebro, calculada en unos 100.000 millones de neuronas y en billones de conexiones entre ellas?

Ahora bien, este argumento tiene entre sus premisas un supuesto cuestionable, que los últimos epígonos de la tabla rasa dan por cierto: un modelo genético según el cual el organismo y la conducta se construyen siguiendo un programa genético completo. Sólo hay escasez genética si los genes han de determinar completa y detalladamente el cerebro y la mente. Pero la comunidad científica ya no cree que los genes desempeñen esa función, sino que lo que ellos hacen es moldear y configurar decisivamente el cerebro y sus funciones. Como indica Marcus, «aunque hablando con propiedad Ehrlich y Feldman están en lo cierto —desde luego, los genes no *controlan* el destino—, los genes sí contribuyen a la personalidad, el temperamento y las cualidades que hacen único a cada individuo, así como a los atributos que hacen única a la especie humana»¹⁷⁶. Bajo la idea de que los 34.000 genes activos calculados en el hombre son insuficientes para explicar la formación del cerebro humano se presupone un modelo genético, extendido en algunos ámbitos científicos y en el mundo de la cultura en general, que es erróneo y que hay que desmontar:

Para entender cómo influyen los genes en las capacidades y los rasgos humanos, primero hemos de desechar la familiar idea del genoma (el conjunto de genes de un organismo concreto) como un anteproyecto. El genoma no es un diagrama exacto de cableado de la mente ni la *imagen* de un producto terminado, por mucho que los titulares del periódico parecen a menudo sugerir lo contrario. Se decía que Atenea surgió plenamente formada de la cabeza de Zeus, y los científicos del siglo XVII conocidos como «preformacionistas» creían que los bebés eran criaturas diminutas y completamente

¹⁷³ Bates, E. (1999). Plasticity, localization, and language development. En S. H. Broman y J. M. Fletcher (Eds.). *The changing nervous system: neuro-biological consequences of early brain disorders* (214-253). New York: Oxford University Press.

¹⁷⁴ Balaban, E. (1997). Changes in multiple brain regions underlie species differences in a complex congenital behavior. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, nº 94, 2001-2006.

¹⁷⁵ Marcus, G. *El nacimiento de la mente*, p. 50.

¹⁷⁶ *Op. Cit.*, pp. 12-13.

formadas en el espermatozoide o el óvulo donde se originaban. Sin embargo, actualmente los biólogos saben que en las fases tempranas del desarrollo no existen tales criaturas¹⁷⁷.

Sólo hay escasez genética si asumimos la metáfora de que el genoma es un anteproyecto del cuerpo. Una metáfora es un tropo consistente en nombrar una cosa (un objeto, un concepto) con el nombre de otra, en virtud de una comparación tácita entre ambas. Para construir una metáfora debemos ser capaces de llevar a cabo esa comparación tácita que supone y a esta tarea ayuda extraordinariamente el tener una definición completa de aquello con lo que la primera parte de la metáfora se identifica, en este caso el anteproyecto. De ahí que nos planteemos ahora una definición lo más precisa de *anteproyecto*: ¿qué es un anteproyecto? Un anteproyecto en arquitectura es el conjunto de planos, maquetas, etc., que representan gráficamente, icónicamente, etc., las plantas, cortes y elevaciones de un edificio. Un anteproyecto obedece siempre a una normativa, a una legalidad y además de consistir en una memoria escrita y visual, incluye un presupuesto estimativo y una descripción de los métodos de construcción considerados. Entre los elementos nucleares de un anteproyecto estarían:

1. *una conceptualización*: el proceso conceptual o argumentativo que lo ha originado,
2. *las plantas arquitectónicas*, entre las que reciben una especial atención la de cimentación y drenaje y la de azoteas,
3. *las secciones o cortes*, uno transversal y otro longitudinal,
4. *los alzados o fachadas*,
5. *y los detalles constructivos* que permitan una mejor comprensión de los planos (armado de losa, columnas, traveses, etc.).

La metáfora del genoma como anteproyecto presenta 5 fallos importantes¹⁷⁸:

1. Mientras que en un anteproyecto hay una correspondencia directa entre los elementos del dibujo/maqueta y los del edificio que describe, no existe correspondencia unívoca tal entre los genes y las células y estructuras que constituyen un organismo. Como ha señalado el zoólogo británico Patrick Bateson, «la idea de que los genes puedan compararse con el anteproyecto de un edificio [...] es totalmente engañosa, porque no se pueden encontrar las correspondencias entre plan y producto. En un anteproyecto la equivalencia funciona en los dos sentidos. Partiendo de una casa terminada, podemos encontrar la habitación en el plano, del mismo modo que éste determina la ubicación de aquélla. Este mapeo directo no es cierto para el caso de los genes y la conducta, en ninguna dirección»¹⁷⁹.
2. La relación entre un anteproyecto y el edificio que describe es lineal, mientras que la relación entre un genoma y las estructuras del organismo que constituye no lo es. Una

¹⁷⁷ *Op. Cit.*, p. 15.

¹⁷⁸ *Op. Cit.*, pp. 15-16.

¹⁷⁹ Bateson, P. (2001). Where does our behaviour come from? *J. Biosci.*, 26, 5, 561-570.

variación de un 1% entre dos anteproyectos da lugar a dos edificios un 1% distintos entre sí. Un cambio mínimo en el genoma puede dar lugar a enfermedades graves como la anemia drepanocítica o a organismos biológicamente inviables. El genoma humano se diferencia del genoma del chimpancé en aproximadamente un 1%, pero la mente humana es radicalmente distinta a la del chimpancé.

3. La *escasez de Ehrlich* se hace insalvable. Si el genoma es un anteproyecto del organismo, éste ha de construirse según un programa genético completo y entonces los 34.000 genes activos calculados a raíz del Proyecto Genoma Humano se vuelven insuficientes para explicar no ya el organismo, sino tan sólo el cerebro.
4. Genomas idénticos en distintos organismos dan lugar a sistemas nerviosos diferentes, tal y como se ha podido comprobar en saltamontes¹⁸⁰ y en humanos¹⁸¹. En este último caso los objetos de estudio fueron hermanos gemelos univitelinos, que tienen el mismo genoma, aplicando las últimas tecnologías de imágenes cerebrales.
5. Genomas idénticos en humanos dan lugar a mentes diferentes.

Pero, ¿cómo es posible que un modelo genético que ya no es aceptado por la biología molecular siga teniendo tanto peso en círculos académicos y entre el público en general? A esto quizás pueda responderse mostrando su procedencia histórica, su origen en el proceso de desarrollo de aquella disciplina. Este desarrollo lo ha expuesto con claridad Gary Marcus en lo que él ha denominado la historia conceptual del gen, dividida en cuatro fases distintas¹⁸².

La primera fase de la historia de la concepción de los genes está constituida por la teoría de los rasgos, según la cual cada gen estaba vinculado con un rasgo fenotípico, es decir, con una propiedad peculiar y única resultado de la expresión genética y que es observable. Esta teoría tiene su origen en las investigaciones del monje austriaco Gregor Mendel en la década de 1860. Mendel se enfrentó a la teoría de la herencia por mezcla que era aceptada por entonces y demostró, con inteligentes experimentos de cruce de variedades de guisantes y un poderoso aparato de análisis matemático-estadístico, que los rasgos no eran ninguna mezcla confusa entre lo aportado por los dos progenitores, sino que eran atómicos, unitarios, discretos. Lo que variaba era la frecuencia de su expresión y lo hacía en función de la relación e interacción entre lo que Mendel denomina «factores» —unidades mínimas de transmisión de herencia que Wilhelm Johannsen llamaría «genes» en 1909— heredados del padre y de la madre. Unos rasgos tenían mayores probabilidades de mostrarse —dominantes— que otros —recesivos—, los cuales

¹⁸⁰ Goodman, C. S. (1978). Isogenic grasshoppers: genetic variability in the morphology of identified neurons. *Journal of Comparative Neurology*, 182, 4, 681-705; Loer, C. M., Steeves, J. D. y Goodman, C. S. (1983). Neuronal cell death in grasshopper embryos: variable patterns in different species, clutches, and clones. *Journal of Embryology and Experimental Morphology*, 78, 169-182.

¹⁸¹ Biondi, A. et al. (1998). Are the brains of monozygotic twins similar? A three-dimensional MR study. *American Journal of Neuroradiology*, 19, 7, 1361-1367; Bonan, I. et al. (1998) Magnetic resonance imaging of cerebral central sulci: a study of monozygotic twins. *Acta Geneticae Medicae et Gemellologiae*, 47, 2, 89-100; Thompsom et al. (2001). Genetic influences on brain structure. *Nature Neuroscience*, 4, 12, 1253-1258.

¹⁸² Marcus, G. *El nacimiento de la mente*, pp. 53-70.

quedaban conservados en la dotación germinal y podían manifestarse posteriormente en las siguientes generaciones. En términos del médico y biólogo francés François Jacob, la teoría de los rasgos quedaría resumida así:

Lo que la herencia transmite no es una representación global del individuo, ni tampoco una serie de emisarios procedentes de todos los puntos del cuerpo de los progenitores que se recompone en el hijo como las piedras de un mosaico, sino una colección de unidades discretas, cada una de las cuales rige un carácter. Cada unidad puede existir en diferentes estados que determinan las variantes del carácter correspondiente. Como todo organismo recibe de cada uno de los progenitores un juego completo de unidades, éstas se reajustan al azar a través de las generaciones¹⁸³.

La teoría mendeliana fue ignorada durante 35 años, hasta su redescubrimiento en el siglo XX, momento en el que, a pesar de su incapacidad para dar una explicación plena de la funcionalidad de los genes, se constituyó en la base fundamental para poder interrogarse acerca del soporte y situación material de aquellos «factores», pues era la primera teoría mecanicista sobre cómo las entidades físicas podían influir en la herencia. A partir de entonces la búsqueda del soporte material de la herencia en las estructuras y organizaciones del nivel de la anatomía, la histología y la fisiología fue en vano. Se hizo necesario apelar «a una estructura de orden superior, más oculta, más profundamente enterrada en el cuerpo. La memoria de la herencia se emplaza en una estructura de tercer orden»¹⁸⁴.

El primer intento de identificación de la instanciación material de esa estructura de tercer orden fue en las enzimas. En 1902, las investigaciones del médico británico Simon Garrod mostraron que la teoría de la herencia de Mendel era una herramienta eficaz para predecir el legado de determinados trastornos, como el albinismo, que venían de familia conforme a patrones similares a los de los linajes de guisantes establecidos por Mendel. En 1953, los biólogos Edward Beadle y George Tatum descubrieron que la presencia de alguno de esos trastornos estaba siempre vinculada a un fallo o ausencia en la producción de enzimas. En el caso del albinismo, la enzima que cataliza el proceso por el cual la tirosina se convierte en pigmento de la piel está ausente. A partir de ahí, se pensó que los genes se encargaban de regular la producción de enzimas, dando lugar a la segunda fase de la historia de la concepción de los genes, en la que a cada gen se le asignaba una enzima.

Las dos primeras concepciones de los genes fueron esenciales para la configuración de la biología molecular del siglo XX. A partir de Mendel, el estudio genético de la biología se abrió al rigor de las matemáticas. Por otra parte, con la bioquímica, desarrollada desde el siglo XIX, los cuerpos vivos y su funcionamiento se aproximaron a la perspectiva microscópica de las reacciones químicas y de las estructuras físicas que gobernaban por igual lo vivo y lo inerte. Con ello se facilitó la exorcización de las misteriosas fuerzas vitales en la explicación del fenómeno de la vida y se construyó un puente entre el formalismo matemático-probabilístico de la genética clásica y los mecanismos de realización efectiva del carácter¹⁸⁵.

¹⁸³ Jacob, F. (1999). *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*. Barcelona: Tusquets, p. 198.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Op. Cit.*, p. 229.

La teoría de las enzimas no fue suficiente para dar cuenta de la labor de los genes, puesto que había muchas enfermedades, como la esclerosis lateral amiotrófica, que no tenían nada que ver con las enzimas y que, sin embargo, eran heredables. La biología molecular de los años 1950 y 1960 acabó desplazando el interés científico del estudio de los genes a las proteínas —un grupo de moléculas en el que se incluyen las enzimas—, al demostrar el papel esencial y omnipresente de éstas en los procesos de la vida. Se concibió entonces que lo que los genes regían era la creación de las proteínas. Y los investigadores científicos descubrirían que el lugar de control de esa regulación proteínica era el Ácido Desoxirribonucleico (ADN). El ADN fue inicialmente descubierto por Friedrich Miescher en 1869 y su composición química fue investigada durante años. Pero fue Oswald Avery el que situó, a partir de sus investigaciones con el *Pneumococcus* (*Streptococcus pneumoniae*), la necesidad ineludible del estudio del ADN para la comprensión de la base material de la herencia. Avery demostró que el ADN, purificado en un proceso de eliminación a partir de una cepa letal del *Pneumococcus*, se bastaba por sí mismo para transformar a una segunda cepa inocua en virulenta. La carrera por el descubrimiento del funcionamiento exacto y la composición del ADN la ganaron por entonces Watson y Crick en 1953, gracias al trabajo decisivo de Rosalind Franklin y Maurice Wilkins, al publicar en la revista *Nature* que el ADN tenía una estructura de doble hélice enlazada a través de pares de bases o nucleótidos (Adenina, Timina, Guanina y Citosina).

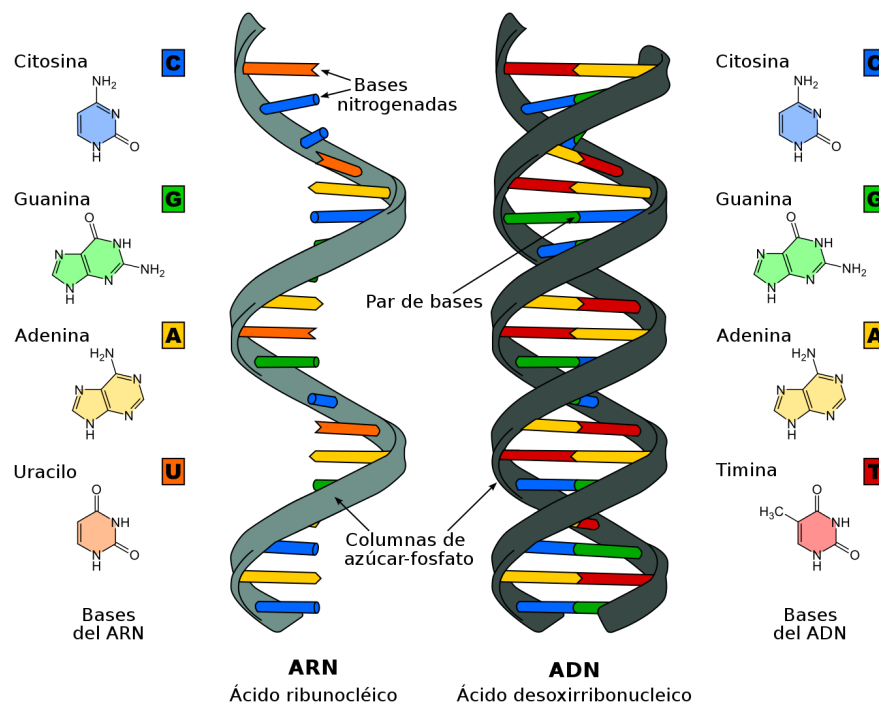


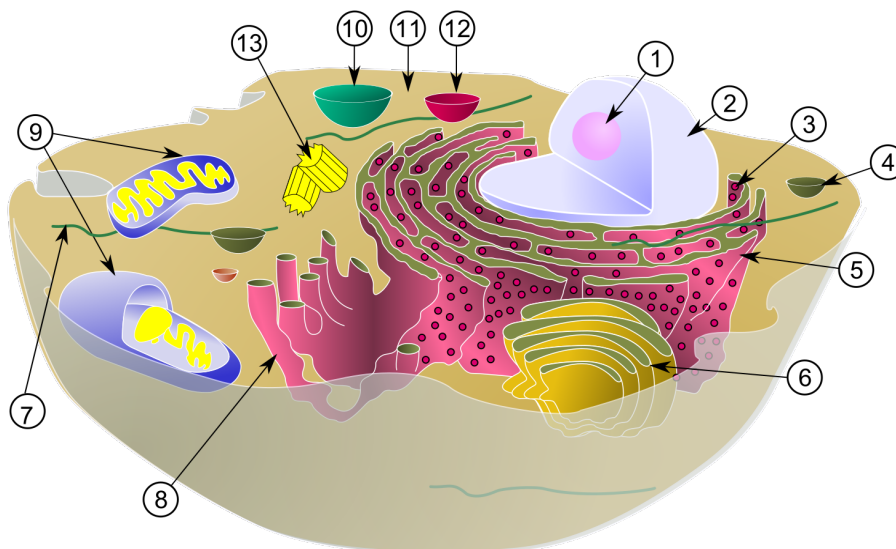
Figura 2: Estructura helicoidal del ADN y del ARN
Fuente¹⁸⁶

La teoría de Watson y Crick fue pronto relacionada con la cuestión mendeliana de la herencia, al plantearse que eran los nucleótidos del ADN los que contenían la información

¹⁸⁶https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:DNA_helix-structures#/media/File:Difference_DNA__RNA_-_ES.svg (3.4.2018 19:58). Esta figura está sometida a una licencia de Creative Commons (CC) BY-SA 3.0.

regulada por aquella. Antes de la formulación teórica de Watson y Crick se pensaba que las características y diferencias entre las especies yacían en los nucleótidos del ADN, los cuales se presentaban en diferentes relaciones y proporciones en cada una de ellas. Pero sólo se pudo plantear un mecanismo de replicación a partir del descubrimiento de la estructura de doble hélice. Puesto que el enlace de hidrógeno que une a los pares de bases en la doble hélice no es covalente, éstas podían separarse y servir de molde para la síntesis de una nueva hebra complementaria, de la que emerge una copia de sí mismo. Por otra parte, el desarrollo de la investigación sobre la función de los nucleótidos reveló que determinada secuencia de tres de ellos, llamados tripletes o codones, especificaba, a través de la labor transcriptor del ARN, una determinada secuencia de aminoácidos que se traducían en la generación de proteínas, el fundamento de la emergencia de las estructuras y funciones de todos los cuerpos vivos. Con ello terminó de configurarse la tercera fase de la historia de la concepción de los genes: como plantilla de proteínas. Los genes ejercían su poder estableciendo un modelo, un anteproyecto, un plano de construcción que, al constituir junto con los aminoácidos una serie de reglas básicas, determinaba con la especificación del aparato proteínico el modo de construcción de cada uno de los cuerpos vivos, con todos sus rasgos.

Podemos examinar más de cerca este modelo genético examinando el proceso de transcripción por el que los genes son traducidos a proteínas. Tomemos como modelo el de la célula eucariota, tal y como aparece en la siguiente figura:



1. Nucleolo; 2. Núcleo; 3. Ribosoma; 4. Vesícula; 5. Retículo endoplasmático rugoso;
 6. Aparato de Golgi; 7. Citoesqueleto; 8. Retículo endoplasmático liso; 9. Mitocondria;
 10. Peroxisoma; 11. Citoplasma; 12. Lisosoma; 13. Centriolo

Figura 3: Modelo de célula eucariota

Fuente¹⁸⁷

¹⁸⁷ https://es.wikipedia.org/wiki/Célula_eucariota#/media/File:Biological_cell.svg (3.4.2018 19:30). Esta figura está sometida a una licencia de Creative Commons BY-SA 3.0.

Como puede apreciarse la célula eucariota está compuesta por un conjunto variado de microorgánulos, cada uno de los cuales desempeña una función importante para el desarrollo, mantenimiento y replicación de la misma. El ADN se encuentra en el núcleo de la célula, muy compactado mediante una serie de pliegues.

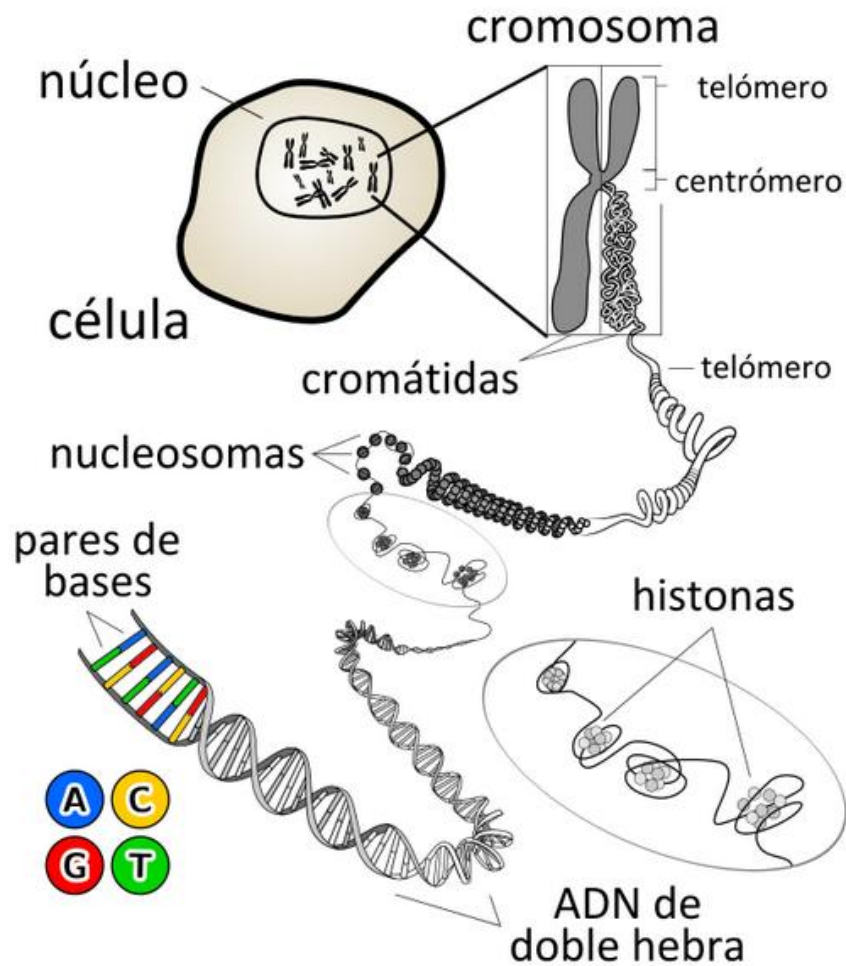


Figura 4: *Pliegues de las hebras de ADN en el núcleo celular*
Fuente¹⁸⁸

La transcripción del ADN comienza con la acción de una enzima llamada ARN polimerasa. Ésta separa las dos hebras del ADN actuando sobre el enlace de hidrógeno que une a los pares de bases Adenina-Timina y Guanina-Citosina y genera una hebra complementaria a una de las dos cadenas del ADN —que, por tanto, mantiene información sobre la secuencia del ADN—, un ácido nucleico monocatenario llamado ARN mensajero, ARN precursor o pre-ARN.

¹⁸⁸ https://es.wikipedia.org/wiki/Ácido_desoxirribonucleico#/media/File:Chromosome-es.svg (3.4.2018 19:41). Esta figura está sometida a una licencia de Creative Commons BY 3.0.

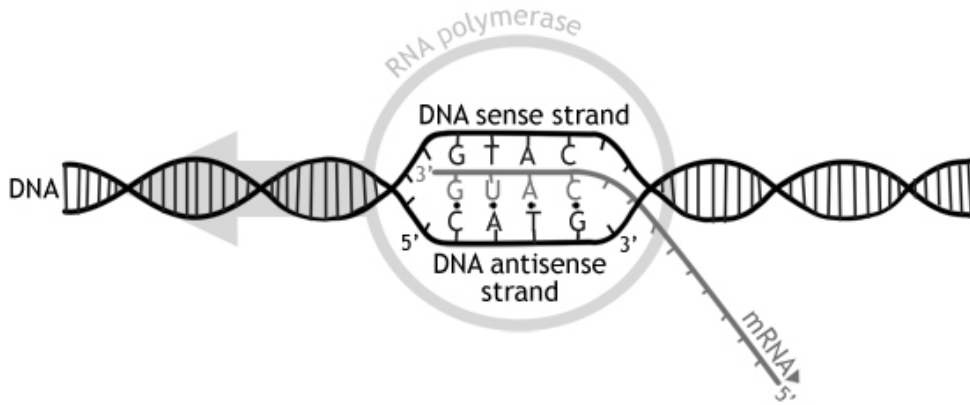


Figura 5: *Síntesis de ARN mensajero a partir del ADN*
Fuente¹⁸⁹

El ARN mensajero atraviesa en el núcleo celular un proceso llamado maduración, a través del cual experimenta ciertas modificaciones: *splicing* o eliminación de fragmentos, adición de otros fragmentos no codificados en el ADN y modificación covalente de ciertas bases nitrogenadas (Adenina, Uracilo, Guanina y Citosina). Las distintas fases que atraviesa el procesamiento del ARN se pueden observar en la siguiente figura:

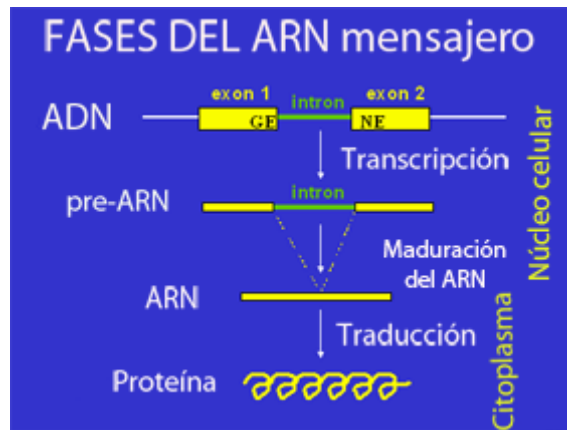


Figura 6: *Fases de procesamiento del ARN*
Fuente¹⁹⁰

La traducción del ARN en proteínas se lleva a cabo en el Ribosoma. Éste se encarga de leer los codones del ARN y traducirlos a determinadas secuencias de aminoácidos que constituyen las proteínas. Los codones son tripletes de nucleótidos del ADN y del ARN que traducen un aminoácido. Los codones contienen la información para pasar de la secuencia de nucleótidos del ARN a la secuencia de aminoácidos que constituyen las proteínas. Teniendo en cuenta que existen 4 nucleótidos distintos y que éstos se pueden agrupar de 3 en 3 para formar un codón, el número de codones distintos posibles es de 64. Ahora bien, sólo existen 20 aminoácidos distintos, por lo que algunos de ellos están codificados por 2, 3, 4 o incluso 6

¹⁸⁹ https://es.wikipedia.org/wiki/Transcripción_genética#/media/File:DNA_transcription.jpg (3.4.2018 19:50). Esta figura está sometida a una licencia de Creative Commons BY-SA 3.0.

¹⁹⁰ https://es.wikipedia.org/wiki/ARN_mensajero#/media/File:Arnmensajero1.png (3.4.2018 19:54). Esta figura está sometida a una licencia de Creative Commons BY-SA 3.0.

codones distintos. Además, existe un codón para indicar al ribosoma el inicio de la traducción, y otros tres para indicar su terminación.

Pero, ¿qué son las proteínas? Las proteínas son biomoléculas compuestas por secuencias de aminoácidos que se pliegan sobre sí mismas y generan su estructura espacial. Los biólogos moleculares hablan de hasta 4 órdenes distintos de las proteínas en esos plegamientos: la secuencia de sus aminoácidos (primer orden); la disposición de esos aminoácidos en el espacio (segundo orden); la conformación de esa disposición en el espacio para cada proteína individual debido a sus radicales (tercer orden); y la conformación de un complejo proteínico por la unión de varias de ella a través de enlaces débiles. Las proteínas se clasifican en tres grandes grupos de acuerdo con la función que desempeñan:

1. Estructurales: su función es la de mantener la rigidez, forma o flexibilidad del tejido, orgánulo o célula. Ejemplos de ellas son la Queratina, la Elastina, el Colágeno o la Miosina.
2. De reserva: su función es la de almacenar aminoácidos en espera de que sean necesitados por la célula.
3. Activas: participan en la dinámica celular. Entre ellas se sitúan las enzimas, las proteínas reguladoras, las proteínas contráctiles y las inmunoglobulinas. Las enzimas son catalizadores químicos: aceleran las reacciones químicas (uniéndose a un ligando o sustrato), y permiten así el metabolismo celular. Las enzimas son proteínas que catalizan reacciones químicas en los seres vivos. Son catalizadores, es decir, sustancias que, sin consumirse en una reacción, aumentan notablemente su velocidad. No hacen factibles las reacciones imposibles, sino que solamente aceleran las que espontáneamente podrían producirse. Ello hace posible que en condiciones fisiológicas tengan lugar reacciones que sin catalizador requerirían condiciones extremas de presión, temperatura o pH. Las proteínas reguladoras ponen en marcha o detienen determinados procesos celulares interactuando con otras sustancias. Las proteínas contráctiles afectan a la movilidad del órgano u orgánulo al que pertenece mediante su unión con un ligando o sustrato. Las inmunoglobulinas bloquean posibles acciones nocivas de determinadas sustancias, uniéndose de forma irreversible y específica con ellas.

La tercera concepción de los genes como plantilla de proteínas también ha sido concebida según la metáfora del código de una computadora, como ha señalado François Jacob:

El animal puede describirse a la luz de la máquina [...] La flexibilidad del comportamiento se asienta en bucles retroactivos; la rigidez de las estructuras en la ejecución de un programa rigurosamente prescrito. La herencia se convierte en la transmisión de un mensaje que se repite generación tras generación. En el núcleo del huevo está escrito el programa de las estructuras que deben formarse [...] En el alfabeto Morse, la combinación de dos símbolos permite cifrar cualquier texto. El plan del

organismo queda trazado por una combinatoria de símbolos químicos. La herencia funciona como la memoria de una computadora¹⁹¹.

Ahora bien, el código del ADN sería aquí concebido como un programa rígido, que no atiende a consideraciones contextuales o del entorno, y regido por una unidad central de procesamiento (*CPU*) para todo el organismo.

Con el descubrimiento del ADN y de su mecanismo de replicación, la biología molecular sentó la base material de la herencia. Según este modelo el mensaje codificado en el ADN no podía ser alterado por los avatares ontogenéticos del organismo que lo poseía, aunque la transcripción del ADN en ARN podía presentar errores que dieran fallos en la especificación de las proteínas con consecuencias desastrosas para el organismo. Por otro lado, en el marco de la evolución, esos errores podrían dar lugar a rasgos ventajosos para la supervivencia, con lo que, tras un largo y afortunado proceso filogenético, podían ser estabilizados en el ADN de la especie.

Es interesante hacer notar aquí que la tradición o escuela científica que va desde el entomólogo americano Edgard O. Wilson, fundador de la sociobiología, pasando por el etólogo, zoólogo y biólogo evolutivo británico Richard Dawkins, autor de *El gen egoísta*, hasta llegar al propio Steven Pinker y Gary Marcus, a pesar de adoptar la cuarta y última concepción de los genes —de corte epigenético—, dan la impresión de asumir consecuencias teóricas derivadas de esta tercera concepción de los genes como plantilla de proteínas —de sesgo innatista—, especialmente por lo que se refiere al campo de la evolución¹⁹².

¹⁹¹ *Op. Cit.*, p. 239.

¹⁹² La sociobiología es el estudio sistemático de las bases biológicas de todo comportamiento social. Esta disciplina creada durante la década de 1960 sostiene que los fundamentos de la conducta de todo ser vivo, incluida la del ser humano, está, en general, determinada genéticamente. En ese sentido, la sociobiología intenta explicar semejanzas y diferencias socioculturales en función de un refinamiento de la selección natural conocido como eficacia biológica inclusiva.

El término de sociobiología fue acuñado por John P. Scout y Charles F. Hockett a finales de la década de 1940 para señalar «la ciencia interdisciplinaria que se sitúa entre los campos de la biología (particularmente ecología y fisiología) y la psicología y la sociología» (Wilson, E. O. (1982). ¿Qué es la sociobiología? *Teorema*, XII, 3, 237-250, p. 238). Su enfoque inicial consistió en introducir modelos matemáticos de la genética de poblaciones para explicar la aparición de comportamientos sociales consistentes con los mecanismos evolutivos que se caracterizan por lograr la optimización de los elementos selectivos, los cuales permiten la persistencia y la eficacia de una especie. Pero esta incipiente sociobiología se encontró con un problema complejo: la explicación de comportamientos altruistas entre los seres vivos. La forma de solventar este problema fue propuesta a comienzos de la década de los 60 por William D. Hamilton, con una hipótesis que ligaba la aparición de dichas formas sociales de conducta, así como la agresividad, el parasitismo social o la rivalidad sexual, a la maximización de la *eficacia biológica inclusiva*. (Hamilton, W. D. (1964). The genetical evolution of social behaviour. I. *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1-16 y Hamilton, W. D. (1964). The genetical evolution of social behaviour. II. *Journal of Theoretical Biology*, 7, 17-52).

Pero fue el entomólogo Edward O. Wilson el que sentó las bases de la disciplina con sus obras Wilson, E. O. (1971). *The Insect Societies*. Cambridge, MA: Harvard University Press y Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Edición española: Wilson, E. O. (1980). *Sociobiología*. Barcelona: Omega). En la medida en que la estructura genética condiciona la conducta, Wilson asumió una concepción reduccionista de las ciencias. Concibió así tanto la sociología, como las demás ciencias del comportamiento como una extensión de la biología, razón por la cual debían incluirse dentro de una vasta síntesis global de esta ciencia, en la cual ya se habían subsumido tanto la teoría sintética de la evolución, como la taxonomía y la ecología descriptiva. Se trata del proyecto de la *consilience*: Wilson, E. O. (1998). *Consilience. The Unity of Knowledge*. New York: Vintage Books (Edición española: Wilson, E. O. (1999). *Consilience. La unidad del conocimiento*. Barcelona: Circulo de lectores).

En la configuración concreta de esta concepción Richard Dawkins jugó un papel clave a través de su obra: Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press (Edición española: Dawkins, R. (1985). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat). Por un lado, Dawkins situó el gen como la unidad de replicación alrededor de la que se organizaba el proceso evolutivo entendido según la idea de la selección natural darwiniana. Por otro, acuñó el término *meme*, entendido como unidad básica de transmisión cultural, en analogía con el de *gen* (unidad básica de transmisión de la herencia genética), con el cual la sociobiología pudo conectar explicativamente el nivel de lo social y cultural con el de lo biológico. Así aplicada a la evolución de la cultura humana, la sociobiología considera que los rasgos culturales o memes se seleccionan en caso de que maximicen el éxito reproductivo de un individuo medio en términos de *eficacia biológica inclusiva*. Este concepto está construido en torno a la idea de gen como protagonista de la evolución. La idea de que la selección natural actuaba maximizando el éxito reproductivo del individuo —o eficacia biológica— explicaba el egoísmo inherente a la supervivencia del individuo, pero no el comportamiento altruista que se observa en determinadas especies. Por ello, Hamilton propuso el concepto de eficacia biológica inclusiva. El individuo no sólo se beneficia con la propagación de sus propios genes, sino también con el de los genes compartidos con sus parientes. El éxito reproductivo de un individuo se mide también a través del éxito reproductivo de sus parientes siempre que pensemos el gen como unidad protagonista del proceso de la selección natural.

Esa es la idea principal defendida por Dawkins. Como señala el británico el gen, en tanto que unidad de replicación con potestad arquitectónica, puede ser observado como una entidad cuyo “interés” consiste en sobrevivir replicándose. Así, los cuerpos vivos y las características que los genes le imponen, siempre teniendo en el trasfondo, claro está, el efecto de la selección natural como *relojero ciego* que impone azarosamente finalidad en el proceso evolutivo, no responden a otro interés que el de vehículos de replicación de genes. Los genes, egoístas como son, crean un cuerpo tal que pueda satisfacer sus necesidades de replicación. Incluso, como veíamos, la ayuda mutua, el altruismo y otras conductas semejantes que pueden observarse en el ser humano y otras especies tienen su causa última en el estar dispuestas por y para el egoísmo replicador de los genes. Los cuerpos vivos y toda su rica dimensión genotípica y fenomenológica no son otra cosa que máquinas ciegamente programadas por la selección natural para perpetuar la existencia de los genes.

La teoría del gen egoísta sólo tiene sentido si se considera como factor y capacidad esencial de la vida y su evolución la autorreplicación del ADN. Desde una perspectiva epigenética en la que se pone de relieve la importancia del medio, como el metabolismo y los procesos de desarrollo, el gen no es un destinatario adecuado de la noción de interés por la supervivencia, puesto que está inserto en un contexto más amplio, el del organismo, sin el cual su función carecería de sentido. Como han señalado Humberto Maturana y Francisco J. Varela, para otorgar interés a una entidad, ésta ha de ser *autónoma* (Maturana, H., y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Buenos Aires, Lumen). Esta visión desenfocada de la evolución tiene su raíz en el énfasis darwinista de la noción de *adaptación* (pasiva) del organismo al entorno y la desatención de su capacidad (activa) de producir estructura por sí mismo (hasta el punto de poder modificar el entorno). En el fondo, la diferencia entre una concepción de la evolución según un modelo darwinista o bioadaptista o según un modelo bioconstructivista reside, en última instancia, en la adopción de un innatismo puro o de la epigénesis como punto de partida (Cf. Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida*, pp. 139-205).

En cualquier caso, hay que señalar que, desde el ámbito de la sociobiología, E. O. Wilson y C. J. Lumsden se ha dado entrada a la idea de epigénesis para dar cuenta del balance dinámico que se producen entre las esferas biológica y sociocultural. Así, si bien Wilson ha señalado que «la biología es la clave de la naturaleza humana» y que, por ello, «los científicos sociales no pueden permitirse ignorar sus principios de restricción abrupta» (Wilson, E. O. (1978). *On human nature*. Cambridge: Harvard University Press, p. 13), hasta el punto de considerar que «el conjunto de trayectorias evolutivas» está «restringido por las reglas genéticas [*genetic rules*] de la naturaleza humana» (*Op. Cit.*, p. 207), Lumsden y Wilson han introducido la idea de reglas epigenéticas (*epigenetic rules*), entendidas como limitaciones universales de la condición humana relacionadas con la acción, el conocimiento y la moral. Las conductas miedosas de evitación; los mecanismos cognitivos como creer que el futuro será parecido al pasado en circunstancias semejantes o la condena del incesto no estarían para ellos determinados genéticamente, sino epigenéticamente, porque «epigénesis es el proceso total de interacción entre los genes y el medio entorno durante el curso del desarrollo, siendo los genes expresados a través de reglas epigenéticas», de entre las cuales, las vinculadas con la conducta «constan de uno o más elementos de una secuencia compleja de eventos que ocurren en varios sitios a través del sistema nervioso» (Lumsden, C. J. y Wilson, E. O. (1981). *Genes, mind, and culture*. Cambridge: Harvard University Press, p. 13). Lumsden y Wilson consideran pertinente distinguir entre dos clases de reglas epigenéticas: reglas epigenéticas primarias (*primary epigenetic rules*), que abarcan desde filtros sensoriales hasta la percepción, y reglas epigenéticas secundarias (*secondary epigenetic rules*), que incluyen procedimientos de evaluación de rasgos y toma de decisiones mediante los que los individuos quedan predispuestos a transmitir ciertos culturgenes —memes, en el lenguaje de Dawkins— en preferencia a otros. Y muchas, si no la mayoría, de las categorías de la cognición y de la conducta declarada están canalizadas por combinaciones de los dos tipos de reglas epigenéticas (*Ibidem*).

La concepción de los genes como plantilla de proteínas ha ofrecido una explicación sencilla y muy útil acerca de la herencia y ha servido para aclarar y desmitificar muchos problemas en torno al fenómeno de la vida. Se trata de una concepción parcialmente correcta, pues el ADN sirve como plantilla para la construcción de las proteínas. Sin embargo, ha obviado la enorme complejidad del aparato de metabolismo y desarrollo orgánico en el que el ADN se encuentra inserto y sin el que no puede funcionar¹⁹³. Por eso, las metáforas en torno a la concepción de los genes como plantilla de proteínas resultan insuficientes para explicar toda la complejidad implicada por el organismo y su desarrollo.

La cuarta y última fase de la historia de la concepción de los genes se corresponde con la teoría del agente autónomo. Esta fase se fue desarrollando a partir de las investigaciones bioquímicas de François Jacob y Jacques Monod en la década de 1960. Sus resultados pusieron de manifiesto que los genes no sólo contenían la información que especifica las proteínas, sino también una función de regulación de su expresión. Veamos.

En sus experimentos con el colibacilo (*Escherichia Coli*) estos investigadores descubrieron que éste sólo fabricaba enzimas —especialmente la β -galactosidasa— que permitieran extraer glucosa de la lactosa en ambientes donde ésta estuviera presente y aquella no. El colibacilo sólo genera esa enzima ante la presencia en el ambiente de lactosa y en ausencia de glucosa, su dieta habitual. De ahí una conclusión fundamental: el estímulo ambiental es capaz de regular, no el ADN, pero sí su expresión. La metáfora del ADN como código rígido de una computadora debe ser modificado para seguir teniendo validez: en primer lugar, no hay un procesador central (CPU) al organismo encargado de ejecutar las líneas del código, sino que existe una autonomía a nivel celular, a nivel del gen; y en segundo lugar, cada gen está sometido a una regla computacional condicional, semejante a líneas de un programa de ordenador del tipo “si se dan determinadas condiciones ambientales, entonces el gen transcribe la proteína”. El gen aparece como un agente autónomo: «cada gen es un agente libre autorizado para actuar por cuenta propia»¹⁹⁴. El aparato genómico tendría una articulación sistémica no centralizada, con complejos mecanismos de regulación de la expresión y activación genética.

Esa articulación se produciría según la idea de la cascada genética. Frente a la metáfora del código en el caso del modelo de los genes como plantilla de proteínas, donde los genes se expresan según un procesador central que establece unívocamente las reglas de la relación entre gen y rasgo, la idea de la cascada genética supone que cada gen, en su actividad individual, influye y es influido en virtud de cómo funcione y se relacione tanto con sus genes vecinos como con el medio, y que esto, a su vez, posibilita o frena la activación de otros genes, y así sucesivamente. De este modo, al introducir el factor de la regulación genética se produce en los genes toda una cascada sistémica masiva no lineal de acontecimientos que hace que la historia de cada organismo desempeñe un papel en la expresión y el desarrollo de sus rasgos. Expresado de

¹⁹³ Maturana, H. y Varela, F. *El árbol del conocimiento*, p. 44 y ss.

¹⁹⁴ Marcus, G. *El nacimiento de la mente*, p. 65.

otro modo, frente a la metáfora del ADN como el anteproyecto de un arquitecto del modelo de los genes como plantilla de proteínas, Gary Marcus propone, siguiendo a Dawkins, la metáfora de la receta de cocina, si bien éste último se refería al vínculo del ADN completo con la totalidad del organismo, mientras Marcus se remite a la relación del gen individual con la proteína que hace posible¹⁹⁵. Aunque sería posible comparar cada sección de un edificio terminado con su dibujo a escala en el plano y, gracias a ello, desmontar e incluso reconstruir el edificio en orden inverso al que fue montado, no sería posible señalar qué migaja de un pastel corresponde a qué línea de su receta y mucho menos desmontar el pastel. Y de la misma manera que la una receta puede dar lugar a pasteles de distinto tipo en diferentes cocineros, los mismos genes pueden realizar estructuras distintas en función de su situación y contexto.

Por tanto, comprender cómo los genomas contribuyen a la construcción del cuerpo y el cerebro consiste en comprender cómo las dos partes de cualquier gen —el SI regulador y el ENTONCES de la plantilla de proteínas— actúan conjuntamente para gobernar los destinos de las células individuales. Casi todas las células contienen una copia completa del genoma [...]. No obstante, la mayoría de las células se especializan en tareas concretas, unas alistándose para el servicio en el sistema circulatorio, otras en el tracto digestivo o el sistema nervioso, reubicándose e incluso suicidándose cuando su cometido así lo requiere. Y es a partir de este proceso de especialización, de las decisiones individuales de los billones de células que constituyen un cuerpo, del modo en que viven —crecen, se escurren, se deslizan, se dividen y se diferencian—, como surge la estructura del cuerpo y del cerebro¹⁹⁶.

Cada una de las células que constituyen un cuerpo posee una copia completa de los genes, por lo que lo que lo que las hace diferentes, lo que hace que se especialicen no son los ejemplares de genes de los que se posee copia, sino de cuáles de ellos están activados. Y esta activación depende tanto del cuando como del dónde se desarrolla la célula. Unos genes, como los que fabrican proteínas para transformar el azúcar en energía, están activados casi todo el tiempo en casi todas las células; otros sólo en momentos escogidos, en situaciones concretas, como durante la división celular, o en instantes definidos del desarrollo embrionario. Unos genes se expresan sólo en el cerebro, otros sólo en hígado. De este modo, al activarse sólo en momentos y lugares concretos, los genes modulan el desarrollo de las proteínas de distinta forma en células diferentes. Con esos SI condicionales de la expresión genética vinculados a tipos de células y momentos particulares, cada célula puede desarrollarse siguiendo su vía propia y exclusiva¹⁹⁷.

Así, este modelo genético nos muestra que lo que impulsa el desarrollo de un embrión concreto es su conjunto único de líneas de código SI-ENTONCES de su especie y los distintos factores contextuales (espacios, tiempos) que conducen a las células a desarrollarse y especializarse. La naturaleza es capaz de vincular las acciones de los genes autónomos en un sistema de acción conjunta y armónica mediante la producción, por parte de un gen —gen de

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ Marcus, G. *El nacimiento de la mente*, pp. 65-66.

control superior¹⁹⁸—, de proteínas reguladoras que controlan la expresión de otros genes distintos¹⁹⁹.

En vez de actuar absolutamente aislados, la mayoría de los genes proceden como elementos de redes complejas en las que la expresión de un gen es una condición previa para la expresión del gen siguiente. El ENTONCES de un gen puede satisfacer el SI de otro e inducirle así a activarse. De esta manera, un gen individual que esté al principio de una red compleja puede desencadenar una cascada de cientos de miles de otros SI-ENTONCES que conduzcan, por ejemplo, al desarrollo de un ojo o de un miembro.

Como cada gen no sólo especifica una receta para una proteína, sino también las condiciones reguladoras sobre cuándo y dónde ha de ser fabricada, y además es capaz de coordinarse con otros genes en series o cadenas de acciones genéticas, las células y los organismos son capaces de desarrollarse de distinta manera en función del contexto. En este sentido, los experimentos en torno a la mariposa africana *Bicyclus anyana* son reveladores. Esta mariposa se presenta bajo dos formas distintas, en función de la estación del año en la que nace y se desarrolla. En la estación húmeda, es una mariposa coloreada; en la estación seca, se constituye con un color marrón apagado. La forma que adopte se determina sólo en las últimas etapas de la fase larvaria de su desarrollo, sobre la base de un gen sensible a la temperatura que desencadena cascadas genéticas diferentes en función del clima. Los ensayos realizados en laboratorio han mostrado que los ejemplares de esta especie, genéticamente idénticos, adoptan la forma coloreada de la estación húmeda si son criadas en un entorno cálido, pero adoptan la forma marrón apagado de la estación seca cuando son criadas bajo temperaturas más frías²⁰⁰.

Esta genética dinámica que tiene en cuenta el medio en el que se articulan los genes hace posible el surgimiento de la mayor parte de la estructura y funcionalidad del cuerpo y, especialmente, del cerebro, sin que ninguna de ellas se encuentre contenida en los genes al detalle. La cascada genética pone de relieve la importancia de los procesos de desarrollo en la expresión final de los rasgos, en la configuración estructural y funcional definitiva del organismo. Por eso es conveniente atender a las características de estos procesos de desarrollo en los que los genes realizan su función.

Hemos visto como el Proyecto Genoma Humano estableció en 2001 que la secuencia genética del hombre constaba de 34.000 genes —codificadores de proteínas—, una cantidad muy inferior a la que se había calculado necesaria —entre 50.000 y 100.000— para explicar la complejidad de los rasgos humanos que debía codificar. Y se ha encontrado el mismo desnivel entre el número codificador de genes y la constelación de rasgos y variabilidad en los seres vivos. Pero esta cantidad de genes es pequeña sólo desde el prisma de la concepción de los genes como plantilla de proteínas y sus metáforas (anteproyecto y código rígido), porque el modelo del gen como agente autónomo y la técnica de la cascada genética introduce la posibilidad de

¹⁹⁸ Gehring, W. J. (2000). *Wie Gene die Entwicklung steuern. Die Geschichte der Homeobox*. Basel: Birkhäuser.

¹⁹⁹ Marcus, G. *El nacimiento de la mente*, p. 66.

²⁰⁰ Brakefield, P. M., Gates, J., Keys, D. y Kesbeke, E. (1996). Development, plasticity, and evolution of butterfly eyespot patterns. *Nature*, 384, 236-243; Beldade, P. y Brakefield, P. M. (2002). The genetics and evo-devo of butterfly wing patterns. *Nature Reviews Genetics*, 3, 6, 442-452.

estrategias de un uso económico de los genes. Atendiendo al dinamismo que la cascada introduce, Marcus ha señalado cuatro factores fundamentales que permiten explicar la riqueza de los rasgos humanos, tanto orgánicos, como específicamente cerebrales, a partir de una cantidad escasa de genes²⁰¹. El primer factor consiste en que los genes, más que especificar un modelo exhaustivo de lo que tienen que crear, especifican un método general de construcción, un proceso. El segundo factor es que los genes trabajan conjuntamente, en redes, con lo que su actuación y crecimiento es exponencial, no lineal. El tercer factor determina que cada gen puede funcionar como componente base de complejas cadenas de acción genética, es decir, puede desempeñar el papel, dicho metafóricamente, de lanzador de la bola de nieve desde la cumbre de la montaña. Y el cuarto factor, derivado del anterior, consiste en que la inmensa mayoría de los genes son utilizados muchísimas veces. No existe un gen para cada pata del ciempiés, basta con expresar las veces suficientes el mismo plan, activando el gen o genes en lo más alto de la cascada. El sistema de articulación genética de la cascada se caracterizaría así, frente a la *rigidez* del modelo de la plantilla de proteínas, por su *flexibilidad*. Así lo señala Marcus:

Un cerebro construido gracias a un puro anteproyecto no sabría qué hacer si fallara la cosa más nimia; un cerebro formado por células individuales que siguen recetas autorreguladoras tiene libertad para adaptarse. No hay escasez genética porque la naturaleza ha sabido utilizar los mismos genes una y otra vez: no como anteproyectos, sino como recetas flexibles y eficaces para construir estructuras biológicas complejas²⁰².

Este mecanismo adaptativo del desarrollo del cuerpo a partir del dinamismo genético puede verse en el caso de la construcción de la bola del fémur o del cristalino del ojo en el desarrollo embrionario²⁰³. Los genes que construyen el fémur y su bola no pueden especificar la forma exacta de dicha bola, porque ella se ha de articular con el hueco de la pelvis, que está configurado por otros genes, la nutrición, la edad y el azar. La bola y el hueco ajustan sus formas a medida que el bebe mueve sus engranajes dentro del vientre de la madre. Análogamente, los genes que configuran el cristalino del ojo en desarrollo no pueden saber la distancia a la que se va a situar la retina, o a la inversa. La forma de abordar el problema del ajuste de esa distancia se resuelve mediante señales de un circuito de retroalimentación que miden la precisión de la imagen en la retina y permiten ralentizar o acelerar el crecimiento físico del globo ocular.

Como el cuerpo, el cerebro ha de utilizar unos circuitos de retroalimentación para configurarse a sí mismo como un sistema que funcione. Así ocurre en especial en las áreas sensoriales, que han de afrontar unos órganos sensoriales cada vez mayores. Por esta sola razón cabría esperar que la actividad del cerebro desempeñe un papel en su propio desarrollo, aunque su estado final, como el del fémur y el del globo ocular, esté de algún modo determinado genéticamente. Cómo se produce esto sigue siendo en gran medida un misterio, pero sabemos que los patrones de la estimulación neuronal pueden desencadenar la expresión de un gen, y que un gen puede desencadenar muchos otros. Dado que toda célula cerebral contiene un programa genético completo, existe, en principio, la maquinaria para que la actividad neuronal desencadene el desarrollo de una circuitería neuronal organizada de forma innata en cualquiera de las distintas regiones²⁰⁴.

Por todo ello, considera Pinker que

²⁰¹ *Op. Cit.*, pp. 156 y ss.

²⁰² *Op. Cit.*, p. 155.

²⁰³ Pinker, S. *La tabla rasa*, pp. 145-146.

²⁰⁴ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 146.

En el ensamblaje de un cerebro, queda fuera de toda duda un programa genético completo, por dos razones. Una es que un gen no puede prever todos los detalles del entorno, incluido el entorno formado por los otros genes del genoma. Ha de especificar un programa de desarrollo adaptativo que garantice que el organismo en su conjunto funcione adecuadamente en todas las variaciones de nutrición, otros genes, índices de crecimiento a lo largo de toda la vida, perturbaciones aleatorias y el medio físico y social²⁰⁵ [...]

La otra razón de que los cerebros no puedan depender de un programa genético completo es que el genoma es un recurso limitado. Los genes mutan constantemente a lo largo del tiempo evolutivo, y la selección natural sólo puede eliminar los malos muy despacio. La mayoría de los biólogos evolutivos piensa que la selección natural puede apoyar sólo un genoma demasiado grande. Esto significa que los planes genéticos para un cerebro complejo han de comprimirse al tamaño mínimo que sea coherente con el desarrollo del cerebro y su correcto funcionamiento. Aunque más de la mitad del genoma se ocupa principal o exclusivamente del cerebro, no basta para determinar el diagrama de conexiones de éste²⁰⁶.

Así pues, parece claro que estos argumentos sitúan el debate de la naturaleza humana, esto es, de hasta qué punto el desarrollo de las estructuras y funciones del cerebro y la mente están contenidos en los genes, frente al empirismo, del lado del innatismo y del epigenetismo. En cualquier caso, no habría que soslayar la diferencia entre estos dos últimos, pues si el epigenetismo supone la idea innata de preformación, ésta no está referida tanto al individuo como a la especie, como veremos. Hay que hacer notar, con Richard Lewontin, que el modelo de genético del anteproyecto de proteínas o código de computadora surgido tras el descubrimiento de la estructura de doble hélice del ADN, hizo a la biología molecular introducir en nuestra visión del ser humano un nuevo preformacionismo²⁰⁷. El debate entre lo innato y el entorno o ambiente en la configuración del cerebro, la mente y la conducta humana caía así completamente del lado del primero. Los rasgos biológicos, antaño acompañados de un componente inexplicable que invitaba a proponer agentes o fuerzas inmateriales que los explicasen, se encontrarían ahora establecidos en la base material del ADN. El aparato genético tendría un funcionamiento fácil de comparar y comprender como un código, como un programa escrito y estabilizado a lo largo de miles de años por la selección natural, que el desarrollo ontogenético de los organismos desenvolvería y que la reproducción replicaría. Es importante hacer aquí explícita esta visión por dos motivos: porque así se evita toda posibilidad de que quede implícitamente operativa en algún aspecto en nuestra concepción del hombre; y porque le voy a oponer el modelo del gen como agente autónomo en la visión epigenetista del neurólogo y biólogo molecular Jean-Pierre Changeux.

Las investigaciones Changeux en la década de 1980 le condujeron a la necesidad de superar la concepción de los genes como plantilla de proteínas y a encaminar a la biología molecular hacia la teoría del agente autónomo. Su caso es especialmente relevante por cuanto que él, frente al innatismo preformista implicado en el modelo genético de la plantilla de proteínas, plantea una teoría de epigénesis de las funciones cerebrales. Veamos.

²⁰⁵ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 145.

²⁰⁶ Pinker, S. *La tabla rasa*, pp. 145-147.

²⁰⁷ Lewontin, R. (2000). *Genes, organismo y ambiente. Las relaciones de causa y efecto en biología*. Barcelona: Gedisa, p. 14.

Sus investigaciones sobre el poder de los genes en la configuración del cerebro le llevaron a concluir desde el comienzo que la influencia de aquellos sobre éste era enorme, tanto en los rasgos de su anatomía como en los de su fisiología y capacidad de aprendizaje. Un ejemplo que aporta evidencia sobre ello es el del albinismo. El albinismo producía un fallo en la síntesis de la enzima que regula la melanina, la cual pigmenta la piel. La melanina dota de color al cabello y a la piel, así como al fondo del ojo. Cuando está ausente se produce el efecto de color rojo típico de los ojos de los albinos. Y este hecho, en principio tan irrelevante, conlleva dramáticos cambios en toda la vía visual: comienza por el nervio óptico, en el que impide que la regla de cruzamiento de fibras se realice, y desemboca en una drástica reorganización anatómica del cuerpo geniculado lateral, en el tálamo. Otros ejemplos, extraídos del estudio de mutaciones en ratones, muestran que existe un gran número de alteraciones producto de modificaciones genéticas que pueden provocar, en casos extremos, la ausencia de corteza cerebral²⁰⁸. Determinadas mutaciones en los ratones, que suponen la alteración de las células de Purkinje del cerebro, presentes también en el hombre, conllevan trastornos de la motilidad en diversos grados que no pueden ser compensados por la práctica y la experiencia: «las sinapsis que se forman en esos animales se conectan en circuitos aberrantes que “el uso” no permite ni reorganizar, ni compensar. La dictadura de los genes es grave»²⁰⁹. Como advierte Changeux, todos estos ejemplos

ilustran sin ambigüedad que los grandes rasgos de la anatomía del encéfalo, como la distribución de los principales tipos de células, su diferenciación en categorías, así como la situación de las principales conexiones y vías que las unen, varían tras una mutación génica y están, por lo tanto, sometidas al poder de los genes²¹⁰.

Ahora bien, Changeux señala que, al nivel más microscópico, el de la neurona y la sinapsis individual, el del espacio y formación de la geometría de las conexiones, el poder de los genes es mucho más reducido. La emergencia de la colosal variabilidad que se observa en la comparación de los diversos sistemas nerviosos, incluso entre aquellos pertenecientes a la misma especie, en el nivel del detalle de la geometría, red y fuerza de conexiones exigía, a juicio del neurobiólogo francés, ir más allá de la idea de un determinismo genético. En 1983, antes de que el Proyecto Genoma Humano hubiera podido informarle de los escasos 34.000 genes codificadores de proteínas, un 3% del total del genoma, cuyo 97% restante se consideró inservible en su mayor parte, decía Changeux:

Una notable no-linealidad existe entre el contenido del ADN y la complejidad del cerebro. La paradoja se hace aún más patente cuando nos detenemos en el hombre: ¿qué son 200.000 o incluso 1.000.000 de genes ante el número de sinapsis del cerebro humano, o incluso ante el número de singularidades neuronales en principio detectables en el córtex cerebral del hombre? No puede existir correspondencia simple entre la organización del genoma y la del sistema nervioso central²¹¹.

Changeux compartía esa economía genética que expresaría la idea de la cascada genética, considerando que había muchos genes vinculados al desarrollo de diversas partes del cuerpo que,

²⁰⁸ Changeux, J.-P. ([1983] 1985). *El hombre neuronal*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 203 y ss.

²⁰⁹ *Op. Cit.*, p. 207.

²¹⁰ *Op. Cit.*, p. 206.

²¹¹ *Op. Cit.*, p. 219.

a su vez, participaban en la formación del cerebro. La idea era la de cadenas genéticas compartidas que producían extraños emparejamientos entre fenómenos que, en principio, no tenían nada que ver entre sí, como el caso de la mutación del albinismo.

Changeux consideró que la mejor manera de investigar el alcance del poder de los genes en el cerebro era estudiar los casos de isogenia, en los que los individuos estudiados tenían un acervo genético muy parecido. El caso de los gemelos univitelinos era el más importante, pues su dotación genética era idéntica. Estos casos revelaban al mismo tiempo el poder de los genes y la variabilidad en el detalle que la flexibilidad de su modo de construcción dinámico produce. Los estudios de gemelos idénticos han revelado asombrosos parecidos entre hermanos, a pesar de que ambos hubieran sido separados al nacer y hubieran sido educados por separado. Pero como advertía Changeux en el nivel de detalle de la neurona y de la sinapsis individual no había identidad exacta. Y si bien este nivel de análisis era técnicamente imposible tanto en el hombre como en mamíferos, pues implicaba identificar una neurona y seguirle la pista en un sistema nervioso extremadamente complejo, se habían podido hacer experimentos con la dafnia, un pequeño crustáceo. Ésta se caracteriza por un simple e identificable sistema nervioso y por reproducirse de forma partenogénica, asegurándose así la identidad genética de sus descendientes. Se comprobó que, si bien el número de células nerviosas era exactamente el mismo en dos de ellas, no sucedía lo mismo cuando se recontaban el número exacto de sinapsis y la topografía de las arborizaciones axonales y dendríticas. Esta variabilidad de la red nerviosa aumentaba conforme se ascendía de los invertebrados a los vertebrados. Para Changeux estos experimentos mostraban que, a pesar de las dificultades experimentales, era razonable pensar que en las redes neuronales humanas ocurría algo semejante y que

la evolución del sistema nervioso va acompañada, pues, de un aumento de la franja de «irreproductibilidad» entre individuos genéticamente idénticos. Esta franja escapa al simple determinismo génico [...] Desde los mamíferos primitivos al hombre, la envoltura genética se abre a la variabilidad individual²¹².

Desde luego que el mecanismo epigenético que postulaba Changeux, y cuya necesidad fundamentaba en el requerimiento de explicar esa variabilidad individual que escapaba de poder absoluto de los genes, introducía factores contingentes, azarosos del medio. El planteamiento general de Changeux se ajusta bien a la distinción planteada por Gary Marcus entre precableado (*pre-wiring*) y recableado (*re-wiring*) en la dinámica de desarrollo del cerebro²¹³. Según ésta, el desarrollo cerebral, al igual que el resto del cuerpo, se produce en dos fases: en la primera se desarrolla un borrador no determinado por la experiencia, que presenta sólidas constantes entre individuos (precableado); y en la segunda se realiza un ajuste fino de ese borrador (recableado). Por eso, como defiende Marcus, las ideas de estructura incorporada de los innatistas y de plasticidad cerebral en el desarrollo de los conexionistas se hacen, en cierto grado, compatibles.

«Incorporado» no significa rígido, inmaleable, sino organizado antes de que llegue la experiencia. Lo que nos revela la plasticidad no es que los embriones necesiten experiencia para formar la estructura

²¹² *Op. Cit.*, p. 247.

²¹³ Marcus, G. *El nacimiento de la mente*, cap. 3.

inicial del cerebro... sino más bien que la estructura inicial puede ser *modificada* después en respuesta a la experiencia²¹⁴.

Se trata de planteamiento compatible con el modelo de la epigénesis que defendió Kant en su *Crítica del Juicio* a través de la idea de preformación genérica, a su juicio, una variante aceptable del preformismo. En sus reflexiones sobre la evolución de la naturaleza y el desarrollo del organismo, Kant distinguió en el §81 entre preformación individual o teoría de la evolución (*Evolutionssystem*), defendida por los teóricos de los gérmenes preexistentes, y su preformación genérica (*generischen Präformation*) (*Involutionssystem*) que defendía que la «la facultad productora de los procreadores estaba preformada *virtualiter* según gérmenes internos finales atribuidos a su tronco»²¹⁵. El término *involutio* había sido introducido por el embriólogo epigenetista Caspar F. Wolf en su polémica contra el preformacionista Albrecht von Haller para diferenciar su concepto de desarrollo de la *evolutio* halleriana. Es una distinción a la que atendió Kant en su tercera *Crítica* y que es paralela al uso que él hace allí de los verbos *auswickeln* y *entwickeln* y a sus sustantivos derivados *Auswicklung* y *Entwicklung*²¹⁶. La *evolutio* o *Auswicklung* se corresponde con el modelo de desarrollo ontogenético de los teóricos de los gérmenes preexistentes, consistente en el mero desenvolvimiento de formas preformadas (*vorgebildet, voraus-gebildet, vorausgestaltet*) en los gérmenes (*evolutio partes involutae*) (*Auswicklung der eingewickelten Teile*). La *involutio* o *Entwicklung* consiste en el desarrollo de los gérmenes (*Keime*) defendido por los epigenetistas y por el propio Kant, un desarrollo del individuo que se produce en su interacción con el medio y que supone un *natürlich Neubildungs-Prozesse*, esto es, un proceso natural no preestablecido, lleno de mutaciones, de emergencias, de novedades, aunque gobernado por las reglas constitutivas de la especie. Podría decirse que para Kant la especie contiene siempre más información que la que los individuos manejan en su interacción con el medio y que, al mismo tiempo, esa interacción hace aumentar el acervo de la especie. No hay determinismo de los gérmenes. Al defender la idea de epigénesis como modelo de desarrollo de los seres vivos, Kant habría llevado dicotomías como la de innato/adquirido o mente/cerebro a su disolución, pues la epigénesis le condujo a postular la emergencia en la naturaleza de formas y dominios relacionales nuevos con reglas propias a partir de la relación compleja y recíproca entre entidades constituyentes de sistemas autopoyéticos, es decir, dinámicos, autoproducidos —dotados de autogeneración y automantenimiento—, que son capaces de ganar estructura con el tiempo y, pese a ello, integrarla funcionalmente²¹⁷.

Esta teoría de la epigénesis y aquella concepción de los genes como agentes autónomos, dos visiones realmente coincidentes, ponen el foco de la investigación sobre los genes en los procesos de desarrollo orgánico. Es precisamente esto lo que se observa en Changeux, que centró su interés en el estudio embriológico y el de la biología del desarrollo. En este punto, Francisco

²¹⁴ *Op. Cit.*, p. 47.

²¹⁵ KU, AA 05: 422-423.

²¹⁶ Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, p. 152.

²¹⁷ Para una ampliación del concepto de autopoiesis, cfr. Maturana, H. y Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen. Cfr. también Maturana, H. y Varela, F. *El árbol del conocimiento*.

José Hernández Rubio ha señalado la influencia que sobre el neurobiólogo francés tuvieron las investigaciones llevadas a cabo por Santiago Ramón y Cajal, el ilustre histólogo aragonés que, a juicio de Christof Koch, ha merecido el título de «santo patrón de la neurociencia»²¹⁸. De hecho, como señala Hernández, las investigaciones anatómico-funcionales del tejido nervioso de Cajal y sus reflexiones en torno a ellas, no sólo revolucionaron la histología y fundaron la neurociencia, sino que introdujeron en el interior de las ciencias positivas una concepción del sistema nervioso como sistema complejo y autopoyético, susceptible de asumir la idea de epigénesis, pues sus estructuras y funciones emergerían en su interacción con el medio²¹⁹.

²¹⁸ Koch, C. (2005). *La consciencia. Una aproximación neurobiológica*. Barcelona: Ariel, p. 77.

²¹⁹ Hernández Rubio, F. J. (2009). *Los límites del eliminacionismo. Una solución epigenética al problema mente-cerebro* (Tesis doctoral). Murcia: Universidad de Murcia, p. 91; cf. también Hernández Rubio, F. J. (2008). *Filosofía y Neuronismo en Cajal*. Murcia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia.

A partir de sus investigaciones sobre el tejido nervioso, iniciadas en 1888, Santiago Ramón y Cajal (1852-1934) propuso la idea entonces novedosa de que dicho tejido estaba compuesto por un tipo especial de células eucariotas, llamadas neuronas. Formuló así, a partir de la teoría celular, y frente al modelo neurológico del reticularismo, su teoría de la neurona, que aparece resumida en seis puntos básicos de su obra póstuma (Ramón y Cajal, S. (1952). *¿Neuronismo o reticularismo?* Madrid: CSIC, cap. «La doctrina de la neurona»):

«1. Unidad independiente de las células vecinas. Dedúcese de ello que las conexiones neuronales son mediatas, esto es, por contacto. No hay, pues, entre ellas, ni anastomosis, ni fusión sustancial alguna.

2. Unidad genética: cada neurona, con sus prolongaciones, comprendido el axón, es el desarrollo independiente de un neuroblasto (His) o de una célula embrionaria, sin participación de ningún otro elemento nervioso o neurológico.

3. Unidad funcional: la neurona ostenta también una individualidad fisiológica. Dicho de otro modo: las células nerviosas poseen la mínima cantidad de sustancia capaz de provocar y de propagar una excitación nerviosa. Los componentes no neuronales del organismo no son susceptibles de irritabilidad ni capaces de conducir una excitación nerviosa.

4. Unidad regenerativa o trófica: tras la sección del cilindroeje de una neurona, el cuerpo celular de la célula nerviosa, mediante una influencia desconocida hasta ahora, a la que provisionalmente llamamos trófica, pone en marcha el proceso regenerativo de la neurita. Las células de Schwann y otros factores cooperan a la nutrición de los retoños axónicos. Pero éstos sólo pueden crecer a partir del muñón central, esto es, del cabo unido a la célula ganglionar. Contra la afirmación de muchos autores, no hay regeneración autógena.

5. Unidad de reacción patológica: cuando es agredida la integridad física o química de la neurona, ésta reacciona autónoma e independientemente de las neuronas restantes, al menos en las primeras fases del proceso patológico.

6. La excitación nerviosa está polarizada: una excitación, sea procedente de los centros o de la periferia, se propaga, así en los vertebrados como en los invertebrados, desde las dendritas hacia el axón, con lo cual atraviesa el cuerpo celular, que sólo posee una acción trófica sobre las prolongaciones; o bien (como en los invertebrados y en algunas células de los vertebrados) deja intacto el cuerpo celular».

En 1824 Dutrochet (1776-1847) formuló por primera vez en biología que todos los animales y plantas estaban constituidos por células de diferentes clases, y que la célula constituía la unidad morfológica y funcional de los organismos. Pero fueron el botánico prusiano Matthias Jakob Schleiden (1804-1881) (Schleiden, M. J. (1838). *Beiträge zur Phytogenese. Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medizin*, 137-176) y el fisiólogo y anatomista Theodor Schwann (1810-1881) (Schwann, T. (1839). *Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachsthum der Thiere und Pflanzen*. Berlin: Reimer) quienes elaboraron la teoría celular, concluyendo que cada célula era una unidad constitucional y funcional de los seres vivos, capaz de mantener su propia existencia independientemente. Posteriormente Rudolf Virchow (1821-1902) publicó su tratado *Patología celular* (Virchow, R. (1858). *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische un pathologische Gewebelehre*. Berlin: August Hirschwald), en el que, entre otras cosas, apoyaba las tesis de Schleiden y Schwann y las completaba con su famoso aforismo «*omnis cellula e cellula*»: toda célula procede de otra célula. Con todo ello la teoría de la célula queda definida por estos tres principios: 1. unidad anatómica: todas las células presentan características morfológicas comunes; 2. unidad fisiológica: cada célula es capaz de mantener su propia vitalidad por sí misma y la función de un órgano es la suma de las funciones de sus células; y 3. unidad genética: cada célula procede de otra previamente existente y todo organismo procede finalmente de un tipo de células especiales llamadas gametos.

Con su teoría de la neurona Cajal no sólo consideró el tejido nervioso como compuesto por células nerviosas autónomas, sino que defendió, frente al reticularismo, que las ramificaciones que surgen de ellas y establecen una red actúan por contacto, pero no constituyen un todo continuo.

El reticularismo, formulado inicialmente por el anatomista prusiano Joseph von Gerlach (1820-1896) y defendido por el médico italiano Camillo Golgi (1843-1926) en su gran polémica con Cajal, defendió precisamente la continuidad de la red nerviosa, que sería fija de nacimiento, con lo que respaldaba un nuevo tipo de preformacionismo. Gerlach, a través de la elaboración pionera y uso de técnicas de tinción celular y de microfotografía, creyó observar en 1871 que la ramificación nerviosa formaba una red continua por anatomosis, es decir, por fusión de tejidos. Golgi, por su parte, mediante sus innovadoras técnicas de tinción con nitrato de plata, pudo observar la anatomía de la célula nerviosa individual y reformuló las tesis de Gerlach, sosteniendo que, si bien los axones neuronales sí terminaban libremente, no era menos cierto que la enorme ramificación dendrítica formaba en realidad una red continua, cuya función consistía en nutrir los núcleos de las células.

Cajal comenzó a emplear las técnicas de tinción de Golgi en embriones, donde las redes neuronales eran más simples y fáciles de analizar. Con ello, Cajal no sólo estudió el carácter estructural y funcional de las redes neuronales en su dimensión estática, sino también en su dimensión dinámica, morfogenética. Desde la dimensión estática, el neurohistólogo español rechazó la hipótesis funcional de la nutrición de las ramificaciones neuronales del reticularismo, enfrentándose a él, además, en la consideración del modo de conducción de las corrientes eléctricas por parte de tales ramificaciones tras la excitación del tejido nervioso: al azar. Esta concepción volvía a poner sobre la mesa el problema de Locke y del empirismo al considerar que el conocimiento y las estructuras mentales eran construidas con meras impresiones sensibles partiendo de una *tabula rasa* y volvía a tener que reconocer posteriormente la necesidad de postular una instancia mental funcional previa: *la comprensión*. Las investigaciones de Cajal le llevaron a plantear la existencia de un patrón de construcción y conexión neuronal que eran la base para unas reglas que regulaban la transmisión de las corrientes eléctricas. Una teoría importante derivada de todo ello fue la de la polarización dinámica o axípeta, según la cual las corrientes eléctricas marchaban siempre en el cerebro de las dendritas de las neuronas hacia el axón. Y esta teoría a clasificar y diferenciar la variada morfología neuronal del cerebro (células bipolares, neuronas en cestillo del cerebelo, fibras trepadoras, células piramidales de la corteza, etc.) planteando con ello una estructura compleja, modular y sistémica del mismo, en la que se hacía necesaria una visión funcionalmente coherente.

La teoría de la polarización dinámica o axípeta condujo a Cajal a centrarse en la importancia de los procesos de (auto)construcción del cerebro para entender su estructura y funcionalidad, lo cual constituye la dimensión dinámica de su investigación neuronal. Es lo que hizo en su investigación de fenómenos de neurogénesis, regeneración y degeneración nerviosa. Cajal partió de las observaciones del embriólogo Wilhelm His (1831-1904) respecto de los neuroblastos y los primeros procesos del desarrollo neuronal en su investigación sobre la neurogénesis. En su estudio de embriones de pollo observó que, de la célula nerviosa del embrión, una vez formado el núcleo, surgía una pequeña protuberancia —el futuro axón—, que se desarrollaba formando una estructura puntiaguda con forma de cono, la cual iba aumentando su longitud progresivamente. Descubrió así que estos conos de crecimiento seguían creciendo hasta que establecían contacto —formando la sinapsis— con pequeñas protuberancias de otras células nerviosas, surgidas cuando el cono de otra célula estaba a punto de llegar hasta ellas.

Lo revolucionario de la reflexión de Cajal en el estudio de esta dinámica neurogenética consistió en explicar que la dirección que toma el cono de crecimiento se produce en función de elementos químicos del entorno que los atraen (neurotropismo). Estudiando su desarrollo, Cajal observó que en el ajuste del cono del crecimiento existía una dimensión de necesidad organizativa, estructural, consistente en la propia naturaleza genética de la neurona, y otra dimensión azarosa, atribuible al entorno de desarrollo, a los agentes físico-químicos presentes en él. Con ello, formuló una concepción de construcción del cerebro que podríamos llamar, con F. Varela y Humberto Maturana (*De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*), autopoética y clasificar, con Hernández (*Los límites del eliminacionismo*, p. 133), de epigenética. O sea, que el cerebro fue concebido por el neurohistólogo español como un sistema complejo y autoconstructivo, capaz de ganar estructura con el paso del tiempo en función de su interacción con el entorno y, a pesar de ello, integrarla funcionalmente. Por ello, frente al preformismo defendido por el reticularismo, para el que las redes neuronales son fijas de nacimiento, la teoría de la neurona cajalana es vista actualmente como una teoría epigenética, que muestra que tales redes son variables y cambian continuamente. Así lo han señalado los investigadores Richard Creath y Jane Maienschein: «*Roux and Hans Driesch at the end of the nineteenth, Camillo Golgi and Santiago Ramon y Cajal all argued about versions of preformation and epigenesis*» Creath, R. y Maienschein, J. (Eds.) (2000). *Biology and Epistemology*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, p. XIV). Por su parte, Alberto Portera, al hablar de la influencia de Cajal en la neurociencia de nuestros días ha afirmado que: «uno de los más interesantes conceptos anticipados por Cajal ha sido la regeneración del Sistema Nervioso Periférico (SNP) y, más aún, del Sistema Nervioso Central (SNC). De él surgió el concepto de ‘cerebro plástico’ (neuroplasticidad) que define a este maravilloso ‘super-sistema’ como una estructura en constante renovación que, en cada instante puede adquirir nuevas informaciones o eliminar otras» (Portera Sánchez, A. (2002). Cajal y el cerebro plástico. *Revista española de patología*, 35, 4, 367-372, p. 367). El cerebro, desde esta perspectiva, lejos de ser un órgano fijo, preformado, como suponía Golgi, está en continuo cambio, como señalaba Cajal, y lo que es más importante, es un órgano *mejorable*, un sistema complejo, capaz, por su dinamismo e intracción con el medio, de ganar estructura, de autoproducirse.

La influencia de Cajal sobre Changeux se percibe especialmente en su estudio del cono de crecimiento neuronal²²⁰. Cajal, interesado en los procesos de neurogénesis, estudió los mecanismos de construcción neuronal en embriones de pollo y observó que, de la célula nerviosa del embrión, una vez formado el núcleo, surgía una pequeña protuberancia —el futuro axón—, que se desarrollaba formando una estructura puntiaguda con forma de cono, la cual iba aumentando su longitud conforme se extraían cortes de tejido nervioso de embriones más desarrollados. Cajal descubrió que estos conos de crecimiento seguían creciendo hasta que establecían contacto —formando la sinapsis— con pequeñas protuberancias de otras células nerviosas que surgían de éstas cuando el cono de otra célula estaba a punto de llegar hasta ellas —dendritas—. Cajal denominó a ese proto-axón el cono de crecimiento.

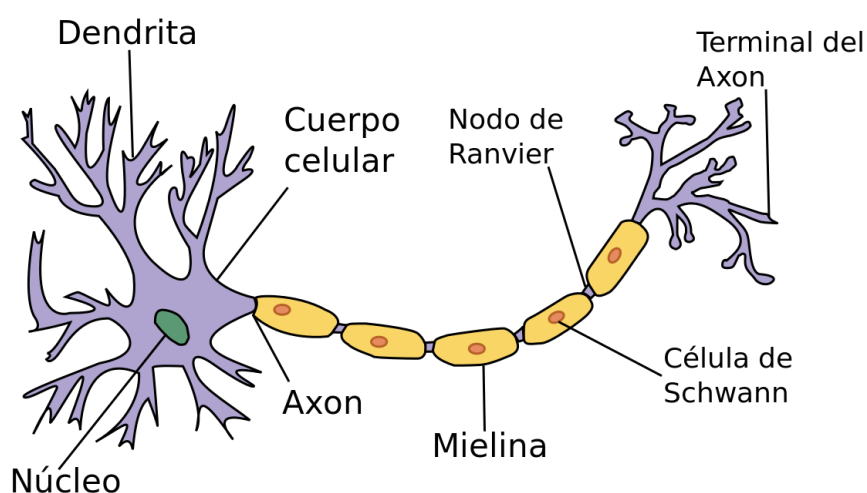


Figura 7: Estructura de una neurona desarrollada
Fuente²²¹

Changeux recogió el testigo de Cajal, reforzando la idea ya trabajada por el aragonés de que, si bien el desarrollo del cono de crecimiento de las neuronas seguía unas reglas previas, genéticas, estaba, no obstante, abierto a una importante variabilidad. Changeux, a través de complejos mecanismos fisicoquímicos mediante marcaje molecular, se dio cuenta de que los conos de crecimiento perseguían en su desarrollo una meta determinada. Pero esa tentativa de búsqueda de los conos no era lineal ni estaba prefijada por dichas reglas genéticas, sino que atendía al contexto y se guiaba por factores circunstanciales, como por ejemplo moléculas señalizadoras, hasta alcanzar su meta. De ahí que concluyera que «del comportamiento del cono del crecimiento resulta, pues, una importante variabilidad de la geometría de los axones y de las dendritas del adulto»²²². Para explicar esta variabilidad transgenética de conos de crecimiento

²²⁰ Hernández Rubio, F. J. *Los límites del eliminacionismo*, p. 163.

²²¹ <https://es.wikipedia.org/wiki/Neurona#/media/File:Neurona.svg> (3.4.2018 17:35). Esta figura está sometida a una licencia de Creative Commons © BY-SA 3.0

²²² Changeux, J.-P. *El hombre neuronal*, pp. 251.

regido por reglas genéticas, Changeux propuso una epigénesis por estabilización selectiva de sinapsis. Veamos.

El neurobiólogo francés descubrió con sus investigaciones que una de las claves del desarrollo del cerebro era, paradójicamente, no el crecimiento, sino los procesos de degeneración y muerte celular. Estos procesos son la norma en el desarrollo embrionario del sistema nervioso central y del periférico. El sistema nervioso del embrión es un sistema redundante: produce muchos más circuitos y conexiones neuronales de las que necesita para cumplir sus funciones. El proceso de epigénesis realiza la poda de esa redundancia originaria, que tiene lugar por medio de la actividad espontánea del embrión en la experiencia, la cual se presenta muy temprano. Esa actividad espontánea conlleva que el organismo en general y el cerebro en particular se constituyan y se configuren al mismo tiempo que ejercitan sus potencialidades. La misma actividad de la red neuronal es la que, conforme va desarrollándose, rige la estabilización selectiva, reforzando y eliminando contactos sinápticos, aumentando con ello el orden del sistema. Y es en el marco de este proceso en el que las estructuras y las funciones emergen y se conservan. Changeux considera que, con la epigénesis,

se da el paso de la actividad a la «estructura» partiendo de una organización anatómica que preexiste íntegramente a la «experiencia». Ésta selecciona las conexiones que la preceden sin que se necesite ninguna síntesis «inducida» de molécula o de estructura nueva²²³.

En el fondo los procesos de degeneración y muerte celular de este mecanismo epigenético —cuya contrapartida es el refuerzo sináptico de otras células— constituyen aquel recableado o ajuste fino que menciona Marcus:

La muerte celular programada —suicidio celular deliberado— contribuye al ajuste fino de poblaciones concretas de neuronas [...] Como todo lo relativo al desarrollo, el proceso de la muerte celular debe estar ajustado con precisión: demasiada muerte, y quedarán muy pocas células para hacer el trabajo; demasiada poca, y habrá parásitos que estorbarán²²⁴.

La deuda de Changeux con el *apriorismo* kantiano es clara, pues para él la organización anatómica del cerebro se produce en la interacción de los genes y las células nerviosas con el entorno, es decir, en la experiencia, y lo hace a través de reglas *a priori*, producidas en la experiencia, pero independientes de ella. Los impulsos eléctricos de las células nerviosas vinculados a los órganos sensoriales, provocados por los estímulos del medio, regulan la actividad espontánea, independiente del medio, de todas las células nerviosas y esta regulación determina qué células y conexiones sinápticas degeneran y mueren y qué otras son estabilizadas selectivamente:

La variación de un parámetro físico del entorno se halla, pues, traducida en una variación de impulsos nerviosos. Esto es válido sea cual sea el parámetro: gravitacional, luminoso, químico... al que el órgano sensorial es sensible. Una cadena de reacciones sucesivas, explicables en términos estrictamente físico-químicos, asegura desde la superficie sensible del oscilador, la regulación de una actividad espontánea que preexiste a toda interacción con el mundo exterior. Estos impulsos producidos son, pues, de naturaleza independiente del parámetro físico al que el órgano es sensible. Los órganos de los sentidos se comportan como «conmutadores» de relojes moleculares. Los estímulos físicos que reciben del mundo exterior los adelantan, los retrasan o los vuelven a poner en

²²³ *Op. Cit.*, p. 266.

²²⁴ *Op. Cit.*, p. 77.

hora. Ninguna «analogía» física existe entre parámetro físico recibido del entorno y señal nerviosa producida.

Los impulsos emitidos por los osciladores periféricos se propagan hasta los centros nerviosos, córtex cerebral incluido. Esta actividad «evocada» constituye en realidad una débil fracción de la actividad total observada en ausencia de la estimulación sensorial evidente. La propiedad de generador de impulsos no está reservada solamente [...] a las células sensoriales. Se trata de una propiedad general de la célula nerviosa [...] que se halla distribuida en múltiples niveles, tanto en el centro como en la periferia. La máquina nerviosa contiene, pues, múltiples generadores de impulsos «deslocalizados» tanto a nivel del sistema nervioso en sí, como del organismo en su conjunto²²⁵.

Esa deslocalización de la actividad espontánea o distribución de la propiedad generadora de impulsos nerviosos por todas las neuronas conduce a la necesidad de postular la idea de sistema, de multiplicidad coordinada en unidad. Pero fue Kant, en su *Crítica de la razón pura*, el primero que concibió la mente de forma arquitectónica en la explicación de su funcionalidad. «Entiendo por arquitectónica —decía allí— el arte de los sistemas»²²⁶. Y fue desde esta perspectiva y desde una visión autopoyética del cuerpo/cerebro como terminó adoptando el epigenetismo del debate de la embriología del siglo XVIII. Changeux no hizo nada distinto: observar la dinámica autopoyética, autoconstructiva de la arquitectónica del cerebro, en la que éste va ganando continuamente estructura, y postular la necesidad de un mecanismo epigenético que diera cuenta de ella. Su deuda con Kant es reconocida explícitamente:

Kant enseña que la razón es un sistema «orgánico», función suprema de arquitecturas neuronales cuyo desarrollo se vuelve fulgurante en el hombre (sobre todo con el aumento de superficie y complejidad del córtex frontal). Y ese sistema regula, controla, elimina, selecciona y encadena representaciones en composiciones, «síntesis mentales» preliminares a los programas motores, de acuerdo con la memoria de una experiencia anterior similar o, si la situación es nueva, apropiada a las circunstancias²²⁷.

La epigénesis por estabilización selectiva de sinapsis se constituyó para Changeux en el mecanismo básico de explicación de la variabilidad entre los sistemas nerviosos en el nivel del detalle de la geometría y de la fuerza de conexiones sobre la base de la estructura incorporada por los genes. Este mecanismo flexible hace de cada sistema nervioso, de cada cerebro, algo irrepetible:

Esta variabilidad del fenotipo es intrínseca. Es el resultado de la historia concreta de las divisiones y migraciones celulares, de la navegación del cono del crecimiento y de su escisión, y de los fenómenos regresivos y de estabilización selectiva que no pueden ser exactamente los mismos de un individuo a otro, aunque éstos sean genéticamente idénticos [...] A este respecto, el cerebro del hombre no es comparable a un millón de ganglios abdominales de aplasia yuxtapuestos, en los cuales la mayoría de las neuronas se puede numerar y clasificar²²⁸.

Para Changeux la dinámica de desarrollo del sistema nervioso, autopoyética, o sea, autoconstructiva, capaz de ganar estructura con el tiempo e integrarla funcionalmente, muestra una mezcla de procesos sometidos a la necesidad de los genes con otros procesos azarosos que lo abren a una variabilidad conectiva y a una historia individual irrepetible. Y si bien esta dinámica es especialmente intensa en el embrión, se extiende a lo largo de toda la vida del individuo. Y

²²⁵ *Op. Cit.*, pp. 102-103.

²²⁶ KrV A 832 / B 860.

²²⁷ Changeux, J.-P. (1997). *Razón y placer*. Barcelona: Tusquets, p. 70.

²²⁸ Changeux, J.-P. *El hombre neuronal*, p. 286.

este hecho resulta decisivo para el territorio abarcado por el mismo proceso de epigénesis, ya que lo abre al ámbito de la vida social y al espacio de la cultura.

Desde la perspectiva evolutiva, los vínculos entre genes y cultura son profundos e interdependientes. Si bien los individuos de la especie *homo sapiens* responden a los mismos procesos bioevolutivos que el resto de los animales, esto es, la transmisión de la información genética entre generaciones, no obstante, el hombre ha desarrollado otro sistema adicional de transmisión de información, consistente en el proceso de la enseñanza y el aprendizaje social, que constituye un segundo mecanismo por el que opera la evolución, llamado sociogenético²²⁹. Transmisión —y variación— genética y transmisión —y variación— cultural no constituyen, en cualquier caso, dos mecanismos evolutivos que actúen en paralelo, puesto que hay un complejo intercambio entre ellos, como ha señalado el primatólogo Frans de Waal:

Las predisposiciones genéticas se introducen en la cultura, ésta afecta a la supervivencia y a su vez la supervivencia y la reproducción determinan qué genotipos se extienden entre la población. En otras palabras, existe un abrumadoramente complejo intercambio entre la transmisión genética y la cultural²³⁰.

Esta complementariedad entre ambos mecanismos de transmisión viene apoyada por la existencia de dos modelos reproductivos respectivos distintos en el hombre y en el resto de los mamíferos, como ha sido señalado por disciplinas centradas en el estudio de la antropogénesis. En los mamíferos el neonato viene a la vida con una morfología y una programación básicamente acabadas tras la fase embrionaria. En el hombre, por el contrario, el desarrollo embrionario se debe completar con una fase postnatal de maduración orgánica y de aprendizaje. En los primeros, la información genética proporciona la materia prima para casi todo el desarrollo ontogenético. En el desarrollo del hombre, la información cultural complementa a la información genética en un grado cualitativamente superior. La ecología biológica ha contrapuesto las estrategias reproductoras de estos modelos²³¹: camadas múltiples, maduración acabada, longevidad corta para los mamíferos no humanos; pocos descendientes, inmadurez relativa en el momento del nacimiento, longevidad prolongada en el caso del hombre. De un modo esquemático podría decirse que en la evolución de la vida se acusa un progreso hacia los procesos de reproducción más complejos, en los que la maduración postnatal requiere el cuidado de los progenitores, dentro de un curso dilatado de la vida. La *cría* o *crianza* de los mamíferos se muestra como un claro exponente de esta situación, que, al trascender lo genético y entregar una parte de la ontogenia a la vida social, abre el espacio de la cultura. Y es justamente ésta la situación que en la especie humana se radicaliza en un verdadero salto cualitativo.

Por tanto, cuando hablamos del cerebro o del sistema nervioso como de un sistema dinámico, autopoyético que se desarrolla en su continua interacción con el entorno, ese entorno no hay que entenderlo sólo en términos físico-químicos, sino también sociales, con lo que la

²²⁹ Waddington, C. H. (1963). *El animal ético*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 30-31.

²³⁰ Waal, F. (2002). *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Barcelona: Paidós, pp. 228-229.

²³¹ Gould, S. (1977). *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge: Harvard University Press.

polaridad interno-externo pierde sentido. Y por ello, el «cerebro exterior» resulta tan importante como el «interior». Es todo ese entorno físico-químico, pero también cultural, el que el sistema nervioso humano afronta en su desarrollo epigenético, que finalmente produce, a partir de los genes, los rasgos anatómicos, fisiológicos, cognitivos y comportamentales del organismo. La epigénesis se manifiesta, así, en la transcripción del ADN en ARN en el entorno celular, pero en el caso de los seres humanos se incluye también como entorno interactivo a la propia cultura. De este modo, la epigénesis supone la capacidad de autoaprendizaje de los sistemas biológicos y, por tanto, su capacidad de ajustarse al medio y de ajustar el medio —que los incluye— a sí mismos.

En conclusión, la teoría de la epigénesis por estabilización selectiva de sinapsis de Changeux introduce un marco científico-materialista que da cabida a dos ideas fundamentales: la idea de *perfectibilidad cerebral*, de capacidad continua de transformación y mejora, resultado de la dinámica autopoyética y morfogenéticamente flexible del cerebro —del sistema nervioso— en la interacción con el medio a lo largo de toda la vida; y la idea de *emergencia* de lo mental a partir del cerebro. Dos ideas clave que abren un horizonte contemporáneo para la *perfectibilidad humana*, esto es, para el despliegue de todas las potencialidades del hombre mediante el uso de su voluntad y de la acción liberada del instinto allí donde la naturaleza le ha cedido el testigo de su desarrollo: en la cultura y la vida social. Aquel horizonte de la libertad concreta que Kant señala en su *Antropología en sentido pragmático*.

3. *Antropología pragmática y Filosofía de la historia*²³²: lo que el hombre puede y debe hacer de sí mismo

Se encuentran muchos gérmenes en la humanidad; y a nosotros toca desarrollarlos, desplegar nuestras disposiciones naturales y hacer que el hombre alcance su destino.

Kant, I. Päd, AA 09: 445

La Providencia ha querido que el hombre deba sacar el bien de sí mismo y le habló, por decirlo así: “¡Entra en el mundo!; yo te he provisto de todas las disposiciones para el bien. A ti toca desenvolverlas, y, por tanto, depende de ti mismo tu propia dicha y desgracia”

Kant, I. Päd, AA 09: 446

Kant considera que una antropología, en tanto que ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada, puede hacerse en sentido fisiológico o en sentido pragmático. Una antropología en sentido fisiológico trataría de investigar lo que la naturaleza hace del hombre. Una antropología en sentido pragmático, sin embargo, indaga «lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo»²³³. Y es precisamente esto de lo que se ocupa en su *Antropología en sentido pragmático*²³⁴.

²³² Johannes Rohbeck establece en su *Filosofía de la historia* unas distinciones conceptuales importantes para precisar el sentido de la disciplina. El término historia dos significados distintos: 1) referido a los hechos reales, ella indica la conexión de acontecimientos ocurridos fácticamente en el pasado; y 2) la presentación, el modo de relatar el pasado (Rohbeck, J. (2015). *Filosofía de la historia —Historicismo —Posthistoria*. Granada: Universidad de Granada, pp. 16-17. Esta obra es una traducción de: Rohbeck, J. (2004). *Geschichtsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius). La Filosofía de la historia, por su parte, hace referencia a esos dos aspectos de la historia: el objeto y la presentación. Si la disciplina histórica se ocupa de las investigaciones empíricas y de la descripción del transcurso fáctico de los acontecimientos, la Filosofía de la historia reflexiona sobre los fundamentos y presupuestos del conocimiento histórico (Rohbeck, J. *Filosofía de la historia*, p. 19). Esa reflexión se hace respecto de los aspectos materiales y formales de la historia. Por lo que a éstos últimos se refiere, la Filosofía de la historia investiga acerca de los métodos de la historia como ciencia, es decir, acerca de los procedimientos de investigación y presentación que utilizan los historiadores; respecto a los aspectos materiales, la filosofía de la historia reflexiona sobre el contenido, la forma de transcurrir y el sentido de la historia (Rohbeck, J. *Filosofía de la historia*, p. 20). Este es el sentido en el que Kant se refiere a la *philosophische Geschichte* (IaG, AA 08: 31) que Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo traducen como Filosofía de la Historia (cfr. Kant, I. (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (3-23). Madrid: Tecnos, p. 23, nota 6). Se trata de una filosofía de la historia caracterizada (no sólo en Kant, sino también en otros autores a lo largo de los siglos XVIII y XIX) por partir de una noción de historia i) desacoplada de la cronología clásica; ii) secularizada, pues se pasa de concebirla de historia medieval de salvación a historia hecha por el hombre; iii) concebida como transcurso lineal y ascendente en el sentido de un progreso; iv) unitaria (Cfr. Rohbeck, J. (1987). *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung*. New York / Frankfurt: Campus, p.13. Cfr. igualmente Rohbeck, J. (2010). *Aufklärung und Geschichte. Über eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 54 y ss.). Sin duda hay una cierta presencia tácita de la Filosofía de la historia en la *Antropología* de Kant (cfr. Brandt, R. (1996a). *Aux origines de la philosophie kantienne de l’histoire: l’anthropologie pragmatique*. *Revue Germanique Internationale*, 6/1996: Kant: philosophie de l’histoire, 19-34), pero lo que nos lleva a situarla en el título de esta sección es otra razón: ella, al igual que la *Antropología*, constituye un conocimiento del hombre que éste puede utilizar para perfeccionar su estado, como el mismo Kant reconoce en su *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (IaG, AA 08: 31 / Kant, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. En I. Kant, *Ideas para una historia universal*, p. 23).

²³³ Anth, AA 07: 119. Edición española a cargo de Ángel Rivero: Kant, I. (2004). *Antropología*. Madrid: Alianza, p. 17.

²³⁴ El profesor Reinhard Brandt ha estudiado detalladamente la *Antropología* kantiana y la temática central que aborda esta obra en su *Kommentar zu Kants Anthropologie*. A su juicio, habría que situar los intereses perseguidos por Kant en esta obra alrededor de esa frase definitoria de la *Antropología* en sentido pragmático

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer de sí mismo como ser que obra libremente es alcanzar su destino (*Bestimmung*). Y esto significa desarrollar adecuadamente aquellos gérmenes y disposiciones naturales «que sobrepasa[n] la estructuración mecánica de su existencia animal»²³⁵. La naturaleza ha dotado a los animales irracionales de los resortes necesarios para

que aparece en el prólogo de la obra: «lo que él [el hombre], como ser que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo» (Brandt, R. (1999). *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Meiner, p. 9 y ss.). El profesor Brandt señala tres aspectos de este hacer antropológico que giran alrededor de esa definición: la acción fáctica del hombre y sus motivaciones psicológicas; la inteligencia alrededor del poder-hacer del hombre; y, finalmente, el terreno del deber-hacer del hombre. Estos tres aspectos se corresponderían con tres campos temáticos desarrollados en la *Antropología*: en primer lugar, una fenomenología de la acción y la reacción humana en relación con las motivaciones psicológicas, que sería heredera de la *psicología empirica* de Christian Wolf y Alexander Baumgarten, aunque intercalada en una naturaleza concebida teleológicamente; en segundo lugar, un conocimiento de la acción del hombre, basado en la fenomenología anterior, orientado a la relación práctica e inteligente con los demás y consigo mismo (*Gebrauch*); en tercer lugar, una investigación de la determinación de la especie humana. Ahora bien, como la especie humana no es un sujeto con el que el hombre pueda tratar a través de sus acciones pragmáticas en el mundo, de lo que trata este tercer campo es de la autocomprensión moral del hombre para saberse en armonía con la determinación de la razón de la especie humana. De ahí que la «suma de la Antropología pragmática en consideración a la determinación del hombre» conduzca a que el objetivo de la acción del hombre trascienda lo pragmático, consistiendo en «hacer respetable a la humanidad».

Ahora bien, a pesar de contar la *Antropología* con esta diversidad temática, el profesor Brandt ha perfilado la unidad de estos tres campos. En el prólogo de la *Antropología* Kant rechaza llevar a cabo una investigación fisiológica que pudiera correlacionar el sustrato corporal con los fenómenos y procesos psicológicos, como sería por ejemplo la investigación de la memoria en las fibras del cerebro. La razón de ese rechazo está en que ningún estudio de la correlación entre el espíritu y el cuerpo puede contribuir al uso inteligente del mundo. Es decir, que todo el análisis fenomenológico y psicológico de los hechos y curiosidades de los hombres que constituye el primer campo en que se ha dividido la *Antropología* tiene como fin el segundo campo, esto es, el del conocimiento del uso inteligente de los hombres y de sí mismo. Por otro lado, este segundo campo temático parece, a su vez, estar dirigido hacia el tercero, el de la determinación de la especie humana. Primero, porque la razón conduce a preguntarnos por un *Totum* en el que el uso inteligente de los demás y de sí mismo cobre unidad y pueda adquirir su sentido. Ese *Totum* es el destino de la humanidad en general. Segundo, porque la razón conduce desde las posibilidades pragmáticas a las prácticas del deber (*Sollen*) de la humanidad: alcanzar un estado de paz entre las distintas repúblicas. Ahora bien, ese deber de la humanidad sería alcanzado desde la consideración pragmática del hombre de la *Antropología* también como individuo moral y desde la indagación de la formación del carácter del hombre dependiente del deber-hacer en relación con el destino de la especie humana; y ese carácter moral forma parte también del conocimiento del uso inteligente de sí mismo y de los demás. Y tercero, porque la situación de desgracia y falta de sentido en la que individualmente se encuentra el hombre, y que refleja el conocimiento de la relación inteligente con los demás y consigo mismo, tan sólo puede ser superada desde la perspectiva de la determinación de la humanidad. El diagnóstico pragmático de las relaciones entre los hombres nos revela que, primero (Primera parte. Libro primero: Facultad de conocer) el hombre oculta sus pensamientos y mente y engaña a los demás; segundo (Primera parte. Libro segundo: Sentimiento de placer y de dolor) el dolor constituye el tono fundamental de la existencia; y tercero (Primera parte. Libro tercero: Facultad de desear) el vicio parece triunfar. Sólo la perspectiva de la determinación de la humanidad puede reconciliar al hombre con el sinsentido y el carácter infernal de la vida por separado en el conocer, el sentir y el desear. En resumen, tal y como nos indica el profesor Brandt, cabría apuntar a la determinación de la especie humana como el objetivo de la *Antropología* kantiana.

Para una mayor profundización en la *Antropología* kantiana y un acercamiento a fuentes textuales históricas cfr. Brandt, R. & Stark, W. (1997). Einleitung zu Kants Vorlesungen über Anthropologie. In I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Band 25, Abteilung 4, Bd. 2, Erste Hälfte (VII-CXLIX). Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter.

²³⁵ IaG, AA 08: 19. Seguimos la edición española a cargo de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo: Kant, I. (2006). Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. En I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (3-23). Madrid: Tecnos, p. 7. Johannes Rohbeck ha señalado el vínculo que une la consciencia histórica y la identidad. Cuando alguien cuenta su propia historia define lo que es. Pero la consciencia histórica no sólo es la interpretación del pasado, sino también la comprensión del presente y la perspectiva del futuro, por lo que dicha comprensión y perspectiva también contribuyen a esa definición de sí que constituye la identidad (Cfr. Rohbeck, J. *Filosofía de la historia*, pp. 14-15). En este sentido la búsqueda de la identidad de hombre (como especie) de la *Antropología* está

que cada criatura realice individualmente su destino: los instintos. En cambio, al hombre, en tanto animal dotado de la facultad de la razón, le ha cedido el testigo para que continúe la tarea él mismo allí donde acaba el instinto. «Un animal lo es ya todo por su instinto; una razón extraña le ha provisto de todo. Pero el hombre necesita una razón propia; no tiene ningún instinto, y ha de construirse él mismo el plan de su conducta»²³⁶. «Las disposiciones naturales del hombre no se desarrollan por sí mismas. —La Naturaleza no le ha dado para ello ningún instinto—»²³⁷. Ahora bien, la naturaleza no ha hecho esto sin consecuencias para el hombre, pues ya no es el individuo, sino la especie, quien puede alcanzar su destino²³⁸.

La naturaleza quiere que toda criatura realice su destino, desarrollándose adecuadamente para ello todas las disposiciones de su naturaleza, a fin de que cumpla sus designios, si no todo *individuo*, al menos la especie. En los animales irracionales sucede esto realmente y es sabiduría de la naturaleza; en el hombre, lo alcanza sólo la especie, la *única* de seres racionales vivientes sobre la tierra que conocemos²³⁹.

El destino del hombre está así en manos de la especie humana y consiste, resumiéndolo al máximo, en el desarrollo de su disposición moral (*die moralische Anlage*) y la adquisición de un carácter (*Charakter*)²⁴⁰. «El primer rasgo característico de la especie humana —dice Kant— es la facultad de otorgarse, como especie de seres racionales, un carácter»²⁴¹.

marcada por la comprensión de su naturaleza (presente) y las perspectivas de futuro a la que ella le conduce a modo de destino.

²³⁶ Päd, AA 09: 441 / Kant, I. *Pedagogía*, pp. 29-30.

²³⁷ Päd, AA 09: 447 / Kant, I. *Pedagogía*, p. 35.

²³⁸ Podemos decir que en el pensamiento de Kant se da una transición de la naturaleza a la historia (Cfr. Rohbeck, J. *Filosofía de la historia*, pp. 54-55. Cfr. igualmente Turró, S. (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona: Anthropos).

²³⁹ Anth, AA 07: 329 / Kant, I. *Antropología*, p. 276.

²⁴⁰ En este sentido estamos de acuerdo con la idea de Johannes Rohbeck de que Kant no planteaba con su filosofía de la historia un “gran relato”, sino una consideración de la historia desde la perspectiva de su filosofía práctica (Rohbeck, J. *Filosofía de la historia*, p. 5) (La consideración de la historia y del futuro desde la perspectiva de una filosofía práctica parece constituir una orientación general de la filosofía de la historia contemporánea: cfr. Rohbeck, J. (2014). Para una nueva filosofía de la historia. *Endoxa: Series Filosóficas*, 34, 159-184; cfr. Rohbeck, J. (2012). Filosofía de la historia y ética del futuro. En Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos y Concha Roldán (Eds.), *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz*. (151-166). Barcelona: Herder; cfr. Rohbeck, J. (2011). Plazos de responsabilidad. *Azafea: Revista de Filosofía*, 13, 93-108; cfr. Roldán, C. (2016). Historia Conceptual y Filosofía de la Historia desde una perspectiva leibniziana. *Endoxa: Series Filosóficas*, 38, 217-238; cfr. Roldán, C. (2006). Nuevas vueltas a la historia. Por una filosofía de la historia doblada de ética. En José Francisco Álvarez y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.), *Disenso e incertidumbre*. Madrid / México: Plaza y Valdés Editores). Se entiende la filosofía de la historia como un “gran relato” —piénsese en G. W. F. Hegel— cuando es tomada, como señala Concha Roldán Panadero, como «la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica, empeñada en reducir los contenidos empíricos a la categoría de verdades necesarias» (Roldán, C. (2005). *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Sevilla: Akal, p. 13). Concha Roldán introduce una distinción conceptual entre *filosofía especulativa de la filosofía* y *filosofía crítica de la historia de la historia* que es importante para situar la posición de Kant. La filosofía especulativa de la historia intenta explicar el sentido de la historia en su conjunto considerándola como un proceso temporal lineal que comienza buscando pautas y leyes en el pasado y se proyecta hacia el futuro con pretensiones de predicción apodíctica, apoyándose en conceptos metafísicos, científicos o sociológicos. Por el contrario, la filosofía crítica de la historia se dedica al estudio crítico de los problemas epistemológicos acerca de la historia, como el de la posibilidad del conocimiento de la historia o aquellos que surgen en la práctica concreta de la historia (Roldán, C. *Entre Casandra y Clío*, p. 117-122). Estas dos formas de filosofía de la historia pueden considerarse como dos partes de la misma independientes entre sí. El desarrollo histórico y académico ha tendido a marginar la filosofía especulativa frente a la filosofía crítica de la historia. Aunque Kant parece haber practicado ambos tipos de filosofía de la historia, su inclusión en la filosofía especulativa de la historia debería ser hecha con una reserva crítica presente en el mismo autor, pues él nunca pretendió convertir o sustituir el contenido empírico de la

A. Ante todo tener un carácter. El firme apego por leyes fundamentales (máximas) y repugnancia del juego de los instintos. Es difícil si la disposición natural [*Naturanlage*] no ayuda a ganarse un carácter [*Character*]. La disposición natural es el *Fonds*, la base. Capital²⁴².

Tener un carácter significa poseer «aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito inmutablemente por medio de su propia razón»²⁴³, dejando de lado el juego de los instintos en la determinación de su albedrío y de sus acciones. Ahora bien, esto supone la capacidad de determinar el albedrío incondicionalmente y, por tanto, que la ley moral —motivo impulsor supremo de la determinación del albedrío— venga ya dada al hombre en esa capacidad. «El fundamento de un carácter —señala Kant— es la absoluta unidad del principio interno de la conducta en la vida en general»²⁴⁴. En efecto, como plantea Kant en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*, el hombre puede determinar su albedrío en base a objetos de su inclinación que constituyen condiciones materiales a su vez condicionadas por otros objetos sometidos al mecanicismo de la naturaleza o puede determinarlo en base a la ley moral que ordena incondicionalmente. Es «esta ley lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro albedrío respecto a la determinación mediante todos los otros motivos impulsores (de nuestra libertad)»²⁴⁵ y se erige, por tanto, en condición de posibilidad para el carácter moral. «Si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, sutilizando, mediante Razón alguna, ni, hablando, la impondríamos al albedrío»²⁴⁶. Tener un carácter implica, por tanto, disponer de una facultad de la razón práctica.

Un ser provisto con una facultad de la razón práctica y conciencia de su libre albedrío (una persona) vese dentro de esta conciencia, e incluso en medio de las más oscuras representaciones, sometido a una ley del deber y a experimentar el sentimiento (que entonces se dice el sentimiento moral) de que es justo o injusto lo que *le* pasa o *pasa a los demás* por obra suya. Éste es el carácter *inteligible* de la humanidad en general²⁴⁷.

He comenzado este apartado señalando que para Kant el destino del hombre puede concentrarse en el desarrollo de la disposición moral, fundamento del carácter, y en su adquisición. Pero esto es concentrar mucho en muy poco. La disposición moral descansa en y está ligada a otras muchas disposiciones que tiene como a la base. «Por disposiciones de un ser —dice Kant— entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las

historia por verdades *a priori*, sino tantear la comprensión de la historia desde otro punto de vista y planteando conceptos *a posteriori* a modo de mecanismo explicativo del desarrollo histórico del hombre, como el de «insociable sociabilidad» (Roldán, C. *Entre Casandra y Clío*, p. 83). «Mi propósito —dice Kant— sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto» (laG, AA 08: 30 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 23)

²⁴¹ Anth, AA 07: 329 / Kant, I. *Antropología*, pp. 275-276.

²⁴² ECA, AA 15: 868.

²⁴³ Anth, AA 07: 292 / Kant, I. *Antropología*, p. 229.

²⁴⁴ Anth, AA 07: 295 / Kant, I. *Antropología*, p. 233.

²⁴⁵ RGV, AA 06: 26. Edición Española a cargo de Felipe Martínez Marzoa: Kant, I. (2001). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza, p. 43.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ Anth, AA 07: 324 / Kant, I. *Antropología*, p. 270.

formas de su ligazón para ser un ser tal»²⁴⁸. Al comienzo de la segunda parte de su *Antropología*, la «Característica antropológica», en el capítulo dedicado a «El carácter de la persona», Kant diferencia tres tipos de disposiciones: 1. el [carácter] natural (*Naturell*) o *Naturanlage*, 2. el temperamento (*Temperament*) o índole sensible (*Sinnesart*) y 3. el carácter (*Charakter*) o índole espiritual²⁴⁹ (*Denkungsart*). El [carácter] natural es una disposición relacionada con la forma de sentir del individuo (*Sinnesart*), con la manera en que la naturaleza dispone el juego de sus sentimientos, pero que está muy desligada de la facultad de desear y, por tanto, de la acción exterior. Kant, que en la introducción de la segunda y tercera edición de la *Crítica del Juicio* distingue entre tres facultades superiores del alma: la facultad de conocer (*Erkenntnißvermögen*), el sentimiento de placer y dolor (*Gefühl der Lust und Unlust*) y la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*); vincula el natural con el sentimiento de placer y dolor. El ejemplo que pone es el de tener un buen temple (*ein gut Gemüth*), entendiendo ésto como el ánimo permanente característico de alguien: «Tal persona tiene un buen temple significa: no es terca, sino complaciente; se enfadará, pero calmándose fácilmente y sin guardar rencor»²⁵⁰. Así, más que considerar la influencia directa que puede tener el [carácter] natural sobre la determinación del albedrío y la ejecución de la acción exterior de la persona en cuestión, lo que cabe considerar es cómo es afectada una segunda persona que se relacione con ella.

Y, así, refiérese el natural más (subjétivamente) al *sentimiento* del placer o desplacer con que una persona es afectada por otra (y aquel puede tener aquí algo de característico) que (objetivamente) a la *facultad apetitiva*, en la que la vida no se revela tan sólo en el sentimiento, *interiormente*, sino también en la actividad, *exteriormente*, bien que se limite a hacerlo obedeciendo a los resortes de la sensibilidad. En esta referencia consiste el *temperamento*, que hay que distinguir todavía de una disposición habitual (adquirida por medio del hábito), porque ésta no tiene por base una disposición natural, sino meras causas ocasionales²⁵¹.

²⁴⁸ RGV, AA 06: 28 / Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 46.

²⁴⁹ Kant contrapone el término *Denkungsart* al de *Sinnesart*. En principio, podríamos traducir el primero por *modo de pensar* y el segundo por *modo de sentir*. Pero ambos tienen algo de estructural, de permanente, cosa que queda mejor señalada si utilizamos el término naturaleza, índole. Ahora bien, traducir *Denkungsart* por índole intelectual para confrontarlo a *Sinnesart* (índole sensible) sería erróneo, porque nos llevaría a contraponer en nuestro pensamiento las facultades del entendimiento y de la sensibilidad, siguiendo la doctrina kantiana de las facultades, y el término *Denkungsart* quiere significar aquí algo más amplio que la facultad del entendimiento: al espíritu (*Geist*). El texto de José Gaos que seguimos traduce *Denkungsart* por índole moral, pero me parece inapropiado porque con este término Kant sólo pretende señalar el modo de pensar del hombre en general, en toda su amplitud. Aunque la dimensión moral está ahí presente, lo está de modo implícito. El problema de traducir *Denkungsart* por índole moral es que conduce a fragmentos traducidos de difícil inteligibilidad, como la siguiente: «El hombre consciente de ser un carácter en su índole moral, no lo tiene por naturaleza, sino que necesita haberlo *adquirido* en todo tiempo» (Anth, AA 07: 294 / Kant, I. *Antropología*, p. 232).

²⁵⁰ Anth, AA 07: 285-286 / Kant, I. *Antropología*, p. 222. En general, sigo el texto de esta edición, cuya traducción del alemán me parece bien trabajada ante la dificultad del original. Sin embargo, debo discrepar de la traducción que José Gaos ha hecho aquí del giro alemán «Der Mensch hat ein gut Gemüth» por «Tal persona tiene un buen carácter». *Gemüth* significa ánimo, si bien es verdad que dentro de esta expresión hecha tiene el significado de ánimo permanente y característico de una persona. Si traducimos esto por carácter, introduciremos una confusión total con la noción de *Character* (carácter) manejada por Kant, que no tiene relación directa con *Gemüth*. Aunque no sabría decir hasta qué punto es correcto, lo he traducido por temple en este contexto.

²⁵¹ Anth, AA 07: 286 / Kant, I. *Antropología*, p. 222. Las palabras marcadas con cursivas no lo están en el texto original. Aunque respeto aquí el texto de la traducción, me parece equivocado marcar con cursiva solamente una parte de los que para Kant constituye un concepto unitario, una facultad superior del alma («*sentimiento* de placer o desplacer»), pues puede inducir a despiste o confusión al lector.

El temperamento se enmarca, como el [carácter] natural, en lo que la naturaleza hace del hombre y, por ello, hay que diferenciarlo de cualquier disposición habitual, fundamentada en la libertad concreta del hombre. Por ello se puede decir que obedece a los resortes (*Triebfedern*) de la sensibilidad. Pero a diferencia del [carácter] natural, se trata de una disposición relacionada con la facultad de desear, directamente vinculada a la determinación del albedrío y a la acción exterior.

La teoría de los temperamentos se remonta a los médicos hipocráticos de la Antigua Grecia, que habían considerado que la génesis, la estructura orgánica y la conservación de la vida se basaban en cuatro líquidos orgánicos fundamentales o humores: la sangre, la bilis negra o atrabilis, la bilis y la flema o linfa. De la constitución orgánica resultante del predominio de uno de estos humores sobre los demás resultaba también una tendencia psicológica, una forma de ser sensible, una índole sensible o temperamento que podía clasificarse en cuatro tipos: el sanguíneo, el melancólico, el colérico y el flemático.

Fisiológicamente considerado entiéndese, cuando se habla del temperamento, la *constitución* (la estructura fuerte o débil), la *complexión* (lo que en el cuerpo hay de fluido y de regularmente puesto en movimiento por la fuerza vital, en lo que está comprendido también el calor o el frío que intervienen en la elaboración de estos humores) *corporales*.

Pero *psicológicamente* apreciado, esto es, como temperamento del *alma* (de la facultad afectiva y apetitiva), representase aquellas expresiones tomadas a la composición de la sangre simplemente como inspiradas en la analogía del juego de los sentimientos y apetitos con causas motrices corporales (entre las cuales es la sangre la más egregia).

El resultado es que los temperamentos que adjudicamos meramente al alma pueden tener en secreto por concausa eficiente lo que hay de corporal en el hombre²⁵².

El carácter, por su parte, consiste, como veíamos, en la capacidad de «querer, en general, obrar según principios firmes»²⁵³ y no dejarse conducir meramente por los resortes de la sensibilidad y el juego de los instintos, «saltando de acá para allá como en un enjambre de mosquitos»²⁵⁴. Se trata de una disposición —englobada en la disposición moral— que hay que distinguir claramente de las dos anteriores, ya que mientras ésta pertenece a lo que el hombre, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo, aquellas se incluyen en lo que la naturaleza hace del hombre. Con permiso de Kant, podríamos clasificar el carácter —y la disposición moral— como una disposición pragmática, y el [carácter] natural y el temperamento como disposiciones fisiológicas.

El hombre que es consciente de un carácter [Charakters] en su modo de pensar [índole espiritual], no lo tiene por naturaleza, sino que tiene siempre que haberlo adquirido. Puede admitirse también que su fundación, como un tipo de renacimiento y una cierta solemnidad del juramento que uno se presta a sí mismo hace inolvidable ese juramento y el momento en que tuvo lugar, puesto que esa transformación se produjo en él análogamente a una nueva época. La educación, los ejemplos y la instrucción no pueden provocar de ninguna manera esta firmeza y perseverancia en los principios poco a poco, sino sólo como por medio de una explosión que ocurre de repente a partir del hastío por el estado de fluctuación del instinto. Acaso sean sólo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los treinta años y todavía menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los cuarenta²⁵⁵.

²⁵² Anth, AA 07: 286 / Kant, I. *Antropología*, pp. 222-223.

²⁵³ Anth, AA 07: 292 / Kant, I. *Antropología*, p. 229.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Anth, AA 07: 294 / Kant, I. *Antropología*, p. 232-233. La traducción es mía.

Kant retoma la clasificación de las disposiciones nuevamente al final de la *Antropología* al abordar «El carácter de la especie». Allí gira ligeramente el ángulo de observación y presenta otra tríada distinta de disposiciones, vinculada a la facultad de desear: la disposición técnica (*die technische Anlage*), la pragmática (*pragmatische*) y la moral (*moralische*). Se trata de tres disposiciones estratificadas entre sí que configuran la esencia del hombre, cada una de las cuales lo diferencia del resto de seres vivos habitantes de la Tierra:

Entre los vivientes *habitantes de la tierra* es el hombre notoriamente diferente de todos los restantes por su capacidad *técnica* (o unida a la conciencia, mecánica) para manejar las cosas, por su capacidad *pragmática* (para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con sus propias intenciones) y por la capacidad *moral* (de obrar respecto de sí y de los demás con arreglo al principio de la libertad bajo leyes), tres grados residentes en su esencia y cada uno de los cuales puede ya por sí solo diferenciar característicamente al hombre de los demás habitantes de la tierra²⁵⁶.

La disposición técnica nos remite a una forma de conocer-hacer, la τέχνη, un procedimiento concreto que sirve de medio para la realización de una idea que se tiene de antemano. En los animales, esta idea viene dada por una razón extraña a ellos mismos, ínsita en la naturaleza, y a su técnica la llamamos instinto. El hombre, sin embargo, desprovisto de esta ayuda inmediata de la naturaleza, debe extraer de sí mismo la idea para y el conocer-hacer de su técnica. Y al hacerlo se ve obligado a pagar un precio, pues frente a la determinación del objeto del instinto y a su automatismo procedimental, la apertura a la posibilidad en la elección del objeto de la técnica humana y a su diversidad procedimental han abierto al hombre el horizonte de la indeterminación. Es por ello por lo que Kant denomina «mecánica» a la disposición técnica unida a la conciencia: «*mecánico*, sin plan, sujeto a las circunstancias dadas»²⁵⁷. El hombre, desprovisto como está de los cuernos del toro, de las garras del león o de la dentadura del perro se ve obligado a hacer uso de sus simples manos para manejar las cosas no ya de una sola manera, como los animales, sino de múltiples formas:

La caracterización del hombre como un animal racional fúndase ya *en* la simple forma y organización de su *mano*, de sus *dedos* y *puntas de los dedos*, con cuya estructura, por una parte, y delicado tacto, por otra, no le ha hecho la naturaleza diestro para manejar las cosas de una sola manera, sino indefinidamente todas, y por ende, para el empleo de la razón, significando con todo esto su capacidad técnica o destreza específica de animal *racional*²⁵⁸.

La disposición pragmática es la capacidad del hombre de civilizarse por medio de la cultura, de salir de la rudeza de su autarquía salvaje del estado natural y convertirse en un ser socialmente pulido, destinado a la concordia en el estado social. La civilidad, que está regida por el gusto variable de cada época, conduce al desarrollo de las cualidades sociales y consiste en «buenas maneras, amabilidad y una cierta prudencia, mediante las cuales pueda servirse de todos los hombres para sus fines»²⁵⁹.

²⁵⁶ Anth, AA 07: 322 / Kant, I. *Antropología*, p. 267.

²⁵⁷ Päd, AA 09: 447 / Kant, I. *Pedagogía*, p. 35.

²⁵⁸ Anth, AA 07: 323 / Kant, I. *Antropología*, p. 269.

²⁵⁹ Päd, AA 09: 450 / Kant, I. *Pedagogía*, p. 38.

La disposición moral, por su parte, es la capacidad de desarrollar «una facultad de la razón práctica y conciencia de su libre albedrío»²⁶⁰. Dicha capacidad es el fundamento del carácter.

A diferencia de la primera tríada de disposiciones que veíamos —el [carácter] natural, el temperamento y el carácter—, esta segunda esta compuesta en su totalidad por disposiciones pragmáticas (no-fisiológicas): se trata de capacidades surgidas a partir de la reducción del instinto.

La Naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de sus medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al hombre de razón y de libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación. El hombre no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien, debía extraerlo todo de sí mismo. La invención de sus productos alimenticios, de su cobijo, de su seguridad y defensa exteriores (para lo cual la Naturaleza no le dotó de los cuernos del toro, de las garras del león ni de la dentadura del perro, sino de simples manos), todo deleite que pueda hacer grata la vida, hasta su inteligencia y astucia e incluso el carácter benigno de su voluntad, debían ser enteramente obra suya²⁶¹.

En *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* Kant presenta una nueva tríada de disposiciones humanas, vinculadas a la facultad de desear²⁶². El cambio de perspectiva es aquí evidente. Si a Kant, en la *Antropología*, después de caracterizar la forma de sentir, actuar y pensar del hombre concreto (el [carácter] natural, el temperamento, el carácter), le interesa indagar específicamente lo que el hombre, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo junto con los demás miembros de su especie, esto es, sus disposiciones pragmáticas (la disposición técnica, la pragmática y la moral), en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* sus intereses viran hacia la contraposición entre los móviles sensibles y la ley moral en la determinación del albedrío, así como entre el instinto natural y la acción humana liberada del instinto. De ahí que en esta nueva tríada encontremos una disposición de corte fisiológico frente a otras dos de carácter pragmático. En el capítulo inicial de la primera parte de la obra, titulado «De la disposición original al bien en la naturaleza humana», escribe Kant²⁶³:

En relación con su fin, podemos con justicia reducirla a tres clases como elementos de la determinación del hombre:

- 1) La disposición para la *animalidad* del hombre como ser viviente.
- 2) La disposición para la *humanidad* del mismo como ser viviente y a la vez *racional*.
- 3) La disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*.

La disposición para la animalidad consiste en la capacidad para «el amor a sí mismo físico y meramente *mecánico*», es decir, un amor para el que «no se requiere Razón»²⁶⁴. El amor supone un impulso que actúa en una triple dimensión: individual, doméstica y social²⁶⁵:

²⁶⁰ Anth, AA 07: 324 / Kant, I. *Antropología*, p. 270.

²⁶¹ IaG, AA 08: 19 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 7.

²⁶² RGV, AA 06: 28 / Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 46.

²⁶³ RGV, AA 06: 26 / Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 43.

²⁶⁴ Parece claro que aquí el término «mecánico» no tiene el mismo significado que planteábamos antes, cuando nos referíamos a la disposición técnica de la *Antropología en sentido pragmático*. Mi hipótesis de trabajo en este punto es que Kant utiliza el término «mecánico» en dos sentidos distintos en función del contexto en el que se inserta: el del mecanicismo ciego de la naturaleza o el de la libertad concreta del hombre liberado del instinto y

Esta disposición es triple: *primeramente*, en orden a la conservación de sí mismo; *en segundo lugar*, en orden a la propagación de su especie por medio del impulso al sexo y a la conservación de lo que es engendrado por la mezcla con el otro sexo; *en tercer lugar*, en orden a la comunidad con otros hombres, esto es: el impulso hacia la sociedad.

La disposición para la humanidad, por su parte, consiste en ese «amor a sí mismo ciertamente físico, pero *que compara* (para lo cual se requiere Razón)»²⁶⁶, con lo que queda resumida en la capacidad de «juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros»²⁶⁷. Esta capacidad lleva aparejada una inclinación que surge de ella casi como consecuencia práctica: «la inclinación *a procurarse un valor en la opinión de los otros*»²⁶⁸ para poder juzgarse dichoso. Ahora bien, ¿qué tipo de valoración? «Originalmente, es cierto, sólo el valor de la *igualdad*»²⁶⁹. El amor a sí mismo que compara y necesita, ciertamente, ser valorado por el otro no admite «conceder a nadie superioridad sobre uno mismo», y exige un reconocimiento de igualdad. Pero este rechazo originario a toda valoración de superioridad ajena sobre uno mismo se ve corrompido por un constante recelo de que otros puedan pretenderla, de donde poco a poco surge un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros:

Con el recelo de la solicitud de otros por conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa, se dan inclinaciones a, por razón de seguridad, procurársela uno mismo sobre otros como medio de precaución²⁷⁰.

La disposición para la personalidad, finalmente, consiste en «la susceptibilidad del respeto por la ley moral como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío»²⁷¹. A esa susceptibilidad la llama Kant el sentimiento moral. La ley moral, por su parte, es lo que constituye la personalidad misma:

A la sola idea de la ley moral, con el respeto que es inseparable de ella, no se la puede llamar en justicia una disposición para la personalidad; ella es la personalidad misma (la idea de humanidad considerada de modo totalmente intelectual)²⁷².

Hemos visto hasta aquí la exposición que hace Kant de las principales disposiciones a las que presta atención en diferentes partes de sus textos. Ahora estamos en condiciones de comprender cómo, para Kant, el destino del hombre se cifra antropológicamente en el desarrollo de la disposición moral y en la adquisición de un carácter, y ello, mediante una reconstrucción del papel desempeñado en esta tarea —histórica— por las distintas disposiciones humanas.

Las disposiciones que, según creo, Kant tiene en mente a la hora de explicar el destino del hombre son cuatro (una fisiológica y tres pragmáticas): la disposición para la animalidad, la

dotado de razón. En el primer contexto, que es el de la disposición para la animalidad de la que habla Kant, «mecánico» significa sometido a las leyes mecánicas de la naturaleza, a las relaciones de causa y efecto que se dan entre sus objetos. En el segundo contexto, que era en el que se inscribía el análisis de la disposición técnica de la Antropología, el significado es el que aparece en la *Pedagogía*: «mecánico, sin plan, sujeto a las circunstancias dadas» (Päd, AA 09: 447 / Kant, I. *Pedagogía*, p. 35).

²⁶⁵ RGV, AA 06: 26 / Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 44.

²⁶⁶ Ibidem.

²⁶⁷ Ibidem.

²⁶⁸ Ibidem.

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ RGV, AA 06: 27 / Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 45.

²⁷² RGV, AA 06: 27-28 / Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 45.

disposición técnica, la disposición pragmática y la disposición moral. Aunque hay que tener en cuenta que la disposición pragmática y la disposición moral que aparecen en la *Antropología* son equivalentes, respectivamente, a las disposiciones para la humanidad y para la personalidad que Kant presenta en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*.

Antes de adentrarnos en la destinación del hombre podemos examinar de cerca la trama de relaciones que se establecen entre las cuatro disposiciones mencionadas o, mejor dicho, cómo la disposición moral se construye sobre la base de las otras tres. La disposición moral es «la susceptibilidad del respeto por la ley moral como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío». Ahora bien, este mecanismo no es simple y está basado en ciertas capacidades mentales de carácter imaginativo, intelectual y judicativo, capacidades que presupone. Pues esa susceptibilidad del respeto por la ley moral es una potencialidad que se actualiza a partir del conflicto entre una máxima o principio subjetivo que la voluntad se propone como guía para la acción y la ley moral —el ajuste a su forma—. Cuando la máxima es contraria a la ley moral, ésta trata de imponerse en forma de coacción negativa, de prohibición. Se puede concluir de todo ello que la disposición moral presupone máximas, principios subjetivos de actuación. Estos principios pueden ser volubles, caprichosos o pueden ser firmes, duraderos. La adquisición de un carácter es lo que permite al hombre guiarse por principios firmes, y dicho carácter está contenido en potencia en la disposición moral. El carácter es, recordémoslo, la capacidad de «querer, en general, obrar según principios firmes», dejando de lado el juego de los instintos. Ahora bien, sean los principios subjetivos de actuación volubles o firmes, caprichosos o duraderos, la disposición moral está ligada a la disposición para la animalidad a través del amor, el afecto, el apego que el hombre deposita en los principios que elige y prefiere. En segundo lugar, la simple posibilidad, presupuesta en la disposición moral, de obrar según principios y no meramente sometidos al dictado de los instintos requiere la capacidad previa de reducir el instinto, de abrir un horizonte de indeterminación en el que poder determinar las propias acciones por sí mismo, y esa capacidad no es sino la disposición técnica. Finalmente, en la medida en que la disposición moral, la susceptibilidad del respeto por la ley moral basa su actualización en una comparación entre las máximas de actuación y la ley moral, tiene a su base necesariamente, bajo la forma de una ligazón, la disposición pragmática, esto es, aquel «amor a sí mismo ciertamente físico, pero *que compara*».

Respecto al destino del hombre hay varios fragmentos de la *Antropología* que nos ponen tras su pista. Sin embargo, el modo en el que, a juicio de Kant, dicho destino se lleva a cabo excede esta obra y nos obligará a acudir a otros escritos del filósofo de Königsberg²⁷³. En la *Antropología* nos dice Kant:

²⁷³ Es más, la explicación del modo de realización del destino del hombre excede no sólo el texto, sino también el campo de la Antropología, conduciendo a otras áreas distintas, como la Filosofía de la historia y la Filosofía del derecho o Teoría política. La idea antropológica del destino del hombre parece constituir en Kant el núcleo de un programa de investigación cuyo desarrollo le hubiera movido a seguir indagando en diferentes escritos y en distintas áreas de conocimiento. Sin embargo, no podemos seguir ese programa hasta sus últimos desarrollos, pues se escapa a los objetivos de esta tesis. Me limitaré, por ello, a mostrar un esbozo general.

La suma de la Antropología pragmática respecto al destino del hombre y a la característica de su desarrollo es la siguiente. El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse *activamente*, en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad²⁷⁴.

En su *Pedagogía*, Kant considera que el hombre debe ser educado (*erzogen werden; Erziehung*) en cuatro sentidos o niveles distintos²⁷⁵. En primer lugar, el hombre debe ser disciplinado (*disciplinirt werden*). Disciplinar, dice Kant allí, «es tratar de impedir que la animalidad [Thierheit] se extienda a la humanidad [Menschheit], tanto en el hombre individual, como en el hombre social». La disciplina (*Disciplin*) consiste simplemente en «la sumisión de la barbarie [Wildheit]». En segundo lugar, el hombre debe ser cultivado (*cultivirt werden*), introducido en la cultura (*Cultur*), que «consiste, sobre todo, en el ejercicio de las facultades de su espíritu»²⁷⁶. Al hombre se le introduce en la cultura sometiéndolo a instrucción (*Unterweisung*) y enseñanza (*Belehrung*). Así, adquiere la habilidad (*Geschicklichkeit*), «una facultad por la cual se alcanzan todos los fines propuestos», a pesar de que ella misma «no determina ningún fin». En tercer lugar, el hombre debe ser sometido a «la enseñanza que se llama *civilidad* [Civilisirung]» y que consiste en el fomento de la prudencia, una capacidad dirigida a que el hombre «se adapte a la sociedad humana para que sea querido y tenga influencia». En cuarto y último lugar, la educación del hombre debe atender a la moralización (*Moralisirung*): «el hombre no sólo debe ser hábil para todos los fines, sino que ha de tener también un criterio con arreglo al cual sólo escoja los buenos. Estos buenos fines son los que necesariamente aprueba cada uno y que al mismo tiempo pueden ser fines para todos»²⁷⁷.

No nos queda, pues, para señalarle al hombre la clase a la que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la *facultad de la razón* (*animal rationabile*), puede hacer de sí un *animal racional* (*animal rationale*); y esto le lleva, primero, a *conservar* su propia persona y su especie; segundo, a ejercitarla, instruirla y *educarla* para la sociedad doméstica; tercero, a regirla como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad; pero siendo en todo esto lo característico de la especie humana, en comparación con la idea de posibles seres racionales sobre una tierra en general, lo siguiente: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia* y querido que su propia razón saque de ésta aquella *concordia* o, al menos, la constante aproximación a ella, de las cuales la última es en la *idea* el FIN, mientras que de *hecho* la primera (la discordia) es en el plan de la naturaleza el MEDIO de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de la vida²⁷⁸.

En este fragmento de la *Antropología* se encuentra esbozado un programa de investigación en torno a la idea del destino del hombre que Kant continuará en otras muchas obras²⁷⁹. En él

²⁷⁴ Anth, AA 07: 324-325 / Kant, I. *Antropología*, pp. 270-271.

²⁷⁵ Päd, AA 09: 449-450 / Kant, I. *Pedagogía*, pp. 38-39.

²⁷⁶ Päd, AA 09: 466 / Kant, I. *Pedagogía*, p. 57.

²⁷⁷ Päd, AA 09: 450 / Kant, I. *Pedagogía*, pp. 38-39.

²⁷⁸ Anth, AA 07: 321-322 / Kant, I. *Antropología*, pp. 266-267. Al hablar Kant aquí del perfeccionamiento del hombre en la historia por medio de los progresos de la cultura, sitúa aquí una concepción de la historia marcada por la imagen de *un eje de tiempo cósmico* orientada según la producción de los bienes culturales del hombre. Cfr. Rohbeck, J. (2015). *Filosofía de la historia*, p. 11.

²⁷⁹ Obras tales como *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), *Recensiones sobre la obra de Herder "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad"* (1785), *Probable inicio de la historia humana*

destacan tres ideas importantes. En primer lugar, la idea de un desarrollo histórico del hombre²⁸⁰. Kant señala aquí implícitamente tres etapas distintas: una primera etapa caracterizada por el estado de naturaleza en el que el hombre centraba sus esfuerzos en la conservación de sí mismo y de su especie; una etapa intermedia caracterizada por la reducción del instinto y la agrupación doméstica preestatal del hombre; y una última etapa caracterizada por el estado social y la convivencia en sociedades estatales. La segunda idea importante que destaca Kant en el fragmento anterior es la del mecanismo por el cual se produce ese desarrollo histórico: el germen de la discordia que hace de ésta una causa eficiente del desarrollo histórico del hombre y la virtud de la concordia que éste debe extraer de su propia razón y que actúa como causa final. Por último, hay que señalar que la discordia y la concordia son el medio para y el fin del desarrollo histórico, pero lo son únicamente desde el punto de vista de la naturaleza considerada como un todo, «pues tal sería el punto de vista de la *Providencia* que, al estar situada por encima de toda sabiduría humana, abarca también las acciones *libres* del hombre»²⁸¹. Mientras que la sabiduría humana queda limitada a la previsión de acontecimientos concatenados causalmente conforme a leyes naturales, esa «suprema sabiduría para nosotros inescrutable»²⁸² que constituye la *Providencia* va más allá, siendo capaz de prever «las futuras acciones *libres*»²⁸³: producir el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura.

Ahora bien, puestos a ensayar aproximaciones a esa sabiduría de la *Providencia* desde el humilde punto de vista del hombre, Kant considera necesario utilizar todo indicio o evidencia posibles, esto es, acudir a la experiencia acumulada y a la historia conocida:

Por lo demás, debe y *puede* ser la especie humana misma la creadora de su dicha; únicamente, que lo *será*, no puede inferirse *a priori* de las disposiciones naturales por nosotros conocidas en ella, sino sólo de la experiencia y la historia²⁸⁴.

Esa misma idea aparece en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*:

La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos [las acciones humanas], nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser

(1786), *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793), *La paz perpetua* (1995), *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1797), *Pedagogía* (1803) y otras. Cfr. Rodríguez Aramayo, R. (2006). El "utopismo ucrónico" de la reflexión kantiana sobre la historia. En I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (IX-XLIV). Edición de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Técnos, pp. IX-XI.

²⁸⁰ Tiene razón Johannes Rohbeck cuando señala que en la filosofía clásica de la historia la idea de progreso surgida a partir de las innovaciones científicas, técnicas y sociales constituye la reivindicación de una razón que también aparece como *contenido de la historia misma*, pues dicho progreso es pensado como causante del desarrollo (histórico) de la razón (Rohbeck, J. *Filosofía de la historia*, p. 33).

²⁸¹ EFG, AA 07: 83 / Kant, I. *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*. En I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (79-100), p. 86.

²⁸² Anth, AA 07: 322 / Kant, I. *Antropología*, p. 267.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Anth, AA 07: 328-329 / Kant, I. *Antropología*, pp. 275.

interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originarias²⁸⁵.

Al comienzo de dicha obra, Kant continúa reflexionando acerca de la idea de Providencia. La observación —antropológica— de la actuación del hombre en el gran teatro del mundo no puede movernos sino a cierta indignación puesto que, aunque aparezcan ciertos destellos de prudencia y racionalidad en las acciones de algunos hombres, haciendo balance del decurso histórico parecería que los hombres se hubieran conducido sin plan, finalidad ni sentido alguno, como movidos por «una locura y una vanidad infantiles» e, incluso, «por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles».

En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso —puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional *propio*— que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza* [Naturabsicht], a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza²⁸⁶.

La naturaleza ha proporcionado a los animales un plan de conducta mediante la provisión de sus instintos. Dicho plan alcanza incluso a la organización social de aquellos animales organizados en comunidad. Se trata, por tanto, de un plan que les ha sido provisto por una razón extraña a ellos mismos. El hombre, por el contrario, aparece como un animal que ha sido liberado del instinto y dotado de una razón propia con la que construirse su propio plan de conducta. En cierto sentido, la naturaleza ha cedido al hombre individual el testigo de su propia determinación / destinación (*Bestimmung*) para que la continúe él mismo allí donde ella lo ha dejado: en el instinto. Y, sin embargo, desde el punto de vista de la organización social —de la especie— y de su desarrollo histórico no se aprecia plan humano alguno, sino que, a juzgar por la ansiedad sufrida, la persecución del interés propio, y la continua aparición del conflicto y el uso de la violencia para resolverlo, todo parece movido por la locura y la vanidad, o lo que es peor, por la maldad y el afán destructivo. Podría pensarse que quizás el hombre tendría que pagar con esta situación infernal como contraprestación por el disfrute de su libertad. Pero no es este el caso para Kant. El filósofo de Königsberg pone en juego una intención de la naturaleza en este absurdo decurso de los asuntos humanos y considera que, al igual que con el resto de los animales, la naturaleza ha dotado aquí al hombre con un plan perteneciente a una razón ajena a la suya propia. El hombre haría así en su desarrollo histórico, a nivel de la especie, lo mismo que el resto de los animales: prestar obediencia a los dictados de la naturaleza. La diferencia entre la razón y el instinto sería entonces, en cierto sentido, una cuestión de grado: «La razón —dice Kant— es en una criatura la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural»²⁸⁷.

La Naturaleza parece haberse autocomplacido en su mayor economía y haber adaptado su equipamiento animal de un modo tan ceñido, tan ajustado a la máxima necesidad de una existencia inicial, como si quisiera que cuando el hombre se haya elevado desde la más vasta tosquedad hasta la máxima destreza, hasta la perfección interna del modo de pensar y, por ende, hasta la felicidad (tanto

²⁸⁵ IaG, AA 08: 17 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 4. Traduzco «*ursprüngliche Anlagen*» por «disposiciones originarias» frente a la edición española del texto, que lo hace por «disposiciones originales».

²⁸⁶ IaG, AA 08: 18 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 5.

²⁸⁷ IaG, AA 08: 18 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 6.

como es posible sobre la tierra), a él solo le corresponda por entero el mérito de todo ello y sólo a sí mismo deba agradecerse, habiendo antepuesto su autoestimación racional al bienestar, pues en ese transcurso de los asuntos humanos hay una multitud de penalidades que aguardan a los hombres²⁸⁸.

A diferencia del instinto, cuyo objeto se ve cumplido según un automatismo mecánico de la naturaleza, la razón «requiere tanteos, entrenamiento e instrucción» para lograr el completo despliegue de los gérmenes y disposiciones originarias vinculados a ella, un aprendizaje para el que «cada hombre habría de vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo», mientras que «la naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida». De esta forma, la naturaleza ha obrado de tal forma en el hombre que éste no puede ver cumplido su destino en el individuo, como sí ocurre con el resto de los animales, sino únicamente en la especie:

La Naturaleza [...] precisa entonces de una serie —acaso interminable— de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención²⁸⁹.

En su opúsculo *Probable inicio de la historia humana*²⁹⁰ Kant se plantea realizar la historia del primer despliegue de la libertad del hombre a partir de su disposición originaria, ensayo que distingue del de la realización de la historia de la libertad en su desarrollo, por cuanto que la primera historia pertenece al pasado y puede ser reconstruida racionalmente por la experiencia —si bien haciendo uso de la imaginación—, mientras que la segunda no ha concluido y está referida, al menos en parte, al futuro. Por otro lado, puesto que esta historia es «llevada a cabo con las alas de la imaginación, aunque no sin un hilo conductor anudado a la experiencia por medio de la razón»²⁹¹ y no tiene la vocación de ser ciencia estricta, Kant se toma la licencia de tomar como guía el texto bíblico del *Génesis*.

La historia del primer despliegue de la libertad del hombre comienza con una única pareja ya adulta, situada en un lugar con un clima moderado, provisto de todo tipo de alimentos y a salvo del ataque de las fieras, una especie de jardín del Edén. A esta pareja se la supone desarrollada en cierta medida, habiendo dejado atrás «el carácter enteramente tosco de su naturaleza», de tal manera que estos individuos podrían mantenerse ya erguidos y andar, podrían hablar e, incluso, discurrir, esto es, «hablar concatenando conceptos»²⁹² y, por consiguiente, pensar, si bien confusamente. Kant deja así una laguna explicativa que comprendería un largo periodo de tiempo en el que el hombre hubo de desarrollar por sí mismo esas habilidades adquiridas. Inicialmente, en el mencionado jardín, el instinto era lo único que dirigía al hombre inexperto, guiándole hacia ciertos alimentos y prohibiéndole otros tantos. Este instinto no debió ser algo especial, pudo tratarse perfectamente del sentido del olfato y de su afinidad con el órgano del gusto. Sin embargo, la razón comenzó a despertarse en él y, mediante la comparación de lo ya saboreado con aquello que la vista —un sentido no tan ligado al instinto— le presentaba como similar, el hombre trató de ampliar su conocimiento sobre los medios de nutrición más allá

²⁸⁸ IaG, AA 08: 19-20 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 7-8.

²⁸⁹ IaG, AA 08: 19 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 6.

²⁹⁰ MAM, AA 08: 107-124 / Kant, I. Probable inicio de la historia humana. En I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (57-77).

²⁹¹ MAM, AA 08: 109-110 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 58.

²⁹² MAM, AA 08: 110 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 58-59.

de los límites del instinto. Y si bien la semejanza del nuevo fruto pudo incitar a la realización de este ensayo, el hombre debió experimentar al mismo tiempo un instinto natural contrario que se oponía con fuerza a realizarlo. «Todo ello pudo proporcionar a la razón la primera ocasión de poner trabas a la voz de la Naturaleza y, pese a su contradicción, llevar a cabo el primer ensayo de una elección libre»²⁹³. Como resultado del éxito de este primer intento el hombre tomó consciencia por primera vez de su razón como una facultad capaz de sobrepasar los límites donde se detienen el resto de los animales —el instinto— y de elegir por sí mismo la propia forma de vivir. Ahora bien, a diferencia de la vida de obediencia estricta al instinto, en la que el hombre gozaba de un cierto bienestar, y a pesar de la satisfacción que pudo suponer para él advertir el privilegio de la libertad, la nueva situación trajo consigo el miedo y la angustia. Y es que, a partir de entonces, la razón, con ayuda de la imaginación, pudo «fingir deseos» al margen de los impulsos naturales que hasta entonces habían encaminado hacia ellos, mientras que aún no estaba lo suficiente madura como para ofrecer un procedimiento que administrase esa nueva explosión de deseos. El hombre

se encontró, por decirlo así, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos — que hasta entonces le había consignado el instinto— se abrió ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad²⁹⁴.

Y a pesar de experimentar esa nueva situación de miedo y angustia, una vez saboreado el estado de la libertad, al hombre le resultó imposible regresar al de la servidumbre del instinto. Este primer paso del despertar de la razón, consistente en la reducción del instinto de la nutrición con el que la disposición para la animalidad había servido principalmente a la conservación del individuo, supuso el punto de partida del desarrollo de la disposición técnica.

Un segundo paso en ese primer despliegue de la razón consistió en la aplicación de su influjo sobre el instinto sexual, un instinto encaminado, más bien, a la conservación de la especie. El hombre descubrió que la excitación sexual, que en los animales depende de un estímulo fugaz y periódico, podía ser prolongada y acrecentada con la ayuda de la imaginación. Frente al incipiente tedio que suponía la satisfacción de un mero deseo animal, la imaginación pudo proporcionar mayor duración, frecuencia e intensidad a la excitación, cuanto más sustraído a sus sentidos se hallaba su objeto de deseo.

La hoja de parra (*Génesis*, III, 7) fue, por lo tanto, el producto de una manifestación de la razón mucho mayor que la evidenciada en la primera etapa de su desarrollo, pues al hacer de una inclinación algo más profundo y duradero, sustrayendo su objeto a los sentidos, muestra ya la conciencia de un dominio de la razón sobre los impulsos y no —como en su primer paso— una mera capacidad de prestar a éstos un servicio de mayor o menor alcance.

La ocultación pública de los órganos sexuales simbolizada por la hoja de parra debió cumplir una función de regulación de la frecuencia de la práctica sexual para unos seres cuya regularidad sexual escapaba al mandato directo de la naturaleza sin liberarse, no obstante, de sus limitaciones. La hoja de parra conllevaba así dos figuras de gran importancia para Kant: la abstención y la decencia.

²⁹³ MAM, AA 08: 112 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 61.

²⁹⁴ MAM, AA 08: 112 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 62.

La *abstención* fue el ardid empleado para pasar de los estímulos meramente sentidos a los ideales, pasándose así paulatinamente del mero deseo animal al amor y, con éste, del sentimiento de lo meramente agradable al gusto por la belleza, apreciada sólo en los hombres al principio, pero también en la Naturaleza más tarde. La *decencia*, una inclinación a infundir en los otros un respeto hacia nosotros gracias al decoro (u ocultación de lo que podría incitar al menosprecio), en tanto que verdadero fundamento de toda auténtica sociabilidad, proporcionó además la primera señal para la formación del hombre como criatura moral. Un comienzo nimio, pero que hace época al conferir una orientación completamente nueva a la manera de pensar, siendo más importante que toda la interminable serie de logros culturales dados posteriormente²⁹⁵.

La aparición de la decencia supuso un tímido primer despliegue en el hombre de su disposición pragmática, ya que tras esa «inclinación a infundir en los otros un respeto hacia nosotros gracias al decoro»²⁹⁶ operaba el «amor a sí mismo [...] *que compara*»²⁹⁷, ese «juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros»²⁹⁸ que conduce a «la inclinación a *procurarse un valor en la opinión de los otros*»²⁹⁹. La disposición pragmática dio así sus primeros pasos con la figura de la decencia. En el futuro, como veremos, desempeñará un papel crucial en el paso del hombre al estado social. También debió despertar aquí por primera vez la disposición moral en la medida en que el sentimiento de respeto se hizo presente. Un respeto que, en realidad, debió estar dirigido, muy oscuramente, hacia una entonces embrionaria ley moral.

El tercer paso del inicial desarrollo de la razón consistió en «la reflexiva expectativa de futuro»³⁰⁰. Hasta que ésta se produjo, la razón se había entremezclado con las necesidades primarias del hombre, que eran sentidas en su inmediatez. El hombre tenía así una experiencia exclusivamente del ahora, una vivencia del instante inmediatamente presente. La razón, sin embargo, le introdujo en la novedosa dimensión del futuro —con sus correspondientes consecuencias—, probablemente motivada por la voluntad de prorrogar el fugaz goce de los placeres.

Esta capacidad de gozar no sólo del momento actual, sino también del venidero, esta capacidad de hacerse presente un tiempo por venir, a menudo muy remoto, es el rasgo decisivo del privilegio humano, aquello que le permite trabajar en pro de los fines más remotos con arreglo a su destino —pero al mismo tiempo es asimismo una fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones que suscita el futuro incierto, cuitas de las que se hallan exentos todos los animales (*Génesis*, III, 13-19)³⁰¹.

Esta apertura al futuro tuvo dos consecuencias inmediatas: por un lado, la aparición del espacio de posibilidad de los fines humanos; por otro, el surgimiento de la incertidumbre. La posibilidad de que el hombre pudiera proponerse a sí mismo fines constituye una *conditio sine qua non* para alcanzar su destino, como veremos. La incertidumbre aparece como el más terrible de los males del hombre, si hemos de creer en este punto a Friedrich Nietzsche³⁰². Kant nos dice

²⁹⁵ MAM, AA 08: 113 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 63.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ RGV, AA 06: 27 / Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 44.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ MAM, AA 08: 113 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 63.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² «Religión. En la economía interior del alma del hombre primitivo predomina el temor al mal. ¿Qué es el mal? Tres cosas: el azar, lo incierto, lo imprevisto» (Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos Póstumos 1885-1889*, 16 (25). Madrid: Técnos, p. 675). Podríamos definir la incertidumbre a través de tres aspectos —epistemológico,

que es fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones. Por ejemplo, las que habría de experimentar a partir de entonces el varón ante la necesidad de procurar alimento a su mujer embarazada y a sus futuros hijos, con el trabajo y la fatiga que ello supone. También las que habría de sentir la hembra ante las cargas a las que la naturaleza había sometido a su sexo y a las que, por añadidura, le sometía el varón dada la superioridad de su fuerza. Pero, más allá de ello, «ambos anticiparon con temor, como telón de fondo para una vida tan fatigosa, algo que sin duda también afecta inevitablemente a todos los animales, pero no les preocupa en absoluto: la muerte»³⁰³. La incertidumbre y sus males adjuntos, que constituyeron la gran insatisfacción del hombre ante la vida, pudieron ser combatidos a través de la idea de una vida feliz después de la muerte y de la integración en la familia³⁰⁴:

Por todo ello, les pareció que habían de proscribir y considerar delictivo ese uso de la razón que les había ocasionado todos esos males. Pervivir en su posteridad —imaginando que le irían mejor las cosas— o mitigar sus penas en tanto que miembro de una familia, quizá fue la única perspectiva consoladora que les alentaba (*Génesis*, V, 16-20).

El cuarto y último paso de la razón en esta historia del origen de la libertad humana se produjo cuando el hombre tomó consciencia de sí mismo como un fin de la naturaleza, al haberlo elevado ésta por encima de la comunidad con el resto de los animales, a los que a partir de entonces dejó de considerar como compañeros de la creación, haciendo de ellos meros medios para la consecución de sus propios fines arbitrarios. Ahora bien, esta toma de consciencia conllevó también la comprensión inversa: que esa instrumentalización practicada con los animales no podía ser aplicada al resto de los hombres, que a partir de entonces se convertían en copartícipes iguales en los dones de la naturaleza. Es así cómo surge por primera vez la pretensión de ser un fin en sí mismo y de ser considerado como tal por los demás, y también donde enraíza el fundamento de la igualdad entre todos los hombres. Es así como la disposición

fisiológico y biológico— que la atraviesan, substancializándola: i) se trata de un no-saber (dirigido al futuro); ii) que se expresa en el sistema nervioso a través de una emoción de miedo; iii) que tiene como objeto algo —un peligro— que amenaza la integridad física o psíquica del individuo.

Las obras y correspondencia de Friedrich Nietzsche han sido publicadas en una edición definitiva dirigida por Giorgio Colli y Massimo Montinari: Nietzsche, F. (1967). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Massimo Montinari. Berlin: Walter de Gruyter. Esta edición suele citarse con sus siglas estandarizadas «KGA», seguida del volumen y número de página. Paolo D'Iorio ha liderado un grupo de investigación financiado por la Comisión Europea y el CNRS de París, que desde 2009, editado una versión digital de los textos de Nietzsche a partir de las últimas ediciones corregidas y mejoradas de Giorgio Colli und Massimo Montinari, las conocidas como KGW y KGB: cfr. D'Iorio, P. (2009-). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe Nietzsches*. Paris. En <http://www.nietzschesource.org/eKGWB>. Cfr. igualmente D'Iorio, P. (2000). *HyperNietzsche. Modèle d'un hypertexte savant sur Internet pour la recherche en sciences humaines. Questions philosophiques, problèmes juridiques, outils informatiques*. Paris: PUF. Para una comprensión exhaustiva del estado de las ediciones de los textos de Nietzsche, cfr. D'Iorio, P. (2010). La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, 10, 187-196.

En español, además de las clásicas traducciones de una selección de obras publicadas por Nietzsche bajo la dirección de Andrés Sánchez Pascual en la editorial Alianza, se ha procedido a la publicación de ediciones críticas de los cuadernos de notas del filósofo alemán bajo el rótulo de *Fragmentos póstumos* y de sus *Obras completas* bajo la dirección de Diego Sánchez Meca: Nietzsche, F. (2008-2014). *Fragmentos póstumos*, 4 Vols. Madrid: Ténos; Nietzsche, F. (2013-2016). *Obras completas*, 4 Vols. Madrid: Ténos.

³⁰³ MAM, AA 08: 113 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 63-64.

³⁰⁴ MAM, AA 08: 113-114 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 64.

moral echó a andar por primera vez en el hombre y como la disposición pragmática dio nuevos pasos al procurar el hombre implantar en la opinión de los demás el valor de la igualdad.

El cuarto y último paso dado por la razón eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender éste (si bien de un modo bastante confuso) que él constituye en realidad el *fin de la Naturaleza* y nada de lo que vive sobre la tierra podría representar una competencia en tal sentido. La primera vez que le dijo a la oveja: *la piel que te cubre no te ha sido dada por la Naturaleza para ti, sino para mí*, arrebatándosela y revistiéndose con ella (*Génesis*, V, 21), el hombre tomó conciencia de un privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró como compañeros en la creación, sino como medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos arbitrarios. Tal concepción implicaba (aunque oscuramente) la reflexión contraria, esto es, que no le era lícito tratar así a *hombre* alguno, sino que había de considerar a todos ellos como copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza; una remota preparación para las limitaciones que en el futuro debía imponer la razón a la voluntad en la consideración de sus semejantes, lo cual es mucho más necesario para el establecimiento de la sociedad que el afecto y el amor.

Y así se colocó el hombre en pie de *igualdad con todos los seres racionales*, cualquiera que sea su rango (*Génesis*, III, 22), en lo tocante a la pretensión de *ser un fin en sí mismo*, de ser valorado como tal por los demás y no ser utilizado meramente como medio para otros fines. En esto, y no en la razón considerada como mero instrumento para la satisfacción de las distintas inclinaciones, está enraizado el fundamento de la absoluta igualdad de los hombres³⁰⁵.

Detengámonos por un momento en este punto de la historia y prestemos atención aquí al surgimiento naturalista de la consciencia y de la consciencia moral en el pensamiento de Kant. Su historia del despertar de la razón, de la consciencia, da ya por supuesto cierto grado de adquisición de ésta, como veíamos antes. Recordémoslo: todo comienza con una única pareja ya adulta en un jardín del Edén que había dejado atrás «el carácter enteramente tosco de su naturaleza»³⁰⁶, pudiendo mantenerse ya erguidos y andar; pudiendo hablar y pudiendo discurrir, esto es, «hablar concatenando conceptos»³⁰⁷ y, por consiguiente, pensar. «Habilidades que el hombre hubo de adquirir íntegramente por sí solo (pues de haber sido innatas, también serían hereditarias y esto es algo que contradice la experiencia)»³⁰⁸. Esa protorazón, esa incipiente capacidad de pensar, de hablar concatenando conceptos —confusamente— constituyó un cierto grado de desarrollo de la consciencia que el hombre hubo de adquirir por sí mismo. Kant no se detiene a explicar los procesos naturales a través de los cuales aquella primera pareja adquirió esa «habilidad para servirse de sus propias fuerzas»³⁰⁹ y sólo la considera «después de que ha dado un paso gigantesco»³¹⁰ en dicha habilidad. Y no se detiene a hacerlo porque su objetivo es otro: «ahora le supongo ya provisto de tales habilidades, con el fin de tomar en consideración simplemente el desarrollo de lo moral en sus acciones, lo cual presupone necesariamente esa habilidad»³¹¹. A Kant le interesa el desarrollo de lo moral y, con ello, el de la consciencia moral. Y ella «presupone necesariamente esa habilidad»³¹², es decir, la del pensar. Lo cual no debe sorprender si atendemos a todos los procesos imaginativos, intelectivos y judicativos que la

³⁰⁵ MAM, AA 08: 114 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 64-65.

³⁰⁶ MAM, AA 08: 110 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 59.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ MAM, AA 08: 110-111 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 60.

³⁰⁹ MAM, AA 08: 110 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 59.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ MAM, AA 08: 111 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 60.

³¹² *Ibidem*.

disposición moral presupone (en las otras disposiciones en las que se asienta) para poder funcionar, como veíamos anteriormente.

En el fragmento anterior de Kant aparecen un par de conceptos sobre los que conviene detenerse a indagar: el par *confuso* y *oscuro*. Con ellos, podremos precisar más sobre esa consciencia y consciencia moral iniciales en esta historia kantiana del pensamiento.

Leibniz había desarrollado una doctrina de las percepciones o representaciones mentales en sus *Nuevos ensayos del entendimiento humano*³¹³. Esta obra, terminada en 1704, aunque publicada póstumamente en 1765, y que era una respuesta al empirismo desarrollado por John Locke en su *Ensayo*, planteaba una clasificación de las percepciones, según la cual éstas podían clasificarse en claras u oscuras y en distintas o confusas. Una percepción clara es aquella que basta para reconocer y distinguir su objeto, «como cuando tengo una idea clara sobre un color, entonces no lo confundiré con otros, y si tengo una idea clara de una planta podré distinguirla entre otras que estén próximas; sin eso *la idea es oscura*»³¹⁴. Por otro lado, lo distinto afecta a aquellas percepciones que proporcionan su análisis o definición, de tal manera que se puede distinguir lo que contienen; mientras que lo confuso lo hace con aquellas que no lo proporcionan ni, por tanto, permiten distinguir su contenido.

Acordamos llamar distintas no a todas las [ideas] que permiten distinguir o efectivamente distinguen los objetos, sino a las que están bien distinguidas, es decir, las que son distintas en sí mismas y distinguen en el objeto los índices que nos permiten conocerlas, lo cual proporciona su análisis o definición; de otro modo las denominamos *confusas*³¹⁵.

Leibniz aplicó estas categorías a los objetos de las distintas facultades del alma, de tal manera que le sirvieron en la elaboración de su doctrina epistemológica. Así consideró que los objetos de la facultad de la sensibilidad estaban mayoritariamente atravesados por la oscuridad. «Pienso que sobre las cosas sensibles apenas si tenemos ideas perfectamente claras»³¹⁶. Y de aquellas escasas ideas sensibles —escasas por cuanto se las compara con la totalidad— que están iluminadas de claridad, es decir, de aquellas de las que sí somos conscientes, cabe destacar su carácter confuso:

Acostumbro a seguir el lenguaje de Descartes, para el cual una idea puede ser clara y confusa al mismo tiempo, y así son, en efecto, las ideas de las cualidades sensibles, que afectan a los órganos, como el color o el calor. Son claras, pues se las reconoce y discierne fácilmente unas de otras, pero no son distintas, porque no se distingue lo que contienen. De manera que no es posible definir las: únicamente podemos conocerlas por medio de ejemplos, y del resto hay que decir que es un no sé qué, en tanto se descifre su textura³¹⁷.

³¹³ Cfr. la teoría de la mónada en Roldán, C. (2015). *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*. Madrid: Bonalitra Alcompás, p. 74-80.

³¹⁴ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, 29; G., V, 236 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 296.

³¹⁵ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, 29; G., V, 236 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 296-297.

³¹⁶ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, 29; G., V, 236 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 296.

³¹⁷ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, 29; G., V, 237 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 296.

En cambio, los objetos de la facultad del entendimiento están gobernados por el carácter distinto:

Las verdades en las que intervienen ideas que provienen de los sentidos, dependen de los sentidos al menos en parte. Pero las ideas que provienen de los sentidos son confusas, y las verdades que de ellas dependen también lo son, al menos parcialmente; mientras que las ideas intelectuales y las verdades que de ellas dependen son distintas, y ni unas ni otras tiene su origen en los sentidos³¹⁸.

Leibniz concibió el conocimiento como un proceso en el que el sujeto, partiendo de un trabajo de atención y apercepción sobre el fondo de sí mismo, lograba acceder a percepciones sensibles que, mediante procesos del entendimiento, daban lugar a percepciones intelectuales. Desde el punto de vista del carácter claro-oscuro y distinto-confuso el proceso de conocimiento comenzaba para Leibniz con el sujeto hurgando en el fondo de sus percepciones oscuras, haciendo emerger a continuación algunas de ellas a la consciencia, de tal forma que devinieran percepciones claras, aunque confusas, para finalmente, mediante el trabajo del intelecto, transformarlas en percepciones distintas.

En el Prefacio de sus *Nuevos ensayos* el filósofo de Leipzig hacía una reflexión más extensa sobre ese fondo de las cosas que habitamos. Existen en nosotros infinidad de percepciones sin que seamos conscientes de ellas, dice allí Leibniz. Pero, aunque no nos demos cuenta de ellas, no dejan de producir efectos en nosotros, hasta el punto de que su acción conjunta se deja notar en la consciencia, si bien, de forma confusa. Es el caso del ruido producido por movimiento de las aspas de un molino o el de aquel generado por la caída de un salto de agua cuando estamos inmersos en él durante un tiempo: dejamos de apercibirnos de él sin que, no obstante, cese de impresionar a nuestros sentidos y de producir efectos en nosotros.

Hay signos a millares que hacen pensar que en todo momento existen en nosotros infinidad de percepciones, pero sin apercepción y sin reflexión, es decir, cambios en el alma misma de los cuales no nos damos cuenta, porque las impresiones son o demasiado pequeñas al par que excesivas en número, o están demasiado juntas, de manera que no tienen nada que permita distinguir las por separado, pero aunque estén unidas a las otras no por ello dejan de producir efecto y de hacerse notar en el conjunto, aunque sea confusamente. Así es como la costumbre da lugar a que no pongamos atención al movimiento de un molino o a un salto de agua cuando desde hace algún tiempo hemos vivido al lado. No se trata de que dicho movimiento no impresione siempre a nuestros órganos, y que a continuación no ocurra en el alma nada que responda a dichas impresiones, en virtud de la armonía entre el alma y el cuerpo, sino que esas impresiones que se dan en el alma y en el cuerpo, privadas de los atractivos de la novedad, no son lo bastante fuertes como para atraerse nuestra atención y nuestra memoria, ocupadas en objetos más llamativos³¹⁹.

Otro ejemplo de Leibniz, situado en la estela de su pensamiento en torno al cálculo infinitesimal, es el del bramido producido por el mar junto a su orilla: ese ruido marino constituye una percepción confusa compuesta por la infinidad de sonidos producidos por cada una de las olas individuales, sonidos sobre los que no nos apercibimos en absoluto. Esas percepciones del sonido de cada ola deben existir en nosotros, aunque lo hagan de una forma oscura, pues sin ellas no seríamos conscientes del bramido del mar.

³¹⁸ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, I, 1; G., V, 77 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, pp. 82-83.

³¹⁹ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface; G., V, 236 En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, vol 5, pp. 46-47 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 46.

Para razonar todavía mejor sobre las pequeñas percepciones que en principio no podemos distinguir entre la multitud, tengo costumbre de utilizar el ejemplo del bramido o ruido del mar que se nota cuando se está en la orilla. Para oír ese ruido tal y como sucede, es necesario oír las partes que componen ese todo, es decir, los ruidos de cada ola, aun cuando ninguno de dichos ruidos pequeños pueda ser conocido fuera del conjunto confuso de todos los demás juntos, es decir, en el bramido mismo, sino que no sería notado si la ola que lo produce estuviese sola. Es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nadas no pueden hacer ninguna cosa. Uno nunca duerme tan profundamente como para no tener alguna impresión débil y confusa, y ni siquiera el mayor ruido del mundo podría despertarnos si no tuviésemos alguna percepción de su comienzo, que es pequeño, como tampoco el esfuerzo mayor del mundo podría romper una cuerda si no hubiese sido ya tensada y estirada un poco mediante esfuerzos menores, aun cuando el pequeño estiramiento que producen no resulte visible.

Estas pequeñas percepciones tienen por sus efectos mayor eficacia de lo que se piensa. Ellas producen ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo³²⁰.

Kant retoma estas categorías leibnizianas, aunque reformulándolas de acuerdo con su propio programa epistemológico. En el capítulo 6 del primer libro de la *Antropología*, titulado «De la distinción e indistinción en la conciencia de las propias representaciones» precisa los conceptos de claridad, distinción y confusión. El conocimiento es para Kant una representación compleja que resulta de un proceso de síntesis o unificación de una pluralidad de representaciones de acuerdo con una regla de composición. Dicha regla sanciona un orden entre las representaciones dispersas y produce el conocimiento. Sin ella, hay desorden y no hay conocimiento, vale decir, unificación de la pluralidad de representaciones en cuestión. Pues bien, para Kant el orden y el desorden anexos a la existencia o no de la regla de composición son, respectivamente las causas de la distinción y de la indistinción del conocimiento. Si la claridad consiste en «aquella conciencia de las propias representaciones que basta para diferenciar un objeto de otro», la distinción es aquella otra conciencia «gracias a la cual resulta clara también la *composición* de las representaciones»³²¹. «A la representación distinta no puede oponérsele la *confusa*, sino que debe oponérsele meramente la *indistinta*. Lo confuso tiene que ser compuesto; pues en lo simple no hay ni orden, ni *confusión*. Esta última es, pues, la *causa* de la indistinción, no su *definición*»³²².

En el capítulo 5 de ese mismo libro, titulado «De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas» aborda Kant el concepto de oscuridad. Tener representaciones mentales y no ser conscientes de ellas parece una contradicción demasiado poderosa para defender su existencia. Ese, dice Kant, fue el planteamiento de Locke:

§5 *Tener representaciones y, sin embargo, no ser conscientes de ellas*, es algo en que parece haber una contradicción; pues, ¿cómo podemos saber que las tenemos si no somos conscientes de ellas? Esta objeción la hizo ya Locke, que rechazaba, por ello, la existencia de semejante especie de representaciones. Pero lo cierto es que podemos ser mediatamente conscientes de tener una

³²⁰ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface. En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, vol 5, pp. 47-48 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 46-47.

³²¹ Anth, AA 07: 137-138 / Kant, I. *Antropología*, p. 39.

³²² Anth, AA 07: 138 / Kant, I. *Antropología*, p. 39. Quizás pueda resultar provechoso pensar la *confusión* como un concepto relativo al orden de las *relaciones*: algo compuesto es confuso porque no sabemos cómo se relacionan las partes entre sí, no podemos componer el puzle, por así decir. Esa confusión es lo que hace ese algo indistinto.

representación, aun cuando no seamos inmediatamente conscientes de ella. Este género de representaciones se llaman, consecuentemente, *oscuras*; las restantes son *claras*, y si su claridad se extiende a las representaciones parciales de un todo de ellas y a su vínculo, *representaciones distintas*, sean del pensamiento o de la intuición³²³.

Ahora bien, siguiendo la argumentación de Leibniz próxima a su pensamiento sobre el cálculo infinitesimal, el filósofo de Königsberg defiende que, si bien mediatamente, podemos ser conscientes de representaciones oscuras:

Cuando se es consciente de estar viendo a lo lejos, en una pradera, un hombre, si bien no se es consciente de ver sus ojos, nariz, boca, etc., propiamente se concluye sólo que aquella cosa es un hombre; pues si porque no se es consciente de percibir estas partes del cuerpo (e igualmente las restantes partes del hombre) se quisiera sostener que no se tiene en absoluto en la intuición la representación de ellas, tampoco se podría decir que se ve un hombre; pues de estas representaciones parciales está compuesta la total (de la cabeza o del hombre entero)³²⁴.

Y al igual que Leibniz, Kant considera que el número de las representaciones oscuras en nosotros es infinitamente inmenso en comparación con el de las representaciones claras:

El hecho de que el campo de aquellas nuestras intuiciones sensibles y sensaciones de que no somos conscientes, si bien podemos concluir indubitablemente que las tenemos, esto es, las representaciones oscuras en el hombre (y también en los animales), sea inmenso; las claras, por el contrario encierran sólo unos, infinitamente pocos, puntos de aquéllas que están abiertos a la conciencia, de suerte que por decirlo así, en el gran mapa de nuestro espíritu sólo unos pocos lugares estén iluminados; este hecho puede infundirnos admiración por nuestra propia naturaleza; pues bastaría que una potencia superior gritase: ¡hágase la luz!, para que sin la cooperación del menor de todos [...] se extendiese ante sus ojos como un nuevo hemisferio³²⁵.

Leibniz había considerado que las representaciones oscuras eran las que, en última instancia, producían «esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo»³²⁶. Kant parece también seguir esta idea al extender el dominio de tales representaciones a las mentes de los animales y vincularlas al territorio mecánico de la naturaleza, a lo que ella hace del hombre — *Antropología fisiológica*—:

El campo de las representaciones *oscuras* es, pues, el mayor de todos en el hombre. Pero como es un campo que sólo deja percibir a éste en su parte pasiva, como juego de las sensaciones, su teoría pertenece exclusivamente a la Antropología fisiológica, no a la pragmática, que es la que propiamente interesa aquí.

Jugamos frecuentemente, en efecto, con representaciones oscuras, y tenemos el interés de relegar a la sombra y sustraer a la imaginación objetos queridos o no queridos; con más frecuencia, empero, somos nosotros mismos un juguete de las representaciones oscuras, y nuestro entendimiento no logra salvarse de los absurdos en que su influencia le hunde, aun cuando reconoce su error.

Así pasa con el amor sexual, en tanto no persigue propiamente el bien, sino el goce de su objeto³²⁷.

Retomemos la caracterización kantiana de aquellas conciencia y conciencia moral primitivas una vez precisado el significado del par conceptual *confuso* y *oscuro* en nuestro autor.

La primera pareja humana que Kant sitúa en el origen de su historia del primer despliegue de la libertad había adquirido ya, «después de que ha dado un paso gigantesco»³²⁸, la capacidad

³²³ Anth, AA 07: 135 / Kant, I. *Antropología*, p. 35.

³²⁴ Anth, AA 07: 135 / Kant, I. *Antropología*, p. 36.

³²⁵ Anth, AA 07: 135 / Kant, I. *Antropología*, p. 36.

³²⁶ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface. En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, vol 5, pp. 48 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 47.

³²⁷ Anth, AA 07: 136 / Kant, I. *Antropología*, p. 37.

³²⁸ MAM, AA 08: 110 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 59

de «hablar»³²⁹ y «hasta *discurrir*»³³⁰, «hablar concatenando conceptos»³³¹, es decir, pensar *confusamente*. El desarrollo de la consciencia moral, centro del interés de Kant en esta historia, «presupone necesariamente esa habilidad»³³². Esta ligazón entre consciencia y consciencia moral vuelve a aparecer en el cuarto y último paso de la historia expuesta por Kant. Tras haberse creado un horizonte de futuro y, por tanto, las condiciones de posibilidad para el surgimiento y uso de la idea de fin —y de medio—, el hombre pudo «comprender [...] (si bien de un modo bastante *confuso*) que él constituye en realidad el fin de la Naturaleza y nada de lo que vive sobre la tierra podría representar una competencia en tal sentido»³³³, de tal manera que pasó a considerar a los animales de «compañeros de la creación» a «meros medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos arbitrarios»³³⁴. «Tal concepción —dice Kant— implicaba (aunque *oscuramente*) la reflexión contraria»³³⁵, a saber, «que no le era lícito tratar así a *hombre* alguno, sino que había de considerar a todos ellos como copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza»³³⁶. Una reflexión que supuso, a juicio del filósofo prusiano, «una remota preparación para las limitaciones que en el futuro debía imponer la razón a la voluntad en la consideración de sus semejantes»³³⁷, esto es, las limitaciones de la ley moral.

El hombre desarrolló una especie de proto-razón o proto-consciencia con la que comenzó a pensar, a usar y relacionar conceptos, aunque de forma confusa. Leibniz había concebido la confusión como un tipo de apercepción imperfecta en la que el sujeto tomaba consciencia de determinadas percepciones sin poder, no obstante, distinguir sus contenidos, es decir, sin que ellas fuesen acompañadas de un análisis, «de manera que no es posible definir las: únicamente podemos conocerlas por medio de ejemplos, y del resto hay que decir que es un no sé qué, en tanto se descifre su contextura»³³⁸. La concepción kantiana de *lo confuso* tuvo esta concepción leibniziana a la base. Para el de Königsberg, la confusión consistía en el desorden dominante en un conjunto de representaciones derivado de la falta de una regla de composición que impedía hacer de la consciencia de tal conjunto un conocimiento. La razón tendría mecanismos para circunscribir y delimitar de alguna manera el conjunto de representaciones en cuestión y para ensayar la búsqueda de una regla de composición, pese a la ausencia de conocimiento. Y en tales mecanismos el ejemplo concreto desempeñaría un papel crucial. Cuando Kant afirmaba que el hombre primitivo comprendió *confusamente* que él era un fin de la naturaleza y que los animales constituían meros medios, seguramente lo hacía pensando en que dicha comprensión se produjo inicialmente por medio de ejemplos concretos. En cualquier caso, esa comprensión supuso un

³²⁹ MAM, AA 08: 110 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 58-59.

³³⁰ *Ibidem*.

³³¹ *Ibidem*.

³³² MAM, AA 08: 111 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 60.

³³³ MAM, AA 08: 114 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 64. Las cursivas son mías.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, 29. En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, vol 5, p. 237 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 296.

avance en el desarrollo de aquella proto-consciencia. Y este avance fue de la mano de otro que afectaba a la disposición y a la consciencia moral, pues «implicaba (aunque *oscuramente*) la reflexión contraria», la de la ilicitud de tratar al resto de los hombres como meros medios. Aparecía así, en las tinieblas del inconsciente, la acción de una fuerza interior automática y coercitiva que se oponía a la libre realización de los deseos arbitrarios. En un fragmento de la *Antropología* citado anteriormente la ley moral y el concepto de oscuridad aparecían vinculados, de tal manera que, a través de él, podemos comprender mejor las características que pudo tener ese surgimiento y desarrollo de la ley y la consciencia moral:

Un ser provisto con una facultad de la razón práctica y conciencia de su libre albedrío (una persona) vese dentro de esta conciencia, *e incluso en medio de las más oscuras representaciones*, sometido a una *ley del deber* y a experimentar el sentimiento (que entonces se dice el sentimiento moral) de que es justo o injusto lo que *le* pasa o *pasa a los demás* por obra suya. Éste es el carácter *inteligible* de la humanidad en general³³⁹.

Otro fragmento de la *Antropología* nos sirve para contemplar de cerca esos procesos mentales que, a juicio de Kant, debió experimentar el hombre primitivo:

El hombre que es consciente de un carácter [Charakters] en su modo de pensar [índole espiritual], no lo tiene por naturaleza, sino que tiene siempre que haberlo adquirido. Puede admitirse también que su fundación [Gründung], como un tipo de renacimiento [Wiedergeburt] y una cierta solemnidad del juramento [Feierlichkeit der Angelobung] que uno se presta a sí mismo hace inolvidable ese juramento y el momento [Zeitpunkt] en que tuvo lugar, puesto que esa transformación se produjo en él *análogamente a una nueva época [gleich einer neuen Epoche]*. La educación, los ejemplos y la instrucción no pueden provocar de ninguna manera esta firmeza y perseverancia en los principios poco a poco, sino sólo como por medio de una explosión que ocurre de repente a partir del hastío por el estado de fluctuación del instinto. Acaso sean sólo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los treinta años y todavía menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los cuarenta³⁴⁰.

En este fragmento Kant trata el modo en el que se funda el carácter del hombre concreto, considerado en su individualidad. Pero al comparar esa transformación con la transición a una nueva época (*Epoche*), Kant lo sitúa en el marco del desarrollo histórico de la especie³⁴¹. Hay que tener en cuenta que en la narración del opúsculo *Probable inicio de la historia humana*, a la historia del primer despliegue de la libertad le sucede «der Anfang der folgenden Periode»³⁴², es decir, el comienzo de un nuevo periodo de la humanidad, que será seguido, a su vez, por «die dritte Epoche»³⁴³, por la tercera época. Y más allá de este opúsculo, en sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* podremos observar en Kant una cuarta época o periodo de la historia de la humanidad. La cuestión es que a través del fragmento anterior podemos aproximarnos a lo que debió ocurrirle al hombre primitivo en su tránsito de la primera a la segunda época, pues si bien es cierto que Kant aborda en él el carácter, esto es, la capacidad de

³³⁹ Anth, AA 07: 324 / Kant, I. *Antropología*, p. 270. Nótese que las cursivas «*e incluso en medio de las más oscuras representaciones*» y de «*ley del deber*» son mías.

³⁴⁰ Anth, AA 07: 294 / Kant, I. *Antropología*, p. 232-233. La traducción y las cursivas son mías.

³⁴¹ Volvemos a insistir en la idea de Johannes Rohbeck de que si bien la idea de progreso era un producto de la razón para los autores de la filosofía clásica de la historia como Kant, ellos situaban la misma en el interior de la historia, como parte de su contenido, y la idea de progreso también se aplicaba a ella bajo la forma de su desarrollo histórico (Rohbeck, J. *Filosofía de la historia*, p. 33).

³⁴² MAM, AA 08: 118 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 70.

³⁴³ MAM, AA 08: 119 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 71.

«querer, en general, obrar según principios firmes» dejando a un lado el juego de los instintos, mientras que esa capacidad no existía en aquel hombre primitivo, no es menos cierto que la concepción confusa de sí mismo como fin de la naturaleza y de los animales como meros medios, así como la reflexión oscura que reprueba tratar al resto de los hombres igual que a los animales, constituyen para el hombre primitivo la forma de un primer protoprincipio con el que poder querer guiarse, —en definitiva, la ley moral en desarrollo—.

Para cerrar esta reflexión en torno al desarrollo de la consciencia y la consciencia moral convendría resaltar un aspecto que volveremos a encontrar en las siguientes épocas históricas de la humanidad y que tiene su importancia, pues se trata del mecanismo con el que la naturaleza ha dispuesto en el hombre el desarrollo de todas sus disposiciones: la oposición entre fuerzas y la consiguiente presencia de una resistencia que actúa como motivo de superación —el germen de la discordia—.

La suma de la Antropología pragmática respecto al destino del hombre y a la característica de su desarrollo es la siguiente. El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse *activamente*, en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad³⁴⁴.

Al parecer, este mecanismo, dejando a un lado su posible carácter biológico originario, funcionó primero internamente en el hombre, en la consciencia y en la consciencia moral. Recordemos que al comienzo del proceso por el que la protorazón se desarrolla progresivamente se produce la reducción del instinto de la nutrición: cuando el hombre primitivo, comparando los frutos ya saboreados con aquellos otros nuevos que se presentaban a la vista como similares, trató de ampliar con éstos últimos su conocimiento sobre los medios de nutrición más allá de los límites del instinto, experimentó simultáneamente «un instinto natural contrario a tal ensayo que se oponía con fuerza al mismo»³⁴⁵. Por lo que respecta a la consciencia moral, sólo hay que señalar que la ley moral constituye por sí misma un imperativo, una coacción negativa inconsciente que se opone a la realización de —determinados— deseos arbitrarios.

Retomemos ahora la historia del primer despliegue de la libertad allí donde la dejamos: en «el cuarto y último paso dado por la razón» que «eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales». Este último paso supuso, a juicio de Kant, la emancipación del hombre del seno de la naturaleza, una emancipación que debió ser vivida en cierta medida de modo traumático, pues conllevó la salida del estado cándido y seguro de la infancia, vinculado a aquel jardín del Edén que proveía de todos los bienes necesarios para la vida, y el paso a un nuevo mundo lleno de indeterminación e incertidumbre para el que la madre naturaleza ya no proveía de instrucciones. El sufrimiento experimentado en este nuevo mundo debió producir en el hombre el anhelo de todas aquellas ventajas ofrecidas en el estadio de su infancia, simbolizado

³⁴⁴ Anth, AA 07: 324-325 / Kant, I. *Antropología*, p. 271.

³⁴⁵ MAM, AA 08: 112 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 61.

ahora por aquel jardín del paraíso. Pero el regreso a ese estadio resultó imposible una vez realizado el despertar de la razón.

Este paso se halla vinculado a su vez con la *emancipación* por parte del hombre del seno materno de la Naturaleza; una transformación ciertamente venerable, pero cuajada al mismo tiempo de peligros, puesto que le expulsó del estado cándido y seguro de la infancia, cual de un jardín donde se abastecía sin esfuerzo alguno (*Génesis*, V, 23), arrojándole al vasto mundo, en donde le esperan tantas preocupaciones, fatigas y males desconocidos. Más adelante la dureza de la vida le insuflará cada vez con más frecuencia el anhelo de un paraíso, fruto de su imaginación, en el que pudiera pasar su existencia soñando y retozando en una tranquila ociosidad y una paz duradera. Pero entre él y esa imaginaria morada del deleite se interpone la perpleja razón, impulsora irresistible del desarrollo de las capacidades en él depositadas, no consintiendo ésta que el hombre regrese al estado de tosquedad y simpleza del que ella lo había sacado (*Génesis*, V, 24). La razón le incita a aceptar pacientemente la fatiga que detesta, a perseguir el oropel que menosprecia y a olvidar la propia muerte, que tanto le horroriza, superponiendo todas aquellas menudencias cuya pérdida teme todavía más³⁴⁶.

La salida del hombre del paraíso, imaginado por la razón como la primera morada de la especie, consistió en el tránsito del estado de mera animalidad al de humanidad, de las andaderas del instinto a la guía de la razón, en definitiva, de la tutela de la naturaleza a la autonomía de la libertad. En una etapa posterior de esta historia del primer despliegue de la libertad, como veremos, surgió la sociedad y la cultura y, con ellas, el conflicto, derivado de sus fricciones con la naturaleza en el hombre. «La Naturaleza —advierte Kant— ha depositado en nosotros disposiciones tendentes a dos fines diversos, cuales son el de la humanidad en tanto que especie animal y el de ella misma en cuanto especie moral»³⁴⁷. De esta doble disposición humana hacia la animalidad, por un lado, y hacia la moralidad, por otro, surgen desfases que suponen un «inevitable perjuicio mutuo entre los fines de la Naturaleza y las costumbres»³⁴⁸. Desde esta concepción más global Kant analiza la valoración que el hombre ha podido hacerse de su emancipación respecto de la naturaleza. Tal valoración es distinta según la perspectiva que se adopte: la del individuo o la de la especie. Desde el punto de vista individual ese cambio es interpretado —y fue vivido por el hombre primitivo— como una pérdida: no sólo del bienestar experimentado en aquel paraíso simbólico que representaba el estadio infantil de la especie, sino también de la paz interior del hombre primitivo, ajeno a todo conflicto moral con su naturaleza. Pero desde el punto de vista de la especie, esto es, de la naturaleza, dicha emancipación supuso un avance del progreso del hombre hacia la consecución de su destino.

Cuando se considera el destino de su especie, que no consiste sino en *progresar* hacia la perfección (pues por muy defectuosos que puedan resultar los primeros intentos por alcanzar esa meta, éstos se verán continuados por una larga serie de descendientes), la cuestión no es si el hombre ha salido ganando o perdiendo con ese cambio. Ahora bien, mientras este decurso de las cosas representa para la especie un *progreso* de lo peor hacia lo mejor, no supone exactamente lo mismo de cara al individuo. Antes de que se despertara la razón no existía ningún mandato ni prohibición y, por consiguiente, tampoco transgresión alguna; mas tan pronto como emprendió su tarea y se mezcló —débil cual es— con la animalidad y las fuerzas de ésta, tuvieron que originarse males y, lo que es peor, junto a una razón cultivada surgieron vicios que eran totalmente ajenos al estado de ignorancia y, por lo tanto, a la inocencia. Así pues, el primer paso dado para alejarse de este estado significó en el aspecto moral una *caída*; en el aspecto físico la consecuencia de esa caída se tradujo en una multitud de males desconocidos hasta entonces por la vida, esto es, en un *castigo*. La historia de la *Naturaleza* comienza por el bien, pues es la *obra de Dios*; la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es

³⁴⁶ MAM, AA 08: 114-115 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 65.

³⁴⁷ MAM, AA 08: 117 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 68. Cfr. Nota a pie de página.

³⁴⁸ MAM, AA 08: 116-117 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 68. Cfr. Nota a pie de página.

obra del hombre. Para el individuo, que en el uso de su libertad sólo se considera a sí mismo, este cambio vino a significar una pérdida; para la Naturaleza, que orienta hacia la especie su finalidad para con el hombre, representó sin embargo una ganancia³⁴⁹.

La expulsión del hombre del paraíso dio lugar a una segunda época de la historia de la humanidad, «der Anfang der folgenden Periode». Ésta se caracterizó por el paso del hombre de una etapa de paz y tranquilidad a otra de trabajo y discordia «como preludio de su agrupación en sociedad»³⁵⁰. Kant da aquí un nuevo salto cronológico, desde el periodo caracterizado por el modo de vida salvaje de la caza y la recolección de raíces y frutos hasta el de la domesticación de animales y el cultivo hortícola. Antes de llegar a este último periodo los hombres habían convivido pacíficamente, sin duda, debido a la existencia de suficientes recursos naturales para todos. Sin embargo, una vez en él, «hubo de surgir la discordia» entre los hombres, «siguiéndose de ello la escisión de los mismos en diversas formas de vida y su dispersión sobre la tierra»³⁵¹. La vida del pastoreo no solo debió ser apacible en sus comienzos, sino que también proporcionaría un sustento seguro ya que el pasto abundaba en un suelo despoblado por doquier. Frente a ella, la vida basada en la agricultura resultaba penosa, debido tanto a las veleidades del clima como a los requerimientos que exigía: una vivienda estable, la propiedad del suelo y un poder suficiente para defenderlo. A la envidia experimentada por el agricultor hacia el pastor por una vida más favorecida que la suya hubo de sumarse el perjuicio que el ganado provocaba en sus cultivos. A su vez, el pastor tuvo que oponerse firmemente a esa odiosa propiedad que coartaba su libertad de pastoreo. La enemistad entre pastores y agricultores debió crecer progresivamente hasta el uso frecuente de la violencia. El pastor no reconocía propiedad alguna y consideraba lícito que su ganado pastase por doquier y como le era muy fácil alejarse con él de los cultivos una vez dañados y sustraerse a toda reparación, debido a la despoblación general de la tierra, el agricultor se vio obligado a emplear la violencia contra tales perjuicios. Pero como esta situación no cesaba nunca, éste «hubo de *alejarse* lo más posible de aquellos que practicaban el pastoreo, con el fin de no perder los frutos de su penoso trabajo»³⁵².

A juicio de Kant, esa diáspora inauguró una tercera época de la humanidad, «die dritte Epoche»: la del surgimiento de la sociedad y la cultura.

Un suelo de cuyo cultivo y vegetación (sobre todo del arbolado) dependa el sustento hace necesarias las viviendas permanentes, requiriendo su defensa contra posibles ataques un grupo de hombres que se presten ayuda mutua. Así pues, con este modo de vida los hombres ya no se podían dispersar en grupos familiares, sino que habían de permanecer juntos y constituir pequeñas comunidades (denominadas impropriamente *ciudades*) para proteger su propiedad contra cazadores salvajes u hordas de pastores trashumantes. Las necesidades básicas más vitales, cuya adquisición requiere un *modo de vida diferente* (*Génesis*, IV, 20), podían ahora ser *intercambiadas*. A raíz de esto tuvo que surgir la *cultura* y dio sus primeros pasos el arte, tanto el del ocio como el del negocio (*Génesis*, IV, 21-22), pero —y esto es mucho más importante— también surgió cierta disposición para la constitución civil y la justicia pública, en principio con las miras puestas únicamente en la enorme violencia cuya venganza no queda ya en manos del individuo, como ocurría en el estado salvaje, sino en las de un poder legal que se ve respaldado por el conjunto de la sociedad, constituyéndose una especie de gobierno sobre el que no cabe ejercer violencia alguna (*Génesis*, IV, 23-24). A partir de esta primera y

³⁴⁹ MAM, AA 08: 115-116 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 66.

³⁵⁰ MAM, AA 08: 118 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 70.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² MAM, AA 08: 119 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 71.

tosca disposición pudo desarrollarse paulatinamente todo el arte humano, cuyos exponentes más beneficiosos son la *sociabilidad* y la *seguridad civil*, pudo multiplicarse el género humano y extenderse por todas partes como en las colmenas, enviando desde un punto central colonizadores ya experimentados. En esta época hizo su aparición la *desigualdad* entre los hombres, ese rico manantial de tantos males, pero asimismo de todo bien, desigualdad que se fue acrecentando en lo sucesivo³⁵³.

Habría que reparar aquí que aquel germen de la discordia al que aludía Kant en la *Antropología*, y al que me he referido en párrafos anteriores, constituye el mecanismo responsable del paso del hombre del estado natural al estado social:

El hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena. *Necesita* ser miembro de alguna sociedad civil.

La manera más sencilla, menos artificiosa, de erigir una, es la de que haya una abeja reina en esta colmena (la monarquía). Pero muchas de estas colmenas juntas pronto se hostilizan como abejas guerreras, aunque no, como hacen los hombres, para robustecer la propia uniéndola con la otra —pues aquí termina la imagen—, sino meramente para utilizar por la astucia o la violencia el trabajo de la *otra* en provecho *propio*. Cada pueblo trata de robustecerse subyugando a los vecinos; y sea afán de engrandecimiento o temor a ser absorbido por el otro si no se le adelanta, es la guerra exterior o intestina, por gran mal que sea, el resorte que impulsa a nuestra especie a pasar del rudo estado de naturaleza al estado *civil*, como si fuese una maquinaria de la Providencia en que las fuerzas mutuamente opuestas sin duda se quebrantan mutuamente por el roce; pero, sin embargo, se mantienen largo tiempo en marcha regular por la impulsión o la tracción de otros resortes³⁵⁴.

Ahora bien, habría que señalar también el papel desempeñado por la concordia en el desarrollo de la historia humana, pues sin él difícilmente podría entenderse la realización y posterior mantenimiento de la unión social. Y es que el hombre está dotado de una disposición para la animalidad que le otorga un amor hacia sí mismo extensible a la pareja, a la prole y, finalmente, al prójimo y es además poseedor de una razón capaz de organizar sus instintos y sus emociones. Kant aclara este punto a través del concepto de insociable sociabilidad en el cuarto principio de sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*:

El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*. Sin aquellas propiedades —verdaderamente poco amables en sí— de la insociabilidad (de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas) todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el

³⁵³ MAM, AA 08: 119 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 71-72.

³⁵⁴ Anth, AA 07: 330 / Kant, I. *Antropología*, p. 277.

detenido por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza racional³⁵⁵.

La discordia, la insociabilidad, el hostigamiento de los pastores sobre los terrenos agrícolas y la violencia empleada por los agricultores como respuesta en aquel arcaico estado natural produjo la unión de éstos últimos en sociedad. Se trató de una unión obligada por las circunstancias para la protección exterior, pero supuso también la prohibición de toda violencia interior a la sociedad, a excepción de la ejercida legítimamente por un poder legal instituido para la administración de una justicia pública. El hombre de ciudad se vio así inmerso en unas nuevas condiciones de vida que, si bien limitaban enormemente su libertad concreta, fomentaban el desarrollo de la disposición pragmática y moral³⁵⁶. La libertad del hombre, su «insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho»³⁵⁷ encontró una resistencia social a su ejercicio ilimitado y no pudo ejercer más a través del uso de la violencia, de tal manera que a partir de entonces el logro de los propósitos individuales sólo pudo alcanzarse, con ayuda de la razón, a través de la influencia en los demás, procurándose «un valor en la opinión de los otros»³⁵⁸, ejerciendo ese «amor a sí mismo ciertamente físico, pero que compara»³⁵⁹ en que consiste la disposición pragmática. Esta es la razón por la que Kant considera que la cultura «consiste propiamente en el valor social del hombre»³⁶⁰. A su vez, aquella institución social de un poder legal administrador de la justicia pública hizo surgir «cierta disposición para la constitución civil y la justicia pública»³⁶¹ contenida en la disposición moral, la cual ya había venido al mundo tras la emancipación del hombre respecto de la naturaleza.

La historia del primer despliegue de la libertad del hombre concluye con el fin de la guerra entre los pastores nómadas y los habitantes de las ciudades.

El creciente lujo de los habitantes de la ciudad, y en especial el arte de agradar mediante el que las mujeres de la ciudad eclipsaron a las desaliñadas muchachas del desierto, debió ser un poderoso aliciente para aquellos pastores (*Génesis*, VI, 2), que entraron en contacto con éstas y se instalaron en la brillante miseria de la ciudad³⁶².

El lujo y la sexualidad atrajeron a los pastores hacia la ciudad, en la que se integraron definitivamente. La desigualdad nacida con el surgimiento de las ciudades, que, al menos inicialmente, basculaba en torno a la oposición ciudadanos-pastores, no dejó ahora de crecer. Aquellos pastores, dice Kant, «se instalaron en la brillante miseria de la ciudad»³⁶³. Si bien, el reparto del derecho en su interior no debió ser al principio exactamente equitativo, a partir de

³⁵⁵ IaG, AA 08: 20-21 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 8-10.

³⁵⁶ Disposiciones que, a partir de entonces se configuraban como motor del perfeccionamiento del hombre por medio de la cultura, esto es, de su destino. No habría que perder de vista aquí la complejidad de las relaciones entre las disposiciones y los acontecimientos históricos, pues si bien ellas constituyen el marco de posibilidad de tales acontecimientos, éstos operan sobre ellas por retroalimentación, fomentándolas y desarrollándolas o impidiéndolas, inhibiendo su desarrollo.

³⁵⁷ IaG, AA 08: 21 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 9.

³⁵⁸ RGV, AA 06: 26 / Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 44

³⁵⁹ Ibidem.

³⁶⁰ IaG, AA 08: 21 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 9.

³⁶¹ MAM, AA 08: 119 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 71.

³⁶² MAM, AA 08: 120 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 72.

³⁶³ Ibidem.

entonces experimentó un desequilibrio creciente entre los hombres. Éste fue uno de los desfases más importante que se produjo entre la animalidad y la moralidad del hombre en su paso al estado social: la sociedad somete a los hombres a una desigualdad que no es, ciertamente, «la desigualdad de los dones naturales o de los medios de fortuna, sino del *derecho humano* en general»³⁶⁴. Se trata de

una desigualdad que Rousseau recrimina con toda justicia, pero que es inseparable de la cultura mientras ésta avance sin plan alguno (lo que, de otro lado, resulta inevitable durante un largo tiempo) y a la que con toda seguridad la Naturaleza no había destinado al hombre, pues al otorgarle libertad y razón, dicha libertad no podía verse limitada sino por su propia legalidad universal externa, que recibe el nombre de *derecho civil*³⁶⁵.

La integración definitiva de los pastores nómadas en la ciudad no se hizo sin graves consecuencias para el desarrollo de la especie. La guerra exterior o, incluso, el estado de alerta que su posibilidad implicaban, constituían para Kant un mecanismo que garantizaba la libertad interior a la ciudad, una libertad que es necesaria para fomentar el desarrollo de las disposiciones naturales:

Mientras que los pueblos de pastores nómadas —que sólo reconocen a Dios como su señor— acosaron a los habitantes de las ciudades y a las gentes del campo —quienes tienen a un hombre (soberano) por señor (*Génesis*, VI, 4)—, hostigándoles como enemigos declarados de sus haciendas y granjeándose así su odio, hubo en verdad guerra continua entre ambos o, cuando menos, un constante peligro de guerra, por lo que los dos bandos pudieron *disfrutar*, al menos interiormente, del inestimable bien de la libertad (pues la amenaza de guerra es, incluso hoy en día, lo único que modera el despotismo, porque actualmente un Estado precisa de mucha riqueza para convertirse en una potencia y sin *libertad* no se darían las iniciativas que pueden crear esa riqueza. En un pueblo pobre ha de suplantarse la riqueza por una gran participación en el mantenimiento de la comunidad, lo que a su vez no es posible si no se siente libre) [...] Gracias a la fusión de estas dos poblaciones otrora enemigas entre sí cesaron simultáneamente el peligro de guerra y toda libertad, de modo que el despotismo de poderosos tiranos entremezcló en una cultura apenas incipiente la huera suntuosidad de la más abyecta esclavitud con todos los vicios del estado primitivo y, sin oponer resistencia alguna, el género humano se apartó del progreso que la Naturaleza le había prescrito en el despliegue de sus disposiciones orientadas hacia el bien; por ello, se hizo indigno incluso de su existencia, ya que se trata de una especie destinada a dominar sobre la tierra y no a gozar como las bestias o a servir como los esclavos (*Génesis*, VI, 17)³⁶⁶.

Kant considera que la libertad política constituye un elemento fundamental para el progreso de la especie. Así lo expone en la continuación que hace de esta historia filosófica del *Probable inicio de la historia humana* en sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Ahora bien, hay que notar aquí otro salto histórico importante, pues esta continuación queda fundamentalmente referida al momento histórico contemporáneo del propio filósofo prusiano. Kant parece rechazar la existencia de toda cultura —incluso de una meramente técnica— antes del tránsito del hombre al estado social, a pesar de que, previamente a la sociedad, debió producirse un cierto desarrollo de la disposición técnica y consecuentemente la adquisición de ciertas técnicas rudimentarias. Nuestro filósofo debió pensar que, por mucho que el hombre presocial pudiera desarrollar técnicas, éstas no podían perdurar demasiado en un

³⁶⁴ MAM, AA 08: 117 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 69. Cfr. nota a pie de página.

³⁶⁵ MAM, AA 08: 117-118 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 69. Cfr. nota a pie de página.

³⁶⁶ MAM, AA 08: 119-120 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 72-73.

mundo marcado por la destrucción mutua entre los hombres³⁶⁷. El paso a la vida social consiguió precisamente evitar esa destrucción mutua, aunque sin eliminar el conflicto³⁶⁸. Junto a su insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y a su resistencia a esta misma pretensión por parte de los demás, el hombre encontró en la institución de la administración pública de justicia un límite infranqueable a sus pretensiones egoístas arbitrarias. Con ello se abría el espacio de la libertad política³⁶⁹. El derecho permitió dicha libertad política en el individuo y, al mismo tiempo, le impuso fuertes límites con tal de hacerla compatible con la de los demás. De esta forma, el modo de vida social permitió el conflicto mutuo de las pretensiones egoístas y las resistencias entre los hombres, eliminando la posibilidad jurídica del ejercicio de la violencia y el asesinato entre ellos. Mecanismo éste —de la sociable insociabilidad— que resultaba fundamental para el más pleno desarrollo de los gérmenes y disposiciones originarios de la especie. «Las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia generalizada [...] de las que manan tantos males, pero que también incitan a una nueva tensión de las fuerzas y, por consiguiente, a un mayor desarrollo de las disposiciones naturales [...] revelan la organización de un sabio creador»³⁷⁰.

Sólo en el terreno acotado de la asociación civil esas mismas inclinaciones [de la insociabilidad] producirán el mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte³⁷¹.

La importancia de la libertad política es tal para Kant, que la eleva a la categoría de problema fundamental de la especie en el quinto principio de sus Ideas: «*El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho*».

Dado que sólo en la sociedad (y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de otros) puede conseguirse la suprema intención de la Naturaleza, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones naturales en la humanidad, la Naturaleza quiere que la humanidad también logre por sí misma este fin,

³⁶⁷ Una cultura que «consiste propiamente en el valor social del hombre» requiere que el hombre sea valorado por los demás positivamente a causa de sus habilidades y talentos técnicos y por su civilidad y prudencia, algo que no puede ocurrir en un estado de naturaleza de corte hobbesiano, en la más grande *bellum omnium contra omnes*. De hecho, cuando Kant evalúa las distintas posiciones que pueden adoptarse respecto al progreso histórico del hombre en el séptimo principio de sus *Ideas para una historia universal*, plantea la idea de que si negáramos la existencia de una intención de la naturaleza para con el hombre y consideráramos que su historia es fruto del mero azar no habría forma de combatir la idea de que «la discordia —tan connatural a nuestra especie— no nos tiene preparado al final —aun dentro de un estado tan civilizado— un infierno de males en el que acaso dicha discordia *aniquilará de nuevo*, mediante una bárbara destrucción, ese mismo estado y todos los progresos conseguidos hasta el momento por la cultura». Para Kant el gobierno del ciego azar en la historia «viene a identificarse de hecho [con] la libertad sin ley» o, lo que es lo mismo, con «*el estado carente de finalidad de los salvajes*» (IaG, AA 08: 25 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 15-16. Las cursivas son mías).

³⁶⁸ Rohbeck, J. *Filosofía de la historia*, p. 57.

³⁶⁹ Rohbeck, J. *Filosofía de la historia*, p. 57-58.

³⁷⁰ IaG, AA 08: 21-22 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 10.

³⁷¹ IaG, AA 08: 22 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 10-11.

al igual que todos los otros fines de su destino. Así, en una sociedad en la que *la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana, ya que la Naturaleza sólo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola. Esta necesidad que constriñe al hombre —tan apasionado por la libertad sin ataduras— a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas, esto es, aquella que se infligen mutuamente los hombres, cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad³⁷².

Ahora bien, como reconoce Kant a través de su séptimo principio, «*el problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último*»³⁷³.

Pues, de qué sirve trabajar en pro de una constitución civil conforme a leyes interindividuales, esto es, en pro de la organización de una *comunidad*, cuando esa misma insociabilidad que forzó a los hombres a obrar así es, de nuevo, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores, es decir, en cuanto Estado que se relaciona con otros Estados y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar perjuicios por parte del otro, justo aquellos perjuicios que empujaron y obligaron a los individuos a ingresar en un estado civil sujeto a reglas. La Naturaleza ha utilizado por lo tanto nuevamente la incompatibilidad de los hombres, cifrada ahora en la incompatibilidad de las grandes sociedades y cuerpos políticos de esta clase de criaturas, como un medio para descubrir en su inevitable antagonismo un estado de paz y seguridad; es decir, que a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indigencia que por esta causa ha de acabar experimentando internamente todo Estado incluso en tiempos de paz, la Naturaleza les arrastra, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias, a saber: abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común. Por muy extravagante que parezca esta idea, ridiculizada como tal en un Abbé de Saint Pierre o en un Rousseau (quizá porque creyeron que su realización era inminente) constituye, sin embargo, la salida inevitable de la necesidad —en que se colocan mutuamente los hombres— que ha de forzar a los Estados a tomar (por muy cuesta arriba que ello se les antoje) esa misma resolución a la que se vio forzado tan a pesar suyo el hombre salvaje, esto es: renunciar a su brutal libertad y buscar paz y seguridad en el marco legal de una constitución³⁷⁴.

Kant compara el ancestral estado de naturaleza del hombre con la situación de las relaciones internacionales entre los Estados de su momento histórico: en ambas los sujetos correspondientes hacen uso de una libertad sin límites, de su insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho³⁷⁵; y como consecuencia de ello, en ambas el desarrollo de las disposiciones naturales del hombre queda paralizado: en el primero, al impedirse la vida social —disposición técnica y pragmática—; en el segundo, al impedirse una confederación de Estados que permita la moralización del hombre —disposición moral—. En ambos casos se hace necesario limitar la libertad desenfrenada mediante el derecho, para reducir así el conflicto y la guerra a unos márgenes determinados dentro de los cuales puedan fomentar el desarrollo de la humanidad.

³⁷² IaG, AA 08: 22 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 10-11.

³⁷³ IaG, AA 08: 24 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 13.

³⁷⁴ IaG, AA 08: 24 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 13-14.

³⁷⁵ Rohbeck, J. *Filosofía de la historia*, p. 58.

De este modo, lo que hiciera el estado carente de finalidad de los salvajes, reprimiendo todas las disposiciones naturales en nuestra especie hasta que, finalmente, a causa de los males en que dicho estado sumía a la especie, sus miembros se vieron obligados a abandonarlo e ingresar en una constitución civil donde esos gérmenes pueden ser desarrollados, viene a ser lo mismo que lo que hace la bárbara libertad de los Estados ya civilizados, obstruyendo el pleno desarrollo progresivo de sus disposiciones naturales al emplear todas las fuerzas de la comunidad en armamentos contra los otros, por causa de la devastación que acarrea toda guerra y más aún por la necesidad de mantenerse en un continuo estado de alerta; mas también ahora los males que se originan de todo ello obligan a nuestra especie a buscar en esa mutua resistencia de muchos Estados —resistencia provechosa en sí misma y que surge de su libertad— una ley del equilibrio y un poder unificado que la respalde, forzándola por consiguiente a establecer un estado cosmopolita de la seguridad estatal pública, el cual no carece de peligro —para que las fuerzas de la humanidad no se duerman—, pero tampoco adolece de un principio de la igualdad de sus recíprocos acción y reacción —para que no se destruyan mutuamente—³⁷⁶.

Esa confederación de Estados constituye para Kant la cuarta y última etapa (*diese letzte Stufe*) del desarrollo histórico de la humanidad:

Antes de dar este paso (y constituir una confederación de Estados), esto es, casi a la mitad de su formación, la naturaleza humana sufre las más penosas calamidades bajo la engañosa apariencia de un bienestar externo; de modo que Rousseau no andaba tan desencaminado al encontrar preferible ese estado de los salvajes, siempre y cuando no se tenga en cuenta esta última etapa [*diese letzte Stufe*] que todavía le queda por remontar a nuestra especie³⁷⁷.

Kant sitúa así a su época en el camino de tránsito desde aquella tercera época de la humanidad, iniciada con el paso del hombre a la vida social, hasta la cuarta y última, caracterizada por una ordenación de las relaciones internacionales entre Estados según el derecho surgido de una voluntad común³⁷⁸. Este periodo de transición supone para el hombre social y para el desarrollo de la especie un tiempo de sacrificio y malestar en el que los frutos del trabajo y del juego social son entregados para alcanzar un supuesto bienestar externo: el de la guerra y la victoria del propio Estado.

Vivimos en un tiempo de disciplina, cultura y civilidad; pero aún no, en el de la moralización. Se puede decir, en el estado presente del hombre, que la felicidad de los Estados crece al mismo tiempo que la desdicha de las gentes. Y es todavía un problema a resolver, si no seríamos más felices en el estado bárbaro, en que no existe la cultura actual, que en nuestro estado presente. Pues ¿cómo se puede hacer felices a los hombres, si no se les hace morales y prudentes? La cantidad del mal no disminuirá, si no se hace así³⁷⁹.

Ahora bien, ¿en qué sentido puede una confederación de Estados permitir o no la moralización del hombre? ¿Cuál es el sentido de esas palabras con las que cierra Kant el octavo principio de sus *Ideas para una historia universal*: «al final acabará por constituirse aquello que

³⁷⁶ IaG, AA 08: 25-26 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 16.

³⁷⁷ IaG, AA 08: 26 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 16-17.

³⁷⁸ Kant considera que existen indicios ciertos de que la historia de la humanidad se encamina hacia la constitución de una confederación entre Estados: «La propia guerra se convertirá poco a poco, no sólo en algo muy artificioso y de dudoso desenlace para ambas partes, sino también (debido a las funestas consecuencias que el Estado experimenta con una deuda pública —esa nueva invención!— siempre en aumento, deuda cuya amortización es sencillamente incalculable) en una empresa arriesgada, dada la repercusión que toda quiebra estatal tiene sobre otros Estados, al estar tan entrelazadas sus actividades comerciales en esta parte del mundo; esta interdependencia es algo tan notable que los Estados, apremiados por su propio peligro, se ofrecen a hacer de árbitros de la situación aunque no tengan autoridad legal para ello, preparándose así, indirectamente, para integrar un macrocuerpo político» (IaG, AA 08: 28 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 19-20).

³⁷⁹ Päd, AA 09: 451 / Kant, I. *Pedagogía*, p. 39.

la Naturaleza alberga como intención suprema: un *estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana»³⁸⁰?

Lo primero que habría que plantearse es lo que cabe entender por moralización del hombre. La moralidad, dice Kant, forma parte de la cultura, pero su aplicación en ella queda circunscrita a su ámbito de civilidad³⁸¹, concretamente «a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos»³⁸². Al estar referida a la exterioridad del sujeto dicha aplicación se concreta, en el mejor de los casos, en máximas de conducta bajo la forma del imperativo hipotético: “sé veraz, si quieres que los demás confíen en ti”, “sé amable con los demás, si quieres ganarte su predisposición positiva hacia tu persona”, etc.; en definitiva: “actúa de tal manera (X), si quieres ser valorado socialmente”. Ahora bien, así aplicada la moralidad no deja de ser mera civilidad, simple prudencia, puro ejercicio de la disposición pragmática. La moralización del hombre, cuando está referida a su interioridad, constituye, por el contrario, máximas bajo la forma del imperativo categórico: “sé veraz”, “se amable”; en definitiva: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio»³⁸³.

Kant considera que el tránsito del hombre de la prudencia a la moralidad no puede ser enseñado, puesto que es sólo uno mismo quien puede hacerse a sí mismo moral. La moralidad no es una disposición natural que se pueda educar y desarrollar instructivamente, sino que es más bien fruto de una revolución del corazón³⁸⁴, de una palingenesia o renacimiento (*Wiedergeburt*) que da lugar a un nuevo hombre (*neuer Mensch*)³⁸⁵. Es más, Kant afirma que la perfección moral de los demás no es una de nuestras obligaciones morales «porque la *perfección* de otro hombre, como persona, depende precisamente de su propia facultad de fijarse su fin de acuerdo con su propio concepto de deber; y resulta contradictorio en sí mismo que yo me imponga como deber aquello que únicamente otra persona puede cumplir»³⁸⁶.

Ahora bien, aunque sea únicamente uno mismo quien pueda hacerse a sí mismo moral y otorgarse para sí un carácter, no es menos cierto que la concepción epigenética de los gérmenes y disposiciones originarios del ser humano, mantenida por Kant, hace que las circunstancias del medio en el que éste se desarrolla promuevan o inhiban su desarrollo y expresión, de tal manera que si bien la educación no puede hacer al hombre moral, sí puede, al menos, constituir un

³⁸⁰ IaG, AA 08: 28 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 20.

³⁸¹ Como ha señalado Luca Fonnesu, Kant experimentó un creciente interés en la cuestión de la realización histórica de la moralidad (*Moralisierung*) mediante el desarrollo de las relaciones intersubjetivas de la civilidad (*Zivilisierung*). Cfr. Fonnesu, L. (2008). Mandatos y consejos en la filosofía práctica moderna. *Isegoría*, 39, 129-152.

³⁸² IaG, AA 08: 26 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 17.

³⁸³ GMS, AA 04: 429. Edición española a cargo de Roberto Rodríguez Aramayo: Kant, I. (2008). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza, p. 116.

³⁸⁴ RGV, AA 06: 41 / Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 61-62.

³⁸⁵ Anth, AA 07: 294 / Kant, I. *Antropología*, p. 232-233.

³⁸⁶ MS, AA 06: 386. Edición española a cargo de Adela Cortina Orts: Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, p. 237.

entorno que propicie esa explosión interna de alma a través de la cual emerge el carácter, «que ocurre de repente a partir del hastío por el estado de fluctuación del instinto»³⁸⁷:

Primero, formar (*bilden*) un carácter (*Charakter*); después, un buen carácter (*guten Charakter*). Lo primero se lleva a cabo con la práctica (*durch Uebung*), proponiéndoselo firmemente y adoptando algunas máximas emanadas de la reflexión.

En el carácter del hombre debe hallarse un germen (*Keim*) de cada bien, de otro modo nadie podrá hacerle salir (*sonst wird's keiner herausbringen*)³⁸⁸.

La idea de una confederación entre Estados y la de la implantación de un sistema educativo están conectadas en Kant, como vamos a ver. Pero hay una cuestión previa que se nos plantea en el camino: ¿hasta qué punto constituye un deber para el hombre perseguir la implantación de un sistema educativo generalizado en las sociedades?³⁸⁹ Parece claro que este objetivo no puede consistir en un deber moral, pues la finalidad última de la educación es fomentar la perfección moral del individuo «y resulta contradictorio en sí mismo que yo me imponga como deber aquello que únicamente otra persona puede cumplir»³⁹⁰. Pero es posible pensar en algún tipo de prescriptividad que la naturaleza ha insertado en nosotros en tanto que criaturas naturales. Una prescriptividad que ya utilizaría Kant en la misma definición de su *Antropología pragmática*: «lo que él mismo [el hombre], como ser que obra libremente, hace, o puede y *debe* hacer, de sí mismo»³⁹¹. Veamos.

Kant presenta así el octavo principio de sus *Ideas para una historia universal*:

*Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y —a tal fin— exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad*³⁹².

Ahora bien, una consideración filosófica tal de la historia no es inicua para con el propio desarrollo histórico, sino que es capaz de influir en él, acelerándolo, tal y como reza el noveno principio:

³⁸⁷ Anth, AA 07: 294 / Kant, I. *Antropología*, pp. 232-233. Las cursivas son mías.

³⁸⁸ Erdmann, Benno (Hrsg.). (1882). *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, Band I: Reflexionen zur Anthropologie*. Leipzig: Fues's Verlag, pp. 195-196. Cfr. Kant, I. *Pedagogía*, Apéndice II, pp. 105-106.

³⁸⁹ He aquí el siguiente problema: 1. Kant defiende una concepción política republicanista. Esto quiere decir que, idealmente, la constitución política es el resultado de la prescripción ética de los individuos. Es posible realizar una (re)construcción teórica en Kant de cómo, a partir del concepto del deber —ley moral—, se llega al ideal regulativo —político— de la *constitutionis civilis* (TP, AA 08: 289. Edición española a cargo de Roberto Rodríguez Aramayo: Kant, I. (2000). En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica». En I. Kant, *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, pp. 25-26). 2. Kant parece defender un cierto deber del hombre de perseguir la implantación política de sistemas educativos. 3. Pero este deber no puede ser moral, pues la perfección moral de los demás depende enteramente de ellos mismos, «depende precisamente de su propia facultad de fijarse su fin de acuerdo con su propio concepto de deber» (MS, AA 06: 386 / Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, p. 237.), por lo que no puede incluirse en mi concepto del deber. Y si bien es un deber político —emergido a partir de, pero irreductible a, el deber moral—, no se fundamenta en la dimensión moral. El ideal de la *constitutionis civilis* queda expresado por Kant así: «La piedra de toque de todo cuanto puede acordarse como ley para un pueblo se cifra en esta cuestión: ¿acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?» (WA, AA 08: 39. Edición Española a cargo de Roberto Rodríguez Aramayo: Kant, I. (2004). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En: I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (81-93). Madrid: Alianza, p. 89).

³⁹⁰ MS, AA 06: 386 / Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, p. 237.

³⁹¹ Anth, AA 07: 119 / Kant, I. *Antropología*, p. 17. Las cursivas son mías.

³⁹² IaG, AA 08: 27 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 17.

*Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza*³⁹³.

Es por ello por lo que Kant admite que «la filosofía también puede tener su *quiliasm*, pero un quiliasm tal a cuyo advenimiento pueda contribuir —si bien remotamente— su propia idea». La palabra «quiliasm» proviene del término griego «Χίλιοι», que significa mil, y hace referencia a la doctrina milenarista defendida por pensadores como Joaquín de Fiore en el siglo XII según la cual, apoyándose en el capítulo 20 del libro del Apocalipsis, con el retorno de Cristo a la Tierra, ésta será sometida a una destrucción divina, salvándose solo aquellos hombres que han seguido el cristianismo. La filosofía puede así contener su propia profecía sobre el destino del hombre en la Tierra y esta profecía se verá cumplida en la medida en la que los hombres crean en ella, pues se trata de «un quiliasm que [...] no es quimérico ni mucho menos. Todo depende únicamente de si la experiencia descubre algún indicio de un curso semejante de la intención de la Naturaleza»³⁹⁴. Y es que de los indicios que podamos encontrar de nuestro destino natural dependerá que se apodere de nosotros la desazón o la esperanza, desistiendo o contribuyendo activamente a nuestro autoperfeccionamiento:

El hombre reflexivo siente una desazón (desconocida por el que no lo es) que puede dar lugar a la desmoralización. Se trata del descontento con la Providencia que rige la marcha del mundo en su conjunto, cuando se pone a calcular los males que afligen al género humano con tanta frecuencia y — a lo que parece— sin esperanza de una mejora. Sin embargo, es de suma importancia el *estar satisfecho con la Providencia* (aunque nos haya trazado un camino tan penoso sobre la tierra), en parte para cobrar ánimo en medio de tantas penalidades y, de otro lado, para evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, no perdiendo de vista nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, con el fin de no desaprovechar la baza del autoperfeccionamiento³⁹⁵.

Kant encuentra indicios de una intención oculta de la naturaleza en determinados mecanismos que operan en la realidad política de su momento, como, por ejemplo, la necesidad que tienen los Estados de mantener su cota cultural para no perder influencia ante los otros; o como su imposibilidad de atentar contra la libertad civil, ya que ésta es el fundamento del comercio y la creación de riqueza con los que cada Estado mantiene sus fuerzas en la guerra contra los demás; o, finalmente, como la imposibilidad de los Estados de permitir la quiebra económica de los demás, dada la interconexión de sus actividades comerciales.

En cualquier caso, es en este marco conceptual en el que el de Königsberg plantea esa prescriptividad natural en el hombre a perseguir la intención de la naturaleza: «resulta *consustancial a la naturaleza humana* el no mostrarse indiferente ni siquiera ante la consideración de las épocas más remotas a que nuestra especie debe llegar, siempre que pueda ser esperado con seguridad»³⁹⁶.

Para Kant el tránsito de hombre hacia la cuarta y última etapa del desarrollo histórico de la humanidad, a saber, la caracterizada por la constitución de una confederación de Estados, está

³⁹³ IaG, AA 08: 29 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 20.

³⁹⁴ IaG, AA 08: 27 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 18.

³⁹⁵ MAM, AA 08: 120-121 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 73.

³⁹⁶ IaG, AA 08: 27 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 18.

vinculada con la implantación progresiva de un sistema educativo en el seno de sus sociedades que sólo puede surgir a partir de una transformación previa del modo de pensar de los ciudadanos —una Ilustración—:

Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente cultos. Estamos civilizados hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización. Mientras los Estados malgasten todas sus fuerzas en sus vanos y violentos intentos de expansión, obstruyendo continuamente *el lento esfuerzo del modo de pensar* de sus ciudadanos —privándoles de todo apoyo en este sentido—, no cabe esperar nada de esta índole: porque para ello se requiere una vasta transformación interna de cada comunidad en orden a la formación de sus ciudadanos. Mas todo bien que no esté injertado en un sentimiento moralmente bueno no es más que pura apariencia y deslumbrante miseria. Y en esta situación permanecerá el género humano hasta que —del modo que he dicho— haya salido de la caótica situación en que se encuentran sus relaciones interestatales³⁹⁷.

La guerra entre Estados que caracteriza las relaciones internacionales del siglo XVIII constituye el mayor obstáculo para el desarrollo de la humanidad por cuanto obliga a cada uno de ellos a dedicarle todos sus recursos internos, impidiendo a destinarlos al progreso de la cultura³⁹⁸.

Se ha de reconocer que las mayores desgracias que afligen a los pueblos civilizados nos son acarreadas por la *guerra* y, en verdad, no tanto por las guerras actuales o las pretéritas, cuanto por los *preparativos* para la próxima, por ese rearme nunca interrumpido e incesantemente incrementado que tiene lugar por temor a una guerra futura. A tal efecto se aplican todos los recursos del Estado, todos los frutos de su cultura que tan bien podrían emplearse en acrecentar ésta³⁹⁹.

Ahora bien, esta guerra no logra paralizar completamente el progreso de la cultura, la transformación del modo de pensar de los ciudadanos, la Ilustración (*Aufklärung*):

Actualmente los Estados mantienen entre sí unas relaciones tan ficticias que ninguno puede rebajar su cota cultural sin perder poder e influencia ante los otros, quedando así bastante asegurado por la ambición política el mantenimiento —ya que no el progreso— de ese objetivo de la Naturaleza [el desarrollo de todas las disposiciones de la humanidad]. Por otra parte, tampoco puede atentarse hoy en día contra la libertad civil sin perjudicar con ello a todas las actividades profesionales, particularmente al comercio, lo cual repercutiría en detrimento de las fuerzas del Estado de cara a sus relaciones exteriores. A pesar de todo, esta libertad va ganando terreno poco a poco. Cuando se impide al ciudadano buscar su libertad según el modo que mejor le parezca —siempre y cuando este método sea compatible con la libertad de los demás— se obstruye la dinámica de los negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo; y así, *entremezclada con ilusiones y quimeras, va emergiendo poco a poco la ilustración [Aufklärung]*, como un gran bien que el género humano ha de obtener incluso de la egoísta megalomanía de sus soberanos, si éstos saben lo que les conviene. Con todo, esta ilustración (que lleva aparejado un vivo interés en el bien por parte del hombre ilustrado, quien no puede sustraerse a poner su corazón en ello al comprenderlo tan perfectamente) ha de ascender poco a poco hasta los tronos e incluso tener influencia sobre sus principios de gobierno. *Así, por ejemplo, aun cuando a nuestros dirigentes no les quede dinero para los establecimientos de instrucción pública —ni en general para nada de cuanto concierne a un mundo mejor—, porque todos sus recursos están hipotecados de antemano para la próxima guerra, se darán cuenta de que les resulta beneficioso no impedir al menos los propios esfuerzos —en verdad débiles y lentos— de su pueblo a este respecto*⁴⁰⁰.

El programa ilustrado de Kant se sitúa en el marco histórico europeo del siglo XVIII, caracterizado por la transición desde el sistema político dominante del *Ancient Régime* hacia el

³⁹⁷ IaG, AA 08: 26 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 17. Las cursivas son mías.

³⁹⁸ Cfr. Santiago, T. (2004). *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Barcelona: Anthropos.

³⁹⁹ MAM, AA 08: 121 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 73.

⁴⁰⁰ IaG, AA 08: 27-28 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, pp. 18-19. Los subrayados son míos.

de las futuras democracias liberales. La Prusia gobernada por Federico II y su despotismo ilustrado trataban de responder, conteniéndolas, a las nuevas fuerzas sociales surgidas del emergente capitalismo industrial. El gobierno aristocrático prusiano resultante de la unión del trono y de la iglesia pudo entonces abrirse a una participación de todos los miembros doctos del Estado y de la Iglesia mediante una incipiente libertad de opinión en la esfera pública. «Bajo tal mirada *esta* época nuestra puede ser llamada “época de la Ilustración” o también “el Siglo de *Federico*”»⁴⁰¹.

Ilustración, dice Kant, «significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo»⁴⁰². Esta minoría de edad consiste en la incapacidad de servirse del propio entendimiento para guiarse por sí mismo en la vida en sociedad, viéndose así guiado por otros. Pero esta minoría de edad que la Ilustración es capaz de superar no es debida a la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse de él sin la guía de algún otro. Pereza y cobardía son, pues, los vicios humanos de los que se sirve el poder político y religioso para someter a la población.

El lema ilustrado *Sapere aude!*, ¡atrévete a saber!, incorpora la resolución y el valor para conocer por sí mismo y utilizar dicho conocimiento en la guía de la propia vida —individual y social—. Resolución para que el hombre venza su propensión animal a abandonarse pasivamente a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad; y valor para afrontar la intimidación y el miedo que producen los castigos ejemplares a los actos ilustrados de otros ciudadanos que el poder ejecuta y publicita.

En la propia estructura del poder político y religioso se encuentran los hombres doctos, letrados, mediadores del conocimiento: el funcionario, el militar, el clérigo, el médico, el profesor, etc. Ellos son los tutores de la gente, de la muchedumbre, de los no doctos (*Vormünder des großen Haufens*). Y el poder actúa a través de ellos: son la cadena de transmisión y ejecución de la ideología oficial hacia abajo. Pues bien, la Ilustración comienza con ellos: entre estos tutores de la gente se encontrarán algunos que han abandonado la minoría de edad del pensamiento y que son capaces de inducir a otros a seguirles. «Para esta ilustración —dice Kant— tan sólo se requiere libertad y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer *uso público* de la propia razón en todos los terrenos»⁴⁰³. La propuesta kantiana está lejos de constituir una revolución contra el Estado. Hay que distinguir claramente entre el uso público y el uso privado de la razón:

El uso *público* de su razón tiene que ser siempre libre y es el *único* que puede procurar ilustración entre los hombres; en cambio muy a menudo cabe restringir su *uso privado*, sin que por ello quede particularmente obstaculizado el progreso de la ilustración. Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo ese público que configura *el universo de los lectores*. Denomino uso privado al que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o *puesto civil*, que se le haya confiado. En algunos asuntos encaminados al interés de la comunidad se hace necesario un cierto automatismo, merced al cual ciertos miembros de

⁴⁰¹ WA, AA 08: 40 / Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?*, p. 91.

⁴⁰² WA, AA 08: 35 / Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?*, p. 83.

⁴⁰³ WA, AA 08: 36 / Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?*, p. 85.

la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial o, cuando menos, para que no perturben la consecución de tales metas. Desde luego, aquí no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer. Sin embargo, en cuanto esta parte de la maquinaria sea considerada como miembro de una comunidad global e incluso cosmopolita y, por lo tanto, se considere su condición de alguien instruido que se dirige sensatamente a un público mediante sus escritos, entonces resulta obvio que puede razonar sin afectar con ello a esos asuntos en donde se vea parcialmente concernido como miembro pasivo⁴⁰⁴.

Al fin y al cabo, se trata de una consideración acorde con los tiempos de la Prusia de Federico II: «Sólo un único señor en el mundo dice: *razonad* cuanto queráis y sobre todo lo que gustéis, *mas no dejéis de obedecer*». Kant apuesta así por la Ilustración⁴⁰⁵ frente a cualquier tipo de revolución política:

Mediante una revolución acaso se logre derrocar un despotismo personal y la opresión generada por la codicia o la ambición, pero nunca logrará establecer una auténtica reforma del modo de pensar; bien al contrario, tanto los nuevos prejuicios como los antiguos servirán de rienda para esa enorme muchedumbre sin pensamiento alguno⁴⁰⁶.

Ninguna revolución es capaz de ilustrar a los ciudadanos, de producir una maduración de su pensamiento; puede, en todo caso, derrocar a un déspota y sustituir unos prejuicios por otros, implantando así una nueva ideología oficial⁴⁰⁷. Kant considera que una revolución política semejante es, incluso, contraria a los intereses de la humanidad, pues un exceso de libertad política sobrevenida repentinamente, es decir, que no ha sido ganada poco a poco por el pueblo en oposición a un gobierno restrictivo, contra su resistencia, desprovee a los hombres del medio del que lo ha dotado la naturaleza para su continuo progreso hacia lo mejor⁴⁰⁸.

Sólo aquel que, precisamente por ser ilustrado, no teme a las sombras, al tiempo que tiene a mano un cuantioso y bien disciplinado ejército para tranquilidad pública de los ciudadanos, puede decir aquello que a un Estado libre no le cabe atreverse a decir: *razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!* Aquí se revela un extraño e inesperado curso de las cosas humanas; tal como sucede ordinariamente, cuando ese decurso es considerado en términos globales, casi todo en él resulta paradójico. Un mayor grado de libertad civil parece provechosa para la libertad *espiritual* del pueblo y, pese a ello, le coloca límites infranqueables; en cambio un grado menor de esa libertad civil procura el ámbito para que esta libertad espiritual se despliegue con arreglo a toda su potencialidad⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ WA, AA 08: 37 / Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?*, p. 86.

⁴⁰⁵ La cuestión de hasta que punto ha sido lograda la Ilustración desde la mirada retrospectiva de nuestra época presente ha sido discutida y ponderada por diversos autores, como puede comprobarse en el artículo del profesor Reinhard Brandt: Brandt, R. (2017). Trotzdem: Aufklärung. *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 71. Jahrgang, Heft 813, 92-96.

⁴⁰⁶ WA, AA 08: 36 / Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?*, p. 85.

⁴⁰⁷ Vale la pena señalar, como ha hecho el profesor Reinhardt Brandt, que el uso del término «Revolution» por parte de Kant está siempre referido a un cambio fundamental desde la heteronomía a la autonomía del sujeto y que, en línea de continuidad con ello, Kant piensa el sentido de las revoluciones según la estructura de la razón y no tanto en el sentido de los hechos históricos: cfr. Brandt, R. (2015). Kants Revolutionen. *Kant-Studien*, 106(1), 3-35.

⁴⁰⁸ En este sentido, como ha defendido Roberto Rodríguez Aramayo, Kant apuesta por una paulatina reforma constitucional frente a la revolución política. (Cfr. Rodríguez Aramayo, R. (2004). Una filosofía *moral* de la histórica. En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (7-74). Madrid: Alianza, p. 19).

⁴⁰⁹ WA, AA 08: 41 / Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?*, p. 92-93. En su texto sobre la Ilustración Kant distingue la libertad civil de la libertad espiritual y concede una mayor importancia a ésta última. De hecho, hace pivotar la Ilustración sobre ella: «He colocado el epicentro de la ilustración, o sea, el abandono por parte del hombre de aquella minoría de edad respecto de la cual es culpable él mismo, en cuestiones religiosas, porque nuestros mandatarios no suelen tener interés alguno en oficiar como tutores de sus súbditos en lo que atañe a las artes y las ciencias; y porque además aquella minoría de edad es asimismo la más nociva e infame de todas ellas» (*Ibidem*). Que un pensador de la talla de Kant centre nada más, ni nada menos que la Ilustración en cuestiones religiosas hace preguntarse por la importancia social de la religión o, de otro modo, por la estructura religiosa de

la sociedad. Podría plantearse el problema como sigue: ¿existe una estructura religiosa de la sociedad? ¿En qué consiste? Un ensayo de solución a este problema podría consistir en la interrelación de tres conceptos importantes tratados por Friedrich Nietzsche y Thomas Hobbes: *religión, incertidumbre y contrato social*. En un fragmento póstumo de finales de la década de 1880, Nietzsche plantea un vínculo entre el sentimiento de incertidumbre y el origen de la religión: «*Religión*. En la economía interior del alma del hombre primitivo predomina el temor al mal. ¿Qué es el mal? Tres cosas: el azar, lo incierto, lo imprevisto. ¿Cómo combate el hombre primitivo el mal? — Lo concibe como razón, como poder, incluso como persona. De este modo adquiere la posibilidad de celebrar un contrato con ellos y, en general, de ejercer de antemano influencia sobre ellos — de prevenir» (Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos Póstumos 1885-1889*, 16 (25). Madrid: Técno, p. 675). Sobre la incertidumbre hay que decir que: i) se trata de un no-saber (dirigido al futuro); ii) que se expresa en el sistema nervioso a través de una emoción de miedo; iii) y que tiene como objeto algo —un peligro— que amenaza la integridad física o psíquica del individuo. El hombre primitivo, anterior a la constitución de la sociedad, debió experimentar la más terrible incertidumbre frente a un entorno natural desconocido y amenazante. Frente a un sentimiento tan ingobernable como ese, el hombre primitivo tuvo que desarrollar una estrategia que lo combatiera y le proporcionara alguna sensación de dominio sobre el medio, una estrategia como la de esquematizar: arrojar sobre él una red de imágenes, esquemas y conceptos que captara tentativamente su estructura. En esto consiste precisamente el concebir lo desconocido-amenazante como persona, antropomorfizándolo, haciendo de ello un ser con capacidad de pensar (razón), de querer (voluntad) y de juzgar (juicio) para poder negociar con ello. La religión debió surgir, así, como una primera teoría acerca del funcionamiento interno de la naturaleza, como puede apreciarse, por ejemplo, en la religión del antiguo Egipto, en la que 1. las representaciones de los dioses están directamente vinculadas al medio entorno: Anubis, dios con cuerpo de hombre y cabeza de chacal, un animal que surgía del desierto para devorar cadáveres o atacar a personas, Sobek, dios con cuerpo de hombre y cabeza de cocodrilo, un animal con el que el pueblo egipcio compartía el Nilo, etc.; y 2. el comportamiento del faraón con los dioses y con su propio pueblo bajo su forma de gobierno explicaba el funcionamiento de la naturaleza, del mundo habitado por los egipcios alrededor del Nilo: inundación periódica del río, plagas de langostas que acababan con los medios de alimentación, sequías extremas y avance del desierto hacia el cauce del río, etc. Como dice Nietzsche, al personificar aquello que generaba incertidumbre, el hombre pudo celebrar un contrato con ello y ganar influencia y una sensación de dominio que disminuyera la sensación de incertidumbre. Ahora bien, entre todos los peligros del medio hay que destacar uno que merece ser tratado separadamente: el que suponía para el hombre primitivo el resto de los hombres. Y es aquí donde entra en juego la idea del *contrato social* de Hobbes. «Es evidente, pues, —dice Hobbes— que los hombres durante el tiempo en que viven sin un poder común que les infunda temor, se encuentran en esa situación que llamamos guerra; una guerra de cada hombre contra cada hombre [...] En esta situación no hay lugar para la industria, porque sus frutos son inciertos; y en consecuencia, no lo hay para cultura alguna de la tierra; sin navegación; sin el uso de las mercancías que se importan por mar; sin edificios espaciosos; sin instrumentos para mover y trasladar esas cosas que requieren mucha fuerza; sin conocimientos sobre la faz de la tierra; sin explicación del tiempo; sin artes; sin cartas; sin sociedad; y, lo que es peor de todo, *el miedo continuo, y el peligro de una muerte violenta*; y la vida del hombre, solitaria, pobre, inmunda, bruta y breve» (Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, Cap. XIII. Edición en español: Hobbes, T. (1998). *Leviatan*. México: FCE, pp. 102-103. Las cursivas son mías). Antes del paso del hombre a la vida en sociedad, en lo que ha sido denominado por los teóricos políticos modernos como estado de naturaleza, el hombre suponía un peligro para sí mismo, *homo homini lupus est*, porque el uso de la violencia contra los demás era un recurso frecuente para obtener los medios de subsistencia y conservar la propia vida. En consecuencia, el estado de naturaleza constituía la más grande *bellum omnium contra omnes*. La guerra entre los hombres era generalizada y ello producía la mayor incertidumbre e inseguridad entre ellos. A juicio de Hobbes lo único que pudo detener la guerra y destrucción mutua fue la firma de un contrato social que cediera una parte de la libertad de cada uno a un poder superior e imparcial, capaz de imponer por la fuerza el cumplimiento de la principal cláusula del contrato, a saber, la renuncia al uso de la violencia como recurso para las relaciones personales. Dicho poder superior y neutral consistía en la institución pública del Estado, con sus cuerpos policiales y militares, etc. Aquel contrato social tuvo como principal ventaja el hacer predecible la conducta de los demás, un tipo de conocimiento humano capaz de reducir el insostenible sentimiento de incertidumbre. Con todo esto hemos examinado hasta aquí, por un lado, las relaciones entre el concepto de religión y el de incertidumbre y, por otro, las del de incertidumbre y contrato social. Queda por analizar entonces *los vínculos entre religión y contrato social*, claves para resolver el problema que nos planteamos inicialmente. A la cuestión sobre si existe una estructura religiosa de la sociedad, creo que puede responderse afirmativamente mediante la combinación de tres hipótesis nietzscheanas. La primera es una hipótesis acerca del origen de los dioses —y de la religión—, complementaria a la expuesta anteriormente y que Nietzsche plantea en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*: «La relación de derecho privado entre el deudor y su acreedor, de la que ya hemos hablado largamente, ha sido introducida una vez más, y ello de una manera que históricamente resulta muy extraña y problemática, en la interpretación de una relación en la cual acaso sea donde más incomprensible nos resulta a nosotros los hombres modernos; a saber, en la relación de *los hombres actuales* con sus *antepasados*. Dentro de la originaria

comunidad de estirpe —hablo de los tiempos primitivos— la generación viviente reconoce siempre, con respecto a la generación anterior y, en especial, con respecto a la más antigua, a la fundadora de la estirpe, una obligación jurídica [...] Reina aquí el convencimiento de que la estirpe *subsiste* gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, —y que esto hay que *pagárselo* con sacrificios y con obras: se reconoce así una *deuda* (*Schuld*), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza. ¿Gratuitamente tal vez? No existe ninguna “gratuidad” para aquellas épocas toscas y “pobres de alma”. ¿Qué se puede dar como reintegro a los antepasados? Sacrificios (inicialmente para la alimentación, entendida en el sentido más tosco), fiestas, capillas, homenajes y, sobre todo, obediencia —pues todos los usos son también, en cuanto obras de los antepasados, preceptos y órdenes de aquellos [...] El *temor* al antepasado y a su poder, la conciencia de tener deudas con él crece por necesidad, según esta especie de lógica, en la exacta medida en que crece el poder de la estirpe misma, en la exacta medida en que ésta es cada vez más victoriosa, más independiente, más venerada, más temida [...] Imaginemos que esta tosca especie de lógica ha llegado hasta su final: entonces los antepasados de las estirpes más *poderosas* tienen que acabar asumiendo necesariamente, gracias a la fantasía propia del creciente temor, proporciones gigantescas y replegarse hasta la oscuridad de una temerosidad e irrepresentabilidad divinas: —el antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un *dios*. ¡Tal vez esté aquí incluso el origen de los dioses, es decir, un origen por *temor!*» (Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, pp. 114-115). Según Nietzsche, el sustantivo alemán *Schuld* (culpa) procede etimológicamente del verbo *schulden* (tener deudas). Por ello, considera que detrás de la conciencia de culpa (*Schuld*) se oculta una relación de deuda con un acreedor. Esta era, precisamente, la relación mantenida por los individuos con sus antepasados en la antigua comunidad de estirpe, una comunidad por agrupaciones familiares y, por tanto, pre-social. La deuda existente entre los individuos de este tipo de comunidad y los fundadores de la misma estaba basada en la creencia de que dichos fundadores pervivían bajo la forma de poderosos espíritus que protegían continuamente a la comunidad y acrecientan su poder. La deuda con los antepasados, y con ella el respeto y temor hacia ellos, crecía exactamente en la medida en que aumentaba el poder de la comunidad, hasta el punto que, cuando una comunidad de estirpe se volvía extremadamente poderosa, sus antepasados eran transfigurados en dioses y la deuda (culpa) crecía hasta límites insospechados. En esta situación, la deuda mantenida por los miembros de la comunidad con sus antepasados debía ser pagada de alguna manera, principalmente con la *obediencia a los usos y costumbres tradicionales*. Y es aquí donde entra en juego la segunda de las hipótesis nietzscheanas, la de la moral de las costumbres: «§9 *Idea de la moral de las costumbres* [...] Si comparamos las distintas formas de vida que durante miles de años ha seguido la humanidad, comprobaremos que los hombres de hoy vivimos en una época muy inmoral; la fuerza de la costumbre se ha debilitado de una forma sorprendente, y el sentido moral se ha vuelto tan sutil y tan elevado que casi se podría decir que se ha evaporado. Por eso nosotros, que somos hombres tardíos, intuimos con tanta dificultad las ideas rectoras que presidieron la génesis de la moral, y, si llegamos a descubrirlas, nos resistimos a comunicarlas a los demás, porque nos parecen toscas y atentatorias contra la moral [...] Consideremos, por ejemplo, la afirmación principal: la moral no es otra cosa (en consecuencia, es *antes que nada*) que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que sean, y éstas no son más que la forma tradicional de comportarse y de valorar. Donde no se respetan las costumbres, no existe la moral; y cuanto menos determinan éstas la existencia, menor es el círculo de la moral. El hombre libre es inmoral porque quiere depender en todo de sí mismo, y no de un uso establecido. En todos los estados primitivos de la humanidad, lo «malo» se identifica con lo «intelectual», lo «libre», lo «arbitrario», lo «desacostumbrado», lo «imprevisto», lo que «no se puede calcular previamente». En estos estados primitivos, de acuerdo con la misma valoración, si se realiza un acto, no porque lo ordene la tradición, sino por otras razones (como, por ejemplo, buscando una utilidad personal), incluyendo las que en un principio determinaron la aparición de la costumbre, dicho acto es calificado de inmoral hasta por el individuo que lo realiza, ya que no ha estado inspirado en la obediencia a la tradición [...] ¿Qué es la tradición? Una autoridad superior a la que se obedece, no porque lo que ordene sea útil, sino por el hecho mismo de que lo *manda*. ¿En qué se diferencia este sentimiento de respeto a la tradición del miedo en general? En que el sentimiento de respeto a la tradición es el temor a una inteligencia superior que ordena, el temor a un poder incomprensible e indefinido, a algo que trasciende lo personal. Tal temor tiene mucho de superstición [...]» (Nietzsche, F. (1994). *Aurora*. Madrid: M. E. editores, §9). Nietzsche afirma que la moral, esto es, el conjunto de normas y valores que, de hecho, determina la conducta de los miembros de una comunidad y con la que dichos miembros son públicamente valorados y juzgados, consiste esencialmente en la obediencia a los usos y costumbres de dicha comunidad, independientemente de cuales sean éstos. El respeto y obediencia a la tradición, a los usos y costumbres de la comunidad es, en realidad, el mandato de una divinidad trascendente y superior al individuo, a saber, los antepasados fundadores de la comunidad transfigurados en dioses. Ésta es la relación entre los conceptos de *religión* y *contrato social* que consideramos aquí. La tercera hipótesis nietzscheana viene a defender que cualquier atentado individual contra la tradición y la costumbre supone un castigo sobrenatural de los dioses contra la comunidad entera, por lo que la conducta transgresora debe ser duramente sancionada: «Dondequiera que exista una comunidad, y, en consecuencia, una moral basada en las costumbres, domina la idea de que el castigo por la transgresión de las costumbres afecta ante todo a la comunidad entera. Tal castigo es

La clave política para Kant radica en una reforma del modo de pensar basada en el derecho a la libertad de opinión, porque sólo a través de ella puede haber un progreso de la humanidad en la dirección marcada por la naturaleza:

Cuando la naturaleza ha desarrollado bajo tan duro tegumento ese germen que cuida con extrema ternura, a saber, la propensión y la vocación hacia el *pensar* libre, ello repercute sobre la mentalidad del pueblo (merced a lo cual éste va haciéndose cada vez más apto para la *libertad de actuar*) y finalmente acaba por tener un efecto retroactivo hasta sobre los principios del gobierno, el cual incluso termina por encontrar conveniente tratar al hombre, quien ahora es algo *más que una máquina*, conforme a su dignidad⁴¹⁰.

El uso público de la razón había llevado al teólogo, pedagogo, escritor y filántropo ilustrado Johann Bernhard Basedow (1723-1790) a discutir y plantear en la opinión pública la necesidad de una reforma educativa completa. Basándose en ideas pedagógicas de autores heterodoxos para materia, como Juan Amos Comenio (1592-1670), John Locke o Jean-Jacques Rousseau, Basedow publicó su *Idea dirigida a filántropos para las escuelas, junto con el plan para la elaboración de un libro elemental de conocimiento humano*⁴¹¹. El libro proponía una reforma de las escuelas y de los métodos tradicionales de instrucción, planteaba la creación de un instituto de profesores cualificados y solicitaba suscriptores para imprimir un nuevo libro de aula para estudiantes con dibujos y en el que sus principios pedagógicos quedarían ampliamente explicados. En 1774 vieron la luz tanto el libro como el instituto. Su *Elementarwerk*⁴¹² sirvió de base para el *Philantropinum* o Instituto de educación de Dessau⁴¹³, financiado por el príncipe Franz von Anhalt-Dessau con la mediación de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), amigo personal de Basedow.

sobrenatural, por lo que su forma de manifestarse y su alcance resulten muy difíciles de especificar para quien lo analiza en medio de un temor supersticioso. La comunidad puede obligar a un individuo a que indemnice a otro del propio grupo en conjunto por el daño directo que ha causado con su acción. Igualmente, puede ejercer una especie de venganza sobre el individuo, ya que por su causa —en virtud de una presunta consecuencia de su acto—, la comunidad se ha visto expuesta a las nubes y a las explosiones de la cólera divina; si bien dicha comunidad considera que la culpa del individuo afecta a toda la colectividad, y que el castigo de aquél recae sobre el conjunto de ésta» (Nietzsche, F. *Aurora*, §9). Toda transgresión individual de la tradición, el uso y la costumbre supone un ataque directo contra aquella teoría, doctrina o cosmovisión con la que los miembros de la comunidad consiguieron reducir su incertidumbre ante la naturaleza y ante los hombres y, consecuentemente, hace aflorar en ellos nuevamente esa incertidumbre insoportable e ingobernable, lo cual anticipa de alguna manera instintiva el peligro de disolución de la comunidad e, incluso, de final apocalíptico del mundo. El acto punitivo contra el infractor puede interpretarse como una confirmación de la vigencia de la tradición, el uso y la costumbre y ofrecer certeza sobre la verdad cosmovisión puesta en duda, con la consecuente reducción del sentimiento de incertidumbre. Por ello, toda sociedad está estructuralmente atravesada por una dimensión religiosa que produce unión social: la del respeto de la tradición y los usos y costumbres que la constituyen. Cuando Kant sitúa la Ilustración en la religión, y no en el ámbito de la política, dirige la actividad filosófica (*crítica*) hacia el verdadero núcleo de poder de la sociedad, con todos los peligros que ello supone.

⁴¹⁰ WA, AA 08: 41-42 / Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?*, p. 93.

⁴¹¹ Basedow, J. B. (1768). *Vorstellung an Menschenfreunde für Schulen, nebst dem Plan eines Elementarbuches der menschlichen Erkenntnisse. Mit Einleitung und Anmerkungen von Theodor Fritzsche* (Hrsg.). Leipzig: Philipp Reclam jun.

⁴¹² Fritzsche, T. (Hrsg.). (1909). *J. B. Basedows Elementarwerk mit den Kupertafeln Chodowieckis u. a. kritische bearbeitung in drei bänden: mit Einleitungen, Anmerkungen und Anhängen (enthaltend u.a. die Listen der Beförderer des Werkes aus den Jahren 1768 ff. und die Beurteilungen aus alter und neuer Zeit), mit ungedruckten Briefen*. Leipzig: E. Wiegandt.

⁴¹³ Basedow, J. B. (1774). *Eine Schule der Menschenfreundschaft und guter Kenntnisse für Lernende und junge Lehrer, arme und reiche; Ein Fidei- Commiß des Publicums zur Vervollkommung des Erziehungswesens aller Orten nach dem Plane des Elementarwerks*. Leipzig: Crusius.

Kant, tan apasionado por las reflexiones pedagógicas de Rousseau, vio en la implantación de la nueva metodología pedagógica de Basedow en las escuelas el andamiaje necesario para la transición hacia la cuarta y última etapa del desarrollo histórico de la humanidad. De hecho, estuvo personalmente implicado en el proyecto de Dessau, tanto colaborando teóricamente en los primeros números del *Archivo Filantrópico* del Instituto, como recabando suscriptores para la revista mensual del *Philantropinum*, titulada *Consideraciones Pedagógicas*, y recogiendo el dinero derivado de tales suscripciones⁴¹⁴. Puede verse aquí el significado programático que para él suponía el *Philantropinum* de Dessau: un centro de investigación pedagógica aplicada que, al mismo tiempo que llevaba a la práctica un método educativo experimental acorde con su concepción de la naturaleza humana, formaba en él a los nuevos educadores del futuro —base para la extensión nacional e internacional del nuevo método pedagógico—, permitiendo, a su vez, un seguimiento y evaluación crítica internacional de su puesta en práctica:

A los poderes públicos

En los países europeos adelantados no se anda escaso de instituciones educativas, ni falta por parte de los profesores buena voluntad de ser útiles a todo el mundo en este campo. Sin embargo, es de sobra comprobado que todo se viene abajo al primer contratiempo, que, debido precisamente a que todo en ellas opera en contra de la naturaleza, no se obtiene del hombre, ni mucho menos, el bien para el que la naturaleza le ha dotado, y que, si se generalizase el método pedagógico sabiamente deducido de la naturaleza y no proveniente de la vieja costumbre ni imitado rígidamente de épocas incultas, muy en breve veríamos a nuestro alrededor hombres radicalmente diferentes, ya que sólo por la educación nos convertimos de criaturas animales en hombres.

Es vano, empero, esperar este mejoramiento del género humano de una reforma paulatina de la escuela. Estas tienen que transformarse de raíz, si se quiere que de ellas salga algo bueno, ya que están viciadas desde su constitución original y sus mismos profesores han de recibir una nueva formación. No es una lenta reforma, sino una rápida revolución, la que puede conseguir esto. Y para ello se requiere, ni más ni menos, que una escuela que se organizara de nuevo desde la base según el método correcto, que fuera regida por individuos ilustrados, impulsados más por la grandeza de ánimo que por la obtención de un salario, y que durante su proceso de madurez fuera observada y enjuiciada por la mirada atenta de los entendidos de todos los países, pero que a la vez estuviera protegida y ayudada, hasta que llegara a su plenitud, por la colaboración unánime de todos los filántropos.

Una escuela como ésta no es sólo para aquellos a los cuales educa, sino que, y esto es infinitamente más importante, a través del gran número de personas a las que va dando en su seno la oportunidad de formarse como maestros de acuerdo con el método pedagógico correcto, se convierte en semilla de la cual en breve tiempo surgirá, si se la cuida convenientemente una gran multitud de maestros bien preparados que pronto cubrirán de buenas escuelas todo un país⁴¹⁵.

Para Kant el Instituto de educación de Dessau constituía un entorno experimentalmente controlado en el que el hombre podía tomar de la Naturaleza o Providencia el testigo de su destino. Pues si Basedow había establecido que el nuevo método educativo con los niños debía concretarse en el juego y la conversación, Kant pasó a considerar que el obrar antropológico del hombre (*Spielen*: juego; interpretación teatral) en el gran teatro del mundo (*Schauplatz*: escenario), guiado secretamente hacia el despliegue de sus disposiciones naturales por una intención oculta de la naturaleza (*Naturabsicht*) debía ser dirigido a partir de entonces por educadores en el nuevo modelo de escuela:

⁴¹⁴ AP, AA 02: 445-452 / Kant, I. *Pedagogía*, Apéndice I, pp. 95-101.

⁴¹⁵ AP, AA 02: 449-450 / Kant, I. *Pedagogía*, Apéndice I, pp. 97-98.

Semejante institución educativa no es ya sólo una bella idea, sino que se muestra realmente, con pruebas evidentes de la viabilidad de aquello que ha sido durante largo tiempo deseado, en pruebas actantes y evidentes. Es, ciertamente, un fenómeno de nuestra época, que, aunque desapercibido para las miradas corrientes, para el observador entendido e interesado activamente en el bienestar de la humanidad debe ser mucho más importante que *la esplendente nada sobre el siempre cambiante escenario del gran mundo* [Schauplatze der großen Welt], con la cual evidentemente no se hace avanzar ni un ápice, por no decir que se hace retroceder, lo mejor del género humano⁴¹⁶.

Hemos visto como Kant estructura la historia de la humanidad en cuatro grandes etapas o periodos históricos. Sin embargo, tal y como puede observarse en algunos fragmentos de la *Antropología*, y en concordancia con las disposiciones naturales generales del hombre presentada en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*⁴¹⁷, el filósofo de Königsberg no dejó de agrupar dichas etapas o periodos en tres estadios distintos a los que designó con los nombres de *naturaleza, civilización y moralidad*⁴¹⁸. Examinando comparativamente dos pasajes de su *Pedagogía*⁴¹⁹, podemos decir que para Kant el desarrollo individual pasa por análogas fases; unas fases conforme a las cuales debería organizarse la educación: la crianza y la disciplina para el primer estadio; la cultura y la prudencia para el segundo; y la moralidad para el último. La crianza comprende la protección y fomento del desarrollo corporal del niño. La función educativa de la disciplina tiene como fruto el dominio de sí mismo que va adquiriendo el niño, con lo cual se previene o se impide que se formen numerosas disposiciones indeseables como la pereza, la mendacidad, la obstinación, la impaciencia, etc. La crianza y la educación disciplinaria corresponden así al estado de naturaleza en que el individuo es guiado por el instinto mientras comienza paulatinamente el ejercicio de la razón. En la medida en que esto ocurre, el individuo ya no es guiado por el mero impulso, sino por otro individuo que, a su vez, ha sido educado. El niño va aprendiendo a usar apropiadamente su cuerpo y su mente de modo que su *naturaleza animal* no obstaculice la emergencia de su *humanidad plena*. En esta fase habrá de hacerse el tránsito desde un adoctrinamiento y adiestramiento hacia lo que se podría llamar una verdadera educación, en la que los niños reciben cultura, aprenden a pensar y son tratados como seres libres que aún no han desarrollado por completo su autonomía. La función educativa de la cultura es la adquisición de talentos o habilidades necesarias para ejercitar nuestras diversas facultades, principalmente intelectivas. La prudencia corresponde también al momento de la civilización y posee una función educativa que Kant califica como «pragmática», en el sentido de que nos enseña las disposiciones necesarias para adecuarnos a los requerimientos sociales sin olvidar el propio provecho. La prudencia presupone ya cierta disciplina de nuestros instintos y pasiones. El tercer estadio de la historia y de la educación es el de la moralidad. Pero como veíamos anteriormente, Kant considera que el tránsito de la prudencia a la moralidad no puede ser enseñado instructivamente, y que lo que la educación, en todo caso, puede hacer es proporcionar el entorno más favorable posible para que el educando desarrolle por sí mismo su disposición moral y adquiera un carácter moral.

⁴¹⁶ AP, AA 02: 450 / Kant, I. *Pedagogía*, Apéndice I, p. 99.

⁴¹⁷ RGV, AA 06: 26 / Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 43.

⁴¹⁸ Anth, AA 07: 321-322, 324-325 / Kant, I. *Antropología*, pp. 266-267 y p. 271.

⁴¹⁹ Päd, AA 09: 441 y 449-450 / Kant, I. *Pedagogía*, p. 29 y 37-39.

Capítulo II: Escepticismo y dogmatismo en la configuración de la modernidad

Hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, bien merecía este honroso título, dada la importancia prioritaria de su objeto. La moda actual, por el contrario, consiste en manifestar ante ella todo su desprecio. La matrona, rechazada y abandonada, se lamenta como Hécuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens —nunc trahor exul, inops—*.

Su dominio, bajo la administración de los *dogmáticos*, empezó siendo *despótico*. Pero, dado que la legislación llevaba todavía la huella de la antigua barbarie, tal dominio fue progresivamente degenerando, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa *anarquía*; los escépticos, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión social. Afortunadamente, su número era reducido. Por ello no pudieron impedir que los dogmáticos intentaran reconstruir una vez más dicha unión, aunque sin concordar entre sí mismos sobre ningún proyecto.

Kant, I. *Crítica de la razón pura*, A VIII-IX

1. Introducción

Este segundo capítulo de la Tesis doctoral tiene como objetivo presentar las principales ideas, tendencias y corrientes del pensamiento moderno que enmarcan la reflexión kantiana del conocimiento y de la mente. Para ello me remontaré, en primer lugar, a Platón y a su planteamiento, en el *Menón*, de un problema epistemológico que constituyó un eje fundamental del debate filosófico de la modernidad. En segundo lugar, presentaré las posiciones de las antiguas escuelas escépticas griegas y el papel imprescindible que estas escuelas escépticas jugaron en la configuración del pensamiento moderno. Finalmente, abordaré las distintas corrientes filosóficas modernas surgidas como respuestas específicas al reto escéptico de la época.

2. La paradoja del Menón: naturaleza y origen del conocimiento en Platón¹

En el *Menón* Platón plantea un problema epistemológico de gran calado, que será retomado por muchos pensadores a comienzos de la modernidad para posicionarse respecto al reto escéptico de la época y que marcará para muchos, no sólo el marco, sino incluso la estructura y desarrollo de su reflexión filosófica. Tal será el caso de Immanuel Kant. El problema al que nos referimos es conocido como «la aporía del Menón». Se trata de un problema concerniente al origen del conocimiento humano, a sus fuentes, aunque también está indisolublemente vinculado a su naturaleza. En este sentido el *Menón* resulta fundamental, más allá de la paradoja que lleva su nombre, para entender la concepción platónica del conocimiento, de su naturaleza,

¹ Este apartado recoge parcialmente resultados de investigación de la Tesis de Máster: Teruel Díaz, R. (2008). *La tradición escéptica. Nietzsche y la impugnación contemporánea de la verdad*. Tesis de Máster (Máster en Pensamiento Contemporáneo) dirigida por Eugenio Moya Cantero en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.

pues se trata de un texto bifronte que sirve de transición entre la primera concepción filosófica de Platón, más ligada al Sócrates histórico, y la fundamentación metafísica de los diálogos intermedios.

Menón comienza el diálogo homónimo tematizando la cuestión de la virtud:

¿Podrías decirme, Sócrates, si la virtud es cosa que se enseña, o si no se enseña, sino que se practica, o si ni se practica ni se aprende, sino que la tienen los hombres por naturaleza o de algún otro modo?²

El tema de la virtud, su origen, su transmisión, constituye aquí un problema que conduce a Platón a tematizar por primera vez un innatismo epistemológico. Y es que, si la virtud es una cuestión de aprendizaje, su ámbito debe ser el del conocimiento, el de la ciencia; pero si por el contrario no lo es, entonces se trata de una cualidad perteneciente a la naturaleza o al designio de los dioses, por lo que no se puede aprender, es decir, es innata. En cualquier caso, la virtud, el cumplimiento con los deberes de la ciudad de un modo justo y bueno no parece ser una cuestión exclusiva del dominio científico y racional³, sino que aparece atravesada por una dimensión divina que ya anticipa la solución platónica a la aporía de Menón: «la virtud resulta que ni se tiene por naturaleza ni es enseñable, sino que llega por favor divino y sin entendimiento a quienes llega»⁴.

Ahora bien, si Platón fue el primer filósofo que tematizó expresamente el innatismo vinculado al tema de la virtud, no es menos cierto que su reflexión estuvo claramente influida por los pensadores predecesores y por sus antecedentes históricos. En la Atenas de Pericles, Sócrates y los sofistas discutieron ampliamente acerca de si las aptitudes intelectuales y morales de cada individuo podían aprenderse o si, por el contrario, eran innatas y, en tal caso, la educación se limita a sacarlas a la luz. Este asunto había cobrado especial relevancia entre los siglos VIII y VII a.C. con el advenimiento de la polis, pues en Atenas la ciudad llevó al nacimiento de una reflexión moral y política de carácter laico. Del primado del linaje aristocrático y religioso se pasó al de la palabra y la argumentación, es decir al de la política. Solón otorgó a cada ciudadano el derecho de intervenir en caso de considerar que a través de la lesión de un individuo ha sido lesionada la comunidad en su conjunto. La palabra se convirtió así en un arma que detentó cualquier ciudadano para apelar a una justicia común.

² Platón. *Menón*, 70a0-4. Citamos las obras de Platón según la paginación de la edición clásica de Henricus Stephanus: Stephanus, H. (Ed.). (1578). *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 vols. Paris, es decir, colocando primero el nombre del diálogo platónico, seguido del número de página de dicha edición y de la letra «a» o «b» correspondiente a la columna izquierda o derecha en las que Stephanus dividía cada una de las páginas, más el número de líneas citadas. Las obras de Platón están traducidas y editadas en la Biblioteca Clásica Gredos: Platón. (1981-1999). *Diálogos*, 9 Vols. Madrid: Gredos. Respecto a la traducción del Menón seguimos la edición castellana de Serafín Vegas Gonzalez: Platón. (1999). *Menón*. Madrid: Biblioteca nueva.

³ «Por consiguiente, puesto que no sólo gracias a la ciencia pueden los hombres ser buenos y útiles a su país siempre que lo sean, sino también gracias a la opinión exacta, pero ninguna de estas dos cosas la tienen los hombres por naturaleza, ni la ciencia ni la opinión verdadera, ni tampoco las han adquirido, ¿o te parece que alguna de estas dos cosas se tiene por naturaleza?» (Platón. *Menón*, 98c13-d4).

⁴ Platón. *Menón*, 99e6-9.

La paradoja del Menón recoge todo este legado social, histórico y filosófico. En su introducción al diálogo⁵ Serafin Vegas González divide el *Menón* en una introducción, en la que se plantea el problema de si la virtud es enseñable o no, en tres partes principales y en una conclusión, en la que se resuelve, aunque provisionalmente, el problema inicial. Nuestro interés se centra en esas dos primeras partes de la obra.

El diálogo está atravesado, como señala Vegas González, por diversos supuestos operativos que articulan su estructura. El primero de ellos consiste en la convicción de Platón, reflejada en la forma dialogada del texto, de que la filosofía consiste en ejercicio investigador realizado comunitariamente con objeto de alcanzar un acuerdo racional conforme con todas las partes. El acuerdo emergente de la investigación consiste en que todos los participantes lleguen a ser *homologuemenoi*, es decir, «hablantes del mismo modo»⁶.

El segundo supuesto operativo consiste en la conexión existente entre lenguaje y verdad. El *homologuein* es un resultado que hace aflorar un «decir correctamente», esto es, un discurso con coherencia lógica, que queda identificado con un «decir eidéticamente», con un discurso que muestra el *eídos*, la *ousia* de lo que trata la conversación filosófica. La conexión lenguaje-verdad se muestra claramente al identificar el «decir eidéticamente» con el «decir con verdad». Desde esta perspectiva se comprende que para Platón la verdad consista en el cumplimiento de la investigación intersubjetiva, comunitaria, siendo ésta necesaria mientras no se alcance aquella, identificada, pues, con el acuerdo racional intersubjetivo⁷.

Los otros dos supuestos operativos son la ignorancia y la ironía socrática y quedan coherentemente articulados con los supuestos anteriores: para llegar a un acuerdo en la investigación de un tema determinado es necesario declararse ignorante y renunciar a aquellos prejuicios que tenemos sobre el tema, con objeto de que ellos no impidan la investigación desde el principio⁸.

A estos cuatro supuestos operativos se suman dos elementos procedimentales más: la prioridad de la definición y el método eléctico. El primero exige como prioridad en la investigación de algo (x) descubrir qué es ese algo (x), su definición, frente a la cuestión de cómo es⁹. El segundo consiste en el método de contra-decir al interlocutor de la investigación para mostrar la inconsistencia de su discurso y su incapacidad para definir aquello que se investiga, forzándole así a reconocer su ignorancia y emprender correctamente la investigación comunitaria¹⁰.

⁵ Vegas González, S. (1999). Introducción. En Platón, *Menón* (11-63). Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 23-25.

⁶ *Op. Cit.*, pp. 14-15.

⁷ *Op. Cit.*, pp. 16-17.

⁸ *Op. Cit.*, p. 18 y p. 21.

⁹ *Op. Cit.*, p. 28.

¹⁰ *Op. Cit.*, p. 30.

En la introducción del diálogo, Sócrates, tras ser preguntado por Menón sobre si la virtud puede enseñarse o no, es decir, sobre cómo es la virtud, éste se declara ignorante en torno a cómo pueda ser algo cuya definición desconoce:

Pues también a mí mismo, Menón, me pasa eso: soy tan pobre como mis conciudadanos en esta materia y me reprocho a mí mismo no saber sobre la virtud absolutamente nada; pero una cosa de la que no sé qué es, ¿cómo podría saber cómo es?¹¹

A continuación, tras pasar a la primera parte de la obra, Sócrates reclama a Menón la definición de la virtud y, a medida que éste va realizando infructuosamente diversos ensayos, aplica sobre él el método eléctico. En un primer momento, la respuesta de Menón consiste en una enumeración de distintas virtudes:

En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil: la virtud del hombre consiste en ser capaz de administrar los asuntos del Estado y administrándolos hacer bien a los amigos, mal a los enemigos y cuidarse de que a él no le pase nada de eso. Si lo que quieres es la virtud de la mujer, no es difícil explicar que es necesario que ella administre bien la casa conservando cuanto contiene y siendo sumisa al marido. Distinta es la virtud del niño, ya sea hembra o varón, y la del hombre viejo, si quieres, libre, y si quiere esclavo¹²

Tras una corrección de Sócrates a Menón, éste vuelve a intentar hallar la definición de la virtud. Así, Menón propone como definición el «ser capaz de mandar sobre los hombres»¹³. Pero Sócrates plantea rápidamente dos objeciones en virtud de las cuales se derrumba elécticamente la propuesta de Menón. En primer lugar, su definición de virtud no puede aplicarse ni a los niños ni a los esclavos. En segundo lugar, tal definición de virtud depende, al menos, de una de las especies de la virtud, la justicia¹⁴, por lo que, al no poder subsumirla, no puede ser la definición de la virtud, sino, acaso, otra de sus especies. En resumen, Sócrates concluye que no es posible dar una definición de la virtud a partir de una de sus especies.

Tras varias digresiones en el diálogo con respecto al tema central de la definición de la virtud, Menón y Sócrates emprenden nuevamente la investigación sobre la definición de la virtud, con idéntico resultado que en el caso anterior: no es posible definir la virtud a partir de una de sus especies, a partir de una de sus partes. Sócrates es muy claro:

Por tanto, excelente amigo, no creas tu tampoco que mientras se está aún investigando qué es la virtud en su conjunto, vas tú, contestando por medio de partes de ella, a ponerle a nadie en claro la virtud, o cualquier otra cosa con este mismo tipo de definición, sino que de nuevo habrá que hacer la misma pregunta: ¿qué es esa virtud de la que así hablas en tu definición? ¿O te parece que no tiene valor lo que estoy diciendo?¹⁵

Tras todos estos intentos de definir la virtud en toda su amplitud, y a pesar del optimismo de Sócrates por la investigación, Menón plantea su gran paradoja en la segunda parte de la obra:

Menón.- ¿Y de que manera vas a investigar, Sócrates, lo que no sabes en absoluto que es? Porque, ¿qué es lo que, de entre cosas que no sabes, vas a proponerte como tema de investigación? O, aún en el caso favorable de que lo descubras, ¿cómo vas a saber que es precisamente lo que tú no sabías?

¹¹ Platón. *Menón*, 71a7-b4.

¹² Platón. *Menón*, 71e0-72a0.

¹³ Platón. *Menón*, 73e11-d0.

¹⁴ «Tu dices “ser capaz de mandar”. ¿No añadiremos a eso un justamente y no si es injustamente?». Platón. *Menón*, 73d9-11.

¹⁵ Platón. *Menón*, 79d7-e4.

Sócrates.- Ya entiendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento polémico que nos traes, a saber, que no es posible para el hombre investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni sería capaz de investigar lo que sabe, puesto que lo sabe, y ninguna necesidad tiene un hombre así de investigación, ni lo que no sabe, puesto que ni siquiera sabe qué es lo que va a investigar”¹⁶

Como señala Vegas González¹⁷, con esta paradoja Menón plantea una aporía que manifiesta la imposibilidad lógica del acuerdo intersubjetivo y, por tanto, del conocimiento entendido como el resultado del ejercicio investigador realizado comunitariamente. En efecto, al emprender una investigación intersubjetiva sobre x (sobre su definición) o bien ya se conoce lo que x es (su definición) o bien, careciendo de este conocimiento, nunca podremos conocer si el resultado de la investigación de x —el acuerdo intersubjetivo— es conocimiento efectivo acerca de x.

Es en este punto donde Platón transita a una justificación ontológica del conocimiento para hacer posible la conexión entre la investigación intersubjetiva y la objetividad-verdad de su resultado¹⁸. A partir de aquí la coherencia lógica del discurso en la investigación intersubjetiva, aún siendo condición necesaria para el conocimiento, deja de ser condición suficiente, remontándose éste a la realidad de las Formas, transitando el diálogo desde la conversación socrática a la metafísica platónica¹⁹. Sócrates apunta hacia esa dirección con su respuesta de a la aporía de Menón:

Menón.- ¿No te parece que es un espléndido argumento, Sócrates?

Sócrates.- Sí; porque se lo he oído a hombres y mujeres sabios en las cosas divinas.

Menón.- ¿Y qué es lo que dicen?

Sócrates.- Los que la dicen son cuantos sacerdotes y sacerdotisas se preocupan de ser capaces de dar explicación del objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y otros muchos de entre los poetas, cuantos son divinos. En cuanto a lo que dicen, es lo siguiente: y fíjate en si te parece que dicen la verdad. Pues afirman que el alma del hombre es inmortal, y que unas veces termina de vivir (a lo que llaman morir), y otras vuelve a existir, pero que jamás perece; y que por eso es necesario vivir con la máxima santidad toda la vida;

Porque aquellos que a Proserpina hayan pagado el precio de su antiguo pecado, al sol de arriba a los nueve años devuelve de nuevo las almas de ellos, de las que reyes ilustres y desbordantes de fuerza y en sabiduría los más grandes hombres; y para el tiempo restante héroes santos los llaman los hombres.

Y ocurre así que, siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto tanto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz ella de recordar lo que desde luego ya antes sabía. Pues siendo, en efecto, la naturaleza entera homogénea, y habiéndolo aprendido todo el alma, nada impide que quien recuerda una sola cosa (y a esto llaman aprendizaje los hombres), descubra él mismo todas las demás, si es hombre valeroso y no se cansa de investigar. Porque el investigar y el aprender, por consiguiente, no son en absoluto otra cosa que reminiscencia”²⁰

De este modo Sócrates presenta la doctrina de la anamnesis, en la que destacan tres elementos²¹:

1. La apelación a una vida anterior a la actual en la que se adquiere el conocimiento.

¹⁶ Platón. *Menón*, 80d7-e7.

¹⁷ Vegas González, S. Introducción. En Platón, *Menón*, p. 38.

¹⁸ *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁹ *Op. Cit.*, p. 30.

²⁰ Platón. *Menón*, 80e8-81d7.

²¹ Vegas González, S. Introducción. En Platón, *Menón*, p. 41.

2. La inmortalidad del alma.
3. La anamnesis: es aquello que se da tanto en la investigación como en su cumplimiento.

Así pues, Sócrates hace frente a la aporía presentada por Menón planteando la doctrina de la anamnesis. En ella la adquisición del conocimiento aparece como una imposibilidad, ya que, o bien se conoce el objeto de investigación desde el comienzo, o bien nunca se podrá llegar a saber si aquello que se alcance como resultado de la investigación es realmente el conocimiento de su objeto. Sócrates viene a concluir en el diálogo que lo que en realidad se consigue por medio de la investigación no es la adquisición de ningún conocimiento, sino simplemente el recuerdo de aquello que ya se conocía. En esto consiste el innatismo de contenido platónico.

Platón desarrollará este innatismo de contenido en diálogos posteriores como, por ejemplo, en el *Teeteto*. Su objetivo allí fue demostrar a los sofistas que sus premisas hacían imposible el conocimiento. Y la razón era ésta: los sofistas, y especialmente Protágoras, defendían que conocer era un proceso que los hombres impulsan ajustando y estableciendo acuerdos entre sus percepciones y opiniones, pero, al no dar fundamento ontológico a ese proceso, no encontraban la posibilidad de dar con datos cognoscitivos estables, con lo que todo dependía de la perspectiva de cada uno. De esta manera, como comenta Platón, tales como me parecen los objetos, tales son para mí, y tales como te parecen a ti, así son para ti.

Y bien, querido Hermógenes, ¿te parece que los seres son de tal naturaleza que la esencia de cada uno de ellos sea relativa a cada uno de nosotros, según la proposición de Protágoras que afirma que el hombre es la medida de todas las cosas; de manera que tales como me parecen los objetos, tales son para mí, y que tales como te parecen a ti, tales son para ti?²².

La consecuencia la extrajo Platón en el *Eutidemo*²³: vistas así las cosas, sobre cualquier cuestión se pueden mantener con igual razón dos juicios contradictorios o, lo que es igual, de todo sujeto es posible afirmar o negar cualquier predicado. No habría norma más elevada para la aceptación o rechazo de uno u otro juicio, de esta o aquella opinión, que la que establece el sujeto o colectividad que la sustenta. Ahora bien, dado que la naturaleza de las cosas no puede erigirse en criterio para juzgar la verdad y que es el mismo individuo o comunidad cognoscitiva quien se convierte en juez de todo lo que se quiera presentar como verdadero, la cuestión relevante es, entonces: ¿cómo puede haber un parecer común y compartido? Si todas las opiniones y percepciones son igualmente verdaderas o igualmente falsas, el ideal del *eu légein*, del buen decir, se convierte en la norma de racionalidad más elevada. El orden humano, el *nómos*, reemplaza, definitivamente, al orden de la naturaleza, de la *phýsis*. *Pólis* frente a *phýsis* podría ser el principio de la filosofía de Protágoras y el sentido profundo de su tesis del hombre como medida de todas las cosas.

Desde luego, Platón y con él la tradición epistemológica clásica, sostendrá que si se considerase el conocimiento al modo sofista, como un proceso en el que los hombres ajustan y

²² Platón. *Cratilo*, 385e.

²³ Platón. *Eutidemo*, 286b-c.

establecen acuerdos entre sus percepciones y opiniones, entonces tendríamos que reconocer que la *episteme* es imposible. No habría posibilidad más que de *doxai* siempre cambiantes. No habría posibilidad de hablar de verdad, sino de verosimilitud. Lo dice en la *República* (477a – 479e):

Por tanto, de los que perciben muchas cosas bellas, pero no ven lo bello en sí ni pueden seguir a otro que a ello les conduzca y asimismo ve muchas cosas justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan de todo, pero que no conocen nada de aquello sobre lo que opinan²⁴.

Por un lado, estaría el *conocimiento* y, por otro, la simple *opinión*. Además, hemos de tener en cuenta que no es una diferencia de grado de saber o certeza que iría de la ignorancia a la verdadera sabiduría, porque para Platón ni la disposición de la mente ni el objeto que ella conoce es el mismo en uno y otro caso. Grube señala así que

se trata tan sólo de la usual división de las facultades cognitivas en percepción e intelecto, división exhaustivamente explicada con anterioridad [se refiere a la *República* 523e y ss.] y que corresponde a la diferencia entre opinión y conocimiento, siendo sus objetos respectivos el mundo físico y el mundo ideal, como se explica en los libros centrales²⁵.

En definitiva, Platón en el *Teeteto*, como sucedió antes en el *Menón* o en la *República*, denuncia la reducción sofista de la ciencia a la opinión, de la dialéctica a la retórica. Pues, cuando el saber se convierte en un asunto público degenera, como se mantiene en el *Sofista*²⁶, en conversación y el diálogo en disputa²⁷. En la disputa, incluso aunque después se dé el acuerdo, las cosas aparecen sujetas a antinomia y es en ella donde se acusa el carácter antilógico del ser. Todo, entonces, es verdad a su modo, al modo de cada cual. Sólo cabe la persuasión por medio de la palabra, sólo cabe la retórica. Una consecuencia ésta desastrosa, porque cuando el decir se independiza del pensar y éste deja de gravitar por entero sobre las cosas mismas, el *logos* pierde contenido, queda suelto y libre; deriva en frivolidad intelectual.

En último término, Platón termina rechazando las distintas definiciones de conocimiento que, como la sofista, presuponen en su génesis el conocimiento sensible, porque la noción de un proceso abstractivo e instructivo en el que se logra el concepto universal —el *eidos*— de una cosa incluye una petición de principio: en el juicio con el que pongo en relación un objeto individual con ese concepto universal presupongo ya el conocimiento mismo y auténtico de lo universal²⁸. La existencia de los universales, de este espacio de conmensuración, de medida, que son las ideas, es la que garantiza, en definitiva, la posibilidad de conocimiento²⁹.

Platón propuso entonces una nueva concepción del conocimiento, asentada sobre un fundamento metafísico. Y lo hizo desde el marco conceptual que la tradición de pensamiento griega le había legado. Con el desarrollo del pensamiento presocrático en la Antigua Grecia se

²⁴ Platón. *República*, 579e. (Traducción de José M. Pabón y Manuel Fernández-Galiano en la editorial Alianza).

²⁵ Grube, G. M. A. (1973). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, pp. 212-213.

²⁶ Platón. *Sofista*, 232b–236c.

²⁷ Es la tesis que asume Miguél García-Baró cuando, al analizar el *Teeteto*, compara el modelo protagórico y socrático de sabiduría. Cfr. García-Baró, M. (1999). *Introducción a la teoría de la verdad*. Madrid: Síntesis, cap. 2, p. 23 y ss.

²⁸ Cornford, F.M. (1983). *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, pp. 107-109.

²⁹ Platón. *Parménides*, 135b.

había producido una contraposición epistemológica entre la razón y los sentidos. En ella, los filósofos griegos se habían enfrentado a la cuestión de cual de las dos facultades era la que les permitía acceder al *arché* (αρχή), al sustrato último, unitario y permanente de la naturaleza, causa y fundamento todo lo demás, de todo lo múltiple y cambiante; *arché* (αρχή) que el propio Platón acabaría traduciendo al *ontos on* (ὄντως ὄν): lo realmente real, lo realmente ser, lo realmente existente³⁰. Y es que, por un lado, dada la auto-identidad conceptual, la razón mostraba al hombre un mundo estable de objetos unitarios, inmutables y eternos³¹; mientras que, por otro, los sentidos lo arrojaban a una realidad plural, cambiante y temporal, a un mundo en devenir.

En este marco conceptual Platón acabó tomando partido por la razón en su contraposición a los sentidos, estableciendo una jerarquía epistemológica en la que los sentidos —lo inferior— quedaban subordinados a la razón —lo superior—. Y esta jerarquía epistemológica condujo a Platón, en primer lugar, a concebir lo realmente ser, lo realmente existente eidéticamente, es decir, como ideas, como conceptos; en segundo lugar, a elaborar un dualismo metafísico; y, en tercer lugar, a formular un dualismo antropológico acorde con aquel.

Al establecer la jerarquía epistemológica en la que la razón constituía lo superior y los sentidos lo inferior, Platón pensó lo realmente ser, lo realmente existente eidéticamente: el ser, lo existente son las ideas, los conceptos —unitarios, inmutables y eternos—. Platón concedió cierto ser, cierta realidad o existencia al mundo ofrecido por los sentidos —plural, cambiante, en devenir— en la medida en que este mundo participaba de aquellos conceptos. Como señalaba Nietzsche en relación con la tradición platónica en *El crepúsculo de los ídolos*, «lo que es no deviene; lo que deviene no es»³².

³⁰ Gilson, E. (2005). *El ser y los filósofos*. Navarra: EUNSA, p. 30.

³¹ Como defiende Étienne Gilson «la auto-identidad es el objeto más propio del conocimiento conceptual» (Gilson, E. *El ser y los filósofos*, p. 33). Frente a todas las diferencias entre los particulares sensibles subsumibles bajo un concepto, tal concepto está dotado de una auto-identidad que permite identificar a cada uno de ellos. Esta característica fue la que pudo inducir a Parménides a considerar que el ser, lo ente se caracterizaba por la auto-identidad y, desde luego, fue la que condujo a Platón —epígono de Parménides— a ello y a identificar el ser con los conceptos. Para Platón lo ente, lo «ὄντως ὄν» es «αὐτὸ καθ' αὐτό»: lo mismo con respecto a sí mismo (Gilson, E. *El ser y los filósofos*, p. 30).

³² Nietzsche, F., *Crepusculo de los ídolos*, III, §1, p. 51. Nietzsche, F. (2006). *Crepusculo de los ídolos*. Edición a cargo de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, p. 51. En lo sucesivo citaré esta obra comenzando con el nombre del autor y de la obra, todo ello seguido por el número del capítulo del que se trate en números romanos, el número del párrafo en cuestión y el número de la página correspondiente de la edición citada.

Las obras y correspondencia de Friedrich Nietzsche han sido publicadas en una edición definitiva dirigida por Giorgio Colli y Massimo Montinari: Nietzsche, F. (1967). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Massimo Montinari. Berlin: Walter de Gruyter. Esta edición suele citarse con sus siglas estandarizadas «KGA», seguida del volumen y número de página. Paolo D'Iorio ha liderado un grupo de investigación financiado por la Comisión Europea y el CNRS de París, que desde 2009, editado una versión digital de los textos de Nietzsche a partir de las últimas ediciones corregidas y mejoradas de Giorgio Colli und Massimo Montinari, las conocidas como KGW y KGB: cfr. D'Iorio, P. (2009-). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe Nietzsches*. Paris. En <http://www.nietzschesource.org/eKGWB>. Cfr. igualmente D'Iorio, P. (2000). *HyperNietzsche. Modèle d'un hypertexte savant sur Internet pour la recherche en sciences humaines. Questions philosophiques, problèmes juridiques, outils informatiques*. Paris: PUF. Para una comprensión exhaustiva del estado de las ediciones de los textos de Nietzsche, cfr. D'Iorio, P. (2010). La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, 10, 187-196.

La jerarquía epistemológica entre los sentidos y la razón, junto con la concepción eidética del ser, condujeron a Platón a elaborar una metafísica dualista. La realidad se dividía, entonces, en dos mundos distintos, aunque jerárquicamente relacionados: el mundo del ser, aquel mostrado por la razón, y el mundo del devenir, al que accedemos a través de los sentidos. El primero constituía la realidad suprema, el ser supremo, la existencia suprema, y a él quedaba subordinado el segundo. Se trataba, este último, de un mundo ontológicamente dependiente de primero, el cual constituía su causa, su fundamento y su justificación.

Esta identificación metafísica del ser con los conceptos de la razón condujo a Platón a identificar, a su vez, el ser con lo verdadero, pues éste quedaba así consignado como una realidad exterior a la razón, pero accesible al hombre a través de ella. La concepción platónica de la verdad quedaba asentada así sobre el modelo de la *adaequatio intellectus et rei* y el mundo del ser concebido, con la terminología nietzscheana, como *el mundo verdadero*. Este mundo verdadero, accesible a través de la razón, quedó constituido en fundamento inteligible de aquel otro mostrado por los sentidos, en adelante denominado como *el mundo aparente*, como la causa única de toda su realidad, como su completa justificación.

A partir de la jerarquización de la razón sobre los sentidos, y en paralelo a la elaboración de la concepción eidética del ser y del dualismo metafísico, Platón construyó una antropología dualista. Dada la superioridad jerárquica de la razón frente a los sentidos, Platón se negó a admitir que los conceptos pudiesen provenir del mundo sensible, por lo que sólo quedó la posibilidad de pensarlos como *causa sui*:

A lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es *lícito* provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]. El hecho de proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto —ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente, *tiene que ser causa sui*³³.

Pero pensar que los conceptos son *causa sui* se traducían en ubicarlos en un mundo propio, en un mundo divino, en el mundo de lo permanente, de lo inmutable y eterno. Siendo esto así, y a pesar de nuestra humana determinación sensible, de nuestra sumisión al tiempo, al cambio, a la vejez y a la muerte, «nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto [...], nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡pues poseemos la razón!»³⁴.

En español, además de las clásicas traducciones de una selección de obras publicadas por Nietzsche bajo la dirección de Andrés Sánchez Pascual en la editorial Alianza, se ha procedido a la publicación de ediciones críticas de los cuadernos de notas del filósofo alemán bajo el rótulo de *Fragmentos póstumos* y de sus *Obras completas* bajo la dirección de Diego Sánchez Meca: Nietzsche, F. (2008-2014). *Fragmentos póstumos*, 4 Vols. Madrid: Técnos; Nietzsche, F. (2013-2016). *Obras completas*, 4 Vols. Madrid: Técnos.

³³ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*, III, §4, pp. 53-54. Paolo D'Iorio ha elaborado una biografía de Nietzsche en el que muestra el marco biográfico en el que se produce el gran punto de inflexión de su pensamiento: cfr. D'Iorio, P. (2016). *El viaje de Nietzsche a Sorrento. Una travesía crucial hacia el espíritu libre*. Barcelona: Gedisa.

³⁴ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*, III, §5, p. 55. Para un análisis de la teoría nietzscheana del conocimiento frente a la concepción platónica cfr. Rodríguez González, M. (2010). *La teoría nietzscheana del conocimiento*. Madrid: Eutelequia.

De este modo, la propuesta antropológica de Platón presenta al hombre como un ser dual: compuesto por un alma y un cuerpo. El alma pertenece a una dimensión intemporal: es inmortal³⁵ y, junto con su facultad de la razón, esta fijada en cada hombre de una vez y para siempre. El cuerpo, por el contrario, esta vinculado a lo sensible, y por ello, se somete al tiempo, al cambio, a la vejez y a la muerte. Para Platón el alma constituye la esencia del hombre. La explicación de las relaciones entre el alma y el cuerpo aparece en el *Fedro*³⁶. El alma habita en la morada de los dioses, un lugar suprasensible, supraterrenal, y continuamente sigue las marchas voladoras que éstos organizan a través de las sendas celestes hasta más allá del arco que sostiene el cielo. Tras él, afirma Platón, se encuentran las llanuras del ser, que constituye la ambrosía, el alimento de los dioses. Sin embargo, el tránsito de este arco es de una extrema dificultad para el alma humana, por lo que puede perder el control del vuelo, chocar con otras almas, romperse las alas y caer a la deriva hasta poder agarrarse a algo sólido ya en tierra: el cuerpo.

Toda esta construcción epistémica, metafísica y antropológica constituyó la base de la nueva concepción del conocimiento que desarrolló Platón y que, erigida en paradigma epistemológico ha influido decisivamente el desarrollo del pensamiento de Occidente durante más de dos milenios. Esta visión de las cosas devino hegemónica para las generaciones de intelectuales posteriores y constituyó el modelo contra el que los heterodoxos construyeron su lucha. A lo largo de sucesivos siglos encontramos una guerra intelectual entre *dogmáticos* y *escépticos*, unas veces de forma manifiesta, otras más soterradamente. Como veremos, el comienzo de la modernidad vino marcado estructuralmente por una de las batallas más cruentas y públicas de esta guerra sin cuartel.

En cualquier caso, para comprender todo este devenir histórico-filosófico, conviene aplicar algunas herramientas conceptuales para enmarcar toda la discusión. Así, podemos encuadrar el modelo epistemológico platónico bajo la definición tripartita del conocimiento. Ésta entiende el conocimiento como creencia verdadera justificada. Conocer algo implica, en primer lugar, tener una creencia sobre ello. En segundo lugar, una creencia que aspire a constituir conocimiento debe ser verdadera en algún sentido, es decir, bajo algún paradigma de verdad; en el caso de Platón dicho paradigma es, como hemos visto, el de la *adaequatio intellectus et rei*, el de la adecuación de la creencia con el objeto conocido. Finalmente, conocer implica tener una justificación, es decir, razones fundadas sobre porqué nuestra creencia es verdadera.

Platón caracterizó el conocimiento en base a dos rasgos fundamentales: la infalibilidad y la justificabilidad. Para el filósofo griego una creencia constituía conocimiento si, y solo si, era verdadera de una vez y para siempre, es decir, infalible, y estaba justificada, apoyada por razones firmes e inamovibles. La clave para poder defender un modelo de conocimiento con estos dos rasgos fue su fundamentación metafísica dualista. La realidad se dividía en dos mundos distintos, aunque jerárquicamente vinculados: el mundo de las Ideas, de las Formas y el mundo del devenir

³⁵ Platón. *Menón*, 81b.

³⁶ Platón. *Fedro*, 246b-248d. Seguimos la edición: Platón. (1997). *Diálogos* (III). Madrid: Gredos, pp. 345-350.

sensible. El conocimiento, la *episteme* pudo ser infalible y estar firmemente justificada porque su objeto era la verdadera naturaleza de las cosas, las Ideas del mundo verdadero, caracterizadas por la permanencia, por la exclusión del cambio. Por el contrario, el mundo del devenir, de lo sensible, temporal y mudable no podría ser nunca objeto de conocimiento, sino de mera opinión, de simple *doxa*, puesto que sus objetos estaban sometidos al cambio y, por tanto, no podían proporcionar a las creencias basadas en ellos ni justificabilidad ni infalibilidad.

Con todo este planteamiento filosófico, Platón inauguró lo que, desde nuestra contemporaneidad, se ha conocido como la concepción metafísica de la filosofía. La filosofía, vinculada al uso de la razón, fue concebida por el filósofo griego como una investigación o un conocimiento del ser capaz de explicar y hasta justificar el conocimiento de lo sensible, esto es, las ciencias empíricas de la naturaleza. Esta concepción de la filosofía ha constituido el modelo hegemónico que ha marcado decisivamente el desarrollo de la filosofía occidental hasta nuestros días.

3. El escepticismo en la configuración del pensamiento moderno³⁷

3.1. Las escuelas escépticas griegas

Aunque el escepticismo es tan antiguo como la filosofía misma, es posible decir que su origen como corriente de pensamiento se sitúa en el siglo IV a. C.³⁸ El escepticismo tiene por objeto, de acuerdo con la orientación general de la filosofía postaristotélica, la consecución de la felicidad como *ataraxia* (ἀταραξία), como imperturbabilidad o tranquilidad del alma. En este sentido coincidía con el epicureísmo y el estoicismo en la actitud de subordinación del conocimiento teórico a la praxis vital. Pero, a diferencia de ellos, que asumían una doctrina determinada como el medio adecuado para alcanzar la felicidad, el escepticismo consideró que tal fin requería la adopción de una actitud crítica frente a toda doctrina, frente a todos los dogmas

³⁷ Este apartado recoge parcialmente resultados de investigación de la Tesis de Máster: Teruel Díaz, R. (2008). *La tradición escéptica. Nietzsche y la impugnación contemporánea de la verdad*. Tesis de Máster (Máster en Pensamiento Contemporáneo) dirigida por Eugenio Moya Cantero en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.

³⁸ Al pensar en el escepticismo antiguo, los historiadores de la filosofía suelen remitirse a las principales escuelas escépticas antiguas: la pirroniana, inaugurada por Pirrón de Elis y desarrollada entre el 360 y el 225 a. C.; la académica, inaugurada por Arcesilao de Pitame y desarrollada entre el 315 y el 129 a. C.; y la pirrónica, inaugurada por Enesidemo de Knosos y desarrollada entre el 100 a. C. y el 200 d. C. Sin embargo, el escepticismo es una tradición filosófica que remonta sus orígenes al pensamiento griego anterior al propio Pirrón, como lo atestiguan muchos doxógrafos y pensadores antiguos, tanto escépticos, como lo era la figura de Sexto Empírico, uno de los últimos escépticos de la antigüedad, como no escépticos. (Cfr. Calvo, T. (1994). El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón. En J. Marradés y N. Sánchez (Eds.), *Mirar con cuidado: Filosofía y escepticismo* (3-19). Valencia: Pre-Textos, p. 4). Para los diversos autores de la antigüedad era un lugar común la existencia de una sucesión historico-filosófica entre las escuelas eleata, atomista y pirroniana, sucesión que, sin duda, correspondía al curso histórico de una línea determinada de desarrollo del pensamiento griego. Esta línea de pensamiento se desarrolló a través de Jenófanes de Colofón, Parménides de Elea, Demócrito y Protágoras de Abderá, hasta desembocar en la legendaria figura de Pirrón de Elis. (Cfr. Calvo, T. El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón. En J. Marradés y N. Sánchez (Eds.), *Mirar con cuidado* (3-19), pp. 6-7).

presentes en ella. Esta actitud crítica consistía en la *skepsis* (σκέψις), en la actividad investigadora de examinar las cosas con detenimiento, de *mirar con cuidado*.

Ahora bien, la actitud crítica, la actividad investigadora del escéptico supuso una ruptura decidida con el concepto socrático-platónico de investigación. Para Sócrates y Platón la primera exigencia que debía cumplir toda investigación era la de hallar su propio fundamento y justificación. El escepticismo, en cambio, no consideró nunca necesario dirigir su mirada al fundamento o a la justificación de la investigación, por lo que dejó a un lado el valor de la misma.

En cualquier caso, el mundo antiguo conoció tres escuelas escépticas distintas: la escuela de Pirrón de Elis o escepticismo pirroniano, la Academia Media y Nueva o escepticismo académico y la escuela de los escépticos posteriores, escepticismo pirrónico o pirronismo³⁹.

El escepticismo pirroniano tiene su origen en la legendaria figura de Pirrón de Elis (360-275 a. C.) y en su discípulo Timón de Fliunte (315-225 a. C.)⁴⁰. Según cuenta Diógenes Laercio, Pirrón no escribió nada, sino que expuso oralmente sus opiniones. Las noticias que tenemos de ellas se deben a los escritos de su discípulo Timón. No en vano Sexto Empírico llamó a Timón «ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων»⁴¹, el profeta de la palabra de Pirrón. Según Timón, Pirrón defendió que la razón humana no puede aprehender la esencia íntima de las cosas, puesto que éstas son por igual indiferenciadas, inestables e indiscernibles y, por tanto, inaprehensibles (ακατάληπτα). Lo único que podemos conocer de las cosas es el modo en el que se nos aparecen. Pero como las mismas cosas se aparecen a cada uno de modo distinto, no es posible saber cuál es la opinión correcta acerca de ellas. Por ello, la única posición epistemológicamente legítima del filósofo es la suspensión del juicio acerca de la naturaleza de las cosas, es decir, la *epojé* (ἐποχή).

Este mismo proceder debe ser aplicado en el terreno del conocimiento práctico-moral. Puesto que no podemos conocer si algo es de suyo bueno o malo, toda teoría de valor es incierta y dudosa, y su aceptación y aplicación sólo puede conducir a la angustia mental y a la infelicidad. Solamente la *epojé* puede eliminar esta angustia mental y conducir a la felicidad o *ataraxia*. Pirrón, sin embargo, reconoció que, a diferencia del ámbito epistemológico, el terreno de la praxis vital nos exige constitutivamente llevar a cabo acciones y, por tanto, realizar juicios prácticos. De ahí que asumiera que en ese terreno el hombre debía dejar de lado la *epojé* y atender a la opinión probable, a la costumbre, a la tradición y a la ley.

³⁹ Siguiendo a Tomás Calvo, el término «pirroniano» será utilizado para referirse a lo que es relativo al propio Pirrón y el término «pirrónico» será reservado para referirse al pirronismo, esto es, al movimiento escéptico inaugurado posteriormente por Enesidemo de Knosos, continuado por Agripa y culminado por Sexto Empírico (Calvo, T. El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón. En J. Marrades y N. Sánchez (Eds.), *Mirar con cuidado*, p. 3).

⁴⁰ Popkin, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE, p. 13.

⁴¹ Sexto Empírico. *Adv. Math.*, 1, 53. La mejor edición en griego de los textos de Sexto Empírico es: Mutschmann, H. (Ed.). (1912). *Sexti Empirici Opera*, 3 Vols. Leipzig: Bibl. Teubneriana. Edición revisada y reeditada por J. Mau en 1958 en Berlín.

Timón compuso unos Σύλλοι o sátiras dando continuidad a la filosofía de su maestro y parodiando tanto a los poetas Homero y Hesíodo, como al resto de la tradición filosófica griega, con la excepción de Jenófanes, al que toma como precedente y fuente de inspiración del género literario en el que escribe. Según Timón ni las percepciones sensibles, ni la razón son fiables, por lo que es precisa la suspensión del juicio. Sólo de esta forma se alcanzará la verdadera *ataraxia*.

Por su parte, el escepticismo académico surgió en la Academia platónica en el siglo III a. C. y su formulación teórica fue elaborada por Arcesilao de Pitane (315-241 a. C.), fundador de la Academia Media, y por Carneades de Cirene (213-129 a. C.), fundador de la Academia Nueva⁴². El escepticismo académico fue desarrollado a partir de la afirmación socrática «Sólo sé que no se nada» y de la doctrina platónica que, tras dividir la realidad en dos mundos, el del ser o de las ideas y el de los sentidos, había negado la posibilidad del conocimiento en este último, circunscribiéndolo al ámbito de la opinión probable.

Estos filósofos desarrollaron una serie de argumentos, dirigidos contra los pensadores estoicos, para demostrar la imposibilidad del conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. Según ellos la información obtenida por medio de nuestros sentidos podía ser engañosa, el razonamiento podía no ser fidedigno y no existían criterios ni normas garantizados que permitiesen determinar si los juicios eran o no verdaderos. Por eso, defendieron que el conocimiento era imposible⁴³.

A pesar de la negación del conocimiento, Carnéades defendió la posibilidad de tener opiniones probables sobre las cosas. Nuestros sentidos, en su interacción con los objetos nos proporcionan ciertas apariencias de los mismos. Y aunque podemos dudar si tales apariencias revelan las cualidades de los objetos en sí mismos, dado su carácter relativo, la autenticidad de las mismas apariencias no puede ponerse en duda. Por ello, es posible formarse una opinión sobre las cosas a través de sus apariencias, opinión que sería tanto más probable cuanto mayor número de apariencias fuesen compatibilizadas y sistematizadas entre sí.

Finalmente, el escepticismo pirrónico o pirronismo fue una escuela que abarcó el periodo temporal que va desde el siglo I a. C. hasta el siglo II d. C. Los principales pensadores Enesidemo de Knosos (100-40 a. C.), fundador de esta escuela, Agripa y Sexto Empírico. De todo lo que escribieron, lo único que nos ha llegado han sido dos obras de Sexto: las *Hipotiposis Pirrónicas* y el *Adversus Mathematicos*.

Los escépticos pirrónicos se consideraron a sí mismos como seguidores de Pirrón de Elis y de su escepticismo pirroniano antes que del escepticismo académico. En la medida en que los escépticos académicos habían afirmado conocer que el conocimiento era imposible, Sexto los agrupó junto con los dogmáticos. Desde su perspectiva éstos no eran auténticos escépticos, sino dogmáticos negativos, puesto que, en lugar de suspender el juicio, se dedicaron a hacer una afirmación de conocimiento.

⁴² Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 11.

⁴³ *Op. Cit.*, pp. 11-12.

Los escépticos pirrónicos elaboraron sus tropos (τρόποι), una serie de argumentos o modos de proceder para la suspensión del juicio sobre las diversas cuestiones. Según el testimonio de Sexto Empírico, Enesidemo elaboró diez tropos, que posteriormente Agripa redujo a cinco y otros pirrónicos a dos. Los diez tropos de Enesidemo se centran en la relatividad de los sentidos y de las realizaciones intelectivas. Estos tropos son los siguientes:

1. Las diferencias entre los diversos tipos de seres vivos implican diferentes —y por tanto relativas— apariencias sensibles de un mismo objeto.
2. Las diferencias entre los diversos hombres implican diferentes apariencias sensibles de un mismo objeto.
3. Las diferencias estructurales entre los diversos sentidos —vista, oído, gusto, olfato y tacto— implican diferentes apariencias sensibles de un mismo objeto.
4. Las diferencias entre los diversos estados —sueño, vigilia, juventud, vejez— implica diferentes apariencias sensibles de un mismo objeto.
5. Las diferencias de perspectiva implican diferentes apariencias sensibles de un mismo objeto.
6. Las diferencias en el medio que rodea a los objetos implican diferentes apariencias sensibles de un mismo objeto.
7. Las diferencias en la calidad perceptiva implican diferentes apariencias sensibles de un mismo objeto.
8. Las diferencias entre las relaciones de los objetos entre sí y entre el sujeto implica diferentes apariencias sensibles de un mismo objeto.
9. Las diferencias en la frecuencia con la que se percibe un objeto implican diferentes apariencias sensibles de un mismo objeto.
10. Las distintas maneras de vivir, los diferentes códigos de moralidad, y la diversidad de leyes, mitos y sistemas filosóficos implican diferentes —y relativas— concepciones morales, políticas, religiosas y filosóficas del mundo.

Ahora bien, si a un mismo objeto natural podemos atribuirle distintas, y muchas veces, opuestas apariencias sensibles, y a un mismo objeto cultural podemos abordarlo desde distintas e incompatibles concepciones intelectuales, no podremos conocer ni el objeto natural ni el cultural. Por lo tanto, el conocimiento es imposible.

Agripa redujo estos diez tropos a cinco. Pero esta reducción no fue una mera simplificación: Agripa recogió la relatividad general de los sentidos y de las opiniones sobre asuntos culturales desarrollada por Enesidemo en dos tropos y desarrolló en los otros tres la crítica pirrónica a la *justificación de las creencias verdaderas*. Ésta crítica, conocida como *el problema del criterio*, tendría posteriormente una importancia fundamental en el desarrollo de la

filosofía moderna. De ahí la relevancia de esta formulación de los tropos de Agripa. Estos tropos son los siguientes:

1. La diversidad de opiniones sobre un mismo objeto cultural implica distintas concepciones sobre el mismo.
2. La prueba de cualquier cosa implica un *regressus in infinitum*. Toda prueba de algo consiste en una afirmación; pero esta afirmación no puede darse por probada gratuitamente, por lo que, a su vez, debe ser probada en base a otras afirmaciones, y así hasta el infinito.
3. La relatividad de las apariencias sensibles de los objetos por las múltiples razones apuntadas por Enesidemo.
4. Las hipótesis, las afirmaciones dogmáticas que se toman como punto de partida para eludir el *regressus in infinitum* en cualquier prueba es arbitraria.
5. Dar por supuesta, en la prueba de algo, la conclusión que pretende probarse es incurrir en un círculo vicioso.

Los tropos ii, iv y v constituyen lo que se conoce como el trilema de Agripa y refieren al *problema del criterio*: se trata del problema de encontrar una norma o criterio que permita *justificar* nuestras creencias verdaderas, en definitiva, una norma o criterio de conocimiento. Para justificar una creencia verdadera haría falta una segunda creencia, distinta de la anterior, que nos diera razones a favor de la primera. Pero Agripa objetó en su trilema que 1. esa segunda creencia requeriría siempre de una cadena infinita de creencias que, regresivamente *ad infinitum*, se fuesen justificando; 2. que esa segunda creencia debería darse por supuesta arbitrariamente, sin justificación alguna; o 3. que la creencia verdadera que quiere probarse debería darse por probada, de tal manera que al emplearse para avalar las creencias que supuestamente la prueban se incurriría en un círculo vicioso.

3.2. Escepticismo y modernidad

La modernidad arrancó con una serie de cambios religiosos, socio-políticos e intelectuales de gran calado. El resurgimiento y aplicación social del escepticismo hicieron de él un elemento transversal, tanto en las sociedades, las iglesias y los gobiernos, como en el ámbito del saber. Para comprender este proceso de tránsito a la modernidad y su influencia en la configuración de la misma es necesario reconstruir el movimiento de recuperación del pensamiento escéptico que se dio durante los siglos XVI y XVII. Esta es una tarea que ha llevado a cabo el historiador de la filosofía Richard Popkin. Popkin señala que el escepticismo moderno surgió y se configuró a partir de tres acontecimientos fundamentales:

En primer lugar, la forma del problema escéptico en torno al criterio del conocimiento religioso que se suscitó en los primeros conflictos entre los Reformadores y Contra-reformadores; en segundo lugar, la disponibilidad de los textos de Sexto incluso antes de su impresión en latín en 1562 y 1569; y, en

tercer lugar, la vigorosa presentación del escepticismo que hace Montaigne en su «Apología de Raimund Sebond»⁴⁴

El siglo XVI estuvo marcado por las fuertes convulsiones bélicas e intelectuales que, en torno a la religión, tuvieron lugar Europa. La Reforma protestante iniciada por Martin Lutero y la Contrareforma surgida a partir de ella centraron su lucha dialéctica en torno al problema, de naturaleza específicamente escéptica, del criterio de conocimiento religioso, de la regla de fe, de la norma para distinguir la fe verdadera de la fe falsa. De forma independiente y paralela, las obras de Sexto Empírico fueron recuperadas y traducidas a latín, generando un caldo de cultivo perfecto para la profundización del escepticismo teológico incipiente y para la extensión del mismo al resto de los ámbitos de la cultura. Fue precisamente Michel de Montaigne el primer pensador en llevar a cabo esta doble tarea, extrayendo las tesis pirronianas de las traducciones de Sexto Empírico y aplicándolas en el terreno de las disputas teológicas y, por extensión, en el del conocimiento humanista y natural.

Los conflictos religiosos de la modernidad surgieron a partir de la Reforma protestante iniciada por Martín Lutero (1483-1546). Ante los abusos y la corrupción de la burocracia eclesiástica romana, la posición político-religiosa de Lutero fue configurándose gradualmente desde una actitud de reforma interna al catolicismo hasta otra completamente revolucionaria. Tras dar el paso revolucionario, Lutero, en el Coloquio de Leipzig⁴⁵ de 1519 y en sus escritos *El Manifiesto a la Nobleza Alemana*⁴⁶ y *Del cautiverio de Babilonia en la Iglesia*⁴⁷ de 1520, negó el criterio católico de conocimiento religioso, a saber, la tradición de la Iglesia, sus concilios y la autoridad papal, para defender otro nuevo: la Escritura. Para Lutero solo sobre su base todo cristiano tenía «el poder de discernir y juzgar lo que es justo o injusto en materia de fe»⁴⁸.

Una de las primeras y más relevantes réplicas a Lutero fue la del humanista holandés Erasmo de Rotterdam (1466-1536). En su apología del regreso a la práctica del cristianismo primitivo este religioso defendía una piedad cristiana sencilla y se oponía a intelectualismo teológico dominante en su contemporaneidad. Y fue, precisamente, su antiintelectualismo y su repugnancia a las discusiones teológicas racionales lo que le llevó a proponer una base escéptica que le permitiera atacar a Lutero y, al mismo tiempo, permanecer dentro de la Iglesia católica.

⁴⁴ Popkin, R. H. (1994). Profecía y escepticismo en los siglos XVI y XVII. En J. Marradés y N. Sánchez (Eds.), *Mirar con cuidado: Filosofía y escepticismo* (21-34). Valencia: Pre-Textos, p. 28.

⁴⁵ Luthers, M. *Disputatio Johannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita*, WA 2, 156-161. Las obras de Lutero se citan según la edición completa de sus escritos, la conocida como *Weimarer Ausgabe* (WA), iniciada por una comisión del *preußischen Bildungsministerium* en 1883 y retomada por la *Heidelberger Akademie der Wissenschaften* en 1945: (1883-2009). D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, 127 Bände. Weimer: Hermann Böhlau. La edición se divide en 4 grandes secciones (Serien): Schriften / Werke (WA): 72 Bände (davon 8 in zwei Teilen), Tischreden (WA TR): 6 Bände, Deutsche Bibel (WA DB): 15 Bände, y Briefwechsel (WA BR): 18 Bände. Citamos a Lutero con el nombre la obra, seguido por la sección de la *Weimarer Ausgabe*, el tomo y la página.

⁴⁶ Luthers, M. *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung*, WA 6, 404-469.

⁴⁷ Luthers, M. *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*, WA 6, 497-573

⁴⁸ Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 23.

En 1524 publicó su *De Libero Arbitrio ΔΙΑΤΡΙΒΗ*⁴⁹ enfrentándose a las opiniones luteranas sobre el libre albedrío. Erasmo destacó allí que, a pesar de que Lutero afirmaba que, en su correcta comprensión de la Escritura, había encontrado la respuesta al problema del libre albedrío, muchos teólogos habían discutido interminablemente acerca de ello sin llegar a ningún consenso. Este hecho arrojaba un problema sobre la posición de Lutero: ¿cómo podía saber entonces que él había logrado la comprensión correcta de la Escritura? Para Erasmo muchos de los pasajes de la Escritura eran demasiado oscuros para que el espíritu humano pudiera penetrar en ellos, por lo que lo mejor que podía hacerse era seguir la tradicional solución ofrecida por la Iglesia. Siguiendo la senda del escepticismo antiguo, cuyas vías de acceso a comienzos del siglo XVI eran los textos de Cicerón, Luciano, Diógenes Laercio y Galeno⁵⁰, Erasmo consideró que el hombre era incapaz de conocer nada por sí mismo, y que era preferible suspender todo juicio, especialmente cuando lo permitiese la autoridad inviolable de la Iglesia⁵¹.

El siguiente gran jefe de la revuelta contra la Iglesia católica, Juan Calvino (1509-1564), elaboró con mayor detalle la nueva teoría luterana del conocimiento religioso. En su *Institución*⁵² reafirmó que la Iglesia no podía ser juez de la Escritura alegando que su autoridad reposaba sobre ella. Para Calvino la Escritura era el venero básico de la verdad religiosa.

Ahora bien, ¿qué era lo que, a juicio de Calvino, permitía afirmar que la Escritura era la palabra de Dios? Calvino consideró que esta afirmación no podía basarse en la razón humana, puesto que ello llevaría a una petición de principio o a una argumentación retórica. Era necesaria una prueba que ofreciese una certidumbre absoluta, que no dejase margen para la duda. Tal prueba era una iluminación, una persuasión interna dada por el Espíritu Santo, que sería tan imperiosa como para constituir una completa garantía de nuestro conocimiento religioso. Esta persuasión interna nos garantizaría, al leer la Escritura, que en ella discurre la palabra de Dios y que, en tal lectura, captamos correctamente el contenido del texto⁵³.

Sin embargo, los acontecimientos históricos mostraron que tal persuasión interna, más que una garantía de la verdad religiosa, era un instrumento conceptual al servicio de la intolerancia. El médico y teólogo español Miguel de Servet (1511-1553), hizo pública, en su *Christianismi restitutio*⁵⁴, la convicción de que la doctrina bíblica de la Trinidad era falsa, convicción supuestamente adquirida por persuasión interna en su lectura directa con la Escritura. La

⁴⁹ De Rotterdam, E. (2012). *Discusión sobre el libre albedrío. Respuesta a Martín Lutero*. Edición bilingüe a cargo de Fernando Bahr. Buenos Aires: El Cuenco de Plata. La edición crítica de las obras completas del autor más usada, *an authoritative critical edition* (ASD), es: De Rotterdam, E. (1969-). *Opera Omnia Des. Erasmi Roterodami*. Amsterdam: North Holland Press. La edición se divide en 9 *ordines* o categorías cada una de las cuales incluye múltiples volúmenes.

⁵⁰ Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 53.

⁵¹ *Op. Cit.*, pp. 27-28.

⁵² Calvin, J. (1559). *Institutio christianae religionis*. Genevae: Oliva Roberti Stephani. Existe una traducción antigua al castellano: Calvino, J. (1597). *Institución de la religión cristiana*. Traducción de Cypriano De Valera. En casa de Ricardo del campo. Edición de las obras completas de Calvino: Cunitz, E., Baum, J.-W. & Reuss, E. W. E. (Eds.). (1863-1900). *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, 58 Vols. Brunsvigae: C. A. Schwetschke.

⁵³ Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, pp. 31-32.

⁵⁴ Servet, M. (2007). *Restitución del cristianismo*. En M. Servet, *Obras completas*, 6 Vols. (Vols. 5 y 6). Edición crítica bilingüe a cargo de Ángel Alcalá. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

respuesta de Calvino y de sus seguidores, cuya persuasión interna era contraria a la de Servet, fue la condena a la hoguera por herejía, condena que tuvo lugar en Ginebra.

El único defensor de Servet que hubo entre los reformados fue Sebastian Castalión. En su *De Haereticis*⁵⁵, publicado inmediatamente después de la ejecución de Servet, Castalión trató de socavar el fundamento del conocimiento religioso de Calvino intentando preservar la posibilidad del conocimiento religioso mismo. Su argumento consistió en negar la posibilidad de una certeza absoluta en el conocimiento de las Escrituras, la posibilidad de la persuasión interna, sobre la base de la oscuridad de sus pasajes y de los continuos desacuerdos de los teólogos en torno a ellos⁵⁶. Castalión negó así la certeza absoluta del conocimiento religioso, pero consideró que existían otras pruebas, aunque limitadas e imperfectas, para un razonable conocimiento: las capacidades humanas de la razón y los sentidos. La búsqueda de la certidumbre religiosa debería ser abandonada a cambio de la búsqueda de la razonabilidad⁵⁷. Pero, como comprendió correctamente alguno de sus críticos, Castalión no hizo aquí sino recurrir a la filosofía de la Nueva Academia, al escepticismo de Carnéades, que sustituía certidumbres definitivas por probabilidades epistemológicas⁵⁸.

Aunque el debate teológico continuó por toda Europa, lo expuesto hasta aquí es suficiente para los propósitos de esta Tesis doctoral. Cabe destacar dos cuestiones importantes: en primer lugar, que el problema central de este debate entre reformistas y contrarreformistas adoptó la forma del problema pirrónico clásico del criterio de verdad; y, en segundo lugar, que se produjeron dos posturas escépticas distintas en torno al conocimiento religioso: el escepticismo fideísta de Erasmo, del lado de la Contrarreforma, y el escepticismo razonable o «mitigado» de Castalión, del lado de la Reforma. Estas dos posturas teológicamente escépticas se trasladaron al terreno del conocimiento natural, de la filosofía, tras el redescubrimiento y traducción de los textos de Sexto Empírico y su aplicación por parte de Montaigne.

Los pensadores renacentistas entraron en contacto con el escepticismo antiguo a través de tres fuentes distintas⁵⁹: los escritos de Sexto Empírico, las obras de Cicerón y la *Vida de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio⁶⁰. Sin embargo, la más importante de ellas fue la de Sexto Empírico. Como afirma Popkin, «el accidente histórico del redescubrimiento de sus obras precisamente en el momento en que se había planteado el problema escéptico del criterio dio a las ideas de Sexto una prominencia súbita y mayor de la que hubiesen tenido nunca o volverían a tener»⁶¹. Por algo *le divin Sexte*, como lo llamó François de la Mothe Le Vayer, fue considerado por Pierre Bayle como el padre de la filosofía moderna.

⁵⁵ Castellion, S. (1554). *De haereticis*. Basel: Per Georgium Rausch.

⁵⁶ Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, pp. 33-34.

⁵⁷ *Op. Cit.*, p. 37.

⁵⁸ *Op. Cit.*, p. 34.

⁵⁹ *Op. Cit.*, p. 44.

⁶⁰ Marcovich, M. (Ed.). (1999-2002). *Diogenes Laertii philosophorum edidit*, 3 Vols. Stuttgart-Lipsia: Teubner. Edición Española: García Gual, C. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.

⁶¹ Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 45.

Popkin considera que es posible establecer con certeza el comienzo de la influencia de Sexto Empírico sobre el pensamiento renacentista⁶². Sus escritos fueron casi desconocidos durante la Edad Media. Hasta la fecha sólo se han encontrado dos manuscritos medievales latinos de las obras de Sexto: una traducción de las *Hipotiposis pirrónicas* —atribuidas a Aristóteles— del siglo XIII en la *Bibliothèque Nationale* de París y una versión posterior de la misma traducción en la Biblioteca Nacional de Madrid. Fue a partir del siglo XV cuando empezaron a entrar en Italia manuscritos griegos y a diseminarse desde allí por toda Europa. En 1562 apareció la primera publicación latina de las *Hipotiposis pirrónicas* a manos del gran impresor renacentista Henri Estiene. En 1569 apareció otra edición realizada por el contrarreformador francés Gentian Hervet que incluía la traducción de las *Hipotiposis* de Estiene y la del *Adversus Mathematicos* realizada por el propio Hervet. Sin embargo, el texto griego no fue publicado hasta 1621 por los hermanos Chouet. No hubo ninguna aplicación significativa o relevante de las tesis escépticas de los textos de Sexto hasta las publicaciones de Henri Estiene y de Gentian Hervet, a excepción de la llevada a cabo por Gian Francesco Pico della Mirandola⁶³. Sin embargo, el uso que Pico hizo del escepticismo de Sexto no tuvo una influencia importante sobre el desarrollo del escepticismo moderno⁶⁴.

Fue el tratamiento que Michel de Montaigne (1533-1592) dio a los textos de Sexto el que influyó de forma decisiva en el desarrollo tanto del pensamiento como del escepticismo moderno. Montaigne fue un hombre de su época. Como buen hijo del Renacimiento, fue un gran humanista. De ahí su interés en el conocimiento de las ideas y los valores greco-romanos del mundo antiguo y en su aplicación a la sociedad francesa del siglo XVI. Pero también fue testigo de los cambios revolucionarios de su momento histórico, especialmente del descubrimiento y exploración del Nuevo Mundo. Entre estos dos mundos percibió la relatividad de las realizaciones intelectuales, culturales y sociales del hombre.

Montaigne fue el pensador que, entre sus contemporáneos, comprendió con mayor profundidad las ideas de los antiguos académicos y pirrónicos aportadas por los textos de Sexto Empírico y el que sintió con mayor fuerza las repercusiones de la teoría pirrónica de la duda completa y de su aplicación tanto a los debates religiosos del momento como al resto de los ámbitos culturales.

El más importante de los *Essais* de Montaigne fue la «Apología de Raimond Sebond». En ella desarrolló una triple posición escéptica: en torno al conocimiento religioso, en torno al conocimiento humanista y en torno al conocimiento científico. Para desarrollar su escepticismo, se sirvió de una tesis defendida por un teólogo del siglo XV llamado Raimon Sebond. Esa tesis afirmaba que todos los artículos de la religión cristiana podían ser probados por la razón natural. Montaigne planteó dos objeciones distintas: la primera, que la religión cristiana debía basarse en

⁶² *Op. Cit.*, pp. 45-46.

⁶³ *Op. Cit.*, p. 47.

⁶⁴ Popkin, R. H. (1994). Profecía y escepticismo en los siglos XVI y XVII. En J. Marradés y N. Sánchez (Eds.), *Mirar con cuidado* (21-34), p. 28.

la fe y no en la razón; la segunda, que los argumentos de Sebond no eran ni claros ni buenos. En el despliegue de la primera objeción Montaigne desarrolló su escepticismo religioso. En el despliegue de la segunda, su escepticismo humanista y científico⁶⁵.

En su primera objeción Montaigne utilizó el pirronismo como base de un fideísmo moderado al servicio del catolicismo. El pirronismo niega la posibilidad de todo conocimiento, de toda norma o criterio que justifique de la verdad de nuestras creencias. El fideísmo moderado es una doctrina religiosa que concede prioridad a la fe sobre la razón, en tanto que niega que ésta última pueda proporcionar una certidumbre completa y absoluta de la verdad de nuestras creencias antes de la aceptación de alguna de ellas en base a la fe. El fideísmo moderado no niega que la razón pueda tener un papel en el conocimiento religioso, pero sí que lo pueda tener antes de la aceptación de alguna creencia por fe⁶⁶. Para Montaigne, una vez que el hombre había adoptado el pirronismo y se había volcado completamente en la fe cristiana estaba preparado para recibir la Revelación de Dios, si éste así lo quería.

Montaigne comprendió en este ensayo el valor que el pirronismo tenía para la defensa del catolicismo frente a la Reforma protestante: frente a la caída del escepticismo académico en un dogmatismo negativo por defender el conocimiento de que nada podía ser conocido, el pirronismo, habiendo llevado la duda hasta sí misma, defendió la necesidad de abandonar el terreno de la epistemología mediante la *epojé* o suspensión del juicio sobre todas las cosas. Solamente desde el contexto de las constricciones de la praxis vital, consideró esta filosofía la necesidad de acogerse a una forma de vida acorde con las costumbres, las tradiciones y las leyes establecidas por la comunidad. Para el contexto socio-histórico de Montaigne, tales costumbres y tradiciones remitían al catolicismo. Como dice Popkin:

Aquellos antiguos pirrónicos no sólo habían descubierto la cumbre de la sabiduría humana, sino también, como Montaigne y sus discípulos asegurarían para el siglo siguiente, habían aportado la mejor defensa contra la Reforma. Como el escéptico completo *no* tenía ideas positivas, tampoco podía tener opiniones erróneas. Y como el pirrónico aceptaba las leyes y costumbres de su comunidad, aceptaría el catolicismo. Por último, el completo escéptico se hallaba en el estado ideal para recibir la Revelación, si Dios así lo quería. La unión de la Cruz de Cristo y las dudas de Pirrón formaba la combinación perfecta para apuntalar la ideología de la Contrarreforma francesa⁶⁷.

Esta estrategia había sido señalada ya por Erasmo con su escepticismo fideista. Sin embargo, y a diferencia de Montaigne, su influencia no pudo ser profunda por carecer del aparato conceptual pirrónico contenido en los textos de Sexto Empírico.

En su segunda objeción a la tesis de Raimon Sebond, Montaigne se propuso mostrar el carácter defectuoso del razonamiento humano natural mediante los argumentos pirrónicos clásicos, y esto le lleva a desarrollar un escepticismo humanístico y científico. Así, comienza su argumentación apelando al primer tropo de Agripa. Los filósofos han discrepado históricamente

⁶⁵ Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 84.

⁶⁶ Notese que el pirronismo es perfectamente compatible con este fideísmo moderado. El pirronismo niega que la verdad de nuestras creencias pueda estar justificada, que podamos tener conocimiento, pero no que podamos tener creencias verdaderas. El fideísmo moderado defiende que debemos asumir ciertas creencias como verdaderas por fe, al margen de toda justificación epistemológica.

⁶⁷ *Op. Cit.*, p. 89.

en sus opiniones acerca de los mismos objetos de investigación en cualquier campo intelectual, demostrando así su ignorancia y su incapacidad para llegar a alguna conclusión definida y definitiva⁶⁸. En la filosofía natural, los filósofos han mostrado con su diversidad de opiniones la incapacidad de descubrir alguna verdad. Así, por ejemplo, los astrónomos ptolemaicos creían que los cielos giraban en torno a la Tierra, mientras que Copérnico afirma ahora que la Tierra se mueve. ¿Cómo podríamos saber quien tiene razón?

En esta línea relativista, Montaigne retoma el decimo tropo de Enesidemo de Knosos junto con los descubrimientos del Nuevo Mundo para quebrantar la fe en las leyes del comportamiento humano establecidas por los filósofos. Las pruebas acerca de los salvajes de América, los casos narrados en la literatura antigua y la realidad social de la Europa de su momento, conducen a Montaigne al relativismo ético, político y religioso. Si entre los hombres existe una pluralidad de códigos de moralidad, de leyes y de mitos, ¿cómo podríamos saber cuales son los correctos?⁶⁹

Todo esto mostraba tanto la relatividad de las opiniones de los filósofos de la antigüedad, cómo su inadecuación a las pruebas sobre el comportamiento humano efectivo. Esto supuso una carga de profundidad para el conocimiento humanista. El humanismo, surgido en oposición al teocentrismo y a la escolástica medieval, situaba al hombre en el centro del universo. Esta corriente defendía una vuelta al saber y a los valores de la antigüedad greco-romana, alejada de la oscuridad de la Edad Media. Por ello, consideraba que el hombre del siglo XV debía formarse sobre el genuino conocimiento de los filósofos de la antigüedad. Pero era precisamente este conocimiento el que Montaigne estaba impugnando ahora.

Montaigne pasa después a cuestionar el conocimiento racional y el conocimiento sensible, íntimamente conectados por la epistemología escolástico-aristotélica. Así, afirma que quién defienda que la razón natural, a través del establecimiento de los primeros principios y de las definiciones esenciales de las cosas, es capaz de conocerlas, tendrá que demostrar cómo es ello posible, puesto que hay dos grandes dificultades: por un lado el recurso a la experiencia para tal demostración requiere una demostración previa de que el conocimiento sensible es alcanzable, y por otro, hay un gran disenso filosófico acerca de la esencia y el alcance de la facultad de la razón. Hay que recordar que para Aristóteles el conocimiento racional, que era un conocimiento de verdades universales y necesarias, procedía por completo de la experiencia sensible: a través de ésta el alma captaba la forma de los objetos.

Montaigne se centra entonces en la crítica del conocimiento sensible. Nuestro conocimiento sensible se basa en los cinco sentidos que nos ponen en contacto con el mundo. Pero, ¿tenemos todos los sentidos requeridos para alcanzar el verdadero conocimiento de las cosas? Podría ocurrir que nuestros cinco sentidos fuesen insuficientes para tal conocimiento, y que estuviéramos en una situación análoga a la de un ciego. Aún ignorando este problema y dando por supuesto que tenemos todos los sentidos necesarios para conocer el mundo, éstos

⁶⁸ *Op. Cit.*, p. 89.

⁶⁹ *Op. Cit.*, p. 92.

pueden ser engañosos e inseguros en su aprehensión de las cosas. Montaigne recurre aquí a los tropos de Enesidemo: el contenido que nos proporcionan los sentidos es siempre relativo. Es relativo al tipo de ser vivo que percibe, a cada hombre, a cada sentido, a cada estado psico-físico, a la perspectiva, al medio que rodea a los objetos y a la calidad y frecuencia perceptiva⁷⁰. Por ello, puede que las cualidades atribuidas a los objetos les estén impuestas por nosotros y que, por tanto, no les pertenezcan.

Montaigne concluye esta sinfonía de la duda con el problema del criterio. La cuestión aquí esta ligada al conocimiento sensible. ¿Podemos disponer de alguna norma o criterio que, ante la variabilidad o relatividad de nuestras percepciones sensoriales, nos permita juzgar cuáles son verídicas y cuáles no, es decir, cuáles nos muestran cualidades propias del objeto y cuáles no? Para disponer de tal criterio necesitaríamos un instrumento judicial que evaluase las percepciones sensoriales, que discerniera las verídicas de las que no lo son. Pero tal instrumento judicial estaría necesitado, él mismo, de evaluación. Esta evaluación podría realizarse desde nuestras evidencias perceptivas, pero entonces entraríamos en un argumento circular. Otra posibilidad sería que la evaluación fuese realizada por algún contenido de la razón (suponiendo que el conocimiento racional no estuviese puesto en cuestión), pero entonces ese contenido estaría, a su vez, necesitado de ser evaluado por otro contenido de la razón, y ese otro, por otro, y así caeríamos en una regresión al infinito.

Toda esta argumentación supone un ataque total al conocimiento científico. Si nuestra razón y nuestros sentidos no nos conducen a un conocimiento cierto de las cosas y, además, no es posible acceder a ningún criterio que palíe esta situación, entonces tendremos que concluir que nadie descubre nunca lo que, en realidad, sucede en la naturaleza. Montaigne considera que todo lo que los filósofos presentan en sus teorías del mundo son invenciones humanas: «en realidad, la filosofía no es más que poesía sofisticada»⁷¹. Para él lo único que podemos hacer en nuestro actual estado es seguir adelante por este incierto mundo de apariencias a menos que Dios decida iluminarnos. Y es que ningún esfuerzo humano nos pondrá nunca en contacto con la realidad, esto solo será posible por la Gracia divina.

De esta forma Montaigne, al entrar en contacto con los textos recuperados de Sexto Empírico en medio de las disputas religiosas católico-protestantes, extendió la *crise pyrrhoniennne* desde la teología a los demás campos del saber. Este movimiento, como señala Popkin, tuvo una importancia fundamental para el desarrollo del pensamiento moderno:

La revitalización del pirronismo de Sexto Empírico, por obra de Montaigne, en un momento en que el mundo intelectual del siglo XVI estaba desplomándose, hizo del *nouveau Pyrrhonisme* de Montaigne no ese callejón sin salida que han retratado historiadores como Copleston y Weber, sino una de las fuerzas decisivas en la formación del pensamiento moderno. Al extender las implícitas tendencias escépticas de la crisis de la Reforma, la crisis del humanismo y la crisis científica hasta formar una

⁷⁰ *Op. Cit.*, p. 93.

⁷¹ Montaigne, M. D. (1922). Apologie de Raimond Sebond. En M. de Montaigne, *Les Essais de Michel de Montaigne*, 3 Vols, Vol. 2. Edición de Pierre Villey (revisada por V.-L. Saulnier en 1965). Paris: Félix Alcan, p. 147. Existe edición bilingüe: Montaigne, M. D. (2013). Ensayos completos. Edición bilingüe a cargo de Álvaro Muñoz Robledano. Madrid: Cátedra.

total *crise pyrrhoniennne*, la genial *Apologie* de Montaigne llegó a ser el *coup de grâce* de todo un mundo intelectual. También sería la matriz del pensamiento moderno, ya que condujo al intento de refutar el nuevo pirronismo o de encontrar una manera de salir de él. Así, durante los siglos XVII y XVIII, Montaigne no fue considerado como una figura de transición, ni como un hombre que había abandonado los caminos reales del pensamiento, sino como el fundador de un importante movimiento intelectual que siguió preocupando a los filósofos en su búsqueda de la certidumbre⁷².

El pirronismo de Montaigne influyó de forma decisiva sobre la teología ortodoxa y la vanguardia intelectual francesa del siglo XVII⁷³. Esta influencia se realizó básicamente por dos vías: a través de los *Essais*, que fueron muy leídos y reimpresos en los años posteriores a la publicación inicial; y a través del padre Pierre Charron, uno de los discípulos de Montaigne⁷⁴.

Pierre Charron (1541-1603) fue una figura central en la conexión del pirronismo de Montaigne con la nueva generación de pensadores franceses. En efecto, Charron fue el forjador tanto del *libertinage érudit* como de la Contrarreforma francesa de la primera mitad del siglo XVII. Como era teólogo profesional, pudo conectar el escepticismo de Montaigne con las principales corrientes antirracionalistas del pensamiento cristiano. Y como era un culto doctor, pudo introducir el nuevo pirronismo en el ámbito académico⁷⁵.

La introducción del *nouveau Pyrrhonisme* en la ideología contrarreformista francesa por parte de Charron fue posible por dos factores decisivos. El primero consistió en el estado de guerra civil religiosa en la que se encontraba la Francia de finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Para evitar que las ciudades del pensamiento francés cayeran ideológicamente en manos de los reformadores, los contrarreformistas pusieron el pirronismo al servicio de la Iglesia católica. El segundo factor consistió en que las opiniones predominantes de la teología católica francesa eran básicamente negativas y agustinianas y, por tanto, estaban dirigidas contra el escolasticismo y el racionalismo⁷⁶.

La otra influencia significativa de Montaigne y Charrón fue la que se ejerció sobre la vanguardia intelectual francesa de nueva generación: los llamados *libertins érudits*. Éstos eran estudiosos humanistas dispuestos a romper con la tradición, con la escolástica medieval, y a lanzar una nueva, basada en el pensamiento de la antigüedad greco-romana. Ahora bien, dada la influencia de del *nouveau Pyrrhonisme*, fue la escuela escéptica la que tomaron de la antigüedad como modelo a seguir. Los *libertins érudits* pertenecían a los círculos intelectuales centrados en palacio:

Gabriel Naudé, bibliotecario de Richelieu de Mazarino y secretario del cardenal Bagni; Guy Patin, culto doctor en medicina que llegó a ser rector de la Escuela Média de la Sorbona; Leonard Marandé, secretario de Richelieu; François de la Mothe Le Vayer, profesor del hermano del Rey; Petrus Gassendi, el gran hombre de ciencia, filósofo y sacerdote, que luego fue profesor de matemáticas en el Collège Royal; Samuel Sorbière, el editor de las obras de Gassendi, e Isaac La Peyrère, secretario del Príncipe de Condé⁷⁷.

⁷² Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 98.

⁷³ *Op. Cit.*, p. 110.

⁷⁴ *Op. Cit.*, pp. 100-101.

⁷⁵ *Op. Cit.*, p. 101.

⁷⁶ *Op. Cit.*, p. 117.

⁷⁷ *Op. Cit.*, p. 144.

La importancia de los *libertins érudits* radica en que constituyeron un vínculo de unión entre Montaigne, por un lado, y Bayle y Voltaire por otro, un vínculo entre el *nouveau Pyrrhonisme* del siglo XVI y la Ilustración francesa del XVIII⁷⁸. Estos *libertins érudits* configuraron tres líneas de pensamiento escéptico que influirían decisivamente sobre la forma de pensar y de ser occidental desde entonces hasta los albores de nuestra contemporaneidad. La primera línea fue la del escepticismo pirrónico clásico; la segunda, la del, así llamado, escepticismo constructivo o mitigado; y la tercera la de un nuevo y profundo escepticismo, de corte específicamente religioso.

El escepticismo pirrónico clásico puesto al servicio de la Iglesia católica fue asumido por la mayoría de los *libertins érudits*, aunque su aplicación al terreno del conocimiento natural fue otra cuestión. Gran parte de ellos sí asumió tal aplicación a todos los ámbitos de conocimiento: fueron los llamados «escépticos humanistas». Los que no lo hicieron, a excepción de Isaac La Peyrère, fundador de la tercera línea de pensamiento escéptico, desarrollaron el llamado escepticismo constructivo o mitigado: fueron los «escépticos científicos».

Hemos visto cómo Montaigne pudo iniciar una *crise pyrrhonienne* en el conocimiento religioso sobre el sustrato de la Reforma protestante. Algo análogo sucedió respecto a la extensión de la *crise* al conocimiento racional: ésta fue posible porque se hizo sobre el sustrato de la “Reforma” científica⁷⁹. La «nueva ciencia» de Copérnico, Kepler, Galileo y Gassendi supuso un desafío revolucionario al modelo científico de la escolástica: la ciencia aristotélica. Pues bien, los escépticos humanistas no supieron valorar la revolución científica que se estaba produciendo a su alrededor y trataron a la nueva ciencia igual que a la ciencia aristotélica: como un dogmatismo que venía a remplazar a otro anterior y sobre el cual había que aplicar los argumentos pirrónicos y realizar una suspensión del juicio⁸⁰.

Contra este escenario de completa *crise pyrrhonienne* —no hay que olvidar la aplicación escéptica que, de los descubrimientos de las tribus del Nuevo Mundo, hizo Montaigne y haría La Mothe Le Vayer sobre el ámbito moral, ni la proyección de dudas que La Peyrère comenzaba a hacer sobre afirmaciones básicas de la Escritura— surgieron tres movimientos intelectuales de contraataque al *nouveau Pyrrhonisme*: el primero trató de refutar al escepticismo sin asumir realmente sus argumentos, es decir, desde el dogmatismo aristotélico que estaba puesto en cuestión por ellos; el segundo respondió al escepticismo reconociendo toda la fuerza y validez de sus argumentos y mitigando posteriormente sus efectos totalizadores. Y el tercero, aunque inicialmente respondió a los argumentos escépticos tomándolos en serio, acabó construyendo un nuevo sistema dogmático que cometía petición de principio al escepticismo⁸¹.

De entre todos ellos, los contraataques al *nouveau Pyrrhonisme* que tuvieron una transcendencia histórica fueron el segundo y el tercero. Éstos constituyeron, respectivamente, el

⁷⁸ *Op. Cit.*, p. 145.

⁷⁹ *Op. Cit.*, p. 174.

⁸⁰ *Op. Cit.*, p. 142.

⁸¹ *Op. Cit.*, p. 187.

escepticismo constructivo o mitigado y el movimiento filosófico llevado a cabo por Rene Descartes, y sentaron las bases del racionalismo moderno.

El escepticismo constructivo supuso una vía media entre el *nouveau Pyrrhonisme* y el completo dogmatismo. Fue iniciado por Martín Mersenne (1588-1648) en *La Verité des Sciences contre les Septiques ou Pyrrhoniens*⁸², y desarrollado posteriormente por el *libertin érudit* Petrus Gassendi (1592-1655) en su *Syntagma*⁸³. Ambos pensadores mostraron un fuerte interés por la revolución científica que se estaba produciendo a su alrededor y tuvieron una gran consciencia de su valor epistemológico. A pesar de la *crise pyrrhoniennne*, las nuevas ciencias, acaso también las antiguas, parecían contener algún conocimiento real acerca del mundo. Se abría así una extraña paradoja, consistente en que, a pesar de la imposibilidad de demostrar una base cierta y segura para el conocimiento, éste parecía existir realmente. Ante esta situación Mersenne y Gassendi respondieron al escepticismo de una nueva forma: rechazando la concepción del conocimiento de los dogmáticos.

La concepción dogmática del conocimiento tenía sus bases en el sistema filosófico de Platón. Éste defendió que el conocimiento reunía dos rasgos fundamentales: la infalibilidad y la justificabilidad. Para el filósofo griego una creencia constituía conocimiento si, y solo si, era verdadera de una vez y para siempre (infalible) y estaba justificada, apoyada por razones firmes. Platón fijó estos dos rasgos del conocimiento sobre la base de su metafísica: concibiendo un Mundo de las Ideas cuya naturaleza intelectual trascendía el ámbito de lo sensible. El conocimiento, la *episteme* era infalible y estaba firmemente justificada porque tenía por objeto la verdadera naturaleza de las cosas, las Ideas o las Formas ubicadas en un mundo que trascendía el de lo sensible. Por el contrario, el mundo sensible, el terreno de las sombras, de las apariencias sólo podía ser objeto de *doxa*, de opinión y nunca de conocimiento.

Aunque Aristóteles no siguió a su maestro en la separación del Mundo de las Ideas del mundo sensible, no dejó de emplear el mismo esquema epistemológico. Para Aristóteles el conocimiento estaba referido al único mundo que existía: un mundo que fusionaba el *kósmos noetós* de Platón y el mundo sensible. Pero al igual que Platón, él consideró, sobre una base metafísica, que el conocimiento era infalible y que estaba firmemente justificado. Para Aristóteles, el alma humana, a través del proceso de la *homoíosis*, asimilaba la forma de los objetos que percibía a través de los sentidos, forma que constituía su verdadera naturaleza, de carácter intelectual. Así, el conocimiento seguía refiriendo a un ámbito trascendente al de la apariencia sensible: el ámbito de lo formal-suprasensible que da razón de lo sensible.

Mersenne y Gassendi defendieron una concepción mucho más débil del conocimiento. Éste no era ya, para ellos, algo infalible, ni tan siquiera algo justificado. El único conocimiento posible es el que se refiere a las apariencias. Aunque nuestros sentidos no nos permitan acceder a

⁸² Mersenne, M. ([1625] 2003). *La Vérité des sciences contre les septiques ou Pyrrhoniens*. Edition critique de Dominique Descotes. Paris: Honoré Champion.

⁸³ Gassendi, P. (1649). *Syntagma philosophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt*. Lyon: Guillaume Barbier.

la verdadera naturaleza de las cosas, a sus esencias, podemos reunir información sobre las apariencias, elaborar hipótesis a partir de las conexiones que se establecen entre ellas y realizar predicciones acerca de su curso futuro. Tal conocimiento es falible: las hipótesis empíricas pueden devenir finalmente falsas. Y además carece de una justificación en base a razones firmes, vale decir, metafísicas. Pero es suficiente para guiar nuestras acciones en este mundo, es suficiente para la praxis vital. Mersenne y Gassendi dieron así el paso decisivo de separar por primera vez la ciencia y la epistemología de la metafísica⁸⁴.

El nuevo modelo del conocimiento de los escépticos constructivos se contentaba con optar a verdades convincentes o probables acerca de las apariencias, como ya lo había hecho en el pasado el escepticismo académico de Carnéades. Este conocimiento era suficiente para nuestros propósitos vitales. Desde el punto de vista de Mersenne y Gassendi la exigencia de un tipo de conocimiento más fuerte que éste, lo único que conseguía era darle la razón al escéptico. Su objetivo era evitar el aspecto destructivo de los escépticos humanistas: la duda y la suspensión del juicio ante cualquier cuestión. Y ello sólo era posible mediante un modelo de conocimiento que aceptara un escepticismo fundamental, una duda de que pudiesen descubrirse algún día fundamentos ciertos e indubitables. Como dice Popkin:

La crisis escéptica resulta de mostrar que el tipo de certidumbre que busca el filósofo dogmático es inalcanzable porque, en los términos de su investigación, pueden proponerse ciertas dificultades insolubles que impiden el descubrimiento de un conocimiento absolutamente cierto e indudable. Así, como lo reconoció Pascal, mientras haya dogmáticos, los escépticos tendrán razón. Pero si eliminamos las normas dogmáticas a cambio del conocimiento auténtico, entonces el ataque pirrónico queda en ridículo, pues esta desarrollado en términos de estas grandes demandas o condiciones, establecidas por el filósofo dogmático⁸⁵.

El escepticismo constructivo o mitigado constituyó una corriente de pensamiento que dejó su huella en la modernidad —en la que podríamos llamar tradición experimentalista, integrada por filósofos naturalistas, como Francis Bacon o Isaac Newton— y llegó hasta los siglos XIX y XX, configurando las tradiciones filosóficas del pragmatismo y del positivismo⁸⁶. Sin embargo, el escepticismo constructivo quedó sumergido bajo la principal corriente filosófica de la modernidad: la del dogmatismo racionalista iniciado por Descartes, franqueado por las visiones metafísicas de los «nuevos científicos», como Galileo y Campanella, y por el cientifismo de varias de las figuras de la Ilustración, como Condillac y Condorcet⁸⁷.

El triunfo del escepticismo constructivo como núcleo de la moderna visión empírica y pragmática, el reconocimiento de que no pueden obtenerse fundamentos absolutamente ciertos para nuestro conocimiento, y sin embargo, que poseemos normas para evaluar la confiabilidad y aplicabilidad de lo que hemos descubierto acerca del mundo, hubieron de aguardar al surgimiento y la decadencia de un nuevo dogmatismo. Aunque Mersenne y Gassendi fueron muy leídos y aprobados en su propia época, la aceptación de su tipo de visión filosófica como concepto importante no llegó hasta que se hicieron varios intentos por poner fin a la *crise pyrrhoniennne* levantando un nuevo fundamento intelectual a la certidumbre humana. Durante un tiempo, los escépticos constructivos quedaron en la sombra, mientras en el centro del escenario se representaba un nuevo drama metafísico y nuevos sistemas se proponían como repuesta al desafío escéptico. Y después de que nuevos sistemas, como los de Herbert

⁸⁴ Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 215 y p. 223.

⁸⁵ *Op. Cit.*, p. 216.

⁸⁶ *Op. Cit.*, p. 201.

⁸⁷ *Op. Cit.*, p. 227 y p. 229.

de Cherbury, Jean de Silhon y René Descartes tuvieron el mismo destino de los anteriores, entonces el escepticismo constructivo pudo ser absorbido por la corriente principal de la filosofía⁸⁸.

Otra tradición escéptica de alcance para la dimensión crítica de la modernidad fue iniciada por Isaac La Peyère y configurada por Baruch de Spinoza. Se trataba de un escepticismo específicamente religioso, resultado de la aplicación del método cartesiano a la Escritura.

Rene Descartes (1596-1650) fue el primer filósofo moderno que intentó superar el desafío escéptico del *nouveau Pyrrhonisme* asumiendo toda la fuerza de sus argumentos y respondiendo a ellos. Este pensador concibió su programa de investigación filosófica a partir de la idea de que únicamente después de haber sometido todas nuestras creencias a la duda escéptica más radical podría iniciarse la búsqueda de una verdad totalmente inmune a la posibilidad del error. En el marco de este programa Descartes estableció un método de investigación en el que la regla de la duda sistemática cobraba una importancia decisiva. Esta regla, que aparece tanto en el *Discurso del método*⁸⁹ como en las *Meditaciones Metafísicas*, consistía en

no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido con evidencia que así era; es decir, evitar con sumo cuidado la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda⁹⁰.

El procedimiento de dudar de las afirmaciones de conocimiento era algo estructural en el escepticismo desde la antigüedad. El proceder del pirronismo clásico consistía en indicar lo dudoso de cada una de las diversas creencias y en suspender el juicio sobre la verdad o falsedad de ellas con cada indicación. Los *nouveaux Pyrrhoniens* propusieron una reacción más enérgica. Para ellos no bastaba con la necesaria suspensión de juicio sobre el valor de verdad en caso de indicación del carácter dudoso de una creencia, la creencia misma debía ser rechazada por el

⁸⁸ *Op. Cit.*, p. 230.

⁸⁹ Descartes, R. ([1637] 1902). *Discours de la méthode*, A-T., VI, 18. En R. Descartes. (1887-1910), *Oeuvres de Descartes*, 12 vol. Paris: Léopold Cerf Editeur (Reeimp. 1996. París: J. Vrin). Edición a cargo de Charles Adam y Paul Tannery (A-T.). Manejo también la edición española a cargo de Eduardo Bello Reguera: Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. Madrid: Técnos, p. 24. En adelante, cito a Descartes mediante el título de la obra, seguido de las siglas de esta edición (A-T.), del número del volumen en números romanos y de la página o páginas correspondientes en números arábigos, además de la paginación de la edición española correspondiente.

⁹⁰ Descartes presenta tres argumentos escépticos importantes, que ponen en duda la justificación de nuestras creencias verdaderas, y cuyo alcance los sitúa en tres niveles epistemológicos distintos. El primero de ellos es el argumento de las ilusiones sensorias, un argumento ya clásico del escepticismo antiguo. Algunas veces nuestros sentidos nos han engañado, como en el caso de la ilusión perceptiva: un palo que se dobla al sumergirlo en agua, etc. Por ello, podría ocurrir que nuestros sentidos nos engañasen siempre en la percepción de los objetos. Este argumento pondría en apuros la justificación de nuestras creencias acerca de cómo son las cosas que percibimos. El segundo argumento es conocido como el argumento del sueño. Algunas veces hemos soñado con objetos del mundo físico mientras creíamos tener experiencias perceptivas genuinas con tales objetos. Y aunque es cierto que, posteriormente, al despertar, nos apercebimos del error sufrido, no es menos cierto que las marcas que utilizamos para discriminar el estado onírico del estado de vigilia pueden ser, en realidad, internas al sueño. Este argumento ataca la justificación de nuestras creencias acerca de la existencia, tanto de objetos, como del mundo físico. El tercer argumento es el del *malin génie*. Como destaca Popkin, con este argumento Descartes alcanzó la cúspide de la duda escéptica y llevó la *crise pyrrhonienne* a su límite último (Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, pp. 269-271). El argumento es el siguiente: es posible que exista un genio maligno capaz de deformar o bien la información que poseemos, o bien las facultades de que disponemos para evaluarlas; por tanto, *todas* nuestras creencias podrían ser falsas. Este argumento nos conduce a una debastación completa del conocimiento. No sólo pone en jaque la justificación de nuestras creencias relativas al mundo físico, al mundo externo a la mente, sino también la de nuestras creencias internas, tales como las de la matemática.

espíritu hasta que éste quedase convertido en una *carte blanche*. En su procedimiento de la duda, Descartes siguió a los *nouveaux Pyrrhoniens*, pero introduzco un nuevo elemento: el «método de la negación»⁹¹. Descartes expone este método en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*:

Así, pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda⁹².

Descartes utilizó su método de investigación basado en el procedimiento de la duda para llevar a cabo una refutación del escepticismo y construir un nuevo sistema filosófico. El resultado fue una refutación en falso del escepticismo y la elaboración de un nuevo dogmatismo metafísico-teológico que daría origen a la versión moderna del fundamentismo epistemológico de Platón: el racionalismo.

A pesar de ello, Descartes fue considerado por sus contemporáneos, especialmente entre jesuitas y calvinistas, como un escéptico con derivas ateas, ya que su procedimiento de la duda suponía «la culminación de dos milenios de pirrónicos» y «negaba la base misma del sistema tradicional»⁹³. Ante las acusaciones de escepticismo, Descartes alegó que el procedimiento de la duda tenía, en realidad, el propósito de fundamentar un conocimiento sólido y seguro. Y ante las denuncias de ateísmo, Descartes insistió en tal procedimiento era exclusivo para la investigación de la filosofía y que él no trataba de aplicarlo al terreno religioso, terreno en el que aceptaba sin discusión las opiniones de la Iglesia católica⁹⁴.

Sin embargo, la aplicación del método cartesiano a la religión revelada, a la propia Escritura, no tardó en practicarse. Isaac La Peyrère (1596-1676) fue el primero que lo hizo. La Peyrère fue un estafalario místico, defensor de una teología mesiánica insólita de elaboración propia. La razón por la que aplicó el método cartesiano a la Escritura fue precisamente para justificar esta teología propia⁹⁵.

A través de sus dos grandes obras, *Du Rappel des Juifs*⁹⁶ y *Praeadamitae*⁹⁷, publicadas alrededor de 1640, La Peyrère puso en duda tesis centrales de la Escritura. Así, negó que Moisés hubiese escrito el Pentateuco, los cinco primeros libros de aquella. Este religioso francés argumentó que la parte de estos libros que narra acerca de la muerte de Moisés no pudo haber sido escrita por él⁹⁸. Otra de las tesis que cuestionó fue la de que Adán había sido el primer

⁹¹ Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, pp. 272-273.

⁹² Descartes, R. ([1641] 1904). *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 13-14. Manejo también la edición española a cargo de Vidal Peña: Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Ediciones Alfabeta, p. 17.

⁹³ Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 288.

⁹⁴ *Op. Cit.*, p. 345.

⁹⁵ *Op. Cit.*, p. 323.

⁹⁶ La Peyrère, I. (1643). *Du Rappel des Juifs*. Paris.

⁹⁷ La Peyrère, I. (1655). *Praeadamitae, sive Exercitatio super Versibus duodécimo, decimotertio et decimoquarto, capituli quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*. Elzevir, Louis & Daniel.

⁹⁸ Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 321.

hombre, y de que todos los seres humanos que habitaban la Tierra eran descendientes de los siete supervivientes del Diluvio de Noé, y en última instancia, de Adán y Eva. La argumentación a favor de ello fue triple. En primer lugar, La Peyrère destacó las evidencias internas a la Escritura: en ella se hablaba de personas, como Lilith y la mujer de Caín, que no descendían de Adán. En segundo lugar, recurrió al testimonio de la historia pagana, en virtud de la cual los egipcios, los griegos y los babilonios afirmaban tener una historia de mayor duración a la historia bíblica. Y, en tercer lugar, apeló a los descubrimientos contemporáneos de pueblos y culturas de todo el mundo que no parecían tener ninguna relación con el mundo bíblico⁹⁹.

Baruch de Spinoza (1632-1677) siguió a Isaac La Peyrère en la aplicación del método cartesiano al ámbito religioso y llegó más lejos que él. En su *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁰⁰ y en su *Ética*¹⁰¹, no sólo aplicó este método a la Escritura, sino también a la teología tradicional elaborada en base a ella. Siguiendo su máxima «Dios existe, pero sólo filosóficamente», Spinoza consideró que Dios debía ser estudiado desde la filosofía y no en términos de revelación profética escriturística ni en términos de milagros (aquellos sobre los que estaba erigida la teología tradicional).

Dado que la mayoría de los temas tocados en la Escritura no podían demostrarse, Spinoza consideró que ni ella ni la teología tradicional deberían ser evaluadas cognoscitivamente, que no deberían ser consideradas ni verdaderas ni falsas. La Escritura dejaba de ser así una fuente de conocimiento, y quedaba abierta la puerta a su transformación en objeto de análisis (filológico, histórico, psicológico, etc.). Para el filósofo holandés su único valor debía ser moral. En la medida en que la evidencia filosófica spinoziana avalaba sus prescripciones morales, la Escritura podía ser una fuente de enseñanza de piedad y obediencia¹⁰².

La posición de Spinoza implicaba, por tanto, un escepticismo religioso de corte más bien académico¹⁰³: si bien comenzaba dudando de las pretensiones de verdad de la Escritura y la teología tradicional, terminaba rechazando tales pretensiones; y este rechazo equivalía a la afirmación de la imposibilidad de su constitución como conocimiento.

A pesar de haber elaborado este escepticismo religioso, Spinoza forjó un dogmatismo filosófico que bebía de las fuentes del racionalismo cartesiano. Ambas posiciones fueron armonizadas en su sistema de pensamiento. Lo importante es que esta estructura ideológica configuró el pensamiento de la Ilustración en Inglaterra, Francia y Alemania y, de este modo,

⁹⁹ *Op. Cit.*, pp. 322-323.

¹⁰⁰ Spinoza, B. (1925-1987). *Spinoza Opera*, 5 Vols. Editado por Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, vol. 3. Citaré las obras de Spinoza con el nombre de la obra, seguido de la letra G (de Gebhardt), el volumen correspondiente a esta edición en números romanos y el número de página en arábica. Existe también en español una edición de las obras completas en un solo volumen: Spinoza, B. (2021). *Obras completas y biografías*. Edición de Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar. El *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP) puede encontrarse traducido en esta edición: Spinoza, B. (2003). *Tratado teológico-político*. Edición de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza

¹⁰¹ Spinoza, B. *Ethica* (E), G. II. Existe traducción al español: Spinoza, B. (2009). *Ética*. Edición de Vidal Peña. Madrid: Alianza.

¹⁰² Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 349.

¹⁰³ *Op. Cit.*, pp. 352-353.

ejerció un poderoso influjo sobre el proceso de secularización de las sociedades occidentales a partir del siglo XVII:

La combinación de escepticismo religioso y metafísica dogmática formó la posición de muchos hombres de la Ilustración. Hubo que esperar a Hume para que apareciese alguien que era al mismo tiempo escéptico religioso y escéptico epistemológico. El escepticismo religioso fomentado por La Peyrère y Spinoza dominó la posición de la vanguardia en Inglaterra, Francia, y después Alemania. En el curso de un siglo y medio de escepticismo religioso las defensas habituales de la religión revelada quedaron seriamente debilitadas [...] La dramática historia de cómo el Mundo Occidental perdió su inocencia religiosa queda, pues, íntimamente relacionada con el sentimiento y el auge del escepticismo religioso en los siglos XVII y XVIII¹⁰⁴.

4. Racionalismo, empirismo y filosofía experimentalista

4.1. El giro subjetivo de la filosofía moderna

La Modernidad arrancó con grandes y convulsos cambios, tanto intelectuales, como religiosos, sociales, económicos y políticos. El resurgimiento y uso social que se produjo del escepticismo hicieron de él un elemento transversal, tanto en el mundo del saber, como en el social. En sus *Éléments de Philosophie*¹⁰⁵ de 1758 Jean le Rond D'Alembert (1717-1783) señalaba la efervescencia de unos espíritus que atacaban con violencia a todo lo que se ponía delante. Todo se discutía, analizaba, removía; desde los principios de las ciencias hasta la religión revelada; desde los problemas del gusto hasta los de la metafísica; desde la economía y el comercio hasta el derecho de gentes y la vida civil. Pero el verdadero centro de la diana del escepticismo era la metafísica. Pensadores del bando escéptico, como John Locke o David Hume, y filósofos más apegados al dogmatismo, como Rene Descartes, centraron sus intereses intelectuales en torno a ella, provocando durante este proceso de reflexión lo que ha venido a llamarse el giro subjetivo de la filosofía moderna. Veamos.

En la introducción a su *Conjeturas y refutaciones*¹⁰⁶ Karl R. Popper señala la prevalencia de la doctrina de la verdad manifiesta, una doctrina epistemológica surgida en la Antigua Grecia y tematizada en la modernidad, según la cual la verdad, cuando se la coloca desnuda, sin velos ante el hombre, es reconocible como tal. A juicio del pensador alemán, el mismo contenido de tal doctrina obligó a sus defensores a plantear, junto a las fuentes del conocimiento, la existencia de unas fuentes de la ignorancia a la hora de explicar la caída del hombre en el error y la ilusión durante su búsqueda de la verdad.

Platón ocupa un lugar central en la historia de esta doctrina de la verdad manifiesta. La teoría platónica de la *anamnesis*, que defiende la idea de que el recuerdo nos permite reencontrarnos con una verdad que, al nacer, hemos olvidado, supone que el alma se encuentra

¹⁰⁴ *Op. Cit.*, pp. 365-366.

¹⁰⁵ D'Alembert, J. R. (1759). *Essai sur les éléments de philosophie ou Sur les principes des connaissances humaines*. En J. R. D'Alembert, *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, vol. 4. Amsterdam: Zacharie Chatelain & fils. Reeditado en 1986, en Paris, por la editorial Fayard.

¹⁰⁶ Popper, K. R. (1983). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós, pp. 23-54.

en un divino estado de natural omnisciencia y que el origen y la causa de su ignorancia es el pecado, la caída¹⁰⁷. Pero aún en nuestra pecaminosa condición de olvido no podemos sino reconocer la verdad en cuanto la tenemos ante nosotros, porque llevamos dentro aquella omnisciencia. Es lo que demuestra en el *Menón* cuando ayuda a un joven esclavo sin educación a reencontrarse con una versión del teorema de Pitágoras: «el que no sabe tiene en sí opiniones verdaderas sobre lo que no sabe»¹⁰⁸. Así, como resultado de la anamnesis, la verdad aparece como lo que no está oculto (*alethes*), como aquello que es manifiesto.

Los pensadores de la modernidad acogieron la doctrina de la verdad manifiesta, aunque tematizándola de otra manera. En la primera de sus *Meditaciones Metafísicas* Descartes consideró la razón como el *organon* o instrumento natural para conocer la verdad. En una carta dirigida a Mersenne el 16 de octubre de 1639, comentando el libro *De veritate* de Herbert de Cherbury, afirmaba¹⁰⁹:

En cuanto a mí nunca he dudado de ella, pues me parece una noción tan transcendentalmente clara que es imposible ignorarla: en efecto, tenemos muchos medios para examinar una balanza antes de emplearla, pero no tenemos ninguno para aprender lo que es la verdad si no la conociéramos por naturaleza. Pues, ¿qué razón tendríamos para asentir al que nos la enseñara si no supiéramos que es verdadera, es decir, si no conociéramos la verdad?

Pero si Descartes consideró la razón como *organon* de la verdad, también reflexionó sobre los elementos que obstaculizaban su reencuentro con ella. Y es que a los aspectos conceptuales sobre las fuentes de la ignorancia los *moderni* sumaron otros de carácter histórico y sociológico: la filosofía moderna creyó que el ejercicio tradicional o escolástico de la razón —el recurso a la *auctoritas*, a la tradición o a la revelación como criterio de verdad— había contaminado la razón misma y la había sometido a los prejuicios nacidos de la tradición sociocultural.

Todas estas verdades —dice Descartes— *pueden ser claramente conocidas, pero no pueden serlo por todos los hombres a causa de sus prejuicios*. Puesto que existen *verdades denominadas* nociones comunes, cierto es que pueden ser conocidas por muchas personas muy claramente y muy distintamente, pues, en caso contrario, no serían merecedoras de tal nombre. Pero también es verdad que hay algunas que sí que son merecedoras de tal nombre para algunas personas y que, sin embargo, no lo merecen para algunas otras personas, puesto que no les son bastante evidentes. Con ello, no sostengo que la facultad de conocer que hay *en algunos hombres* se extienda más allá de lo que se extiende por lo *general en todos los hombres*. Más bien, pretendo destacar que hay hombres en los que hace tiempo han arraigado en su creencia opiniones que, siendo contrarias a algunas de estas verdades, impiden que puedan percibir las aun cuando estas nociones comunes son muy manifiestas para quienes no están bajo tales prejuicios¹¹⁰.

Los filósofos modernos, como por ejemplo Descartes o Francis Bacon, consideraron necesario el empleo de un método que pudiera medicar y sanar la razón de los prejuicios de la tradición, un método que acabaría configurándose como *medicina mentis*.

Bacon elaboró su nuevo método en el marco de la idea de una necesaria reforma del saber de su época, que debía basarse en un «encuentro de la mente del hombre y la naturaleza de las

¹⁰⁷ Platón. *Fedón*, 76d.

¹⁰⁸ Platón. *Menón*, 85c.

¹⁰⁹ Descartes, R. (1898). *Correspondance*, A-T., II, 597.

¹¹⁰ Descartes, R. ([1644] 1904). *Principes de la philosophie*, A-T., IX, p. 46. Manejo también la edición española a cargo de Guillermo Quintás: Descartes, R. (1995). *Los principios de la Filosofía*, I, 50. Madrid: Alianza, p. 51.

cosas»¹¹¹. Tal reforma requería una reorientación de la ciencia hacia los hechos y el recurso a una metodología adecuada. En su *Novum Organum*, elaborado como enmienda al *Organum* aristotélico, Bacon propuso un método de investigación distinto al de Aristóteles. Este método tenía dos partes: una deconstructiva, consistente en la doctrina de los ídolos; y otra constructiva, que exponía las reglas positivas del nuevo método, al que denomina interpretación de la naturaleza¹¹².

Para Bacon el conocimiento de la naturaleza y el acceso a la verdad de las cosas requería como requisito previo la detección y eliminación de los ídolos, es decir, de los prejuicios y errores responsables de la corrupción de los espíritus:

Los ídolos y las falsas nociones que han ocupado ya el entendimiento humano y han arraigado profundamente en él no sólo asedian las mentes humanas haciendo difícil el acceso a la verdad, sino que incluso en el caso de que se diera y concediera el acceso, esos ídolos saldrán de nuevo al encuentro y causarán molestias en la misma restauración de las ciencias, a no ser que los hombres, prevenidos contra ellos, se defiendan en la medida de lo posible¹¹³.

Bacon consideró cuatro tipos de ídolos¹¹⁴:

1. Los *idola tribus*: errores en los que la mente cae por causa de su propia naturaleza, como confundir la realidad con el deseo o el engaño de los sentidos, sacar conclusiones precipitadamente, confundir ideas con datos, etc.
2. Los *idola specus*: errores que tienen su fundamento en el individuo, como consecuencia de la educación, los hábitos y la manera de vivir de cada uno.
3. Los *idola fori*: errores cuyo origen se remonta a un uso incorrecto del lenguaje y que se introducen subrepticamente en el entendimiento.
4. Los *idola theatri*: errores procedentes del razonamiento incorrecto, de las falsas filosofías y de las creencias irreflexivas, fundadas todas ellas en el argumento de autoridad o producidos por la fidelidad acrítica a los sistemas filosóficos.

Descartes también desarrolló un método de investigación dentro de su proyecto de reforma del saber de la época. El pensador francés había recibido una sólida formación en *La Flèche* (1606-1614) y en la Universidad de Poitiers (1614-1616), pero quedó defraudado del saber

¹¹¹ Bacon, F. (1861-1890). *The Letters and the Life of Francis Bacon, including all his Occasional Works*, 7 vols. Editado por James Spedding. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, Vol. 1, p. 120.

¹¹² Bacon, F. *Novum Organum*, I, 26; *The Works*, 247. En 1620 Bacon publicó su *Instauratio Magna*, la cual se dividía en 6 secciones: 1. una breve presentación al género humano; 2. una dedicatoria al rey Jacobo I; 3. el Prefacio general a la obra; 4. una presentación de la distribución de la obra; 5. el método o *Novum Organum*, distribuido en dos libros y redactado en forma de aforismos; y 6. el Parascervo, una breve presentación de la importancia y requisitos que debía satisfacer la historia natural para poder servir de base a la interpretación de la naturaleza. La *Instauratio Magna* está editada en: Bacon, F. (1861). *The Works*, 15 vols. Edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. Boston: Taggard and Thomson (reimp. en Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann Verlag en 1963), vol. I, pp. 195-539. Manejamos también la edición española de la obra: Bacon, F. (1985). *La gran restauración*. Madrid: Alianza, p. 94. En adelante citaremos la quinta sección de la *Instauratio Magna*, que ocupa su mayor parte de la obra, con las siglas estandarizadas N.O., seguidas del libro en cuestión en números romanos y el número de aforismo en números arábigos; además de la paginación de la edición completa de las obras de Bacon y la edición española.

¹¹³ Bacon, F. N.O. I, 38; *The Works*, 250 / Bacon, F. *La gran restauración*, p. 97.

¹¹⁴ Bacon, F. N.O. I, 39-44; *The Works*, 250-253. / Bacon, F. *La gran restauración*, p. 97-100.

tradicional escolástico imperante en estas instituciones. Al mismo tiempo, Descartes vivió la intensificación y difusión del escepticismo entre los círculos intelectuales franceses de la época y que no sólo ponían en cuestión la escolástica tradicional, sino también las disciplinas científicas emergentes, algo totalmente pernicioso, a su juicio. Y es que él consideraba que «todos los principios de las ciencias debían tomarse de la filosofía, en donde no hallaba ninguno cierto»¹¹⁵. De ahí que su propuesta de reforma del saber pasara por establecer unos nuevos y sólidos principios en la filosofía que sirvieran de fundamento a las ciencias. El método que debía organizar la búsqueda de estos principios aparece su *Discurso del método* de 1637 concretado en cuatro reglas o preceptos fundamentales:

El primero consistía en no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido con evidencia que así era; es decir, evitar con sumo cuidado la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades a examinar en tantas partes como fuera posible y necesario para su mejor solución.

El tercero, en conducir con orden mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos y suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan amplias, que llegase a estar seguro de no haber omitido nada¹¹⁶.

En sus *Meditaciones Metafísicas* de 1641 Descartes extrajo las consecuencias de la aplicación de estas reglas a la filosofía. En su primera meditación propuso aplicar estrictamente la primera regla, haciendo un uso metodológico hiperbólico de la duda:

Por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda¹¹⁷.

A partir de esta duda hiperbólica el pensador francés expuso tres argumentos escépticos distintos que afectan de diferente forma a distintas esferas de conocimiento. El primero de ellos es el argumento de los sentidos, según el cual se vendría a poner en cuestión nuestro conocimiento del mundo externo, la justificación de nuestras creencias acerca de él:

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado¹¹⁸.

El segundo argumento escéptico es el argumento del sueño, cuya aplicación afecta también a nuestras creencias sobre el mundo externo:

¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta

¹¹⁵ Descartes, R. ([1637] 1902). *Discours de la methode*, A-T., VI, 21-22 / Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. Madrid: Técnos, p. 29.

¹¹⁶ Descartes, R. *Discours de la methode*, A-T., VI, 18-19 / Descartes, R. *Discurso del método*, pp. 24-25.

¹¹⁷ Descartes, R. ([1641] 1904). *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 14. / Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, p. 17.

¹¹⁸ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 14 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 18.

mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo¹¹⁹.

Sin embargo, Descartes reserva el argumento escéptico más radical para el final. Y es que el argumento del sueño, como el de los sentidos, no llega a comprometer el conocimiento de aquellas creencias referidas a objetos interiores a la mente, «pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna»¹²⁰. Las creencias matemáticas son tomadas por Descartes como el paradigma de conocimiento más firme y riguroso de su época. El tercer argumento escéptico, el argumento del genio maligno, viene a poner en cuestión incluso estas creencias relativas al ámbito de la propia conciencia:

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables [...]

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme¹²¹.

La superación cartesiana del escepticismo se produce en su segunda meditación. Considera allí el filósofo francés que, aún aceptando el argumento escéptico más radical, aún suponiendo la posibilidad de ese genio maligno, es posible encontrar una creencia inmune a la duda, a saber, la de que «si pienso algo, es porque yo soy»¹²². Puedo dudar de la existencia de las cosas del mundo exterior, puedo dudar de la veracidad de las cosas internas a mi mente, incluso de las afirmaciones de la matemática, pero de lo que no puedo dudar es de que yo, en tanto que dudo de algo, en tanto que pienso en algo, soy, existo. *Cogito, ergo sum*¹²³.

*Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando*¹²⁴.

Ahora bien, continúa Descartes, «ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy»¹²⁵. El problema radica en que, al haber puesto en duda la existencia de las cosas del mundo externo, no es posible recurrir al propio cuerpo para identificar el yo con él. De ahí la conclusión cartesiana:

¹¹⁹ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 14-15. / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 18.

¹²⁰ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 16 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 19.

¹²¹ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 16-17. / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, pp. 19-21.

¹²² *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 19. / Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 24.

¹²³ Descartes, R. *De methodo*, A-T., VI, 558; *Discours de la methode*, A-T., VI, 32 / Descartes, R. *Discurso del método*, p. 46.

¹²⁴ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 21 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 25.

¹²⁵ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 19. / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 24.

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente¹²⁶.

Descartes descubre así con el «*cogito, ergo sum*» el primer principio axiomático a partir del cual poder fundamentar la filosofía y las ciencias modernas¹²⁷. Este fundamento axiomático tiene claramente un doble significado: epistemológico, al constituir el primer principio de un sistema deductivo; y metafísico, al erigir al sujeto en fundamento ontológico del mundo exterior, papel ejercido por las ideas platónicas respecto al mundo sensible en la Edad Antigua, y por el Dios cristiano respecto a la Tierra y sus criaturas durante la Edad Media. Descartes habría abierto así, a juicio de Heidegger, una nueva época metafísica a partir del «*cogito, ergo sum*» y de su nueva concepción de la verdad como certeza, esto es, como firme adhesión de la mente a una idea sin temor de errar —primera regla metodológica—, frente a la concepción tradicional de la misma como *adaequatio rei et intellectus*:

La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación de lo existente y mediante una determinada concepción de la verdad¹²⁸.

El hombre, dice Heidegger, se constituye con Descartes en sujeto —*subjectum*, ὑποκείμενον—, es decir, en aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. Desde este yo elevado a sujeto, las cosas mismas se convierten en «objetos»¹²⁹, generándose así una nueva imagen del mundo definida por el objetivar, es decir, por el re-presentar. El mundo moderno ya no será ni como el mundo griego, percibido, ni como el mundo medieval, creado, sino un mundo representado, construido.

En esto consiste el giro subjetivo de la filosofía moderna iniciado por Descartes: los objetos conocidos inmediatamente por la mente ya no son los objetos autosubsistentes del mundo, cuya forma podía ser aprehendida por el alma, a pesar de su independencia respecto de ellos, según suponía el modelo epistemológico realista clásico imperante desde la antigüedad; tales objetos pasaban a ser entonces representaciones, ideas en la mente, cuyas referencias en el mundo quedaban, para ella, vedadas en su inmediatez, con lo que el conocimiento pasaba a girar desde entonces sobre el quicio de la conciencia del sujeto¹³⁰.

¹²⁶ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 22. / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 26.

¹²⁷ «La razón, es puesta ahora, con el “cogito sum” expresamente y de acuerdo a su propia exigencia, como primer fundamento de todo saber y como hilo conductor de todas las determinaciones de las cosas en general» (Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Alfa, p. 96).

¹²⁸ Heidegger, M. (1960). La época de la imagen del mundo. En M. Heidegger, *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, p. 68.

¹²⁹ Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Alfa, p. 94.

¹³⁰ El profesor Ángel Prior Olmos ha puesto de manifiesto la importancia que concedió Hannah Arendt al impacto de la ciencia moderna sobre la filosofía crítica kantiana a través de Descartes (Prior, A. (2020). Ciencia, modernidad y pensamiento. Arendt y la filosofía crítica. En S. Sevilla y J. Conill, *Kant después del neokantismo* (43-63). Madrid: Biblioteca Nueva, p. 48 y pp. 54-55). Arendt destacó el descubrimiento del telescopio a manos de Galileo Galilei como símbolo de la influencia de la ciencia moderna sobre el pensamiento y la sociedad occidentales. Previamente a Galileo, filósofos como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno y astrónomos como Nicolás Copernico y Johannes Kepler habían desafiado el punto de vista finito y geocéntrico del universo existente desde tiempo inmemorial. De hecho, fueron estos filósofos los que plantearon la unificación de la división del mundo en una Tierra y un cielo y situaron a ésta en un punto del universo eterno e infinito; y fueron esos astrónomos los que arrojaron la hipótesis, contraria a la experiencia sensorial, de que era la Tierra la que giraba alrededor del Sol y no a la inversa. Pero ninguno de ellos lo hizo a través de una confirmación empírica de

Ahora bien, a este giro subjetivo de la filosofía, a este alejamiento de las cosas contribuyó también decisivamente la pérdida de la causalidad óptica¹³¹. Esta pérdida comienza con la crítica nominalista de la idea de causas segundas¹³² y es desarrollada a comienzos de la modernidad por pensadores empiristas. Pero fue David Hume (1711-1776) el que la planteó en sus términos más críticos y escépticos, al poner en crisis no sólo la causalidad eficiente entre las cosas de este mundo, sino también la causalidad de Dios.

Hume retomó el testigo de Locke y del nominalismo anterior a él y abordó de modo sistemático el problema de los límites del conocimiento. Con ello hizo transitar decididamente a la filosofía moderna desde un modelo epistemológico basado en la certeza, implantado por Descartes, a otro de límites. La crítica a la metafísica estaba servida. Como comenta Kant en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, desde el nacimiento de la metafísica, ningún autor fue tan decisivo como Hume para la suerte de esta disciplina. Ahora bien, lo decisivo de la crítica humeana a la metafísica es que esta basada en una determinada concepción antropológica del conocimiento. Hume, como antes Locke, se propuso desarrollar una teoría del conocimiento adecuada a la naturaleza humana. Se trataba de averiguar cómo de hecho adquieren los hombres las creencias y el conocimiento, es decir, los principios naturales del entendimiento humano, para determinar, en base a ello, el alcance y límites, así como la idoneidad metodológica, de las ciencias naturales y morales. Por ello, el punto de partida era el estudio de la psicología empírica. En ella debía investigarse el origen, la certeza y la extensión del conocimiento humano.

Hume dividió su investigación en dos programas distintos: uno constructivo, con vistas al levantamiento de un edificio de las ciencias naturales y humanas, basado en la tesis del origen empírico de las ideas y vinculado a una teoría psicológica asociacionista; y otro crítico, referido a los límites de la razón humana y vinculado al análisis filosófico. Comencemos con el primero.

sus ideas, sino que se limitaron o bien a la mera especulación teórica, o bien a un audaz uso de la imaginación matemática, y por esa razón sus planteamientos no constituyeron un acontecimiento social e histórico, es decir, no ejercieron una influencia decisiva sobre la clase erudita —y el público más general— ni sobre la configuración del pensamiento. Por contra, el telescopio de Galileo sí constituyó ese tipo de acontecimiento histórico-social. El uso del telescopio sirvió para dar a la cognición humana, con la certeza de la percepción de los sentidos, los secretos de un universo hasta entonces desconocido y pensado como inaccesible. Y ésto implicó poner de manifiesto ante todo el mundo que nuestros sentidos, nuestros propios órganos de recepción de la realidad, nos habían traicionado, llevándonos a una visión del mundo equivocada, y que ya no eran de fiar, siendo desplazados en su papel de instancia contrastadora por el instrumento científico. Descartes tan sólo tomó nota de esta enseñanza al plantear la duda metódica en la que se fundaría la filosofía moderna y su giro subjetivo. «El moderno punto de vista del mundo astrofísico, que comenzó con Galileo, y su desafío a la suficiencia de los sentidos para revelar la realidad, nos ha dejado un universo de cuyas cualidades sólo conocemos la manera en que afectan nuestros instrumentos de medida [...] En lugar de cualidades objetivas en otros mundos encontramos instrumentos, y en vez de la naturaleza o el universo -copiamos las palabras de Heisenberg- el hombre sólo se encuentra consigo mismo» (Arendt, H. (2016). *La condición humana*. Barcelona: Paidós, p. 289).

¹³¹ Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la ilustración*. México: FCE, pp. 113 y sigs.

¹³² La filosofía escolástica distinguió entre la causa primera del mundo y sus causas segundas. Siguiendo la idea aristotélica del primer motor y su argumentación en torno a ella, los escolásticos consideraron que Dios era la causa primera del mundo y que además existían otras causas intramundanas que explicaban las relaciones entre los seres del mundo, la cuales dependían de la causa primera y se subordinaban a ella: eran las llamadas causas segundas.

Según Hume todo lo que nuestra mente puede llegar a conocer son percepciones, que pueden ser definidas como¹³³:

1. La actividad u operación que realiza la mente: ver, oír, recordar, imaginar, pensar, etc.
2. Los contenidos que se dan en esa actividad: lo que vemos, oímos, recordamos, imaginamos, pensamos, etc.

Hume distingue dos clases de percepciones: las impresiones y las ideas o pensamientos¹³⁴. Las primeras pueden ser de dos tipos¹³⁵:

1. Impresiones de la sensación o sensaciones: proceden directamente de la actividad de nuestros sentidos y constituyen la experiencia externa. Por ejemplo, un color blanco determinado o una nota «do» que oigo.
2. Impresiones de la reflexión o sentimientos: proceden indirectamente de la actividad de nuestros sentidos y constituyen la experiencia interna. Por ejemplo, el placer de oler algo agradable o el disgusto de oír un ruido estridente.

Las ideas, por su parte, pueden ser simples o complejas. Toda idea compleja —clasificable, por su naturaleza, en sustancias, modos y relaciones— está compuesta por ideas simples. Hume añade a esta clasificación lo que se conoce como el principio de la copia: la tesis de que toda idea simple tiene su correspondiente impresión simple y está, en realidad, causada por ella¹³⁶.

Para Hume las percepciones (impresiones e ideas) son los ladrillos con los que la mente construye el mundo. Sin embargo, considera también necesario plantear la existencia de un mecanismo de asociación de ideas que cimente estos ladrillos y evite que la experiencia quede convertida en una mera rapsodia inconexa de percepciones. Su modelo de asociación de ideas tiene un cierto carácter newtoniano:

Hay aquí una especie de atracción, que se encontrará que tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades originarias de la naturaleza humana —cualidades que yo no pretendo explicar—¹³⁷.

¹³³ Hume, D. [1739-40]. *A Treatise of Human Nature*, I, II, 5; ed. Selby-Bigge, 66-68. La edición más ampliamente utilizada del *Treatise* en el ámbito académico es la realizada por Lewis Amherst Selby-Bigge a partir de la edición original en: Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford Clarendon Press (2nd ed. revised by P. H. Niddich in 1975). El *Treatise* también está editado en los dos primeros volúmenes de: Hume, D. (1874). *The Philosophical Works*, 4. Vols. Ed. by Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. London: Longmans, Green and Co. (Reprint of the new edition London 1882). Manejo la edición española a cargo de Felix Duque: Hume, D. (1981). *Tratado de la naturaleza humana*, 2 Vols. Madrid: Editora nacional, vol. 1, pp. 167-170. En adelante, cito el *Treatise* mediante la sigla estandarizada «T» referente al título de la obra, seguida del libro y de la parte correspondiente al mismo en números romanos y de la sección en números arábigos; además, incorporo la paginación de la edición de Selby-Bigge y, a continuación, la cita de la edición española.

¹³⁴ Hume, D. T, I, I, 1; Selby-Bigge, 1-2. / Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*/1, p. 87.

¹³⁵ Hume, D. T, I, I, 2; Selby-Bigge, 7-8. / Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*/1, p. 95.

¹³⁶ Hume, D. T, I, I, 1; Selby-Bigge, 4. / Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*/1, p. 91.

¹³⁷ Hume, D. T, I, I, 4; Selby-Bigge, 12-13. / Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*/1, p. 101.

Hume considera que son tres los principios que hacen que las percepciones se atraigan entre sí en la mente para formar totalidades perceptivas u objetos¹³⁸:

1. Principio de contigüidad o proximidad espacio-temporal: según este principio, aquellas percepciones de nuestra mente que se dan próximas en el espacio y/o en el tiempo se asocian entre sí. Por ejemplo, en la siguiente figura nuestra mente asocia los segmentos próximos entre sí, haciendo que percibamos cuatro signos de igualdad y no ocho segmentos separados.



Figura 1

Fuente: Moya, E. (2003). *Teoría del conocimiento*. Murcia, DM, p. 78

2. Principio de semejanza: todas las percepciones que tienen un cierto parecido tienden a asociarse en nuestra mente para formar una totalidad perceptiva, un mismo objeto. En la figura siguiente los segmentos independiente A y D, y B y C, separados por un rectángulo negro central, se asocian en nuestra mente, formando segmentos-unitarios A-D y B-C.

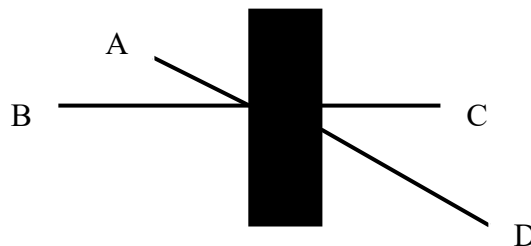


Figura 2

Fuente: Moya, E. (2003). *Teoría del conocimiento*. Murcia: DM, p. 78

3. Principio de causalidad: las percepciones que aparecen en nuestra mente constantemente unidas tienden a unirse formando una relación de causa-efecto. Por ejemplo, las percepciones de humo y fuego.

Gracias al principio de semejanza y al de contigüidad tenemos experiencia de un mundo de objetos, y no de simples percepciones aisladas, y gracias al principio de causalidad tenemos experiencia de un mundo ordenado de objetos que interactúan.

Hume clasifica los juicios o creencias que formamos a partir de las ideas que son objeto de la razón en dos clases: relaciones de ideas y las cuestiones de hecho¹³⁹. Las primeras pertenecen

¹³⁸ Hume, D. T, I, I, 4; Selby-Bigge, 10-13. / Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*/I, pp. 98-101.

¹³⁹ Hume, D. [1748]. *An Enquiry concerning Human Understanding*, IV, I; Selby-Bigge, 25. La edición más ampliamente utilizada de la *Enquiry* es la realizada por Lewis Amherst Selby-Bigge a partir de la edición

al campo de las ciencias formales y abstractas, es decir, ciencias que tratan del número (aritmética) o la figura (geometría); son elaboradas por la razón en sus propias operaciones, sin recurrir a nada ajeno a ella; están regidas por el principio de no contradicción; y pueden ofrecer certeza absoluta sobre su verdad por dos caminos distintos: la evidencia, el ser intuitivamente ciertas por analiticidad, por estar ya contenido el predicado en el sujeto; y la demostración, la inferencia deductiva lógicamente válida a partir de evidencias. Un ejemplo de relación entre ideas sería la siguiente proposición: «Todo número par es divisible por dos».

Las cuestiones de hecho, en cambio, pertenecen al campo de las ciencias empíricas, es decir, de los saberes que tratan de conocer cómo es el mundo y cuál será su comportamiento; son elaboradas por la razón recurriendo necesariamente a la realidad, es decir, han de basarse, no sólo en sus propias operaciones mentales, sino también en la experiencia; están regidas por el principio de causalidad; y nunca pueden ofrecer certeza absoluta, sino sólo mayor o menor probabilidad en función de su apoyo empírico. Un ejemplo de verdades de hecho sería: «El sol saldrá mañana».

Hasta aquí el programa constructivo. A partir de todos estos elementos Hume elabora su programa crítico, del cual vamos a destacar los siguientes elementos: el uso del principio de la copia, la crítica de la idea de causalidad y el carácter originario de las percepciones.

El principio de la copia se sigue del planteamiento humeano de las percepciones: las ideas simples se derivan de las impresiones, son, en realidad, copias debilitadas de ellas. Como las ideas complejas son asociaciones de ideas simples y éstas son copias debilitadas de impresiones hay que concluir que todo conocimiento genuino proviene de la experiencia, de las impresiones. Por tanto, cualquier conocimiento que quiera ser legítimo, es decir, objetivo y verdadero ha de tener su origen en la experiencia y guardar con ella una estricta correspondencia. O en forma negativa: cualquier idea que no proceda de los materiales suministrados por los sentidos, de las impresiones, será ilegítima, será una pseudoidea:

Quando, por consiguiente, abriguemos cualquier sospecha de que un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea (como sucede incluso demasiado frecuentemente) no necesitamos sino inquirir: *¿de qué impresión se deriva esta supuesta idea?* Y si es imposible asignarle ninguna, ello servirá para confirmar nuestra sospecha¹⁴⁰.

Las consecuencias del principio de la copia para la metafísica fueron devastadoras:

Quando recorremos las bibliotecas, persuadidos de estos principios, ¡qué estragos no haremos! Si tomamos en nuestras manos cualquier volumen de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntémosnos: *¿contiene cualquier razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número?* No.

original (editada conjuntamente con *An Enquiry concerning the Principles of Morals*) en: Hume, D. (1888). *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford Clarendon Press (3rd ed. revised by P. H. Nidditch in 1975). La *Enquiry* también está editada en el cuarto volumen de: Hume, D. (1874). *The Philosophical Works*, 4. Vols. Ed. by Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. London: Longmans, Green and Co. (Reprint of the new edition London 1882). Manejo también la edición española a cargo de Vicente Sanfelix Vidarte: Hume, D. (2004). *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Madrid: Istmo, p. 85. En adelante, cito el *Tratado* a través de la sigla estandarizada «EHU» referente al título de la obra, seguida de la sección y de la parte correspondiente al mismo en números romanos; además, incorporo la paginación de la edición de Selby-Bigge, la más frecuentemente utilizada en el ámbito académico.

¹⁴⁰ Hume, D. EHU, II; Selby-Bigge, 22 / Hume, D. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 65.

¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y existencia? No. Arrójese entonces a las llamas, pues nada puede contener salvo sofistería y engaño¹⁴¹.

Respecto a la idea de causalidad, Hume considera que ella indica una relación entre objetos y que para analizarla es necesario aplicar el principio de la copia e indagar sobre su origen, sobre las impresiones de las que procede. Sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, la relación de causalidad implica i) contigüidad espacio-temporal, ii) prioridad temporal de la causa respecto del efecto y iii) conexión necesaria¹⁴². A partir de nuestras experiencias de relaciones causales entre dos tipos de objetos, podemos señalar el origen de las relaciones de contigüidad espacio-temporal y de prioridad temporal: los objetos-causas y los objetos-efectos aparecen próximos en el espacio y en el tiempo y los primeros preceden temporalmente a los segundos. El problema surge con la idea de conexión necesaria, pues no es posible señalar su origen en la experiencia, en las impresiones. Para Hume la idea de conexión necesaria constituye un condicional contrafáctico, una situación hipotética según la cual si no se diera el objeto-causa, no se daría el objeto-efecto; pero de este condicional contrafáctico no es posible tener experiencia. Por ello, acaba considerando que la conexión necesaria se debe a una predisposición psicológica de la mente: la costumbre¹⁴³.

La conexión necesaria entre causas y efectos es la base de nuestra inferencia de las unas a los otros. La base de nuestra inferencia es la transición resultante de la unión debida a la costumbre. Son, por tanto, la misma cosa¹⁴⁴.

Para Hume el último fundamento de la necesidad y, con ello, de la causalidad es una predisposición psicológica como el hábito o la costumbre y carece, por tanto, de toda base ontológica, de tal manera que los razonamientos sobre cuestiones de hecho y las ciencias empíricas se quedan sin base lógica ni experimental. La ciencia deja de ser el lugar de la verdad para convertirse en el de las hipótesis más o menos probables:

De acuerdo con la doctrina precedente, no hay objetos de los que podamos decir mediante un mero examen, y sin consultar a la experiencia, que son causa de algún otro, como tampoco hay objetos de los que pueda asegurarse, análogamente, que son causa de otro. Cualquier cosa puede producir cualquier otra [...] *No hay más objetos contrarios entre sí que existencia y no existencia*. Allí donde los objetos no son contrarios, nada les impide que tengan esa conjunción constante de que depende totalmente la relación de causa y efecto¹⁴⁵.

Finalmente tenemos la caracterización humeana de las impresiones, a través de tres propiedades:

1. Vivacidad: son las percepciones más intensas de la mente. De hecho, es esta fuerza o intensidad, unida a su carácter involuntario, lo que las diferencia de las ideas y lo que hace que, en contraposición a ellas, no las pongamos en duda.

¹⁴¹ Hume, D. EHU, XII, III; Selby-Bigge, 165 / Hume, D. *Investigaciones*, p. 353.

¹⁴² Hume, D. T, I, III, 2; Selby-Bigge, 73-78 / Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana/1*, pp. 175-182.

¹⁴³ Hume, D. T, I, III, 2; Selby-Bigge, 78-106 / Hume, D. *Tratado/1*, pp. 182-219.

¹⁴⁴ Hume, D. T, I, III, 14; Selby-Bigge, 165 / Hume, D. *Tratado/1*, p. 292.

¹⁴⁵ Hume, D. T, I, III, 15; Selby-Bigge, 173-174 / Hume, D. *Tratado/1*, pp. 301-302.

2. Simplicidad: constituyen los átomos perceptivos con los que se forman el resto de percepciones. Sin embargo, las impresiones mantienen entre sí tres tipos de relaciones: yuxtaposición, coexistencia y sucesión.
3. Originariedad: carecen de precedentes, surgen en el alma de causas desconocidas¹⁴⁶.

Esta fue la contribución de Hume al giro subjetivo de la filosofía moderna: si todas las percepciones se derivan de nuestras impresiones de sensación porque las ideas complejas son asociaciones de ideas simples y éstas son, en última instancia, copias debilitadas de las impresiones, que hay que remitir finalmente a impresiones de sensación, hay que concluir que los sentidos de los que proceden tales impresiones son nuestra única fuente de conocimiento y que ellas, así como las percepciones que hacen posibles, son los únicos objetos que podemos conocer inmediatamente, por lo que no tenemos acceso al mundo exterior a nuestra mente. Si a ello sumamos la crítica humeana a la idea de causalidad, no podremos defender que tales impresiones están causadas por la acción causal de una (supuesta) materia exterior sobre los órganos de nuestros sentidos. Y si, finalmente, las impresiones de sensación se caracterizan por ser originarias, es decir, que de ellas desconocemos su origen, no podríamos saber si realmente son producidas por el mundo externo o por nuestra propia mente. Y es que, ante la crítica a la causalidad y la negación de su valor ontológico, ni siquiera Dios puede garantizar el origen mundano de las impresiones:

Recurrir a la veracidad del Ser Supremo en orden a probar la veracidad de nuestros sentidos es seguramente dar un rodeo muy inesperado. Si su veracidad estuviera en absoluto concernida en este asunto, nuestros sentidos serían enteramente infalibles, porque no es posible que pueda nunca engañarnos¹⁴⁷.

George Berkeley sacó las últimas consecuencias de estas reflexiones con su famosa fórmula «ser es ser percibido»¹⁴⁸:

Hay verdades tan obvias y tan al alcance de la mente humana que para verlas el hombre sólo necesita abrir los ojos. Tal me parece que es ésta que voy a anunciar y que considero de importancia suma, a saber: que todo el conjunto de cielos y la innumerable muchedumbre de seres que pueblan la tierra, en una palabra, todos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen sustancia en una mente; su ser (*esse*) consiste en que sean percibidos o conocidos. Y por consiguiente, en tanto que no los percibamos actualmente, es decir, mientras no existan en mi mente o en la de otro espíritu creado, una de dos: o no existen en absoluto, o bien subsisten sólo en la mente de un espíritu eterno; siendo cosa del todo ininteligible y que implica el absurdo de la abstracción el atribuir a uno cualquiera de los seres o una parte de ellos una existencia independiente de todo espíritu.

En definitiva, en Hume el proceso de conocimiento comienza en esencial desconexión con el mundo externo y esto conduce, como ha señalado Sergio Rábade, a una radical encapsulación de la conciencia y a un fenomenismo psicológico con una clara vocación crítica¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Hume, D. T, I, I, 2; Selby-Bigge, 7 / Hume, D. *Tratado*/I, p. 95.

¹⁴⁷ Hume, D. EHU, II; Selby-Bigge, 153 / Hume, D. *Investigaciones*, p. 329.

¹⁴⁸ Berkeley, G. PHK, I, 6; Works: II, 43. Berkeley, G. ([1710] 1949). *The Principles of Human Knowledge: Part I* (PHK), I, 6. En: Berkeley, G. (1948-1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols, vol. 2 (1-112). Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons. p. 43. Existe edición española: Berkeley, G. (1985). *Principios del conocimiento humano*. Barcelona, Orbis, p. 43. En adelante citaré esta obra nombrando sus siglas estandarizadas «PHK», la parte en números romanos y el parágrafo en arábigos; seguido de la referencia a las obras completas «Works» con el volumen en números romanos y la página o páginas en números arábigos.

4.2. Racionalismo y empirismo

En su proyecto de fundamentación de la filosofía y de las ciencias modernas, Descartes había establecido como base de su nueva metodología el principio de «no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido con evidencia que así era»¹⁵⁰, es decir «no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda»¹⁵¹. El criterio de verdad como una claridad y distinción que excluye el más mínimo resquicio de duda le llevó, en la primera de sus *Meditaciones Metafísicas*, a aplicar la duda hiperbólica para descubrir un primer principio onto-epistemológico fundacional de la filosofía y las ciencias modernas. Presentó allí tres argumentos escépticos, el más radical de los cuales era el del genio maligno: imaginemos que existe un genio maligno todopoderoso que me ha creado tal y como soy y que emplea todo su arte e industria en engañarme sobre todas las cosas, tanto las que se refieren a los objetos del mundo externo, como aquellas más interiores de la propia mente, como los axiomas y corolarios de las matemáticas, el conocimiento más fiable del que dispongo; ¿podría justificar la verdad de alguna de mis creencias? Descartes encontró una respuesta positiva en su segunda meditación metafísica. Descubrió allí este primer principio inmune a toda duda: «si pienso algo, es porque yo soy»¹⁵², *cogito, ergo sum*¹⁵³. Y, «¿qué soy, entonces?», se pregunta después: «una cosa que piensa»¹⁵⁴.

El yo, la consciencia quedaba así establecida como fundamento ontológico y epistemológico. A partir de él, en su tercera meditación, Descartes extrae dos consecuencias. La primera, que puesto que «en ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco»¹⁵⁵, es posible «establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente»¹⁵⁶. Descartes redefine así el criterio de certeza de la primera regla del método, eliminando la indudabilidad. La segunda consecuencia consiste en considerar las ideas como propias de la naturaleza del yo. En este sentido, distingue entre tres tipos de ideas: innatas, adventicias y facticias: «Pues bien, de esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de fuera, y otras hechas o inventadas por mí mismo»¹⁵⁷. Entre nuestras ideas, encontramos unas que son innatas, nacidas con nosotros, como la idea de Dios o aquellas otras de la matemática, como que dos más tres son cinco o que un triángulo tiene tres lados. También encontramos ideas adventicias, venidas de fuera, de nuestros sentidos. Finalmente, encontramos también ideas facticias, fabricadas por nuestra imaginación, como la de sirena o hipogrifo.

¹⁴⁹ Rábade, S. (1975). *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Gredos, pp. 149-151.

¹⁵⁰ Descartes, R. *Discours de la methode*, A-T., VI, 18 / Descartes, R. *Discurso del método*, p. 24.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 19 / Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 24.

¹⁵³ Descartes, R. *De methodo*, A-T., VI, 558; *Discours de la methode*, A-T., VI, 32 / Descartes, R. *Discurso del método*, p. 46.

¹⁵⁴ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 22 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 26

¹⁵⁵ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 27 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 31.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 29 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 33.

En su análisis Descartes se pregunta si alguna de tales ideas existe realmente fuera de la mente. Considera el filósofo francés que cualesquiera de tales ideas son susceptibles de haber sido creadas por la propia mente, a excepción de una, a saber, la idea de Dios, ya que posee un grado de perfección muy superior al del espíritu humano.

Por «Dios» entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna)¹⁵⁸.

A partir de aquí Descartes reformula la cuarta vía de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios. Distinguiendo entre realidad objetiva, referida a la dimensión representacional y a su estructura lógico-conceptual, y realidad formal, relativa a la realidad de las cosas al margen de la mente, considera que

si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tales ideas), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea¹⁵⁹.

Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita¹⁶⁰.

A partir de este momento, Descartes, desplazando al *Cogito, ergo sum*, sitúa la proposición «Dios existe» como primer fundamento onto-epistemológico para la demostración de toda certeza y verdad, incluida la de la existencia del mundo exterior a la mente:

Pues bien: no siendo Dios falaz, es del todo manifiesto que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por la mediación de alguna criatura, en la cual la realidad de dichas ideas no esté contenida formalmente, sino sólo eminentemente. Pues, no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que eso es así (sino, por el contrario, una fortísima inclinación a creer que las ideas me son enviadas por las cosas corpóreas), mal se entendería cómo puede no ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas¹⁶¹.

Del mundo exterior y corpóreo tenemos dos tipos de conocimiento: ideas adventicias, provenientes de los sentidos, de carácter imperfecto y confuso e ideas realmente innatas, fruto de la inspección de nuestro espíritu sobre sus objetos, que son claras y distintas. Y es que, a juicio de Descartes, Dios habría impreso un orden racional y común a las cosas y a nosotros mismos:

¹⁵⁸ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 35-36 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 39.

¹⁵⁹ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 33 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 37.

¹⁶⁰ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 36 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 39.

¹⁶¹ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 63 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, pp. 66-67. Sobre la distinción entre realidad formal (esto es, realidad efectiva, como distinta de la objetiva, que en la terminología cartesiana, tomada de la escolástica, significa realidad sólo conceptual o ideal) y realidad eminente, véanse las respuestas a las segundas objeciones, concretamente las Definiciones, IV: Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, A-T., IX, 124-125 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 129-130. La realidad eminente es «más realidad» que la formal, pero es «menos precisa»: formalmente, algo posee realidad en el mismo sentido en que lo concebimos (tiene lo que concebimos); eminentemente, algo posee esa realidad porque, al ser más excelente que lo que concebimos, la incluye por descontado, aunque no se concrete al concepto que de esa realidad tenemos.

Y, en primer lugar, no es dudoso que algo de verdad hay en todo lo que la naturaleza me enseña, pues por «naturaleza», considerada en general, no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas, y por «mi» naturaleza, en particular, no entiendo otra cosa que la ordenada trabazón que en mí guardan todas las cosas que Dios me ha otorgado¹⁶².

Un orden sobre nosotros, substancias pensantes, y sobre la materia, substancia independiente de la mente cuya esencia es la extensión, que tendría un carácter matemático:

Y así veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios, de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinidad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo¹⁶³.

De este modo, Descartes habría superado la crisis escéptica surgida en los albores de la modernidad y habría garantizado la posibilidad de tener un conocimiento universal y necesario de la naturaleza. La clave, sin embargo, no estaría tanto en la pretendida superación de los argumentos escépticos, como en la defensa, finalmente, de la existencia de ideas innatas en nuestra razón. Y es que, como vemos, es el innatismo de contenido que inauguró Platón con su teoría de la *anamnesis* el que al fin y al cabo permite a Descartes justificar las creencias verdaderas acerca del mundo exterior a la mente. Primero, para señalar una idea en nosotros que sustituye al *cogito* como primer principio de su sistema: Dios. Y segundo, para garantizar la prescriptividad —universalidad y necesidad— de nuestros conocimientos sobre los objetos del mundo: las ideas innatas revelan la estructura —matemática— mundo, porque han sido implantadas en nosotros por el Creador de todas las cosas. Pues bien, las ideas centrales que Descartes comparte con el racionalismo moderno, y que definen a éste como doctrina, son dos: en primer lugar, la defensa de la existencia de ideas innatas en la razón humana que, en segundo lugar, nos garantizan la posibilidad de tener un conocimiento *a priori*, universal y necesario, de la naturaleza, conocimiento en el que la experiencia y los sentidos son, en mayor o menor medida, prescindibles y, por tanto, desdeñables.

John Locke se opuso a las tesis centrales de los racionalistas. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) se propuso investigar el origen, certeza y extensión del conocimiento humano —derivándose de ello un cuarto objetivo: investigar los diferentes niveles o grados de conocimiento—. Dentro de este proyecto, Locke trató de desmontar la doctrina racionalista, negando la existencia de conocimientos cuyo origen fuera distinto al de la experiencia, a su juicio la única fuente legítima de conocimiento:

Es opinión establecida entre algunos hombres que en el entendimiento hay ciertos principios innatos; ciertas nociones primarias (*poinal énoiai*), caracteres como impresos en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella. Para convencer a un lector sin prejuicios de la falsedad de tal suposición, me bastaría con mostrar (como espero hacer en las siguientes partes de esta obra) de qué modo los hombres pueden alcanzar, solamente con el empleo de las facultades naturales, todo el conocimiento que poseen sin la ayuda de ninguna impresión innata, y pueden llegar a la certeza sin tales nociones o principios innatos¹⁶⁴.

¹⁶² *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 64 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, pp. 67-68.

¹⁶³ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 56 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 59.

¹⁶⁴ Locke, J. ([1690] 1975). *An Essay concerning Human Understanding*, I, I, 1. En J. Locke. (1975-), *Works of John Locke*, 38 vols. Oxford: Clarendon Press. Esta edición del *Essay*, editada por Peter H. Nidditch con

Locke adopta una doble estrategia para confrontar la teoría de las ideas innatas: una estrategia negativa y otra positiva. Su estrategia negativa, que desarrolla en el primer libro de su *Ensayo*, consiste en considerar dicha teoría como una hipótesis empírica sobre cómo llegamos a poseer ciertas partes de nuestro conocimiento para, como ha señalado G. Wall¹⁶⁵, demostrar que no hay bases adecuadas para creer en dicha hipótesis. De este modo Locke, a diferencia de los racionalistas y muchos contemporáneos suyos, consideró la teoría innatista como una hipótesis que se sostenía o se derrumbaba en función de la evidencia empírica¹⁶⁶.

Locke considera que los argumentos que se emplean para defender la teoría innatista no resultan adecuados. El más importante de ellos es el del consenso universal, según el cual existen determinados principios teóricos fundamentales lógicos y matemáticos que toda la humanidad acepta como verdades, como, por ejemplo, el principio de no contradicción. Sin embargo, a juicio de Locke ese asentimiento universal no se da nunca, siempre hay excepciones. Así, ni los niños, ni los deficientes mentales asienten a principios lógicos tales como el de no contradicción¹⁶⁷. Es más, la mayoría de los seres humanos no se muestran conscientes de tales principios a lo largo de toda su vida. Los innatistas podrían aducir aquí que, si bien la mayoría de los hombres son incapaces de formular explícitamente esos principios, al menos demuestran ser conscientes de ellos implícitamente. El problema para Locke es el significado de esa consciencia implícita: ¿qué significa que un principio o idea está impreso en la mente sin que ésta sea consciente de ello? Desde luego que todos los seres humanos con capacidades normales pueden reconocer tales principios tras la instrucción y preparación adecuada, pero el hecho de que necesiten tal instrucción es una prueba contra el innatismo¹⁶⁸. Por eso, aunque debería ser en los niños, idiotas, analfabetos y, en general, gente sin instrucción en quienes apareciera de una manera más evidente los principios e ideas innatas, al ser los menos corrompidos por los hábitos y opiniones adquiridas y en los que menos han sido enturbiados los bellos caracteres que la naturaleza habría impreso en sus mentes desde el nacimiento, en realidad no encontramos en ellos el menor rastro de tales principios e ideas¹⁶⁹. Muy por el contrario, en ellos encontramos proposiciones o inferencias basadas en hábitos adquiridos, como por ejemplo en los niños, como que su nodriza no es un “coco” perverso, etc.

El argumento del consenso universal no sirve tampoco para los principios prácticos:

Si los principios especulativos de que tratamos en el capítulo anterior no gozan, de hecho, de asentimiento universal por parte de la humanidad, según hemos probado, está mucho más claro que

introducción, aparato crítico y glosario, inauguró la edición de las obras completas de Clarendon Press y ha sido reimpresso en 1979. Manejo también la edición española del *Essay* a cargo de Sergio Rabade y M^a Esmeralda García: Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols. Madrid: Editora nacional, vol. 1, pp. 79-80. Cito esta obra mediante el título, seguido del libro y capítulo correspondientes en números romanos y del párrafo referido en números arábigos, además de la edición española referida arriba.

¹⁶⁵ Wall, G. (1981). La crítica de Locke al conocimiento innato. En I. C. Tipton (Ed.), *Locke y el entendimiento humano* (41-50). México: FCE, p. 42.

¹⁶⁶ Yolton, J. W. (1956). *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, cap. II.

¹⁶⁷ Locke, J. *An Essay concerning Human Understanding*, I, I, 5. / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 81-83.

¹⁶⁸ Locke, J. *An Essay*, I, I, 10. / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 85-86

¹⁶⁹ Locke, J. *An Essay*, I, I, 27 / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 102-104.

los principios prácticos quedan lejos de ser universalmente acogidos y me temo que será difícil presentar una regla moral que pretenda tener un asentimiento inmediato y general¹⁷⁰.

Ni la fidelidad, ni la justicia, ni la felicidad pueden considerarse como principios innatos sustantivos. Y aunque la naturaleza ha hecho del placer y del dolor dos principios de orientación de nuestras conductas¹⁷¹, no puede decirse que existan reglas morales que, sin pruebas, provoquen asentimiento general. Es más, el hecho de que siempre podamos encontrar excepciones en nuestras concepciones más básicas y generales acerca del bien o de la felicidad, demuestra que ellas no tienen un carácter innato¹⁷².

En su estrategia positiva contra el innatismo, desarrollada en el segundo libro del *Ensayo*, Locke explica, desde un punto de vista psicogenético, la forma en la que los hombres alcanzan sus ideas y principios en el ámbito teórico y práctico. A su juicio, es la experiencia la única fuente a partir de la cual los hombres adquieren todos aquellos conocimientos que el racionalismo atribuyó erróneamente a ideas innatas. De ahí el lema empirista: *nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu*. El argumento de fondo de Locke para defender esta tesis empirista es de naturaleza teológica, en marco de las circunstancias sociales, políticas, culturales y religiosas de su época y país: Dios ha dotado al hombre de facultades para poder recibir conocimientos de realidades externas a la mente, por lo que sería irreverente atribuirles un carácter innato¹⁷³.

Para Locke la mente humana es, en su origen, como un papel en blanco, vacío de cualesquiera signos e ideas. En el momento de nacer, la mente es un receptáculo vacío, una *tabula rasa* que es rellena con ideas surgidas de la experiencia:

Inicialmente, los sentidos dan entrada a ideas particulares y llenan un receptáculo hasta entonces vacío y la mente, familiarizándose poco a poco con alguna de esas ideas, las aloja en la memoria y les da nombre. Más adelante, la mente la abstrae y paulatinamente aprende el uso de nombres generales. De este modo, llega a surtirse la mente de ideas y de lenguaje, materiales adecuados para ejercitar la facultad discursiva¹⁷⁴.

La experiencia aparece así como la verdadera fuente y fundamento de todo el conocimiento, de dónde, en última instancia, se deriva, junto a los procesos de abstracción de lo sensible propios de la mente, todo lo que podemos llegar a saber¹⁷⁵.

Creo que se concederá sin dificultad que si se tuviera a un niño en un lugar en que sólo viera el negro y el blanco hasta hacerse hombre, no tendría más ideas del escarlata o el verde que la que podría tener del sabor de un ostión o de la piña aquel que, desde su infancia, jamás hubiera probado esos alimentos¹⁷⁶.

Todo conocimiento es adquirido derivativamente de la experiencia. También los principios prácticos. Son los padres quienes

¹⁷⁰ Locke, J. *An Essay*, I, II, 1 / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 105.

¹⁷¹ Locke, J. *An Essay*, I, II, 3 / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 107-108.

¹⁷² Locke, J. *An Essay*, I, II, 9-12 / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 112-117.

¹⁷³ Locke, J. *An Essay*, I, I, 1 / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 79-80.

¹⁷⁴ Locke, J. *An Essay*, I, I, 15 / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 89.

¹⁷⁵ Locke, J. *An Essay*, II, I, 2 / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 164.

¹⁷⁶ Locke, J. *An Essay*, II, I, 6 / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 167.

se esmeran (según se suele decir) en inculcar a sus hijos los buenos principios (y son pocos los que no tienen buen acopio de buenos principios, en lo que ellos mismos creen), infunden en el entendimiento, aún incauto y sin prejuicios (pues el papel en blanco es apto para recibir cualquier impresión), esas doctrinas que quieren que se retengan y profesen¹⁷⁷.

En el primer libro de su *Ensayo* Locke había propuesto un sencillo método histórico, basado en reconstruir la génesis de los objetos de los que tenemos conocimiento, para mostrar que todos ellos procedían de la experiencia y que la razón no aportaba nada al conocimiento. No en vano, este método le costó más tarde la acusación de Kant de haber pretendido llevar a cabo una «fisiología del entendimiento humano»¹⁷⁸. Para Locke, todo contenido de la mente, todas sus representaciones, son ideas: «Todo lo que la mente percibe en sí misma o es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo idea»¹⁷⁹. Ahora bien, las ideas pueden ser simples o complejas, derivándose siempre éstas últimas de las primeras. Y también pueden ser de dos tipos: ideas de sensación o ideas de reflexión. Las primeras proceden de la sensación, de la experiencia directa del mundo que nos rodea y que adquirimos a través de los cinco sentidos. Las segundas, en cambio, proceden de la reflexión, esto es, de la percepción que la mente tiene de las operaciones que ella misma realiza con las ideas (pensar, dudar, razonar, etc.) con diferentes propósitos. Locke acabó así finalmente reconociendo, pese a su propósito inicial, dos tipos de operaciones de la mente, la sensación y la reflexión, la última de las cuales suponía una cierta actividad de la razón sobre el material suministrado por la experiencia. Esta doble operatividad de la mente constituye aquel cuarto objetivo sobrevenido que Locke encontró en la investigación de su ensayo: distinguir entre modos o grados de conocimiento. También será la base de la distinción de Hume entre «cuestiones de hecho» y «relaciones entre ideas». Pero, en definitiva, en la medida en que todas las ideas y operaciones de la mente dependían, en última instancia, de la sensación y de las ideas obtenidas por ella, Locke reconoció como única fuente de conocimiento la experiencia:

Supongamos, pues, que la mente es, como decimos, un papel en blanco, vacío de cualesquiera signos, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a verse provista de ellas? ¿De dónde se abastece de este inmenso cúmulo que la activa e ilimitada fantasía del hombre ha pintado en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde recibe todos los materiales de la razón y del conocimiento? A esto respondo con una sola palabra, de la experiencia: en ella se funda todo nuestro conocimiento, y de ella se deriva en última

¹⁷⁷ Locke, J. *An Essay*, I, II, 22 / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, p. 128.

¹⁷⁸ Kant, I. KrV, A IX. Manejo también la edición española de la *Crítica de la razón pura* a cargo de Pedro Ribas: Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, p. 8. Las obras de Kant se citan según la edición de la Academia: Kant, I. (1902-). *Kants Gesammelte Schriften* (30 Bände). Hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Los 30 volúmenes de los escritos de Kant se estructuran en 5 partes: la 1ª y 2ª parte (Vols. I-XIII) contienen las obras del periodo precrítico (I-II), las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* (III-IV), la *Crítica de la razón paráctica* y la *Crítica del Juicio* (V), y toda la obra del Kant crítico (VI-IX) y su correspondencia (X-XIII); la 3ª parte (Vols. XIV-XXIII) contiene los escritos póstumos (*Handschriftlicher Nachlass*) sobre Física, Antropología, Lógica, Metafísica, etc.; la 4ª y 5ª parte (Vols. XXIV-XXX) contiene textos de los diversos cursos impartidos por Kant en la Universidad de Königsberg y anotaciones preparatorias de las clases, además de un último tomo con índices. Para citar los títulos de las obras de Kant se utilizan las siglas establecidas en los *Kant-Studien* y que aparecen señaladas en las referencias bibliográficas al final de esta tesis doctoral. Las citas tienen la siguiente estructura: Sigla, AA (Voumen-Número): página(s). Hay dos excepciones a esta norma: la *Crítica de la razón pura*, que se cita con las siglas KrV seguida, según lo usual, de las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición, separadas por una barra) y el número de la página correspondiente, y la *Crítica de la razón paráctica*, que se cita con las siglas KpV.

¹⁷⁹ Locke, J. *An Essay*, II, VIII, 8. / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 205-206.

instancia. Nuestra observación aplicada, bien a los objetos externos sensibles, o bien a las operaciones internas de la mente, que nosotros percibimos y sobre las que reflexionamos, es lo que dota a nuestra inteligencia con todos los materiales del pensar. Estas son las dos fuentes del conocimiento, a partir de las cuales surgen las ideas que tenemos o podemos tener naturalmente¹⁸⁰.

De esta forma Locke desechó por completo la tesis del innatismo y, con ella, el programa racionalista que aspiraba a trascender el mundo de los sentidos y a establecer la naturaleza de la realidad apelando exclusivamente a la razón, a sus ideas (Dios, substancia, etc.) y principios innatos.

En sus *Nuevos ensayos del entendimiento humano* (1704), planteados como una réplica explícita a los *Ensayos* de Locke, Leibniz llevo a cabo una enmienda a la totalidad del proyecto empirista¹⁸¹. El filósofo de Leipzig le reconoce allí a Locke que la experiencia es necesaria para el conocimiento, pero únicamente como estímulo, como ocasión para que la razón pueda reconocer en su interior aquello que ya estaba preformado.

Nuestras discrepancias son sobre temas de alguna importancia. Se trata de saber si el alma en sí misma está enteramente vacía, como las tablillas en las que todavía no se ha escrito nada (*tabula rasa*), tal y como piensan Aristóteles y el autor del *Ensayo* [John Locke], y si todo lo que en ella está trazado proviene únicamente de los sentidos y de la experiencia, o si por el contrario el alma ya contiene originariamente los principios de varias nociones y doctrinas que los objetos externos únicamente despiertan en ocasiones, como yo sostengo con Platón e incluso con la Escuela, y con todos los que así interpretan el pasaje de San Pablo (Rom., 2, 15) en el que señala que la ley de Dios está escrita en los corazones¹⁸².

¹⁸⁰ Locke, J. *An Essay*, II, I, 2. / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, p. 164.

¹⁸¹ Harris, J. (1981). Leibniz y Locke: sobre las ideas innatas. En I. C. Tipton (Ed.), *Locke y el entendimiento humano* (51-77). México: FCE.

¹⁸² Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface. En G. W. Leibniz, (1875-1890), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Berlin: Weidmann Editado por C. J. Gerhardt. Reimpreso en: Leibniz, G. W. (1978), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Hildesheim / New York: Georg Olms, vol. 5, p. 42. Manejamos también la edición de los *Nuevos ensayos* de Javier Echeverría Ezponda: Leibniz, G. W. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora nacional, pp. 40-41. En adelante, cuando cite a Leibniz mediante la edición de Gerhardt, lo haré mediante el nombre de la obra y la señalización adecuada (libro, capítulo y párrafo para los *Nuevos ensayos* o párrafo para los opúsculos), añadiendo el volumen y paginación de la edición de Gerhardt tras las siglas estandarizadas «G», además de las referencias a la edición española.

Existe una edición completa y considerada definitiva de los textos de Leibniz en lengua alemana cuya ejecución comenzó en las primeras décadas del siglo XX y todavía no ha sido concluida, debido a diversas dificultades históricas (Cfr. Poser, H. (2004). *Sisyphus at Work: The Leibniz Edition, The Kaiserreich and Divided Germany*. Minerva, 42, 379-392. Lamentablemente Hans Poser ha faltado recientemente: cfr. Roldán, C. (2022). Hans Poser (1937-2022): *Theoria cum praxi*. De la Teodicea a la Tecnodicea. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 66, 1-3). Esta edición es: Leibniz, G. W. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt/Berlin/Leipzig: Die Akademische Ausgabe. En realidad, esta edición de los textos de Leibniz está a cargo de cuatro centros de investigación alemanes: el Leibniz Archiv/Leibniz-Forschungsstelle Hannover, el Leibniz-Forschungsstelle Münster, el Leibniz-Editionsstelle Potsdam der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften y el Leibniz-Editionsstelle Berlin der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. La edición se articula en 8 series (Reihe): Reihe I: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, 8 Bände (volumenes); Reihe II: Philosophischer Briefwechsel, 4 Bände; Reihe III: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel, 10 Bände; Reihe IV: Politische Schriften, 10 Bände; Reihe V: Historische und sprachwissenschaftliche Schriften, (in Vorbereitung); Reihe VI: Philosophische Schriften, 6 Bände; Reihe VII: Mathematische Schriften, 8 Bände; Reihe VIII: Naturwissenschaftliche, medizinische und technische Schriften, 4 Bände.

Actualmente se está elaborando una edición, con traducción al español, de las obras completas de Leibniz, impulsada por la Sociedad española Leibniz (SeL), que está dirigida por Concha Roldán Panadero: Leibniz, G. W. (2007-). *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols. Editada por Juan Antonio Nicolás Marín. Granada: Comares.

En defensa de esta tesis, Leibniz había acudido, en sus primeros escritos, a las proposiciones de la lógica y de la matemática. Estas disciplinas versan, a su juicio, sobre verdades necesarias y eternas, es decir, sobre proposiciones cuya verificación es completamente independiente de la experiencia. Así, por ejemplo, la verdad de un teorema euclidiano no puede ser establecida ni siquiera por la mayor cantidad imaginable de casos o de experimentos particulares, pues las pruebas del teorema son puramente deductivas y *a priori*. En este sentido, en su opúsculo *Demostración de las proposiciones primarias* (1671-1672), apuntando a la doctrina platónica de la *anamnesis*, señala Leibniz que el que aprende matemáticas no aprende más que palabras. Cuando aprendemos, por ejemplo, que dos por dos son cuatro, lo único que aprendemos es a manejar signos verbales, externos, pues, «es absolutamente verdadero que el que sólo aprende cosas de razón, teoremas, definiciones, no aprende sino a usar lo ya conocido»¹⁸³.

Leibniz se había inclinado así, desde sus primeros escritos, a tratar el conocimiento matemático como una simple explicitación de nuestro conocimiento implícito, innato. A la objeción de Locke a considerar la existencia de verdades implantadas en nuestra mente desde el nacimiento a pesar de que los niños, entre otros, no muestren ser conscientes de ellas replica Leibniz que nuestros conocimientos innatos y leyes eternas de la razón no se encuentran en ella como un libro abierto, disponible por completo, para cualquiera, en cualquier instante. Desde luego que tales verdades están en nosotros:

Cuando uno termina de leer una demostración de Euclides se asombra de no haber advertido antes algo tan evidente, pues reconoce que todos los elementos eran previamente conocidos y solo se ha tomado conciencia de su combinación en la demostración. Pero, sin duda, esa combinación tan ordenada en que consiste la luz de todo filosofar no se había presentado al espíritu. Había pensado, pero como si no pensara, es decir, lo había hecho sin reflexión¹⁸⁴.

Pero si en los primeros escritos de Leibniz la doctrina innatista se reducía a las verdades necesarias y universales de la matemática, encomendando a los sentidos el conocimiento de lo particular, en el pensamiento de los *Nuevos ensayos* defiende que ninguna experiencia es capaz de inculcar al alma ningún contenido de conocimiento, sea general o particular¹⁸⁵. Así, en el resumen de la Teodicea, *Vindicación de la causa de Dios* (1710), rechaza el procedimiento inductivo de los empiristas:

La luz innata consiste tanto en las ideas simples como en las nociones compuestas que nacen de ellas. Así ocurre que Dios y la ley eterna de Dios están inscritos en nuestros corazones, aunque la negligencia de los hombres y los afectos sensuales a menudo las oscurezcan.

Y esta luz se prueba, contra recientes escritores, a partir de la sagrada escritura que atestigua que la ley de Dios está inscrita en nuestros corazones y a partir de la razón porque las verdades necesarias pueden demostrarse mediante los principios ínsitos en la mente y no mediante la inducción de los sentidos¹⁸⁶.

¹⁸³ Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe I, Band VII, 8 vols., vol. VII, p. 481.

¹⁸⁴ Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe I, Band VII, p. 483.

¹⁸⁵ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, I, I, 5; G., V, 76 / Leibniz, G. W. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora nacional, p. 81.

¹⁸⁶ Leibniz, G. W. [1710]. *Causa Dei*, §82; G., VI, 451.

Ninguna experiencia es capaz de proporcionar a la razón ningún contenido que ella no poseyera ya, por lo que no es posible conocer nada a partir de condiciones empíricas, mediante inducción. No son las cosas las que, a través de su influjo causal sobre nuestros órganos sensoriales, nos proporcionan conocimientos, porque en realidad esas cosas que atribuimos a una naturaleza exterior a nosotros no son más que la naturaleza de nuestra razón y de sus ideas innatas¹⁸⁷.

El material de todo conocimiento se encuentra ya cifrado y preparado en nosotros mismos, en nuestras nociones de las cosas. Aprender no es más que una tarea de decodificación gradual, un *arte combinatoria* de nuestras ideas innatas. La lógica se convierte así en Leibniz en una ciencia que, más allá de las puras determinaciones formales, permite profundizar en el contenido objetivo del conocimiento del mundo. Ella, junto a la metafísica y a la física, se revela como parte de una misma *scientia generalis*¹⁸⁸.

Pero si aprender, conocer consiste en un esclarecimiento gradual de nuestras ideas innatas, lo es porque las verdades eternas del mundo no están en nuestra mente plenamente desplegadas y desarrolladas, sino a modo de disposiciones o *virtualités*. Leibniz compara nuestra razón, y sus ideas innatas, con la figura de Hércules vetada en un bloque de mármol del que se va a ocupar un escultor. Frente a la metáfora lockeana de la razón como *tábula rasa*, en la que la experiencia definiría por completo su contenido y moldearía su estructura, la razón leibniziana estaría dotada de una estructura preformada, en la que la experiencia sólo sería el estímulo, la ocasión para su descubrimiento, en analogía a los golpes de martillo y de cincel del escultor, que descubrirían una figura ya dispuesta o virtual. Aquí estaría la diferencia entre el innatismo de contenido platónico y cartesiano y innatismo virtual o disposicional de Leibniz.

Pudiera suceder que nuestro sabio autor [John Locke] no difiera por completo de mi manera de pensar. Ya que tras haber empleado todo su primer libro [del *Ensayo sobre el entendimiento humano*] en rechazar las luces innatas, consideradas en un sentido determinado, al comienzo del segundo y a continuación reconoce que las ideas que no tienen su origen en la sensación provienen de la reflexión. Ahora bien, la reflexión no es sino una atención a aquello que hay en nosotros, y los sentidos de ningún modo nos proporcionan lo que ya llevamos con nosotros. Partiendo de eso, ¿es posible negar que en nuestro espíritu hay mucho de innato, ya que somos, por así decirlo, innatos a nosotros mismos?; ¿y que en nosotros mismos hay Ser, Unidad, Sustancia, Duración, Cambio, Acción, Percepción, Placer y otros muchos objetos de nuestras ideas intelectuales? Y siendo dichos objetos inmediatos a nuestro entendimiento, y estando siempre presentes (aun cuando no siempre nos apercebimos de ello, a causa de nuestras distracciones y necesidades), ¿por qué asombrarse cuando

¹⁸⁷ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, IV, XII, 3; G., V, 429-430. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, pp. 542-543.

¹⁸⁸ Como ha señalado Concha Roldán Panadero, Leibniz rechazó la división y clasificación aristotélicas del saber humano, articulado en disciplinas separadas e independientes. A diferencia de Descartes, Leibniz consideró que Dios no podía crear arbitrariamente las leyes de la lógica, sino que sólo podía someterse a ellas al igual que el ser humano o cualquier otro ser racional que existiese. Y esto tenía consecuencias para el orden ontológico, pues Dios era su creador. Para Leibniz existían principios comunes a Dios y a los hombres porque tales principios se sitúan por encima de ellos al regir la esfera de la verdad y del ser en general: principios lógicos y ontológicos (metafísicos). Por eso, frente al planteamiento aristotélico, Leibniz retomó un principio sistematizador del conocimiento humano de inspiración platónica, según el cual existía una ciencia general unitaria que englobaba todos los saberes humanos plurales aplicados a diferentes objetos. Leibniz comenzó su proyecto de sistematización del conocimiento en su *De arte combinatoria* (1666), inspirándose en el modelo geométrico de Euclides y atribuyendo a las definiciones y los axiomas básicos un papel fundamental (Cfr. Roldán, C. (2015). *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*. Madrid: Bonal letra Alcompás, pp. 64-65).

decimos que dichas ideas nos son innatas, con todo lo que ello implica? Por eso prefiero utilizar la comparación con una piedra de mármol que tiene vetas, mejor que una piedra de mármol totalmente compacta, o tablillas vacías, es decir, lo que los filósofos llaman *tabula rasa*. Pues si el alma se pareciera a dichas tablillas vacías, las verdades estarían en nosotros como la figura de Hércules está en un mármol, siendo así que a dicho mármol le es completamente indiferente recibir esa figura o cualquiera otra. Mas si en la piedra existiesen vetas que marcasen la figura de Hércules con preferencia a otras figuras, dicha piedra estaría más determinada a ello, y de alguna manera Hércules estaría como innato, aun cuando hiciese falta tomarse trabajo para descubrir esas vetas, y para limpiarlas mediante el pulimento, quitando lo que les impide aparecer. Y así es como las ideas y las verdades no son innatas, en tanto inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales, y no como acciones, aun cuando dichas virtualidades estén siempre acompañadas por algunas acciones, a menudo imperceptibles, que responden a ella¹⁸⁹.

Leibniz se opone así a una de las principales tesis empiristas del conocimiento: el carácter esencialmente receptivo y pasivo de la mente. Frente al axioma empirista según el cual «*nada hay en el alma que no venga de los sentidos*»¹⁹⁰, Leibniz considera que «hay que exceptuar al alma misma y a sus afecciones»¹⁹¹. «*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*»¹⁹².

Desde luego, y a pesar de lo expuesto, el pensamiento de Leibniz no deja de ser de gran complejidad. Lo ha señalado Concha Roldán Panadero en su *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*: el pensamiento de Leibniz conforma una estructura de red, donde cada idea o principio de un determinado ámbito disciplinar (lógica, matemática, física, teodicea, derecho, etc.) posee su idiosincrasia, aunque está en conexión con los demás¹⁹³. En este sentido, consideramos relevante continuar la exposición acudiendo a esa trascendente distinción leibniziana entre los conocimientos analíticos de la matemática y de la lógica y aquellos otros atribuidos a disciplinas más próximas al terreno de la experiencia.

Leibniz divide en dos las verdades a las que el hombre puede acceder: las verdades de razón (*vérités de raison*) y las verdades de hecho (*vérités de fait*)¹⁹⁴. Las primeras se basan en el principio de identidad o no contradicción, y por ello son necesarias. Las segundas son de contenido existencial, contingentes, pues su negación no implica contradicción. Sin embargo, están basadas en un principio, el principio de razón suficiente, según el cual todo lo que sucede en la naturaleza lo hace por una razón que lo ordena así y no de otro modo¹⁹⁵. En la *Monadología* señala Leibniz:

Nuestros razonamientos se fundan en dos grandes principios. Uno es el de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero lo que es opuesto a, o contradictorio con, lo falso. El otro es el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón

¹⁸⁹ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface; G, V, 45. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, pp. 43-44.

¹⁹⁰ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, I, 2; G, V, 45. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, pp. 119.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ Roldán, C. *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*, pp. 65-66.

¹⁹⁴ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, IV, II, 1; G, V, 343. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 434.

¹⁹⁵ Leibniz, G. W. (1710). *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I, 44; G, VI, 127.

suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas¹⁹⁶.

Tal y como sostiene Saame, existe una clave común a esos dos principios generales, que Leibniz llama el *praedicatum inest subjectio*, y que hace que tanto en una como otra clase de verdad pueden considerarse, desde el punto de vista del *Ojo de Dios*, como verdades analíticas¹⁹⁷. Sean necesarias o contingentes, de alguna manera contienen en la noción del sujeto todo lo que se puede predicar de él¹⁹⁸. Esto puede asumirse con naturalidad en lo que respecta a las verdades necesarias, ya que la necesidad suele considerarse una consecuencia de su analiticidad. Sin embargo, el hecho de que, en la noción del sujeto, propia de una sustancia individual, estén contenidos todos los predicados existenciales en los que halla estado, este y estará involucrado¹⁹⁹ es algo, en principio, difícil de asumir. La explicación de esta clasificación leibniziana debe remontarse a la cuestión de cómo son las cosas, esto es, a la ontología.

Dios es el creador de todas las cosas (especies). Antes de la creación, Dios tenía en su entendimiento todas las esencias eternas, cada una de las cuales poseía un cierto grado de perfección, que se caracteriza por su tendencia a la composibilidad²⁰⁰. Esta composibilidad es una condición necesaria de las esencias eternas para la coexistencia simultánea (espacial) y sucesiva (temporal) con el resto de ellas. La composibilidad consiste precisamente en la compatibilidad coexistencial de una esencia eterna con sus homólogas.

En principio, todas las esencias eternas son, en cuanto a su existencia, posibles. Pero las posibilidades de existir de estas esencias no son equivalentes. Por ello Dios elaboró todas las posibles combinaciones u ordenaciones de las esencia en conjuntos denominados mundos posibles, estableciendo entre ellos una gradación. Así, a la hora de crear el mundo, estuvo guiado

¹⁹⁶ Leibniz, G. W. (1981). *Monadología*, § 32. Oviedo: Pentalfa, pp. 101-102. Edición crítica trilingüe (francés, latín, español) a cargo de Gustavo Bueno y Julián Velarde. Cf. Leibniz, G. W. (1978), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Hildesheim / New York: Georg Olms, vol. 6, pp. 607-623.

¹⁹⁷ Saame, O. (1987). *El principio de razón en Leibniz*. Barcelona: Laia, pp. 42 y sigs.

¹⁹⁸ Como ha señalado Concha Roldán Panadero, los principios de no contradicción y de razón suficiente fundamentan tanto las ciencias como la metafísica, aunque el primero rige el campo de las esencias, mientras que el segundo es válido en el terreno de las existencias (Quinta carta de Leibniz a Clarke, remitida el 18 de agosto de 1716. En Eloy Rada. (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid, Taurus, p. 101). Las *verités de raison* constituyen verdades necesarias (su negación implica contradicción) por su esencia y su carácter analítico-necesario es accesible al entendimiento humano. Las *verités de fait* constituyen verdades contingentes para el hombre, porque a pesar de que desde el punto de vista omnicompreensivo de Dios tienen un carácter necesario, al estar creados todos los seres según el principio de razón suficiente que conecta el predicado de esas verdades de hecho con su sujeto de esa manera en concreto por una razón de ordenación lógica, al referirse dichas verdades a los existentes la comprensión omniabarcante de todas las notas contenidas en el sujeto y su relación con el resto de propiedades y seres del universo requiere de un análisis infinito que resulta imposible para un *intellectus ectypus* como el humano, que procede discursivamente, procedimentalmente, paso a paso en los conceptos y razonamientos. A diferencia de las verdades basadas en el principio de no contradicción y en la lógica, sobre las que la voluntad divina no puede imponerse, las verdades de hecho sí dependen de dicha voluntad de crear el mundo. Y esto hace que las verdades de hecho difieran de las verdades de razón en que están estructuradas de una forma tan compleja que el conocimiento discursivo humano no puede descomponerlas en sus elementos simples por medio de un análisis finito. Solo mediante intuición intelectual es posible abarcar la totalidad de las notas implicadas en ella. Para el ser humano, la aproximación a tales verdades sólo es posible *a posteriori* (Cfr. Roldán, C. *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*, pp. 67-69).

¹⁹⁹ Echeverría, J. (1981). *Leibniz*. Barcelona: Barcanova, p. 52.

²⁰⁰ *Op. Cit.* p. 61.

por el principio de perfección²⁰¹, en virtud del cual la preferencia existencial entre las esencias eternas contingentes viene dada por el grado de perfección, esto es, por la mayor composibilidad de cada una en relación con las demás. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que, como ha defendido Concha Roldán, el principio de perfección leibniziano no puede ser atribuido exclusivamente a la consideración divina de la dimensión de la lógica. Al haber sido creado el mundo por Dios, las cosas contingentes no conllevan en sí mismas la razón de su existencia, sino que ésta reside en Dios, como ser necesario que es su causa, y la razón suficiente de Dios en la creación de los seres descansa tanto en las características objetivas de lo elegible (dimensión de la lógica), como en la dimensión moral que constituye los fines divinos que es la voluntad divina de realizar lo mejor²⁰². El resultado de la creación fue, de esta forma, el mejor de los mundos posibles composibles. Por todo ello, esto es, la creación ontológica según un orden lógico, Leibniz vincula estrechamente Lógica y Ontología²⁰³.

Ahora puede comprenderse que las verdades contingentes se rijan por el principio de razón suficiente: Dios ha creado el mejor de los mundos posibles composibles, por lo que todo lo que ocurre tiene una razón de ser así y no de otra forma. También puede comprenderse ahora mejor la analiticidad de las verdades contingentes: el mundo está determinado²⁰⁴ y Dios conoce todos los predicados existenciales que pueden ser atribuidos a las nociones de las sustancias individuales o mónadas.

Una consecuencia de la analiticidad de las verdades contingentes consiste en que la sustancia individual a la que se aplica la noción del sujeto debe contener en sí misma todas las nociones de los predicados existenciales que han sido, son y serán propios de la noción del sujeto. Esto tiene para Leibniz dos importantes consecuencias metafísicas:

1. Puesto que cada sustancia individual incluye la noción completa de todo lo que le ha sucedido, de todo lo que le sucede y de todo lo que le sucederá, cada una de ellas es un mundo aparte, independiente del resto del universo²⁰⁵. Por ello queda eliminada toda interacción causal y toda influencia con otras sustancias. Como dirá Leibniz, el alma no tiene ventanas.

²⁰¹ *Op. Cit.* p. 62.

²⁰² Roldán, C. *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*, pp. 80-82.

²⁰³ Concha Roldán ha hablado de un «afán leibniziano de colocar una base racional común a la realidad y al conocimiento» (Roldán, C. *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*, p. 69). Cabe destacar las implicaciones de este *logicismo racionalista*. Leibniz consideró que la Ontología debía partir del principio lógico de no contradicción como principio ontológico. De esta forma acabó derivando lo real existente a partir de su simple posibilidad lógica (no contradicción en los términos), teniendo en cuenta, como razón suficiente su composibilidad con el resto de sustancias que componen el mundo real existente. De acuerdo con esto, el filósofo acabó considerando la existencia como un predicado de orden lógico (Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant?* Madrid, Biblioteca nueva, pp. 67-68 (nota 53)).

²⁰⁴ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, XXI, 13; G, V, 163-164. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 207.

²⁰⁵ «Cada sustancia individual o ser completo —dice Leibniz— es como un mundo aparte, independiente de cualquier otra cosa que no sea Dios» (Carta de Leibniz a Arnauld, 14 de julio 1686; G, II, 57).

2. Puesto que las sustancias individuales son independientes del resto del universo, y para poder explicar la aparente interacción causal que percibimos entre ellas, cada una contiene en sí misma una representación de todo el universo, desde su propia perspectiva.

Como dice en los *Nuevos ensayos*:

Y, aunque la imaginación se vea sobrepasada al respecto, el universo esta en cada una de sus partes e incluso en cada una de sus unidades de sustancia, sólo que en pequeño y desde una perspectiva diferente²⁰⁶.

A pesar de la independencia mutua de las sustancias individuales entre sí, todas dependen de Dios. Él es su causa última y el elemento externo que explica la armonía (coordinación) de todas ellas entre sí, es decir, el universo, pues es él quien preestableció tal armonía desde la creación²⁰⁷. En esto consiste el principio leibniziano de la armonía preestablecida²⁰⁸.

En sus reflexiones sobre el hombre Leibniz, como ya lo hiciera Descartes, lo consideró como un compuesto de alma y cuerpo, en el que el alma estaba constituida por una sustancia individual, por una mónada, mientras que el cuerpo por un conjunto de ellas²⁰⁹. La unidad alma-cuerpo se explica como un caso particular de la armonía preestablecida por Dios²¹⁰, y se trata de una unidad eterna, ya que el alma²¹¹, al igual que las sustancias individuales que constituyen el cuerpo, son inmortales.

²⁰⁶ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, I, I, 0; G, V, 65. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 72.

²⁰⁷ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, IV, X, 19; G, V, 424. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 535.

²⁰⁸ Cfr. Roldán, C. *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*, pp. 74-80.

²⁰⁹ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, XXI, 72; G, V, 195-196. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 243-244.

²¹⁰ En su *Postscriptum eines Briefes an Basnage de Beauval, datirt Hanover 3/13 Janvier 1696*, conocido en español como *Segunda aclaración del sistema de la comunicación de las sustancias (3/13 de Enero de 1696*, Leibniz plantea su metáfora de los relojes para introducir la teoría de la armonía preestablecida en la explicación de las relaciones alma-cuerpo: «Figuraos dos relojes de pared o de pulsera perfectamente sincronizados. Ahora bien, eso se puede hacer de tres formas: la primera consiste en una influencia natural. La segunda manera de sincronizar dos relojes, aunque mala, consistiría en que siempre hubiera de guardia un obrero hábil que los dirigiera y los pusiera al unísono en todo momento. La tercera manera es hacer originariamente esos dos péndulos con tanto arte y precisión que se pudiera asegurar su sincronización en lo sucesivo. Poned ahora el alma y el cuerpo en el lugar de los péndulos; su coordinación o simpatía llegará también por una de las tres maneras. La vía de la influencia es la de la filosofía vulgar; pero como no se podrían concebir ni partículas materiales, ni especies o cualidades inmatrimales que puedan pasar de una de estas sustancias a la otra, se está obligado a abandonar esta opinión. La vía de la asistencia es la del sistema de las causas ocasionales. Pero sostengo que esto es hacer intervenir a un *Deus ex machina* en una cosa natural y ordinaria, en la que según la razón Él no debe intervenir más que de la manera en que concurre en todas las otras cosas naturales. De este modo no queda más que mi hipótesis, es decir, la vía de la armonía preestablecida, por un artificio divino antecedente, el cual ha formado desde el principio a cada una de las sustancias, que al no seguir más que sus propias leyes que han recibido con su ser, cada una se coordina no obstante con la otra como si hubiera una influencia mutua, o como si Dios, yendo más allá de su concurso general, pusiera siempre la mano sobre ellas» (Leibniz, G. W. [1695-1696]. *Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre ells*; G, IV, 471-503. Cfr. en español: Leibniz, G. W. (2010). *Segunda aclaración del sistema de la comunicación de las sustancias (3/13 de Enero de 1696*. En G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols. Editada por Juan Antonio Nicolás Marín. Granada: Comares, vol. 2: *Metafísica*, Texto 40, p. 266).

²¹¹ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface; G, V, 51-52. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 52.

El alma no tiene ventanas, no puede acceder a su exterioridad. Contiene en su interior percepciones de todo lo que ha sido, es y será en el universo:

Pues como cada una de esas almas expresa a su manera lo que sucede fuera de ellas, y como no puede recibir ninguna influencia de los restantes seres particulares, o mejor, teniendo que extraer dicha expresión de su propio fondo, necesariamente hace falta que cada una haya recibido esa naturaleza (o esa razón interna de las expresiones de lo que está fuera) de una causa universal, de la cual dependen todos esos seres, y que haga que cada uno de ellos esté completamente de acuerdo y se corresponda con cualquier otro²¹².

Además, la independencia de las sustancias individuales también implica que la actividad, mediante la cual pueden pasar de una percepción a otra, sea una propiedad esencial²¹³.

De esta forma se percibe que la relación del alma, del sujeto, con el conocimiento no puede ser una relación de *adquisición*. La experiencia no puede aportar ningún conocimiento al alma del hombre que no este ya contenido de alguna forma en ella:

Concedo que la experiencia es necesaria para que el alma se vea determinada a tales o cuales pensamientos, y para que tome en cuenta las ideas que hay en nosotros, pero ¿cómo la experiencia y los sentidos pueden llegar a producir ideas? ¿Tiene el alma ventanas, se parece a las tablillas?²¹⁴

Desde aquí es desde donde se vislumbra la doctrina innatista leibniziana. Leibniz va con ella mucho más lejos de lo que lo había hecho Descartes, como reconoce a través de Teófilo²¹⁵, pues mientras que Descartes había considerado algunas ideas, las adventicias, como «oriundas» y «venidas de fuera», Leibniz defendió que todos los conocimientos (pensamientos) están contenidos en el alma.

Para explicar su doctrina innatista Leibniz recurre, como hemos visto antes, a la metáfora del alma, de la razón como un bloque de mármol en el que existen vetas que marcan la figura de Hércules. Del mismo modo en que Hércules *está preformado* en el bloque de mármol, el conocimiento lo está en el alma²¹⁶. Sin embargo, el conocimiento no esta ya dado actualmente, como tampoco la figura de Hércules esta ya formada. Es necesario un trabajo previo de limpieza y pulimentación del mármol. Es necesaria, en el alma, la experiencia, que cumple el papel de ocasión para la actualización del conocimiento. Leibniz configura así su *innatismo virtual, disposicional, preformista*.

El conocimiento innato preformado, por un lado, tiene su origen en Dios, pues es él quien lo coloca en el alma desde del comienzo de la existencia²¹⁷, por otro es un conocimiento con

²¹² Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, IV, X, 10; G, V, 421-422. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 532.

²¹³ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface; G, V, 58. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 61.

²¹⁴ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, I, 2; G, V, 100. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 118.

²¹⁵ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, I, I, 1; G, V, 66-67. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 74.

²¹⁶ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, I, I, 11; G, V, 68-69 (existe un fallo de edición del texto, pasando de la página 68 a la 69 del §3 al §19). / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 82.

²¹⁷ «Dios —dice Leibniz—no sólo le ha dado al alma facultades adecuadas para conocerle, sino que ha dejado impresos en ella caracteres que la marcan, aún cuando tenga necesidad de las facultades para aperebirse de

prioridad lógica (normativa) sobre la experiencia, aunque con dependencia temporal sobre ella. En este sentido se comprende la crítica que Leibniz realiza a la doctrina de la anamnesis de los neoplatónicos²¹⁸. En efecto, los conocimientos innatos no tienen por qué ser actuales —estar desarrollados—, anteriormente —en el orden temporal— a la experiencia, ni es, por tanto, necesario que hallamos sido conscientes de ellos alguna vez de forma actual —en la vida anterior del alma—:

Para que en nuestro espíritu haya conocimiento, ideas o verdades, de ningún modo es necesario que hayamos pensado actualmente en ellas alguna vez: no son más que hábitos naturales, es decir disposiciones y actitudes activas y pasivas, y no sólo *tabula rasa*. Los platónicos, sin embargo, creían que ya habíamos pensado actualmente en aquello que encontramos en nosotros²¹⁹

El innatismo leibniziano descansa en su doctrina de las percepciones. Según ésta, existen, en todo momento, una infinidad de percepciones en el alma, aunque ni reflexionemos ni nos apercibamos de ellas²²⁰. Estas percepciones conectan a cada ser con el resto del universo, y al pasado con el presente y con el futuro²²¹. Como el alma no tiene ventanas, *todas las percepciones tienen el mismo origen*, el interior de aquella. Sin embargo, Leibniz las diferencia en cuanto a su naturaleza: las percepciones pueden ser claras u oscuras y distintas o confusas²²². Una percepción es clara cuando basta para reconocer y distinguir su objeto; en caso contrario es oscura. Por otra parte, es distinta aquella que proporciona su análisis o definición. Todas las percepciones distintas son claras²²³. Pues bien, las percepciones (o ideas) sensibles se caracterizan por ser confusas, mientras que las percepciones intelectuales son distintas:

Y las verdades en las que intervienen ideas que provienen de los sentidos, dependen de los sentidos al menos en parte. Pero las ideas que provienen de los sentidos son confusas, y las verdades que de ellas dependen también lo son, al menos parcialmente; mientras que las ideas intelectuales y las verdades que de ellas dependen son distintas, y ni unas ni otras tiene su origen en los sentidos²²⁴.

Podemos decir así que para Leibniz el conocimiento es un proceso mediante el que pasamos de percepciones oscuras (no conscientes) a percepciones confusas (percepciones sensibles), y de estas, a percepciones distintas (percepciones intelectuales, conscientes). No son las cosas, pues, las que infunden, a través de nuestros sentidos, el saber. Lo que llamamos naturaleza de las cosas no es sino la naturaleza de nuestro espíritu y sus ideas innatas²²⁵. Todo conocimiento es un gradual esclarecimiento de nuestras nociones innatas. En esto consiste el

dichos caracteres». Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, IV, X, 1; G, V, 415. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 525.

²¹⁸ Echeverría, J. *Leibniz*, p. 89.

²¹⁹ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, I, III, 20; G, V, 97. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 112.

²²⁰ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface; G, V, 46-47. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 46.

²²¹ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface; G, V, 47-48. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 47-48.

²²² Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, XXIX; 2-4; G, V, 236-237. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, pp. 295-297.

²²³ Echeverría, J. *Leibniz*, p. 87.

²²⁴ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, I, I, 11; G, V, 77. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, pp. 82-83.

²²⁵ Echeverría, J. *Leibniz*, pp. 90-91.

conocimiento innato preformado de Leibniz. Esta es la razón por la que la experiencia, las percepciones sensibles, son necesarias para actualizar el conocimiento innato preformado.

Mediante su doctrina de las percepciones, Leibniz acabó reduciendo la realidad sensible, la de los fenómenos, a la realidad intelectual, esto es, intelectualizó lo sensible. En este sentido se plantea la crítica leibniziana a la concepción newtoniana del espacio y del tiempo. Veámoslo.

Según el principio leibniziano de continuidad de la naturaleza²²⁶, ésta no deja huecos en el orden de creación. Esto significa que en la serie de las cosas creadas están ocupados toda posición e instante posibles —posición e instante que harían referencia únicamente a un orden lógico dentro del juego de la posibilidad componible de las esencias, porque, como vamos a ver, espacio y tiempo no son nada para Leibniz, sólo un orden (lógico) de relación entre las cosas—. Este principio puede ayudarnos a comprender otro distinto: el principio de identidad de los indiscernibles. Según este principio, cada una de las posiciones e instantes de la serie de las cosas creadas son ocupados una y solamente una vez. Esto significa que no es posible que haya en la naturaleza dos sustancias individuales completamente iguales²²⁷. Por tanto, si dos sustancias individuales son indiscernibles entre sí —indistinguibles por sus notas a través del entendimiento—, entonces deben ser numéricamente idénticas, esto es, la misma sustancia individual. Esto es así porque, en el fondo, el criterio leibniziano de identidad se basa en la naturaleza interior de las sustancias individuales, en sus percepciones insensibles (oscuras):

La existencia de las percepciones insensibles también sirve para explicar cómo y por qué dos almas humanas (o cualquier otra especie que les sea común a ambas) nunca salen de las manos del Creador completamente semejantes, sino que cada una tiene siempre su relación originaria con los puntos de vista que tendrá en el universo. Lo cual proviene de lo que ya había señalado respecto a dos individuos, a saber, que su diferencia es siempre algo más que numérica²²⁸.

Esta naturaleza interior, estas percepciones insensibles, son las que se emplean después de su actualización, en el orden intelectual, en el orden del discernimiento. De ahí el principio de identidad de los indiscernibles. Hay que tener en cuenta que el principio, aunque válido para el hombre, cuya capacidad de discernimiento, de aperebirse de percepciones insensibles, es limitada, está ordenado por la mente divina, que es capaz de discernir todas las percepciones insensibles de cada una de las sustancias individuales que pueblan el universo.

En última instancia, tanto el principio de continuidad como el de identidad de los indiscernibles se basan en el principio de razón suficiente. Éste determina que no haya en la naturaleza dos sustancias individuales que sean indiscernibles, porque si así fuera, Dios habría obrado sin razón al ordenarlos espacio-temporalmente, ya que espacio y tiempo son ordenes, relaciones de coexistencia relativas a, y por tanto dependientes de, las sustancias individuales.

²²⁶ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, III, VI, 12; G, V, 286. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 364.

²²⁷ Echeverría, J. *Leibniz*, p. 47.

²²⁸ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface; G, V, 50-51. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 51.

Aquí entra en juego la crítica leibniziana al espacio y al tiempo newtoniano, crítica que Leibniz plantea en su polémica correspondencia con S. Clarke, un discípulo y defensor de Newton²²⁹. Si se considerase que el espacio y el tiempo no son órdenes de coexistencia, sino que son realidades absolutas, como defiende Newton y, con él Clarke, entonces el principio de razón suficiente sería insostenible. En efecto, si el espacio y el tiempo fuesen realidades absolutas, anteriores a las cosas creadas, y teniendo en cuenta su absoluta uniformidad, un punto espacial o un instante temporal no diferirían intelectivamente —en el orden del discernimiento, del entendimiento— de otro cualquiera en nada, por lo que Dios no habría tenido razón alguna para haber colocado unas sustancias individuales en una posición e instante y no en otra diferente. Pero Leibniz considera irrenunciable el principio de razón suficiente. Por ello el espacio y el tiempo no pueden ser absolutos, deben ser órdenes de coexistencia:

Si no me equivoco, Lessius y el señor Guericke opinaban así, pero en tal caso el lugar supondría más de lo que atribuimos al espacio, al cual le despojamos de toda acción: de tal manera que no es más sustancia que el tiempo, y si tiene partes tampoco puede ser Dios. Es una relación, un orden, y no solo entre los seres existentes, sino también entre los seres posibles, considerados como si existiesen. Pero su verdad y su realidad se funda en Dios, como todas las verdades eternas²³⁰.

Si el espacio y el tiempo fuesen absolutos, habría que renunciar también a principio de identidad de los indiscernibles. En efecto, el criterio de identidad de una sustancia individual dejaría de ser su interioridad, el conjunto de percepciones insensibles, propias de cada sustancia, para pasar a ser la posición espacial y el instante temporal. Esto significaría un criterio de identidad no discernible, es decir, independiente de la intelección del entendimiento, y por tanto meramente sensible. Si así fuese, podría darse el caso de que existieran dos sustancias individuales indiscernibles, no distinguibles intelectivamente, y numéricamente distintas (no idénticas) al ocupar dos posiciones espaciales distintas, con lo que se violaría el principio de identidad de los indiscernibles.

Como puede apreciarse, estamos ante un universo dinámico que resulta claramente inteligible en la medida en que es congruente con los principios de identidad, de razón, de continuidad. Y es que los fenómenos físicos de la naturaleza se hallan para Leibniz ordenados de tal modo que ningún proceso puede infringir en ningún caso esos principios y las demás reglas exactas de las matemáticas, que disponemos innatas en nuestra mente. No hay, por tanto, más camino para exponer intelectivamente las cosas que el que trazan aquellos principios y estas reglas, ellos son los que nos permiten el conocimiento claro y distinto del mundo, o sea, los que nos permiten, por decirlo de otro modo, penetrar con nuestra mirada interior en los fundamentos y las intenciones del Autor de las cosas.

²²⁹ Tercera carta de Leibniz a Clarke, remitida el 25 de febrero de 1716, §5. En Eloy Rada. (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid, Taurus, p. 68.

²³⁰ Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement*, II, XIII, 17; G, V, 136. / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 169.

4.3. Bacon, Hume y Newton: la tradición experimentalista

Francis Bacon se había propuesto llevar a cabo una reforma del saber de su época. Frente al saber tradicional aristotélico, basado en la lógica silogística deductiva, el barón de Verulam concibió una reforma de las ciencias que condujera a un conocimiento cierto y útil, capaz de servir a los intereses de la humanidad entera, como mostraba en su *Instauratio Magna*²³¹. Para ello, elaboró un nuevo método de investigación en su *Novum Organum*, que constaba de una parte deconstructiva, consistente en su doctrina de los ídolos y de otra constructiva, conocida como interpretación de la naturaleza.

La parte constructiva del método baconiano tendría una deuda con los procedimientos de la técnica y de las artes mecánicas de la época. Y no sólo porque las operaciones de los hombres dedicados a la construcción, la navegación, la agricultura, la minería, la imprenta, la industria textil alcanzaran una gran relevancia cultural en la sociedad de su momento, sino también porque Bacon supo aprovechar todas las lecciones aprendidas sobre agricultura mineralogía y geología durante una estancia en París con 16 años de la mano de Bernard Palissy, un trabajador del vidrio que, buscando el secreto del esmalte blanco para aplicarlo a la cerámica, alcanzó gran celebridad. Palissy sería el origen de dos ideas centrales del programa baconiano: la necesidad de sustituir el culto a los libros por el culto a la naturaleza y la importancia de la acumulación y colección de observaciones como instrumento para el análisis y la investigación científica²³².

La crítica de Bacon al saber tradicional se centra especialmente en el carácter meramente contemplativo que Aristóteles y toda la tradición le había otorgado, en su esterilidad y falta de utilidad para la humanidad. En el fondo, debido a su falta de conexión con la naturaleza de las cosas. A diferencia de este saber, las artes mecánicas aparecían vinculadas con las cambiantes necesidades de los hombres. Con Bacon llega a su fin la idea del saber por el puro interés cognoscitivo: el saber se convirtió entonces en un instrumento de poder que debía ponerse al servicio de la humanidad: «El saber y el poder humano son lo mismo»²³³.

Para Bacon, la clave del éxito de las artes mecánicas radica en hundir sus raíces en la naturaleza. Por ello, las ciencias debían seguir su ejemplo: hacer de la experiencia la autoridad incontestable del conocimiento e inferir inductivamente las leyes y principios más generales. Este proceso no consistía en una simple recogida de datos, sino en una observación cuidadosa y completa de los hechos, llamada «historia natural y experimental»²³⁴, que permitiría, según tablas de presencia, ausencia y variación concomitante o grados, elaborar inductivamente leyes, para, posteriormente, deducir nuevos hechos. Aunque la verdadera novedad del método baconiano radicaba en el procedimiento de exclusión, es decir, el método de eliminación de

²³¹ Cfr. Bacon, F. (1861). *Instauratio Magna*. En F. Bacon, *The Works*, 15 vols. Edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. Boston: Taggard and Thomson (reimp. en Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann Verlag en 1963), vol. I, pp. 195-539. Cfr. igualmente: Bacon, F. (1985). *La gran restauración*. Madrid: Alianza.

²³² Cfr. Rossi, P. (1990). *Bacon: de la magia a la ciencia*. Madrid: Alianza.

²³³ Bacon, F. N.O., I, 3; *The Works*, 241. / Bacon, F. *La gran restauración*, p. 88.

²³⁴ Bacon, F. N.O., II, 10; *The Works*, 353-354. / Bacon, F. *La gran restauración*, p. 199.

formas falsas (hipótesis)²³⁵. La inducción baconiana suponía así la obtención de hipótesis por eliminación, las cuales debían someterse de nuevo a otras pruebas. Se trataba de un camino de subidas y bajadas, pero que no concedía a ninguna de las leyes inducidas una autoridad definitiva que sirviera de base para deducir *a priori* otras leyes²³⁶.

Frente a la noción de inducción por simple enumeración de Aristóteles, Bacon introdujo la idea de una inducción progresiva y cuidadosa que, partiendo de la recolección más amplia posible de datos o historia natural, estableciera inicialmente correlaciones entre diversos hechos para, eliminadas las hipótesis no explicativas, llegar a establecer la forma o ley del fenómeno en cuestión.

Bacon cree lograr ese ascenso inductivo hacia la forma o causa del fenómeno mediante el uso reglamentado del razonamiento inductivo sobre el empleo de tablas de presencia o enumeración de los casos positivos, en que se observa una determinada cualidad; de tablas de ausencia o enumeración de los casos negativos, pero relacionados, en los que no aparece la cualidad; y de tablas de grados o de comparación u observación de variaciones. El calor, por ejemplo, estudiado en el segundo libro del *Novum Organum*, está presente en los rayos solares, en las llamas, en los cuerpos que queman, etc.; está ausente en los rayos lunares, en el invierno, etc.; y experimenta variación de muchos grados en todos los cuerpos calientes. El uso de estas tablas, si bien no permite determinar la causa del calor, sirve para eliminar aquellas que no son causas. A partir de ahí, Bacon plantea lo que llama «primera vendimia»²³⁷, esto es, la conjetura de una determinada interpretación imperfecta de la naturaleza que le permite al entendimiento avanzar en el conocimiento de las formas o leyes de la naturaleza:

El verdadero método experimental, al contrario, ante todo, enciende la antorcha, y a su luz muestra seguidamente el camino, comenzando por una experiencia bien regulada y profunda, que no sale de sus límites, en la que no se desliza el error. De esa experiencia, induce leyes generales, y recíprocamente de esas leyes generales bien establecidas, experiencias nuevas²³⁸.

Ahora bien, de entre esas experiencias destacan por su importancia las experiencias cruciales, pues permiten dirimir los conflictos teóricos:

Entre los hechos privilegiados, colocaremos en decimocuarto lugar las experiencias cruciales, tomando esta expresión de las cruces que, colocadas en el entronque de las carreteras indican los diversos caminos. Les llamamos también hechos decisivos o jurídicos, y en ciertos casos decretos y oráculos. He aquí en qué consisten: cuando en el estudio de cierta naturaleza se encuentra el espíritu vacilante e incierto para saber a cuál de los dos o de varias naturalezas debe atribuir la causa del sujeto estudiado, en razón del concurso ordinario de esas diversas naturalezas, las experiencias cruciales demuestran que la compañía de una de esas naturalezas, en lo que al objeto estudiado se refiere, es fiel e indisoluble, mientras que la de la otra es variable y movable, lo cual resuelve la cuestión y hace admitir aquella primera naturaleza como causa, con exclusión de la otra que se deja de lado. He aquí por qué hechos de este género iluminan mucho y son de gran autoridad, hasta tal punto que el trabajo de la interpretación se completa y termina con ellos algunas veces²³⁹.

²³⁵ Crombie, A. C. (1979). *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*. Madrid: Alianza, pp. 20.

²³⁶ Bacon, F. N.O., I, 103-104; *The Works*, 311-312. / Bacon, F. *La gran restauración*, pp. 158-160.

²³⁷ Bacon, F. N.O., II, 20; *The Works*, 390. / Bacon, F. *La gran restauración*, p. 232.

²³⁸ Bacon, F. N.O., I, 82; *The Works*, 289. / Bacon, F. *La gran restauración*, p. 137.

²³⁹ Bacon, F. N.O., II, 36; *The Works*, 436-437. / Bacon, F. *La gran restauración*, p. 274.

Junto a la idea de leyes inducidas a partir de los fenómenos, Bacon aportaría a la revolución científica moderna²⁴⁰ esta otra de una experiencia sistemática, «regulada y profunda». La actitud baconiana hacia la función y la posición del experimento fue la principal novedad que distinguió su programa del saber tradicional. Los experimentos forzaron a la naturaleza a exhibirse en condiciones en las que nunca se habría encontrado sin haber mediado la intervención del hombre. Los hombres que colocaron granos, peces, ratones y sustancias químicas en el vacío artificial de un barómetro o en la campana de la cual se había extraído el aire mediante una bomba, manifiestan precisamente ese aspecto experimentalista de la nueva tradición científica. Se trataba de «retorcerle la cola al león», en palabras de Bacon. La naturaleza, para él, no era como para el teórico científico, un objeto que basta considerar tranquilamente, sino un material que ofrece resistencia a nuestra consideración y que, por tanto, necesitamos dominar y someter. El saber es una especie de acción práctica por medio de la cual dominamos las cosas y las sometemos a nuestra voluntad de señorío²⁴¹. Así, aunque uno de los fines de la ciencia sea el de descubrir las líneas y formas verdaderas de la realidad, el objetivo último es la intervención en el orden natural: se trata de conocer, de dominar y hasta de reemplazar a la naturaleza²⁴². Sólo una operación de este tipo nos permitiría afirmar el descubrimiento de la constitución oculta de los cuerpos²⁴³. Por eso, para Bacon verdad (validación) y utilidad (vindicación) son, en última instancia, lo mismo²⁴⁴.

Hume, por su parte, fue heredero de esta tradición empirista iniciada por Bacon. Sin embargo, llevó a cabo dos críticas diferentes que afectaban profundamente al proyecto baconiano: la crítica de la causalidad y la crítica de la inducción. La primera, como ya hemos visto, atacaba la idea de la existencia de relaciones causales en el mundo real, al ser asignadas por el filósofo inglés a una predisposición psicológica, y, por tanto, a la razón. La crítica humeana a la inducción ponía en cuestión el método lógico-inductivista baconiano. Veamos ahora esta crítica.

Hume había dividido en dos clases los objetos o creencias que caían bajo la razón: relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Las primeras están elaboradas por procesos propios de la razón y se rigen por el principio de no contradicción. Eran el tipo de creencias de «la geometría, el algebra y la aritmética», como por ejemplo «*el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos catetos*» o «*que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta*». Las cuestiones de hecho, por su parte, son elaboradas a partir de la experiencia con el auxilio de la razón y están regidas por el principio de causalidad. Estas creencias son del tipo a las que aspiran las ciencias naturales. Como, por ejemplo, «*que el sol saldrá mañana*»²⁴⁵.

²⁴⁰ Kuhn, T. S. (1983). La tradición matemática y la tradición experimental en el desarrollo de la física. En: T. S. Kuhn, *La tensión esencial* (56-90). México: FCE, pp. 69-71.

²⁴¹ Bacon, F. N.O., I, 129; *The Works*, 335-338. / Bacon, F. *La gran restauración*, pp. 182-185.

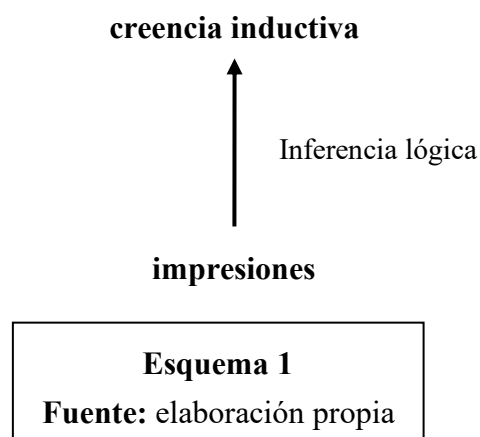
²⁴² Bacon, F. N.O., II, 5; *The Works*, 346-348. / Bacon, F. *La gran restauración*, pp. 192-194.

²⁴³ Bacon, F. N.O., II, 7; *The Works*, 348-349. / Bacon, F. *La gran restauración*, pp. 194-195.

²⁴⁴ Bacon, F. N.O., II, 4; *The Works*, 344-346. / Bacon, F. *La gran restauración*, pp. 190-192.

²⁴⁵ Hume, D. EHU, IV, I; Selby-Bigge, 25-26. / Hume, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 85-89.

Hume presenta las creencias inductivas como aquellas acerca de «cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del presente testimonio de nuestros sentidos o de los registros de nuestra memoria»²⁴⁶. Es decir, las creencias inductivas son aquellas de las que no tenemos experiencia actualmente o de las que no hemos tenido en el pasado. Por ejemplo, creencias acerca de hechos futuros, como que el sol saldrá mañana, o creencias universales, como que todos los hombres son mortales. El problema de estas creencias consiste en cómo justificar su validez objetiva. Y es que hay que tener presente que, por el principio humeano de la copia, las ideas simples que, en última instancia, componen las creencias inductivas, tienen que proceder de impresiones simples. Por ello, de lo que se trata en este problema de la inducción es de encontrar una inferencia lógicamente válida que nos conduzca desde algunas impresiones a la creencia inductiva que tiene a dichas impresiones en su base, como muestra el siguiente esquema:



Esto debe ser así porque las creencias inductivas no constituyen relaciones entre ideas, sino cuestiones de hecho. No pueden, por tanto, ser legitimadas en su validez mediante los mecanismos de la propia razón, mediante su principio de no contradicción:

Lo contrario de toda cuestión de hecho todavía es posible, puesto que no puede implicar una contradicción, y la mente puede concebirlo con la misma facilidad y distinción que si fuera completamente conforme a la realidad. *Que el sol no saldrá mañana* es una proposición no menos inteligible, y no implica mayor contradicción, que la afirmación de *que saldrá*²⁴⁷.

Para Hume nuestras creencias inductivas están basadas en el principio de causalidad²⁴⁸. Y este principio, como ya había defendido en su *Tratado de la naturaleza humana*, estaba basado

²⁴⁶ Hume, D. EHU, IV, I; Selby-Bigge, 26. / Hume, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 89.

²⁴⁷ Hume, D. EHU, IV, I; Selby-Bigge, 25-26. / Hume, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 85-89.

²⁴⁸ «Todos los razonamientos sobre cuestiones de hecho parecen fundados sobre la relación de *causa y efecto*. Sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y de nuestros sentidos» (Hume, D. EHU, IV, I; Selby-Bigge, 26. / Hume, D. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 89). Como ha señalado Vicente Sanfélix (Hume, D. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 362, nota 7) la idea humeana de que toda creencia inductiva está basada en la causalidad ha sido puesta en cuestión por muchos intérpretes del pensamiento del filósofo inglés. De entre las creencias inductivas, podríamos diferenciar entre aquellas que hacen referencia a hechos futuros, aquellas que hacen referencia a hechos pasados muy lejanos o a “hechos” universales, es decir, a creencias sobre las que no podemos disponer de experiencia. La relación de causalidad puede estar relacionada en algunos casos y en otros no. Porque, ¿qué relación de causalidad está

en la experiencia. «El conocimiento de esta relación —dice Hume— no se obtiene, en ningún caso, mediante razonamientos *a priori*; sino que nace completamente de la experiencia cuando encontramos que cualesquiera objetos particulares están constantemente conjuntados entre sí»²⁴⁹. El resto lo pone una predisposición psicológica. La cuestión es, por tanto, la de encontrar un argumento que, partiendo de impresiones concretas, garantice la verdad de las creencias inductivas vinculadas a ellas. Veamos.

Según Hume «la naturaleza nos ha mantenido a una gran distancia de todos sus secretos, y nos ha proporcionado únicamente el conocimiento de unas pocas cualidades superficiales de los objetos, mientras nos ha escondido los poderes y principios de los que dependen por completo su influencia»²⁵⁰. En nuestras experiencias asociamos determinados objetos sensibles con ciertas propiedades o poderes naturales que habría que situar en un lugar tan inaccesible para nosotros como el de las supuestas sustancias o naturalezas íntimas de tales objetos. «Nuestros sentidos nos informan del color, del peso y la consistencia del pan; pero ni los sentidos ni la razón nos pueden nunca informar de aquellas cualidades que lo hacen adecuado para la nutrición y el sustento de un cuerpo humano»²⁵¹.

Al margen de nuestra inaccesibilidad a tales poderes secretos, está claro que podemos vincular los diferentes objetos sensibles particulares con los efectos derivados de tales poderes gracias a la analogía o semejanza que hay entre ellos, por un lado, y entre sus efectos, por otro: «Pero no obstante esta ignorancia de los poderes y principios naturales, siempre presumimos cuando vemos cualidades sensibles semejantes que tienen poderes secretos semejantes, y esperamos que efectos semejantes a aquellos que hemos experimentado se sigan de ellos»²⁵². La razón enlaza los objetos sensibles y sus efectos que aparecen constante y regularmente conjuntados y les atribuye una conexión necesaria, formando así una relación causal. El problema es ¿cómo justificar a partir de estas experiencias, y teniendo en cuenta que la causalidad es una mera predisposición subjetiva de la razón que, ante un nuevo objeto sensible análogo, del que todavía no hemos tenido experiencia, se seguirá el efecto en cuestión?²⁵³

El argumento de Hume puede resumirse como lo hace el siguiente esquema:

contenida en «qué el sol saldrá mañana»? A favor de Hume habría que decir que, él consideró que la relación de causalidad en estas creencias podía ser indirecta: «Si diseccionamos el resto de razonamientos de esta naturaleza encontraremos que están fundados sobre la relación de causa y efecto, ya sea esta relación cercana o remota, directa o colateral. Calor y luz son efectos colaterales del fuego, y uno puede inferirse correctamente desde el otro» (Hume, D. EHU, IV, I; Selby-Bigge, 27. / Hume, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, pp. 90-91).

²⁴⁹ Hume, D. EHU, IV, I; Selby-Bigge, 27. / Hume, D. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 81.

²⁵⁰ Hume, D. EHU, IV, II; Selby-Bigge, 32-33. / Hume, D. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 99-101.

²⁵¹ Hume, D. EHU, IV, II; Selby-Bigge, 33. / Hume, D. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 101.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Podemos plantear el problema de la inducción de otra forma. A partir de la conjunción constante y regular y de la atribución de relación de causalidad entre los objetos sensibles y la propiedad producida realizamos una generalización de estas experiencias pasadas concretas, obteniendo una creencia de universalidad comparativa referida a hechos futuros, como por ejemplo esta: el pan causa la nutrición del cuerpo humano. El problema es ¿cómo justificamos lógicamente el paso de las experiencias concretas a la creencia inducida a partir de ellas?

Premisa 1: Experiencia pasada de conjunción constante y regular de objetos sensibles análogos entre sí y efectos suyos análogos entre sí

Premisa 2: Experiencia presente (o futura) de un objeto sensible análogo a los anteriores

Conclusión: (Creencia en que) el efecto análogo a los mencionados en la premisa 1 se dará como hecho

Esquema 2

Fuente: elaboración propia

Todos conceden que no se conoce conexión ninguna entre las cualidades sensibles y los poderes secretos; y, consecuentemente, que la mente no se ve conducida a formar una conclusión semejante, a propósito de su conjunción constante y regular, por nada que pueda conocer de su naturaleza. Por lo que hace a la *experiencia* pasada, puede concederse que proporciona una información *directa* y *cierta* sólo de aquellos objetos, y de aquel preciso periodo de tiempo, que justamente caen bajo su conocimiento; pero por qué esta experiencia habría de extenderse a los tiempos futuros y a otros objetos que, por todo lo que sabemos, pueden ser sólo en apariencia similares, es la principal cuestión sobre la que me gustaría insistir. El pan, que anteriormente comí, me alimentó; esto es, un cuerpo de tales y tales cualidades sensibles estuvo, en ese tiempo, dotado de tales y tales poderes secretos. Pero ¿de ello se sigue que otro pan, en otro tiempo, deba igualmente nutrirme, y que cualidades sensibles similares deban siempre verse acompañadas de poderes secretos similares? La consecuencia no parece en modo alguno necesaria²⁵⁴.

«La consecuencia —concluye Hume— no parece en modo alguno necesaria». La negación de la conclusión del argumento del esquema anterior es fácilmente concebible, a saber, que el efecto análogo a aquellos que han sido producidos por ciertos objetos sensibles semejantes entre sí puede, ante la presencia de un objeto tal, no darse como hecho. Un trozo de pan futuro puede no nutrir al cuerpo humano que lo ingiera. No hay necesidad, puesto que hablamos de cuestiones de hecho para las que no rige el principio de no contradicción. Por tanto, la conclusión no se sigue necesariamente de las premisas. Para que ello ocurriera haría falta introducir una premisa más, que defendiera el principio de uniformidad de la naturaleza, como en el siguiente esquema:

²⁵⁴ Hume, D. EHU, IV, II; Selby-Bigge, 33-34. / Hume, D. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 101-103.

Premisa 1: Experiencia pasada de conjunción constante y regular de objetos sensibles análogos entre sí y un tipo de propiedad producida

Premisa 2: Experiencia futura de un objeto sensible análogo a los anteriores

Premisa 3: El futuro será conforme al pasado

Conclusión: (Creencia en que) el efecto análogo a los mencionados en la premisa 1 se dará como hecho

Esquema 3

Fuente: elaboración propia

Ahora bien, al introducir como tercera premisa el principio de uniformidad de la naturaleza, la suposición de que el futuro será como el pasado, hacemos una petición de principio, o como dice Hume caemos en un círculo, pues damos por supuesto precisamente aquello que debemos demostrar:

Hemos dicho que todos los argumentos sobre la existencia están fundados en la relación de causa y efecto, que nuestro conocimiento de esta relación se deriva por completo de la experiencia, y que todas nuestras conclusiones experimentales proceden bajo la suposición de que el futuro será conforme al pasado. Para obtener, por consiguiente, la prueba de esta última suposición mediante argumentos probables o concernientes a la existencia, se debe evidentemente proceder en círculo, y tomar por garantizado aquello que es el mismo punto que está en cuestión²⁵⁵.

Hume concluye que no es posible encontrar un argumento que, partiendo de las impresiones sensibles adecuadas, garantice la verdad de las creencias inductivas vinculadas con ellas. No hay, pues, demostración lógica que garantice la validez objetiva de las creencias inductivas.

A pesar de esas dos críticas a la causalidad y a la inducción, el objetivo de Hume no fue nunca, a diferencia de lo que han sostenido Store, Mackie o Penelhum²⁵⁶, someter a crítica la filosofía experimental, a la que siempre consideró, aunque desde un punto de vista crítico, como modelo para una ciencia de la naturaleza humana. Su objetivo fue el mismo que el de Bacon o el de Newton, a saber, la crítica a una visión esencialista de la naturaleza que creyó en poderes ínsitos y ocultos en las mismas cosas. Así, a pesar de sus críticas a la causalidad y a la inducción, en la tercera parte del primer libro de su *Tratado de la naturaleza humana*, en la sección titulada «Reglas para juzgar de causas y efectos»²⁵⁷ Hume procede siguiendo los pasos de Bacon y de sus

²⁵⁵ Hume, D. EHU, IV, II; Selby-Bigge, 35-36. / Hume, D. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 105.

²⁵⁶ Cfr. Store, D. C. (1968). Hume, Probability and Induction. En: V. C. Chappel (Ed.), *Hume* (187-212), Londres: Macmillan. Cfr. Igualmente Mackie, J. L. (1974). *The Cement of Universe*. Oxford: Oxford University Press, pp. 15 y ss. Cfr. también Penelhum, T. (1975). *Hume*. Londres: Macmillan, pp. 50 y ss.

²⁵⁷ Hume, D. T, I, III, 15; Selby-Bigge, 173-176 / Hume, D. *Tratado/1*, pp. 301-305.

tablas. El punto de partida de estas reglas es la constatación de que, dada la esencial desconexión real de unos objetos con otros, todos pueden llegar a ser causas o efectos entre sí y, por tanto, es necesario establecer una lógica mínima, unos cánones para guiar nuestras atribuciones causales. Se trata de cánones que no pueden ser justificados, sino tan sólo vindicados como guías del conocimiento y la acción y, en definitiva, de la supervivencia. Son ocho reglas sobre la relación causal:

1. contigüidad: la causa y el efecto deben coexistir y ser simultáneos;
2. prioridad: lo que es posible causa debe preceder temporalmente a lo que es posible efecto;
3. conjunción constante;
4. uniformidad: la misma causa produce siempre el mismo efecto;
5. comunidad: cuando varios objetos diferentes producen un mismo efecto, deben poseer una cualidad común a todos ellos que sea la causa del efecto producido;
6. diferencia: la ausencia del efecto debe corresponderse con la no presencia de la causa;
7. variación concomitante: cuando se produzca un aumento o disminución en la intensidad o grado de una posible causa debe ir asociada siempre a un igual aumento o disminución en el grado de aumento y disminución del efecto;
8. concurrencia: cuando un objeto que existe durante un cierto tiempo sin producir un efecto, lo produce en circunstancias diferentes, debemos concluir que es necesaria la concurrencia de otro objeto que activa su influencia y operación o que es condición necesaria, pero no suficiente para que se produzca el efecto.

En definitiva, asumiendo la crítica de la metafísica desde posiciones de la nueva filosofía experimentalista y elaborando una lógica mínima de investigación, Hume supo poner en valor el experimento moderno:

Esta es toda la LÓGICA que creo conveniente emplear en mis razonamientos [...] Nuestras grandes cabezas escolásticas, y nuestros lógicos, no muestran tanta superioridad sobre el simple vulgo ni en capacidad razonadora ni en inteligencia, como para que nos inclinemos a imitarlos exponiendo un largo sistema de reglas y preceptos con que dirigir nuestro juicio en filosofía. Todas las reglas de esta naturaleza son muy fáciles de inventar, pero extremadamente difíciles de aplicar; y hasta la filosofía experimental, que parece la más natural y simple de todas, requiere la máxima tensión del juicio humano. No hay fenómeno en la naturaleza que no esté compuesto y modificado por tantas circunstancias diferentes que, para llegar al punto decisivo, no nos veamos precisados a separar cuidadosamente lo superfluo de lo importante, y a investigar mediante nuevos experimentos si toda circunstancia particular del experimento primero le era esencial. Estos nuevos experimentos están sujetos a una discusión del mismo tipo, de modo que es necesaria la máxima constancia para perseverar en nuestra investigación, así como la mayor capacidad para elegir el camino correcto entre tantos como se presentan²⁵⁸.

Isaac Newton participó también de la tradición experimentalista, haciéndose eco en sus reflexiones metacientíficas del problema del método con el que se iniciaba la modernidad. Así,

²⁵⁸ Hume, D. T, I, III, 15; Selby-Bigge, 175. / Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*/1, p. 304.

en la introducción al libro III de la tercera edición de 1726 de su *Philosophiae naturalis principia mathematica* presentaba una metodología con cuatro reglas baconianas bajo el título de *Regulae philosophandi*:

1. «No se deben admitir otras causas que las necesarias para explicar los fenómenos».
2. «Los efectos del mismo género deben ser siempre atribuidos, en la medida de lo posible, a la misma causa».
3. «Las cualidades de los cuerpos que no son susceptibles de aumento o disminución y que pertenecen a todos los cuerpos sobre los que se pueden hacer experimentos, deben ser miradas como pertenecientes a todos los cuerpos en general».
4. «En la filosofía experimental, las proposiciones sacadas por inducción de los fenómenos deben ser miradas, a pesar de las hipótesis contrarias, como exactas o aproximadamente verdaderas, hasta que algunos otros fenómenos las confirmen enteramente o hagan ver que están sujetas a excepciones».

En estas reglas se compendian el pensamiento metodológico newtoniano, en el que destacan tres ideas fundamentales de la tradición experimentalista: la diferenciación entre los fenómenos percibidos de las cosas y las sustancias metafísicas inaccesibles que las componen; el carácter inductivo de las leyes o principios; y el valor de la experimentación.

En su *Óptica* de 1704 mostraba Newton la distinción entre los fenómenos y las sustancias de las cosas:

Las cualidades a que nos referimos son, pues, manifiestas, y sólo las causas permanecen oscuras. En cambio, los aristotélicos y los escolásticos no designaban como cualidades oscuras ninguna clase de cualidades manifiestas, sino solamente aquéllas de las que ellos suponían que se hallaban escondidas en el cuerpo y constituían el fundamento ignorado de los efectos visibles. Para que la gravitación, lo mismo que la fuerza eléctrica y la fuerza magnética tuviesen este carácter, había que partir del supuesto de que provenían de cualidades interiores, para nosotros desconocidas, de las cosas, inexplicables e inescrutables. No cabe duda de que semejantes «cualidades» constituyen un obstáculo para el progreso científico, razón por la cual son rechazadas en justicia por la moderna investigación. El admitir ciertas entidades específicas de las cosas dotadas de fuerzas específicas ocultas y capacitadas, por tanto, para producir determinados efectos sensibles es algo totalmente vacío y carente de sentido²⁵⁹.

Es precisamente el rechazo a tener que considerar una naturaleza interior e inaccesible a nuestros sentidos en la investigación científica lo que lleva a Newton a su doctrina de los principios:

Y no finjo hipótesis. Pues todo lo no deducido a partir de los fenómenos ha de llamarse una hipótesis, y las hipótesis metafísicas o físicas, ya sean de cualidades ocultas o mecánicas, carecen de lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos, para luego generalizarse mediante inducción²⁶⁰.

²⁵⁹ Newton, I. (1718). *Opticks: Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light*. The Second Edition, with Additions. London: W. and J. Innys. Book III, quaestio 31, pp. 376-377.

²⁶⁰ Newton, I. (1729). *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 2 vols. London: Benjamin Motte. General Scholium, p. 392. Edición española a cargo de Antonio Escotado: Newton, I. (1993). *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Barcelona: Altaya.

Los principios y las fuerzas que aquí se admiten no pretenden significar ninguna clase de esencias o cualidades ocultas, sino que aspiran a ser tan sólo la expresión de regularidades fenoménicas observadas de las que pueden extraerse leyes o principios generales de la naturaleza que constituyen la premisa de toda la explicación y predicción del comportamiento de las cosas.

El derivar de los fenómenos dos o tres Principios generales del movimiento, para explicar luego cómo, partiendo de ellos como de premisas claras y manifiestas, se derivan las propiedades y los efectos de todas las cosas corporales, representaría ya, evidentemente, un poderoso progreso de la visión científica, aunque las causas de estos principios permaneciesen desconocidas para nosotros. He aquí por qué yo establezco sin el menor reparo los indicados principios del movimiento, ya que saltan ante nuestra vista por doquier en la naturaleza toda, haciendo caso omiso de la investigación de sus causas²⁶¹.

Entender bien el rol de los principios de la física experimentalista newtoniana exige, sin embargo, examinar el rol que éstos desempeñaban en la física demostrativa de los racionalistas, un modelo rival, al fin y al cabo. Ya hemos visto cómo Descartes, tras abordar inicialmente el reto escéptico, y asumir la existencia de la consciencia propia, considera probada la existencia de Dios y atribuye a esa existencia el estatuto de primer principio de su filosofía. A partir de ahí, consideró garantizada la existencia del mundo externo y la justificación de nuestras creencias acerca de él, ya que nuestra razón había sido creada por Dios, junto al mundo, con unas ideas innatas que eran un fiel reflejo de su estructura (matemática). Y es aquí precisamente donde hay que situar la doctrina de los principios y la metodología de investigación de la naturaleza de la física demostrativa racionalista: puesto que se trata de investigar el orden racional implantado por Dios en el mundo, la investigación debe ser lógico-deductiva, centrándose en los principios- causa y dejando al margen la experiencia y la experimentación. En su carta-presentación para la versión francesa de sus *Principios de Filosofía* Descartes defendía las dos condiciones que debían cumplir tales principios: primero, ser claros y distintos; y segundo, que de ellos dependiera el conocimiento de las otras cosas, pero que ellos no dependieran de ninguna otra. Es lo que le señala al traductor al francés esta obra:

Hubiera explicado, en primer lugar, lo que es la Filosofía, iniciando la exposición por los temas más difundidos; éste es el caso de lo que significa la palabra Filosofía: el estudio de la Sabiduría; que por Sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes; que para que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de suerte que, para intentar adquirirlo, a lo cual se denomina filosofar, es preciso comenzar por la investigación de las primeras causas, es decir, de los principios; que estos Principios deben satisfacer dos condiciones: de acuerdo con la primera han de ser tan claros y tan evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando atentamente se dedica a examinarlos; de acuerdo con la segunda, el conocimiento de todas las otras cosas ha de depender de estos principios, de modo que pudieran ser conocidos sin que las otras cosas nos fueran conocidas, pero no a la inversa, esto es, éstas sin aquéllos; además, es preciso intentar deducir de tal forma de estos principios el conocimiento de las cosas que dependen de ellos, que nada haya en toda la serie de deducciones efectuadas que no sea muy manifiesto. ²⁶²

²⁶¹ Newton, I. (1718). *Opticks: Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light*. The Second Edición, with Additions. London: W. and J. Innys. Book III, quaestio 31, pp. 376-377.

²⁶² Descartes, R. *Principes de la philosophie*, A-T., IX, b, pp. 2-3 / Descartes, R. *Los principios de la Filosofía*, pp. 7-8.

La física demostrativa racionalista y la física experimentalista afrontan así imágenes diferentes de la ciencia: por una parte, como orden geométrico, como obra de un Dios que compone el mundo *numero, pondere et mensura*, como realidad escrita en lenguaje matemático; por otra, como selva, como laberinto, como un desconocido e infinito océano, en el que el método ofrece una frágil y tenue orientación.

Para los filósofos experimentalistas había que invertir la relación de dependencia y de valor que los racionalistas habían establecido entre los principios y los hechos. Eran los hechos y no los principios la fuente de la verdad. La función de la razón y de la lógica no era otra que la de coordinar, generalizar, encontrar analogías, etc. en los materiales suministrados por los sentidos. Los principios no eran más que expresiones compendiadas de determinados hechos revelados por la experiencia. El gran error racionalista consistió en exagerar la importancia de los elementos lógicos del conocimiento, hasta el punto de atribuirles significación objetiva.

Newton no concibió los principios como autoevidentes en sí mismos ni como fundamentos de toda certeza; al contrario, consideró siempre que sólo alcanzaban su verdad a partir de las consecuencias empíricas que se derivaban de sus aplicaciones. Estas aplicaciones empíricas eran, por tanto, el fundamento de su validez. Y en ellas se situaba la función del experimento.

En este sentido es relevante la primera memoria publicada por Newton, redactada en forma de carta al entonces secretario de la *Royal Society* inglesa Henry Oldenburg y que fue impresa en los *Philosophical Transactions of the Royal Society*²⁶³. Newton presentaba allí, siguiendo a Bacon, un *experimentum crucis* acerca de las causas de los colores. Este experimento pretendía dirimir el conflicto teórico entre los partidarios de la teoría de los colores como modificación de la luz blanca y él mismo, que defendía que los colores eran propiedades independientes e inalterables, siendo la luz blanca su mezcla. El experimento consistió, como puede apreciarse en la siguiente figura, en el juego con un par de prismas “P1” y “P2”, separados por un par de pantallas, “DE” y “de”, provistas con un agujero en su centro, “G” y “g” respectivamente. A través del agujero practicado en el postigo de una ventana, un haz de luz solar “S” incide en el primer prisma “P1” y se dispersa en varios colores sobre la pantalla “DE”. El agujero de la pantalla “DE” deja pasar determinados colores de luz en función de ligeras rotaciones del prisma “P1”. Estos colores llegan, separadamente, al agujero “g” de la pantalla “de” e inciden en el prisma “P2” y son proyectados sobre una pared en distintas posiciones, debido a los procesos de refracción experimentados en este último prisma. Las conclusiones del experimento fueron dos: primero, que la luz blanca estaba compuesta por un conjunto de colores, cada uno de los cuales posee un índice de refracción que es constante y distinto de los demás; y segundo, que esos colores no experimentan modificaciones ulteriores por más refracciones que sufran.

²⁶³ Newton, I. (1671/1672). A Letter of Mr. Isaac Newton... containing his New Theory about Light and Colours. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, nº 80, pp. 3075-3087.

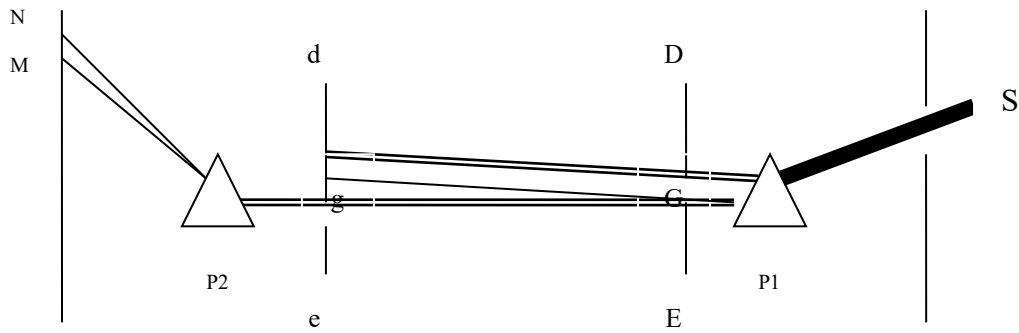


Figura 1

Fuente: Moya, E., ¿Naturalizar a Kant?, p. 39

Para Newton, como para toda la tradición experimentalista, era el experimento, y no la lógica, como era el caso para los racionalistas, lo que tenía fuerza probatoria y podía validar los principios del conocimiento. Pero fue Newton, si hemos de creer a Ernst Cassirer, el que ofreció una solución definitiva al problema del método con el que se inició la filosofía moderna²⁶⁴:

En la ciencia newtoniana parece haberse calmado y haber encontrado, por fin, su remate seguro el problema del método, con el que había comenzado su carrera la filosofía moderna. La investigación empírica parecía haber conseguido, por fin, en su incesante búsqueda, lo que en vano se había esforzado por descubrir la especulación abstracta. Los principios matemáticos de la teoría de la naturaleza parecen haber sentado para siempre los fundamentos del saber empírico, de tal modo que al futuro sólo le queda la tarea de aplicar estos principios generales a un campo cada vez más extenso de fenómenos, extrayendo de ellos consecuencias más y más importantes.

Y no cabe duda de que los discípulos y continuadores más cercanos de Newton abordan su obra, íntegramente, en este sentido. Newton no es, para ellos, primordialmente, el descubridor de la ley de la gravedad, sino el fundador de un nuevo método de investigación. Su obra representa para ellos, ante todo, una hazaña filosófica, por cuanto que en ella el método inductivo no sólo logra sus resultados más altos, sino que cobra, por vez primera, su expresión y su plasmación lógicas

²⁶⁴ Cassirer, E. (1956). *El problema del conocimiento*, Vol. II, México, FCE, p. 376.

Capítulo III: *Das Spielen*: la articulación del sujeto puro en el mundo

1. *Facticidad y normatividad. Naturaleza y sujeto puro en la Crítica*

El entendimiento humano, como cualquier otra fuerza de la naturaleza, está sujeto a ciertas reglas.

Kant, I. UD, AA 02: 292.

1.1. *Crítica y tradición experimentalista*

Tras desviar al empirismo de su manantial, conseguí extirpar desde la raíz esa inevitable consecuencia del mismo llamada «escepticismo», primero con respecto a la ciencia de la naturaleza, e igualmente con respecto a las matemáticas, por cuanto ésta obedece a los mismos fundamentos que aquella y ambas versan sobre los objetos de una experiencia posible, con lo cual me fue posible arrancar de cuajo esa duda que se cernía globalmente sobre todo cuanto pretende comprender la razón teórica.

Kant, I. KpV, AA 05: 53-54

Kant inicia la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* con una cita de la *Instauratio Magna* de Francis Bacon: toda una declaración de intenciones. El de Königsberg parece posicionarse a favor de una reforma del saber, de una gran restauración del mismo, aunque centrada en la metafísica. De hecho, ella es la protagonista del prólogo a la segunda edición de 1787. El destino científico de una disciplina, dice allí Kant, puede observarse en los resultados obtenidos por ella. Cuando, tras muchos preparativos para su constitución, la razón se queda estancada inmediatamente después de llegar a su fin; cuando, para alcanzarlo, se ve obligada a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino; cuando no es posible poner de acuerdo a la comunidad científica que la conforma para realizar su objetivo común, entonces se puede decir que esa disciplina está lejos de haber alcanzado el camino seguro de una ciencia. Este es el caso de la metafísica¹:

En la metafísica la razón se atasca continuamente, incluso cuando, hallándose frente a leyes que la experiencia más ordinaria confirma, ella se empeña en conocerlas *a priori*. Incontables veces hay que volver atrás en la metafísica, ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir. Por lo

¹ KrV, B XIV. Cfr. Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. Edición de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, pp. 18-19. Las obras de Kant se citan según la edición de la Academia: Kant, I. (1902-). *Kants Gesammelte Schriften* (30 Bände). Hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Los 30 volúmenes de los escritos de Kant se estructuran en 5 partes: la 1ª y 2ª parte (Vols. I-XIII) contienen las obras del periodo precrítico (I-II), las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* (III-IV), la *Crítica de la razón paráctica* y la *Crítica del Juicio* (V), y toda la obra del Kant crítico (VI-IX) y su correspondencia (X-XIII); la 3ª parte (Vols. XIV-XXIII) contiene los escritos póstumos (*Handschriftlicher Nachlass*) sobre Física, Antropología, Lógica, Metafísica, etc.; la 4ª y 5ª parte (Vols. XXIV-XXX) contiene textos de los diversos cursos impartidos por Kant en la Universidad de Königsberg y anotaciones preparatorias de las clases, además de un último tomo con índices. Para citar los títulos de las obras de Kant se utilizan las siglas establecidas en los *Kant-Studien* y que aparecen señaladas en las referencias bibliográficas al final de esta tesis doctoral. Las citas tienen la siguiente estructura: Sigla, AA (Voumen-Número): página(s). Hay dos excepciones a esta norma: la *Crítica de la razón pura*, que se cita con las siglas KrV seguida, según lo usual, de las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición, separadas por una barra) y el número de la página correspondiente, y la *Crítica de la razón práctica*, que se cita con las siglas KpV.

que toca a la unanimidad de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ser un hecho, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera.

Ahora bien, frente a la metafísica, Kant encuentra otras disciplinas que sí han logrado alcanzar un estatus científico, como la lógica, las matemáticas y la física. La lógica es un caso especial, porque es una disciplina centrada en la mera forma del pensar. Es decir, la clave de su éxito radica en que no se ocupa de ningún objeto, en que evita todo material de la experiencia, con lo que elude la problemática del modo en que abordamos nuestra aprehensión cognitiva de lo empírico, del modo en que obtenemos un conocimiento *a priori* —universal y necesario— de objetos de experiencia posible. Esta es también la razón de que esta disciplina no haya avanzado ni un paso más desde los tiempos de Aristóteles y esté, a juicio del de Königsberg, definitivamente concluida.

Respecto a las disciplinas que implican conocimiento de objetos, sabemos que durante la década silenciosa Kant había planteado el problema de su justificación epistemológica bajo la forma del problema crítico²: ¿cómo podemos adquirir conocimiento *a priori* de la naturaleza, es decir, un conocimiento de las cosas que, aunque vinculado a ellas en el orden temporal, sea lógicamente independiente: dotado de necesidad interna y de universalidad estricta? El problema había surgido de las críticas de Hume a la causalidad y a la inducción. En su análisis filosófico de la causalidad Hume había determinado que ésta consistía meramente en la conjunción constante de objetos sensibles contiguos espacio-temporalmente y sucesivos en el tiempo además de la atribución subjetiva de una conexión necesaria entre ellos que nuestra mente hacía en base a la costumbre, de tal manera que no era posible atribuir dicha conexión a los objetos mismos y sus relaciones, o sea, al mundo real. Kant considera que esta necesidad subjetiva es insuficiente para caracterizar el conocimiento *a priori*, un conocimiento que requiere establecer una conexión necesaria interna a los objetos:

El concepto mismo de causa encierra con tal evidencia el concepto de necesidad de conexión con un efecto y el de estricta universalidad de la regla, que dicho concepto desaparecería totalmente si quisiéramos derivarlo, como hizo Hume, de una repetida asociación entre lo que ocurre y lo que precede y de la costumbre (es decir, de una necesidad meramente subjetiva), nacida de tal asociación, de enlazar representaciones³.

Por otro lado, la crítica de la inducción había establecido la imposibilidad de justificar lógicamente las creencias inductivas a partir de la experiencia. Entre tales creencias se encontraban los juicios universales, del tipo todo A es B, como por ejemplo que todos los hombres son mortales. Y esto suponía que la universalidad de estos juicios tenía un carácter comparativo, es decir, que la regla descubierta en unos cuantos casos era arbitrariamente extendida a todos los demás. Para Kant esta universalidad comparativa es insuficiente para caracterizar el conocimiento *a priori*, un conocimiento caracterizado por su universalidad estricta, por la exclusión de toda excepción a la regla que lo conforma:

² Br, AA 10: 131.

³ KrV, B 5.

La experiencia nunca otorga a sus juicios una universalidad verdadera o estricta, sino simplemente supuesta o comparativa (inducción), de tal manera que debe decirse propiamente: de acuerdo con lo que hasta ahora hemos observado, no se encuentra excepción alguna en esta o aquella regla. Por consiguiente, si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*. La universalidad empírica no es, pues, más que una arbitraria extensión de la validez: se pasa desde la validez en la mayoría de los casos a la validez en todos los casos⁴.

La conclusión de Kant aquí es clara: las explicaciones realizadas por Hume para dar cuenta del conocimiento universal y necesario de las ciencias son inadecuadas. La explicación del modo en que adquirimos conocimiento *a priori* de la naturaleza sigue constituyendo entonces un problema epistemológico.

Son las matemáticas y la física, a diferencia de la lógica, las disciplinas que abordan *a priori* objetos y que además han logrado un conocimiento de ellos. Como la metafísica aspira un conocimiento de este tipo, Kant considera relevante el análisis de estas ciencias: descubriendo el modo en que ellas han logrado ese conocimiento *a priori*, quizás sea posible aplicar ese conocimiento posteriormente en el ámbito de la metafísica y hacer de ella una ciencia estricta.

Las matemáticas, dice Kant, estuvieron andando a tientas entre los egipcios, pero en el admirable pueblo griego adquirieron el camino seguro de la ciencia. El cambio experimentado por esta disciplina de una civilización a otra consistió en una revolución del pensamiento. Lo único que nos ha quedado de tal revolución es la leyenda aportada por Diógenes Laercio, en la que se nombra al supuesto descubridor de los más pequeños elementos de las demostraciones geométricas:

Una nueva luz se abrió al primero (llámese Tales o como se quiera) que demostró el triángulo equilátero. En efecto, advirtió que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer, a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer éstas *a priori* por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos⁵.

A juicio de Kant esta revolución del pensamiento se ha producido también en la física, aunque esta vez en el marco epocal de la modernidad:

La ciencia natural tardó bastante más en encontrar la vía grande de la ciencia. Hace sólo alrededor de un siglo y medio que la propuesta del ingenioso Bacon de Verulam en parte ocasionó el descubrimiento de la ciencia y en parte le dio más vigor, al estarse ya sobre la pista de la misma. Este descubrimiento puede muy bien ser explicado igualmente por una rápida revolución previa en el pensamiento [...]

Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolvérselo, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que, de todos modos, la razón busca y necesita. La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que

⁴ KrV, B 4-5.

⁵ KrV, B XI-XII.

obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula. De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola⁶.

La revolución del pensamiento experimentada en las matemáticas y en la física, que se ha convertido en método, ha consistido en el descubrimiento de que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas. La razón, dice Kant, debe abordar la naturaleza con los principios en una mano y el experimento en otra. Sólo de esta forma es posible encontrar regularidades, ordenes organizados en los fenómenos.

Kant se propone ensayar este nuevo método científico en la metafísica. Renuncia, con ello, a uno de los principios de investigación supuestos como evidentes por la tradición metafísica y asume otro nuevo, acorde a los procesos científicos y metacientíficos de la modernidad, para plantear la *Crítica* como un experimento mental. Kant deja sin efecto el principio metafísico tradicional que afirma que todo ente es inteligible, formulado en la doctrina de los trascendentales de la escolástica como *ens et verum convertitur*, y asume el giro subjetivo de la filosofía moderna, convirtiendo la consciencia y sus representaciones en el objeto inmediato del conocimiento y del ser.

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados⁷.

Según el nuevo principio epistemológico kantiano es el objeto el que tiene que conformarse a nuestras facultades del conocimiento y no a la inversa. El experimento mental de Kant consiste en asumir como hipótesis este principio y una doble consideración del objeto — como objeto de la experiencia posible y como mero objeto de pensamiento— para confirmar o refutar tal hipótesis tomando como piedra de toque el principio de no contradicción de la propia razón.

Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en lo que *puede confirmarse o refutarse mediante un experimento*. Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente las que se aventuran más allá de todos los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus **objetos** (al modo de la física). Por consiguiente, tal experimento con *conceptos y principios supuestos a priori* sólo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: *por una parte*, organizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experiencia; *por otra*, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo con el principio de la razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción⁸.

El resultado de este experimento en que consiste la *Crítica de la razón pura* confirmará a Kant sus hipótesis de partida. Y ello tendrá serias consecuencias para la metafísica. La tradición

⁶ KrV, B XII-XIII.

⁷ KrV, B XVI.

⁸ KrV, B XVIII-XIX.

filosófica había dividido la metafísica en dos partes: una primera parte, llamada *metaphysica generalis*, entendida como ontología de lo real, como ciencia del ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo; y una segunda parte, llamada *metaphysica specialis*, entendida como ciencia que englobaría la teología racional, la psicología racional y la cosmología racional, encargadas, respectivamente, de Dios, del alma y del mundo como un todo. A partir del resultado de su experimento, Kant reinterpretará la *metaphysica generalis* como ontología crítica de la razón (*Selbstverständnis der Vernunft*) y, asignándole la tarea de explicar el problema del conocimiento *a priori* de la naturaleza —el problema crítico del conocimiento—, la convertirá en disciplina científica; mientras que le negará definitivamente a la *metaphysica specialis* todo carácter científico.

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada. En efecto, según dicha transformación del pensamiento, se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* de la naturaleza, entendida ésta como compendio de los objetos de la experiencia. Ambas cosas eran imposibles en el tipo de procedimiento empleado hasta ahora. Sin embargo, de la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, el objetivo del que se ocupa la segunda parte. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia. Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación *desaparece la contradicción*. Si esto es así, por consiguiente, se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí, entonces se pone de manifiesto que lo que al comienzo admitíamos a título de ensayo se halla justificado⁹.

Si en el prólogo a la primera edición de la *Crítica* (1781) Kant se había propuesto investigar «la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma»¹⁰, ahora llegaba a la conclusión de que había una metafísica posible, consistente en «un tratado sobre el método»¹¹ que explicara, a partir de él, cómo era posible el conocimiento *a priori* de la naturaleza, es decir, que resolviera el problema crítico del conocimiento. Y esta metafísica posible tendría un carácter negativo en

⁹ KrV, B XVIII-XIX. Kant concluye la reflexión sobre el experimento mental con la siguiente nota «Tal experimento de la razón pura se parece bastante al que a veces efectúan los *químicos* bajo el nombre de ensayo de *reducción* y, de ordinario, bajo el nombre de *procedimiento sintético*. El *análisis* del *metafísico* separa el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos: el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en sí mismas. Por su parte, la *dialéctica* los enlaza de nuevo, a fin de que estén *en consonancia* con la necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y descubre que tal consonancia no se produce jamás sino a partir de dicha distinción, que es, por tanto, la verdadera»

¹⁰ KrV, A XII.

¹¹ KrV, B XXII.

relación con cualquier otra metafísica imposible: señalar «que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la experiencia»¹².

1.2. Crítica y transcendentalidad. La concepción kantiana de la razón y la naturaleza

La experiencia no puede ser ciertamente dada, sino que debe ser hecha.

Kant, I. OP, AA 22: 406.

1.2.1. Modularismo de la mente y método de investigación transcendental

En 1770 Kant tomó posesión de su cargo de *Professor* mediante la presentación de su *Dissertatio* titulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*¹³. Pudo pensarse, como advierte Cassirer, que su trayectoria filosófica había llegado ya a su apogeo y que tan sólo le restaba ya sacar consecuencias de su trabajo anterior. Kant se había familiarizado con la filosofía experimentalista de Newton, había establecido un debate crítico con el racionalismo y había conocido el empirismo inglés y mantenido con él la necesidad de revisar la metafísica a la luz de una experiencia constituida en auténtico criterio para juzgar la existencia real de cualquier cosa. De hecho, en *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*¹⁴ de 1766 Kant había rechazado el tipo de metafísica, tan alejado de la experiencia, que se practicaba por entonces y se había inclinado por una ciencia de los límites de la razón humana, considerando la filosofía, más que como conocimiento, como una crítica del mismo. Sin embargo, para la mayor parte de los interpretes del kantismo el giro crítico todavía no se había producido por entonces¹⁵.

Es cierto que en la misma *Dissertatio* nos encontramos con ciertos elementos o, como los ha llamado Sergio Rábade, «hallazgos críticos»¹⁶. Kant habla allí 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»¹⁷; defiende incluso la idealidad del espacio y del tiempo¹⁸ y considera que ambos constituyen *conditiones cognitionis sensitivae*, es decir, la condición para que algo pueda ser objeto de nuestros sentidos¹⁹. Pero como deja claro Kant en la correspondencia de la década de 1770, todavía quedaba por descubrir la solución del denominado por Ernst Cassirer problema crítico²⁰. Éste

¹² KrV, B XXVI.

¹³ MSI, AA 02: 385-419. Existe edición española: Kant, I. (1996). *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*. Edición de José Gómez Caffarena. Madrid: CSIC.

¹⁴ TG, AA 02: 315-373. Existe edición española: Kant, I. (1989). *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*. Edición de Cinta Canterla. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.

¹⁵ Cfr. Villacañas, J. L. (1980). *La formación de la Crítica de la razón pura*. Valencia: Universidad de Valencia.

¹⁶ Rábade, S. (1969). *Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*. Madrid: Gredos, p. 18.

¹⁷ MSI, AA 02: 392-393

¹⁸ MSI, AA 02: 410.

¹⁹ MSI, AA 02: 396.

²⁰ Cassirer, E. (1948). *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, p. 142 y ss.

aparece planteado por primera vez en una carta dirigida a su discípulo y amigo Marcus Herz el 21 de febrero de 1772:

¿Cómo puede nuestro conocimiento, en el plano de las cualidades, formarse totalmente *a priori* conceptos de las cosas con los que éstas coincidan necesariamente? ¿Cómo pueden forjarse principios reales acerca de su posibilidad con los que la experiencia haya de coincidir fielmente y que, sin embargo, sean independientes de ella?²¹

El planteamiento kantiano de este problema epistemológico, que recogía el testigo de aquel antiguo problema del Menón, se inscribía en el contexto de un debate filosófico histórico y contemporáneo: el mantenido entre innatistas y empiristas acerca del origen y naturaleza del conocimiento. Y es que, si explicar cómo es posible el conocimiento *a priori* de la naturaleza era un problema para Kant, lo era porque, por un lado, él había renunciado a considerar que tales conocimientos estaban implantados en nosotros antes de nacer —ya desarrollados (Descartes) o virtualmente (Leibniz)— por un Dios creador del mundo y garante de la correspondencia entre éste y tales conocimientos; y porque, por otro lado, Hume había puesto en jaque el carácter *a priori* de tal conocimiento en sus críticas a la causalidad y a la inducción. Y es que, a juicio de Kant, la necesidad subjetiva y la universalidad supuesta o comparativa que según Hume proporcionaban las cuestiones de hecho causales e inductivas, surgidas de la experiencia, no podían configurar nunca un conocimiento *a priori*, caracterizado por una necesidad interna y una universalidad estricta.

Es precisamente el diálogo filosófico con Hume el que lleva a Kant en la Introducción de la *Crítica* a hacer una nueva clasificación de los juicios para reformular el problema crítico y situar la novedad de su problemática epistemológica respecto al planteamiento del filósofo inglés. Frente a Hume y al empirismo británico defiende allí que, si bien «no hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia [...] no por eso procede todo él de la experiencia»²². La clave para Kant está en no limitar las fuentes del conocimiento a la experiencia, como hizo la tradición empirista, sino ampliar tales fuentes a la razón, porque sólo así es posible explicar el conocimiento *a priori* de la naturaleza presente en las ciencias modernas, conocimiento que en su clasificación de los juicios llamará juicios sintéticos *a priori*.

Para Kant, al igual que para Hume, los juicios consistían en una estructura cognoscitiva formada por dos o más conceptos que constituyen la forma más básica del conocimiento. Leibniz había dividido ya los juicios en *verités de raison* y *verités de fait*²³. Las verdades de razón se

²¹ Br, AA 10: 131.

²² *KrV*, B 1.

²³ Leibniz, G. W. [1714]. *Monadologie*, § 33. En G. W. Leibniz, (1875-1890), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Berlin: Weidmann Editado por C. J. Gerhardt. Reimpreso en: Leibniz, G. W. (1978), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Hildesheim / New York: Georg Olms, vol. 6, p. 607-623. En adelante, cuando cite a Leibniz mediante la edición de Gerhardt, lo haré utilizando el nombre de la obra y la señalización adecuada (libro, capítulo y párrafo para los *Nuevos ensayos* o párrafo para los opúsculos), añadiendo el volumen y paginación de la edición de Gerhardt tras las siglas estandarizadas «G», además de las referencias a la edición española.

Existe una edición completa y considerada definitiva de los textos de Leibniz en lengua alemana cuya ejecución comenzó en las primeras décadas del siglo XX y todavía no ha sido concluida, debido a diversas dificultades históricas (Cfr. Poser, H. (2004). *Sisyphus at Work: The Leibniz Edition, The Kaiserreich and Divided*

caracterizaban por ser necesarias, ya que su negación es lógicamente imposible. Un ejemplo de tales verdades es: «un triángulo tiene tres ángulos internos». Las verdades de hecho, en cambio, son contingentes, puesto que su opuesto no implicaba ninguna contradicción. Es el caso, por ejemplo, de: «Cesar pasó el Rubicón». Para Leibniz, las primeras fundaban su necesidad en el principio de identidad o no-contradicción, mientras que las segundas estaban basadas en el principio metafísico de razón suficiente²⁴. En paralelo a esta distinción leibniziana Kant introdujo la diferencia analítico-sintético entre los juicios²⁵. Si para los juicios analíticos su negación resultaba en una contradicción lógica, mientras que para los sintéticos no, ello se debía a que en los primeros el concepto del predicado estaba contenido implícitamente en el concepto del sujeto, como ocurría, por ejemplo, en: «todos los cuerpos son extensos»; mientras que en los segundos la noción del predicado no está contenida en el sujeto, como en el siguiente caso: «todos los cuerpos son pesados». Los juicios analíticos son explicativos, porque el predicado se limita a explicitar lo que ya está contenido en el concepto del sujeto. Ellos están basados en el principio de identidad o no-contradicción, son autoevidentes y su negación implica contradicción. Los juicios sintéticos, en cambio, son extensivos, porque el predicado amplía la información contenida en el sujeto, no son autoevidentes y su negación no implica contradicción.

Kant, por otro lado, recoge también de la tradición la distinción entre juicios *a priori* y juicios *a posteriori*. Los primeros se caracterizaban por ser juicios independientes de la experiencia y, consecuentemente, por tener una validez universal y necesaria. Un ejemplo es: «el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo es igual al cuadrado de los catetos». Los juicios *a posteriori*, en cambio, son juicios surgidos de la experiencia y se caracterizaban por tener una validez singular o universal-inductiva y contingente, como, por ejemplo: «este folio es blanco».

Hume, por su parte, también había adoptado la distinción leibniziana de los juicios entre *verités de raison* y *verités de fait* bajo la forma de la diferenciación entre relaciones entre ideas y

Germany. Minerva, 42, 379-392. Lamentablemente Hans Poser ha faltado recientemente: cfr. Roldán, C. (2022). Hans Poser (1937-2022): Theoria cum praxi. De la Teodicea a la Tecnodicea. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 66, 1-3). Esta edición es: Leibniz, G. W. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt/Berlin/Leipzig: Die Akademische Ausgabe. En realidad, esta edición de los textos de Leibniz está a cargo de cuatro centros de investigación alemanes: el Leibniz Archiv/Leibniz-Forschungsstelle Hannover, el Leibniz-Forschungsstelle Münster, el Leibniz-Editionsstelle Potsdam der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften y el Leibniz-Editionsstelle Berlin der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. La edición se articula en 8 series (Reihe): Reihe I: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, 8 Bände (volúmenes); Reihe II: Philosophischer Briefwechsel, 4 Bände; Reihe III: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel, 10 Bände; Reihe IV: Politische Schriften, 10 Bände; Reihe V: Historische und sprachwissenschaftliche Schriften, (in Vorbereitung); Reihe VI: Philosophische Schriften, 6 Bände; Reihe VII: Mathematische Schriften, 8 Bände; Reihe VIII: Naturwissenschaftliche, medizinische und technische Schriften, 4 Bände.

Actualmente se está elaborando una edición, con traducción al español, de las obras completas de Leibniz, impulsada por la Sociedad española Leibniz (SeL), que está dirigida por Concha Roldán Panadero: Leibniz, G. W. (2007-). *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols. Editada por Juan Antonio Nicolás Marín. Granada: Comares.

²⁴ Roldán, C. (2015). *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*. Madrid: Bonallettera Alcompás, p. 69.

²⁵ Es interesante señalar el papel que la lógica analítica de Leibniz tuvo en la configuración de la noción de analiticidad de Kant. Relevante en este sentido fue la idea leibniziana del *praedicatum inest subjecto*, esto es, una teoría del juicio basada en la inclusión del predicado en el sujeto en toda proposición verdadera. Cfr. Parellada, R. (2011). Kant y la geometría. En Pedro Jesús Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias* (30-40). Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 31-32.

cuestiones de hecho. Y al igual que el filósofo de Leipzig, vinculó esa distinción a la de juicios *a priori* y juicios *a posteriori*. El uso que hizo Hume de esta asimilación fue el de reforzar su empirismo. Para el pensador de Edimburgo la base lógica que sustentaba las relaciones entre ideas y que les confería una validez universal y necesaria residía en el hecho de ser meras relaciones formales de la razón; todo contenido, toda idea, procedía, según él, de la experiencia: la razón no aportaba ningún contenido al conocimiento. En cambio, las cuestiones de hecho, indiferentes a todo aporte de la razón, adquirirían de la experiencia del mundo todo contenido y capacidad sintética de unir nuevas informaciones; de ahí que su negación no pueda suponer contradicción alguna.

Kant, sin embargo, rompe con esa identificación relaciones-entre-ideas = *a priori* / cuestiones de hecho = *a posteriori* y pone en el primer plano del debate epistemológico la existencia de juicios sintéticos *a priori* en las ciencias modernas. El de Königsberg plantea así un tipo de juicios con una validez estrictamente universal e internamente necesaria —*a priori*—, en los que el predicado no está contenido en el concepto del sujeto, permitiendo la síntesis de informaciones heterogéneas y semánticamente independientes entre sí y ampliando, con ello, nuestro conocimiento de la naturaleza —sintéticos—. El ejemplo que pone Kant es el de que «todo lo que sucede tiene su causa». Se trata de un juicio sintético, pues el concepto del predicado, tener una causa, no está contenido en el del sujeto, lo que sucede; pero también es un juicio *a priori*, con una validez universal y necesaria.

Ahora bien, si Kant había podido introducir este nuevo tipo de juicios era porque, a diferencia de Hume, había considerado la razón como una segunda fuente de conocimiento. La razón no sólo realiza operaciones formales sobre los contenidos procedentes de la experiencia, sino que también aporta contenidos propios. Explicar el sentido en el que, al asumir esto, su epistemología se diferenciaba del innatismo era la tarea propia de la búsqueda de una solución al problema crítico, la tarea propia de la *Crítica de la razón pura*. El problema crítico podía ser ahora reformulado a partir de la idea de juicio sintético *a priori* y lo que ésta presupone acerca de la razón. Y es que Kant había escrito que «el objetivo final de nuestro conocimiento especulativo *a priori* se basa por entero en semejantes principios sintéticos o extensivos»²⁶ y que «la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?»²⁷. La pregunta que Kant dirigía a Marcus Herz en 1772, «¿cómo puede nuestro conocimiento, en el plano de las cualidades, formarse totalmente a priori conceptos de las cosas con los que éstas coincidan necesariamente?», podía entonces reformularse así: ¿cómo es posible que nuestra razón aporte por sí misma, con ocasión de la experiencia, conocimientos sobre sus objetos que concuerden con ellos universal y necesariamente? La *Crítica* es la encargada de solucionar el problema crítico a través de una investigación sobre las fuentes, extensión y límites del conocimiento humano objetivo.

²⁶ *KrV*, B 13.

²⁷ *KrV*, B 19.

Kant aborda el problema crítico mediante una *Selbsterkenntnis der Vernunft*, mediante una investigación o autoconocimiento de la razón²⁸, dando por cumplido el giro subjetivo de la filosofía moderna, que había convertido a las ideas en el objeto inmediato del conocimiento y establecido así el ámbito de la consciencia del sujeto como fundamento ineludible para cualquier conocimiento de la naturaleza. Kant plantea su *Selbsterkenntnis der Vernunft* como una investigación trascendental, es decir, una investigación que no se ocupa tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que dicho modo ha de ser posible *a priori*²⁹. Este carácter trascendental que centra la investigación del conocimiento en como debe ser éste, en tanto que *a priori*, le otorga un valor claramente normativo. De hecho, la mayoría de los intérpretes del pensamiento kantiano, han defendido, siguiendo indicaciones del propio Kant, que esta investigación era puramente normativa, conceptual —relativa a la validez objetiva del conocimiento, en los términos kantianos— y que dejaba de lado todo tipo de análisis empírico-psicológicos —subjetivos, en su lenguaje—. El siguiente texto de la *Crítica* puede constituir un indicio de esta tesis:

Para examinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento y para determinar, a la vez, las reglas y límites de su uso, no conozco 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*. Estas investigaciones son las que más trabajo me han costado, aunque, según espero, no ha sido en vano. Esta indagación, que está planteada con alguna profundidad, 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, de estudiar su aspecto subjetivo. Esta discusión, a pesar de su gran importancia en relación con mi objetivo principal, no forma parte esencial del mismo, ya que la pregunta fundamental continúa siendo ésta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?, y no esta otra: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?³⁰

²⁸ La investigación kantiana constituye una *ontología crítica de la razón* entendida en el sentido de una *analítica del entendimiento puro*. Cfr. en este sentido: Zöllner, G. (2021). “Metaphysics about Metaphysics.” Kant on Theoretical, Practical and Practico-Theoretical Metaphysics. *Estudios Kantianos, Marilia*, 9, 1, 163-184, pp. 174-175. Cfr. Igualmente: Guarneros, A. (2022). Los nombres de la metafísica: analítica trascendental. *Revista de filosofía. Universidad Iberoamericana*, 54, 153, 248-285. Téngase en cuenta la existencia de un debate en torno al estatus metafísico de la *Crítica* kantiana. Frente a la interpretación del criticismo como una teoría de la experiencia o una fundamentación de las ciencias positivas a manos del neokantismo, pensadores como Heidegger o Herman-Jean Vleeschauwer han interpretado el criticismo como una renovación de la ontología y la metafísica clásica (Vleeschauwer, H. J. (1964). *Études kantiennes contemporaines. Kant-Studien*, 54, 63-119, p. 73.). En esta línea de interpretación metafísica del criticismo Cfr. Rivera, J. (1993). *El punto de partida de la metafísica trascendental*. Madrid: UNED; cfr. Torrevejano, M. (1982). *Razón y metafísica en Kant*. Madrid: Narcea; y cfr. Llano, A. (1973). *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona: Eunsa. Nosotros, por nuestra parte, consideramos que el planteamiento crítico kantiano no debe ser entendido como una renovada fundamentación de la metafísica tradicional. Aunque el mismo Kant identifica ontología y filosofía trascendental en *Los progresos de la metafísica* para mostrar dichos progresos desde Leibniz y Wolff (FM, AA 20: 260), dice en la *Crítica*: «El arrogante nombre de una Ontología, que pretende suministrar conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general en una doctrina sistemática (el principio de causalidad, por ejemplo), tiene que ceder su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro» (KrV A 247 / B 303). Una idea a la que da contitudad en *Los progresos de la metafísica*, al defender que la Ontología es la ciencia que «integra en un sistema todos los conocimientos y principios del entendimiento, pero sólo en tanto que tienen relación con los objetos de los sentidos, en tanto que pueden ser justificados por la experiencia» (FM, AA 20: 260).

²⁹ «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que dicho modo ha de ser posible *a priori*» (KrV, A 11-12/ B 25).

³⁰ KrV, A XVI-XVII.

Kant deja claro aquí la distinción entre normatividad y facticidad, entre la *quid iuris* o cuestión normativo-transcendental y la *quid facti* o cuestión empírico-psicológica. La primera, dice el filósofo de Königsberg, es esencial para el objetivo de su investigación, la segunda no. Lo que no queda tan claro, en base a lo que Kant efectivamente hace en la *Crítica* y en base a otros textos, es que haya una oposición insalvable entre ambas dimensiones y que no haya alguna relación entre ambas. Por eso, frente a todos esos intérpretes vamos a defender aquí, siguiendo a Eugenio Moya Cantero³¹, y en línea con Karl Popper³², Peter Frederick Strawson³³, Wolfgang Röd³⁴, Patricia Kitcher³⁵ y Gary Hatfield³⁶ que, en su investigación transcendental, Kant recurre continuamente a análisis fácticos, empírico-psicológicos y que éstos aparecen indisociablemente vinculados a ella. Es más, el propio Kant reconoce en *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*³⁷ que, para resolver el problema crítico, al que allí se refiere como el problema de la Razón, fue necesario acudir al análisis empírico-psicológicos, esto es, estudiar la naturaleza y funciones de las facultades de conocimiento, la base del conocimiento humano objetivo *a priori* del mundo:

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*³⁸.

Y es que, frente a la opinión de la mayoría de los intérpretes del transcendentalismo kantiano, defenderemos en esta tesis que fue la división de las facultades cognitivas humanas en sensibles e intelectivas³⁹, más que la dualidad fenómeno / noúmeno, o la distinción anexa entre concepto e intuición —elementos que cristalizaron conjuntamente en la *Dissertatio* de 1770—, la doctrina psicológico-transcendental que, permaneciendo inalterada desde el período precrítico, le dio a Kant *großes Licht* en su planteamiento crítico del conocimiento. Esta *gran luz* aparece mencionada por el filósofo en la Reflexión metafísica 5037:

Wenn ich nur ~~ver~~ so viel erreiche, daß ich überzeuge, man müsse die Bearbeitung dieser Wissenschaft so lange aussetzen, bis man diesen Punkt ausgemacht hat, so hat diese Schrift ihren Zweck erreicht.

³¹ Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 13-24.

³² Popper, K. R. (1998). *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*. Madrid: Tecnos, p. 134 y ss.

³³ Strawson, P. (1975). *Los límites del sentido*. Madrid: Revista de Occidente, p. 87.

³⁴ Röd, W. (1988). Zur psychologischen Deutung der kantische Ehrfahungstheorie. En H. Oberer y G. Seel, *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 9-26.

³⁵ Kitcher, P. (1990). *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press.

³⁶ Hatfield, G. (1992). Empirical, rational and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy. En P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 200-227.

³⁷ Kant, I. (1987). *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Edición de Felix Duque. Madrid: Tecnos.

³⁸ FM, AA 20: 324.

³⁹ Lewis White Beck 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» (Beck, L. W. (1969). *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*. Cambridge: Belknap Press, pp. 268-269). Klaus Reich, por su parte, ha defendido en la introducción a su edición de la *Dissertatio* que esa diversidad radical, que condujo a Kant a defender incluso la incongruencia entre sensibilidad y entendimiento, está en la misma raíz de las antinomias (Kant, I. (1958). *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Hamburg: Felix Meiner, pp. VII-XVI).

Ich sahe anfänglich diesen Lehrbegrif wie in einer Dämmerung. Ich versuchte es gantz ernstlich, Satze zu beweisen und ihr Gegentheil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine illusion des Verstandes vermuthete, zu entd(cken, worin sie stake. Das Jahr 69 gab mir großes Licht⁴⁰.

En esta Reflexión Kant viene a señalar dos cosas: primero, una tentativa antinómica de demostración de una tesis (metafísica) y su contraria que, presuponiendo una ilusión de la razón tras ella, tenía como objetivo descubrir el *locus* de esta ilusión; y segundo, que fue el año 1769 el que le dio la *großes Licht* de esa idea. La Reflexión fue fechada por Erich Adickes entre 1776 y 1778, y se remite al contexto de la reflexión kantiana sobre su propio giro crítico. En base a esto, Alois Riehl⁴¹ y el propio Adickes han defendido que fueron las antinomias, y en concreto la antinomia en torno al concepto de «Mundo», que aparece en la *Dissertatio* de 1770, aquello que dio a Kant en 1769 la *großes Licht* de su filosofía crítica. Sin embargo, como ha señalado Klaus Reich⁴² en la introducción a su edición de este texto kantiano, Kant no plantea aquí el problema de las antinomias tal y como lo verá en la *Crítica*: como el posible conflicto de la razón consigo misma. A nuestro juicio hay que resaltar que en la *Dissertatio*, titulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Kant asume como presupuesto básico la distinción y separación de los niveles sensible e inteligible de la capacidad cognitiva humana⁴³ y que Kant venía de elaborar en 1768 su *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio*⁴⁴, trabajo en el que presenta su decisivo argumento de las contrapartidas incongruentes, el cual le lleva a concluir que el espacio no puede ser pensado como un concepto de la razón, pues su realidad es sensible, intuitiva. Y hay que resaltarlo porque creemos que es precisamente esta incipiente idea de una tópica de la mente humana⁴⁵ que divide de las facultades cognitivas humanas en sensibles e intelectivas la que constituye la base para el planteamiento de las antinomias y la búsqueda de aquel *locus* de la ilusión que la razón experimenta con ellas, según reza la Reflexión 5.037; *también para el desarrollo de la respuesta kantiana al problema crítico*. En la *Crítica de la razón pura* dice Kant lo siguiente:

Permítaseme llamar lugar trascendental al sitio que asignamos a un concepto en la sensibilidad o en el entendimiento puro. De este modo, la estimación del sitio correspondiente a cada concepto según la diferencia de su uso, al igual que la manera de determinar este lugar, según reglas, para todos los conceptos, sería la tópica trascendental. Esta doctrina sería una sólida defensa frente al empleo subrepticio del entendimiento puro y frente a las ilusiones derivadas de tal empleo, ya que distinguiría siempre a qué facultad cognoscitiva pertenecen propiamente los conceptos⁴⁶.

El propio Kant se considera allí, en tanto que filósofo crítico, como un cartógrafo de la mente humana, que encuentra en ella una especie de territorio insular inexplorado que quiere examinar cuidadosamente, identificando cada isla, comprobando su extensión y fijando sus límites, con el fin de elaborar una especie de *mapa mentis* y de fijar el *locus* de las ilusiones de la

⁴⁰ Refl, AA 18: 69.

⁴¹ Riehl, A. (1908). *Der philosophische Kritizismus*, Erster Band. Leipzig: Wilhelm Engelmann Verlag.

⁴² Kant, I. (1958). *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Hamburg: Felix Meiner.

⁴³ Gómez Caffarena, J. (1996). Estudio preliminar. En I. Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*. Madrid: CSIC, p. XV.

⁴⁴ GUGR, AA 02: 375-384

⁴⁵ KrV, A 261 / B 317.

⁴⁶ KrV, A 268 / B 324.

razón. Así, al final de la Lógica trascendental y justo antes de comenzar la Dialéctica trascendental dice Kant⁴⁷:

No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos.

Fue, como apuntábamos, su *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio* lo que llevó a Kant a ver la *großes Licht* de 1769: la división de las facultades cognitivas humanas en sensibles e intelectivas. Y ello a través del argumento de las contrapartidas incongruentes, que sitúa en un plano central la cuestión de la *a prioridad* e independencia del espacio respecto de la existencia de las cosas. Hasta esta obra de 1768 Kant había defendido una concepción del espacio cercana a la de Leibniz. Éste había defendido que las mónadas constituían lo auténticamente real del mundo, considerando el espacio como un orden de coexistencia entre ellas, es decir, como una forma de pensar las relaciones entre lo único real: las mónadas. Por ello, Leibniz había defendido la dependencia del espacio respecto de las cosas. Veamos las razones del cambio de consideración de Kant a este respecto⁴⁸.

Kant ofrece una definición del concepto de «contrapartida incongruente»: dos cuerpos son incongruentes si, siendo enteramente iguales, no pueden ocupar el mismo espacio sin alterar sus propiedades locales internas, como, por ejemplo, la mano izquierda y la mano derecha. Por el contrario, dos cuerpos idénticos que pueden ser encerrados dentro de los mismos límites espaciales, son congruentes. El argumento kantiano tiene un carácter geométrico y viene a decir lo siguiente: tomando la mejor, la más exhaustiva definición conceptual posible de congruencia entre dos cuerpos, basada en la *ratio*, en la relación métrica entre sus partes, podemos encontrar cuerpos que cumplan dicha definición y que, sin embargo, sean incongruentes; por tanto, la congruencia entre los cuerpos no puede determinarse conceptualmente, en base a la relación entre sus partes; ésta requiere, además, relacionar cada cuerpo y sus partes con el espacio tomado como un todo, lo cual implica el carácter sensible e intuitivo del mismo.

Kant ofrece la siguiente definición de la congruencia: dos cuerpos rígidos X e Y son congruentes si cumplen las siguientes condiciones: 1) puede establecerse una correspondencia entre cualquier punto de X y de Y; y 2) esa correspondencia preserva las distancias entre los distintos puntos. Para ilustrar la argumentación kantiana, supongamos que desde distintos puntos x_i de una recta X trazamos diversas perpendiculares a un eje de referencia S, paralelo a X, y que,

⁴⁷ KrV, A 235-236 / B 294-295

⁴⁸ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 93-98.

a modo de espejo, proyectamos una recta Y que respete las distancias entre X y S, con puntos y_i equidistantes a los de x_i respecto de S. Gráficamente:

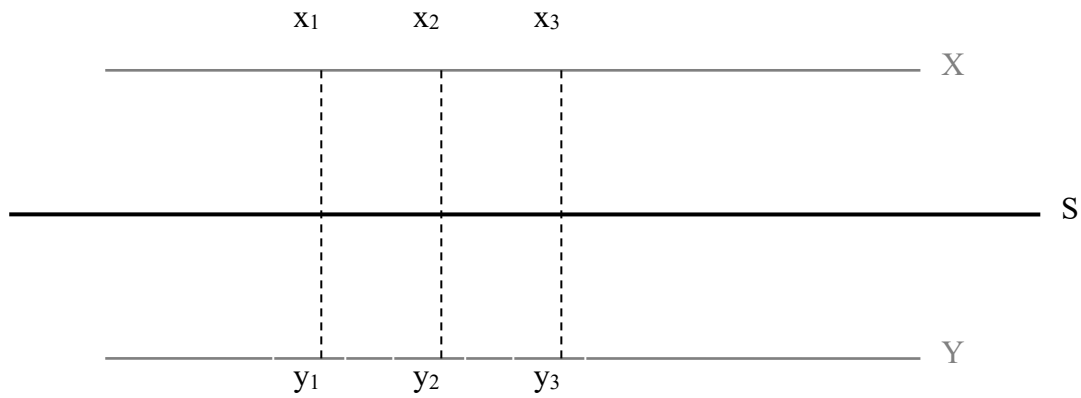


Figura 1

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 95

De acuerdo con la definición de congruencia, las rectas X e Y son congruentes. Sin embargo, es posible construir pares de objetos que satisfagan las condiciones de congruencia, pero que resulten claramente contrapartidas incongruentes. Construyamos, por ejemplo, un triángulo rectángulo con su base entre x_1 y x_3 y su contrapartida en la recta Y:

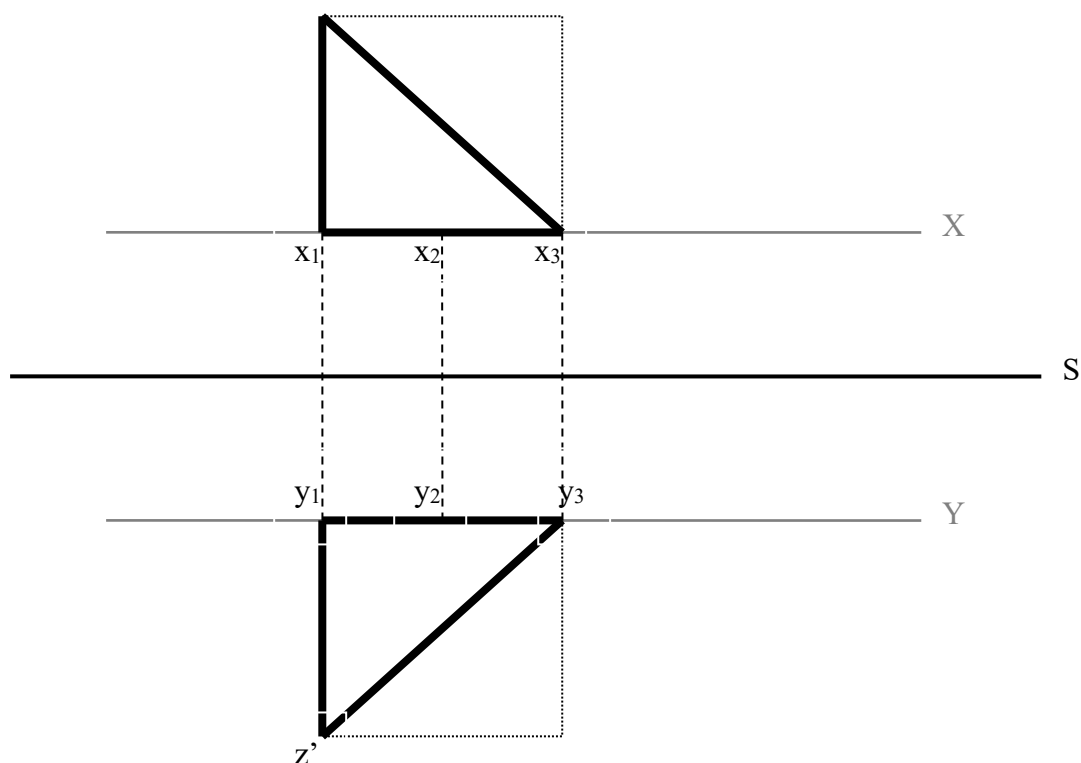


Figura 2

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 96

Como puede apreciarse en la Figura 2, los triángulos que tienen su base en X e Y cumplen la definición de la congruencia: puede establecerse una correspondencia entre cualquier punto de ellos y esa correspondencia preserva las distancias entre los distintos puntos. Y, sin embargo, como demuestra su inscripción en el cuadrado, ambos triángulos no pueden ocupar el mismo lugar sin alterar sus propiedades locales internas.

Los dos triángulos rectángulos preservan la métrica, la relación entre sus partes, pero no el orden. Por eso son conceptualmente idénticos, pero intuitivo-sensiblemente distintos, pues ocupan una región del espacio diferente. Kant concluye que las relaciones entre las partes de los cuerpos no bastan por sí solas para establecer la identidad de un cuerpo con otro, sino que, para ello, es necesario, además, establecer la relación de cada cuerpo y sus partes con el espacio como un todo⁴⁹. Y esto implica:

1. 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 espacio⁵⁰.

⁴⁹ GUGR, AA 02: 377-378.

⁵⁰ Prol, AA 04: 286-287.

2. Que el espacio es independiente de los cuerpos que lo ocupan⁵¹.
3. Que no puede concebirse el concepto de espacio, tal y como lo han hecho geómetras y filósofos de la naturaleza, es decir, como un concepto de la razón, pues su realidad es sensible e intuitiva⁵².

Las conclusiones alcanzadas por Kant en este texto del 68 sentaban las bases para su división de las facultades cognitivas humanas en sensibles e intelectivas, una idea que, siguiendo la tesis del profesor Eugenio Moya Cantero, habría llevado a Kant a defender, desde su tónica transcendental, una teoría modularista de la mente⁵³, según la cual:

1. La mente humana tiene una arquitectura natural constituida por módulos (facultades) cognitivos sensibles e intelectivos, estructuralmente diferenciados (sensibilidad, imaginación, entendimiento-Juicio y razón).
2. Los diferentes módulos posibilitan operaciones cognitivas —intuición, aprehensión, pensamiento, juicio, inferencia, etc.— irreductibles.
3. Los módulos sensibles son módulos periféricos que aparecen encapsulados, es decir, como sistemas cognitivos independientes y básicos, cuyas operaciones receptoras e informacionales son autónomas respecto de los módulos espontáneos superiores, es decir, no están penetradas cognitivamente por sus procesos inferenciales o interpretativos.
4. Los módulos espontáneos —entendimiento, razón— son relativamente autónomos: posibilitan operaciones intelectivas superiores y autónomas, aunque dependen de la información suministrada por los módulos sensibles. Entre otras funciones ellos ejercen las de coordinación de la información recibida.
5. Los diferentes módulos aparecen como subsistemas diferenciados, cuya continuidad operacional o funcional —siempre ascendente, desde la sensibilidad hacia el entendimiento y desde éste hacia la razón— hace posible el conocimiento humano objetivo.

La división de las facultades cognitivas habría ofrecido a Kant, además, *großes Licht* para su planteamiento crítico. Y es que, como hemos defendido antes, a pesar de la distinción kantiana de la *Crítica de la razón pura* entre los planos normativo-transcendental y empírico-psicológico en relación con su metodología de investigación transcendental, ambos aparecerían vinculados en su proceder investigador. Eugenio Moya ha estudiado este complejo nudo de relaciones empírico-transcendentales y ha determinado sus vínculos mediante la distinción de tres objetivos distintos y escalonados perseguidos por Kant en su investigación crítica⁵⁴:

⁵¹ GUGR, AA 02: 382.

⁵² GUGR, AA 02: 383.

⁵³ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 57-58.

⁵⁴ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 22.

1. Establecer las distintas fuentes subjetivas de nuestras representaciones, así como su origen, naturaleza y funciones.
2. Demostrar que ciertas representaciones son *a priori*.
3. Determinar la validez objetiva de las mismas.

En la *Crítica* Kant procedería desarrollando estos objetivos en el orden expuesto: examinando la dimensión empírico-psicológica, la *quid facti* (primer objetivo) y explorando entonces la dimensión normativo-transcendental o *quid iuris* (segundo y tercer objetivos)⁵⁵.

1.2.2. Cuerpo y sensibilidad: la Estética trascendental

La *Crítica* kantiana establece una la tópica de las facultades mentales que, teniendo en cuenta el planteamiento más madurado de la *Crítica del Juicio*⁵⁶, puede resumirse según el siguiente esquema:

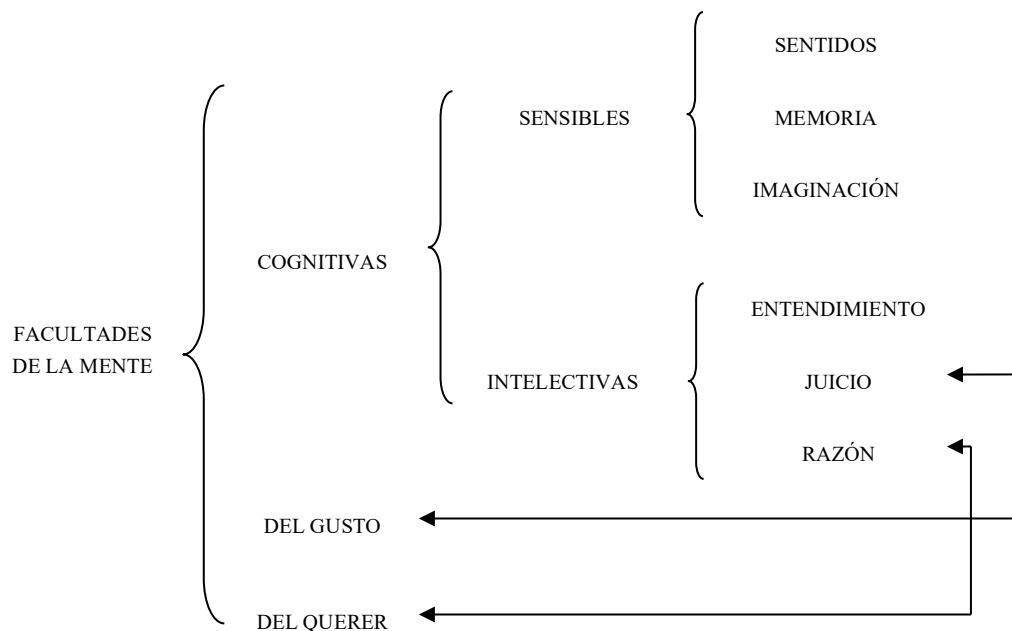


Figura 3:

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 60

Y junto a la tópica kantiana de las facultades hay que situar también su clasificación de las representaciones:

⁵⁵ Se trata de dos dimensiones o aspectos de la investigación contrapuestos que, como señala Günter Zöllner se corresponden con la oposición entre génesis (Genesis) y validez (Geltung) (cfr. Zoller, G. (2022). Zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Kants Kategorienduktion und die Funktionen der Einbildungskraft. In G. Motto, D. Schulting and U. Thiel (Eds.), *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception* (361-380). Berlin / Boston: De Gruyter, segundo apartado).

⁵⁶ KU, AA 05: 198.

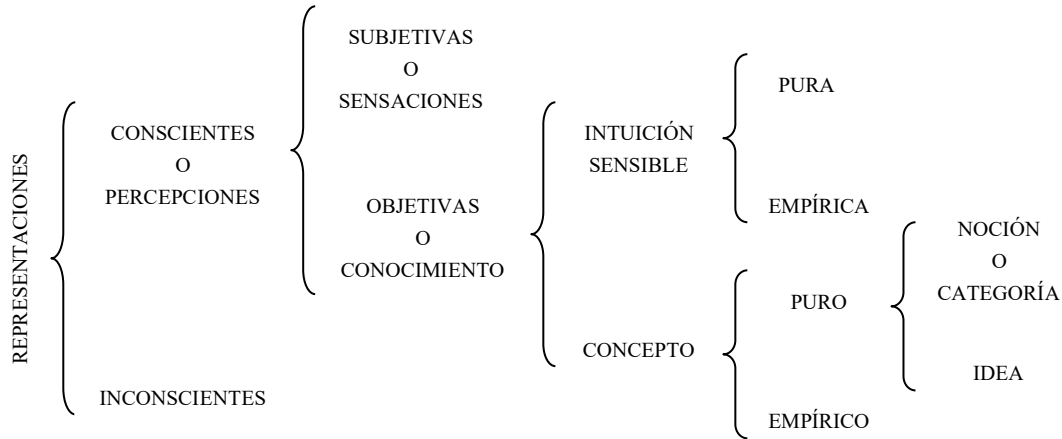


Figura 4

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 380

La clave de esta clasificación de las representaciones está en su correspondencia con la tópica de las facultades. Las representaciones conscientes que son producidas en exclusiva por la mente o razón, esto es, las representaciones puras *a priori*, se clasifican en función de la facultad en la que tienen su origen: las intuiciones puras de la sensibilidad, las categorías del entendimiento y las ideas de la razón.

Kant divide la *Crítica de la razón* pura en dos grandes partes: una «Doctrina trascendental de los elementos», encargada de investigar los elementos de la razón; y una «Doctrina trascendental del método», encargada del modo de uso de tales elementos. La Doctrina trascendental de los elementos se subdivide en otras dos partes: «La estética trascendental», encargada de la investigación trascendental de la sensibilidad; y «La lógica trascendental», estructurada en dos divisiones más: «La analítica trascendental», centrada en la investigación trascendental del entendimiento; y «La dialéctica trascendental», que se ocupa de la investigación trascendental de la razón.

Pues bien, la investigación trascendental comienza con la estética trascendental y el estudio de la facultad de la sensibilidad. Lo primero que hay que señalar respecto de esta facultad es su vinculación estructural con el cuerpo, a pesar, y en contra, de la interpretación purista tradicional de la razón kantiana, que viene a considerar a ésta según los cánones de *l'esprit détache* cartesiano. Descartes había llevado a cabo una deshiletización del alma tradicional en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*. En efecto, frente a la tradición aristotélico-tomista, que había entendido el alma como la forma substancial del cuerpo y la directriz de operaciones vegetativas, sensitivas e intelectivas, Descartes separó las funciones intelectivas de las otras dos, asignando las primeras a la *res cogitans* y las últimas al cuerpo, a la *res extensa*. Propuso, con ello, la sustitución del término *âme* por el de *esprit* o *mens*. Descartes forjaba así el ideal moderno de la autonomía de la razón, una autonomía que la desvinculaba del cuerpo y, con ello, del mundo

natural y social y que fundamentaba en sí misma y en sus propias leyes toda fuerza normativa del conocimiento y de la moral.

Sin embargo, Kant se encuentra muy alejado de este pecado de angelismo que vio Maritain en el espíritu cartesiano⁵⁷. Para él la razón es una razón encarnada, mediada por lo orgánico, por lo fisiológico. La razón (*Gemüt*) o alma (*anima*, *Seele*), responsable del conocimiento, está siempre vinculada a un cuerpo:

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

El hombre no es un animal que tenga fines internos o también sentidos, etc., por ejemplo, órganos, entendimiento, sino una persona que tiene derechos (y con relación al cual toda otra persona tiene derechos). No es el alma sola la que lo convierte en un ser viviente (*animans*, por tanto) sino que mora en él un espíritu: *spiritus intus alit. Mens*⁵⁸.

Parafraseando a Virgilio, Kant considera que el alma, infundida en los órganos y miembros, anima el cuerpo y con él se mezcla. Y esta mezcla supone para él un límite a lo que es posible conocer y un condicionamiento de las actividades de las facultades superiores.

Nuestro cuerpo no es otra cosa que el fenómeno básico al que, en cuanto condición, va ligada en su estado actual (en la vida presente) toda facultad sensitiva y, con ésta, todo pensamiento. Desde este supuesto, la separación del cuerpo equivale al fin de ese empleo sensible de vuestra facultad cognoscitiva y al comienzo de su uso intelectual. El cuerpo no sería entonces la causa del pensar, sino una mera condición restrictiva del mismo, y, aunque habría que considerarlo, por tanto, como promotor de la vida sensible y animal, tanto más debería ser visto como un obstáculo a la vida pura y espiritual⁵⁹.

La estructura y composición del cuerpo no sólo limita las impresiones que la sensibilidad puede recibir y, por tanto, nuestra experiencia perceptiva del mundo, sino que también condiciona la actividad del entendimiento y de la razón misma. Esto es precisamente lo que mostraba el experimento kantiano de las contrapartidas incongruentes, cuando determinaba que el espacio no podía ser pensado como un concepto, dada su realidad intuitivo-sensible. Kant considera, en definitiva, que el cuerpo es «indispensable para pensar»⁶⁰.

De este modo, frente a la interpretación purista tradicional de la razón kantiana que hace de ella una razón exenta, un *esprit détaché*, encontramos en Kant que tanto la razón, como sus facultades y representaciones deben ser concebidos como elementos del mundo real natural y, por tanto, como productos directos o indirectos de la naturaleza. De hecho, esa razón tomada en sentido general, como psiquismo, como mente (*Gemüt*)⁶¹ o alma (*Seele*), sería, en tanto que principio organizador de la materia, compartida con los animales. Y lo que elevaría al hombre

⁵⁷ Maritain, J. (1948). *Tres reformadores*. Madrid: EPESA, p. 85.

⁵⁸ OP, AA 22: 56-57.

⁵⁹ KrV, A 779 / B 807.

⁶⁰ NTH, AA 01: 355.

⁶¹ Fernando Montero Moliner considera desacertada la traducción que hace Pedro Ribas en su edición de la primera Crítica del término *Gemüt* por *psiquismo*, porque psiquismo alude a algo genérico, mientras que *Gemüt* se refiere a la concreción de lo individual. Para él *Gemüt* debe traducirse por *mente*, ya que ámbos términos remiten a lo que «queda replegado en la individualidad de cada sujeto, como centro dinámico en el que se enraízan sus diversas facultades personales» (Montero Moliner, F. (2020). El uso regulador de la idea de mente (*Gemüt*) y la sistematización de la *Crítica de la razón pura*. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (261-280). Madrid: Biblioteca Nueva, p. 264).

por encima de la naturaleza convirtiéndolo en un ser transbiológico capaz de autolegislación y de dignidad para un trato jurídico diferenciado sería el espíritu (*spiritus, Geist*)⁶².

Aunque la dependencia de la sensibilidad respecto de la estructura y composición del cuerpo no vincula directamente a las otras facultades superiores del conocimiento con él, sí que impone la imposibilidad de acceder a las cosas tal y como son en sí mismas y limita todo conocimiento objetivo a la experiencia y a lo dado sensiblemente en ella.

Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma⁶³.

Nuestra dependencia del cuerpo conlleva que la única intuición —acto de conocimiento inmediato— que podemos tener de un objeto sea sensible, es decir, de tal naturaleza que sólo sea posible en la medida en que somos afectados por dicho objeto:

Esta forma de intuir se llama sensible por *no ser originaria*, es decir, por no ser de tal naturaleza, que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición), sino que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto⁶⁴.

Una intuición originaria sería aquella a través de la cual se diera la existencia misma de su objeto; y esto sólo sería posible si, o bien, la intuición conociera inmediatamente a su objeto al crearlo (Dios), o bien, accediera al objeto tal y como es en sí mismo, sin crearlo (razón racionalista). Esta intuición, fundamentada por los racionalistas en la idea de un Dios racional creador, sería de naturaleza intelectual, es decir, una intuición de lo universal y necesario, frente a la intuición sensible, relativa a lo singular y contingente.

La nuestra no sería, entonces, una «intuición originaria (*intuitus originarius*), sino derivada (*intuitus derivativus*)»⁶⁵ de la afección del objeto sobre nuestro psiquismo, a través de la sensibilidad y el cuerpo, y, por tanto, sería sensible, y no intelectual. Con esta postura, Kant se opone a la tradición racionalista que había defendido la capacidad de la razón para acceder a las cosas en sí y a los principios que las rigen por medio de una intuición intelectual, puesto que, para el racionalismo, la razón humana se derivaba de la Razón divina, creadora de las cosas y de

⁶² Como señala Fernando Montero Moliner, «el vocablo “espíritu” (como el *Geist*) se decanta hacia formas superiores de la conducta humana: la inteligencia, la voluntad, el pensamiento reflexivo» (Montero Moliner, F. (2020). El uso regulador de la idea de mente (*Gemüt*) y la sistematización de la *Crítica de la razón pura*. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (261-280). Madrid: Biblioteca Nueva, p. 264.). A juicio de Eugenio Moya, Kant habría desplazado el dualismo tradicional entre *cuerpo* y *alma* por el de *espíritu*, por un lado, y *cuerpo animado*, por otro (cfr. Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 103).

⁶³ KrV, A 19 / B 33.

⁶⁴ KrV, B 72.

⁶⁵ KrV, B 72.

sus principios. Pero la raíz del desacuerdo de Kant con los racionalistas estaba en la defensa que él hace de la vinculación del alma con el cuerpo, porque es esta vinculación la que le conduce a restringir toda intuición humana a intuición sensible. Y es que los racionalistas habían presupuesto la existencia de un espíritu puro, desvinculado inicialmente del cuerpo, que, o bien había conocido —intuido intelectualmente— los objetos en sí mismos y sus principios antes de su unión con el cuerpo y que, tras ella, podía recordar tal conocimiento a pesar de la manifestación confusa corporal-sensible de tales objetos⁶⁶; o bien había recibido del Creador el conocimiento de las cosas en forma de disposiciones que serían actualizadas, tras su unión con el cuerpo, a través de la experiencia del mundo⁶⁷.

La nuestra es así una intuición sensible, derivada, que presupone la afección de la sensibilidad para recibir representaciones, esto es, impresiones (*Eindrücke*). «Llamamos *sensibilidad* —dice Kant— a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones»⁶⁸. Ahora bien, Kant entiende esta afección y receptividad en un sentido distinto al de la tradición filosófica. La epistemología realista clásica había defendido un representacionismo de carácter similarista y formal, distinto al representacionismo vicarial kantiano⁶⁹. En ese realismo el conocimiento consistía en la captación de la forma del ente conocido por parte del alma mediante una *homoíosis* o asimilación. Platón, en el *Teeteto*⁷⁰, ya había comparado el alma con una tablilla de cera, afirmando que la verdad resultaba de la comparación de nuestros juicios con la huella que los objetos dejaban en ella. Pero esta huella remitía finalmente a las formas, esencias o verdades universales y necesarias contempladas por el alma antes de su unión con el cuerpo. Aristóteles continuó con el representacionismo de su maestro, aunque renunció al innatismo. Para el estagirita el conocimiento dependía de la capacidad del alma para forjarse imágenes de las cosas y esta capacidad requería la facultad de percibir a través de los sentidos. El modo en el que el alma pasaba de la percepción sensible de objetos, singular y contingente, al conocimiento inteligible

⁶⁶ «La solución de todas las disputas u objeciones relativas al estado de la naturaleza pensante antes de su unión con la naturaleza extensa (antes de la vida) o tras la disolución de la misma (en la muerte) dependen inmediatamente de estas observaciones sobre dicha unión entre el ser pensante y el extenso. La opinión según la cual ha sido posible que el sujeto pensante pensara antes de toda unión con cuerpos se expresaría así: antes de comenzar este tipo de sensibilidad mediante la cual se nos manifiesta algo en el espacio, ha sido posible intuir de modo completamente distinto los mismos objetos trascendentales que se nos manifiestan ahora como cuerpos. La opinión de que el alma puede continuar pensando, una vez disuelta toda unión con el mundo corpóreo, se formularía, en cambio, así: cuando cese el tipo de sensibilidad mediante la cual se nos manifiestan como mundo material objetos trascendentales que nos son ahora totalmente desconocidos, no por ello habrá desaparecido toda intuición de los mismos, y es perfectamente posible que esos mismos objetos desconocidos continúen siendo conocidos por el sujeto pensante, aunque ya no, claro está, en calidad de cuerpos» KrV, A 394.

⁶⁷ «Es posible que alguien propugnara una tercera vía entre las dos únicas alternativas citadas, a saber: las categorías no son ni primeros principios *a priori*, *espontáneamente pensados*, de nuestro conocimiento, ni están extraídas de la experiencia, sino que son disposiciones subjetivas para pensar, puestas en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia; estas disposiciones habrían sido organizadas de tal suerte por nuestro creador, que su uso estaría en perfecta concordancia con las leyes de la naturaleza, leyes según las cuales se desarrollaría nuestra experiencia» KrV, B 167.

⁶⁸ KrV, A 51 / B 75.

⁶⁹ Ibarra, A. (2000). La naturaleza vicarial de las representaciones. En A. Ibarra y Th. Mormann (Eds.), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía*. Barcelona: Ariel, pp. 23 y ss.

⁷⁰ Platón. *Teeteto*, 191 c-d. Cfr. también Platón. (1988). *Diálogos V*. Madrid: Gredos, p. 276.

de sus esencias universales y necesarias era mediante la *homóiosis*: el alma conoce los objetos en la medida en que se asimila a ellos mediante la captación de su forma:

En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro⁷¹.

De esta forma, Aristóteles y, con él, la tradición filosófica, habían defendido, hasta la modernidad, un realismo epistemológico en el que, por un lado, el conocimiento consistía en una reproducción subjetiva del objeto, mediante un proceso que comenzaba con la acción causal del mismo sobre la facultad sensible y que terminaba con la captación, por parte de ésta, de la forma o esencia de aquel; y, por otro, el alma aparecía como una especie de espejo de la realidad.

La epistemología moderna dio un giro importante, haciendo del conocimiento no una reproducción de los objetos tal y como son en sí mismos, sino una construcción de los mismos por parte del sujeto. Y Kant fue un buen ejemplo de ello. Para él lo dado en la sensibilidad sólo es tal en la medida en que aparece *sub modo recipientis*. Las impresiones (*Eindrücke*) resultantes de la afección de la sensibilidad sólo son percibidas, hechas conscientes, en la medida en que son investidas por ella, por su modo propio. Sólo tras la aplicación de las formas puras de la sensibilidad, tras su ordenación espacial y temporal, pueden las impresiones transformarse en sensaciones (*Empfindungen*). Es por ello por lo que, para Kant, la realidad de la sensación no se da en la acción que ejerce la realidad sobre la sensibilidad, sino en la relación sensibilidad-objeto.

Hay que concluir, pues, que desde el momento en que no se nos dan a través del sentido externo más que representaciones de relación, este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con un sujeto, no lo interno, lo que pertenece al objeto en sí mismo⁷².

Al plantear que lo que se nos da lo hace en términos de relación o interacción sujeto-objeto, Kant buscaba una posición propia alejada tanto del realismo metafísico tradicional y del racionalismo, que confundía los fenómenos de la experiencia con las cosas en sí mismas, como del fenomenismo empirista y e idealista berkleyano, para los cuales los fenómenos no pasaban de ser percepciones subjetivas, cuyo origen, o bien era desconocido, o bien atribuido al propio sujeto. Frente a la concepción del conocimiento como reproducción subjetiva del objeto de los primeros o como creación del objeto por parte del propio sujeto de los segundos, Kant apuesta por un modelo epistemológico en el que el sujeto construye el objeto, a partir, claro está, de algo dado. Es por ello por lo que, el problema de la objetividad, el problema crítico de explicar la validez objetiva del conocimiento será abordado por Kant remitiéndose, por un lado, a un fundamento subjetivo-transcendental y, por otro, a un fundamento originario: la afección sensible⁷³. Ahora bien, este problema sólo será plenamente resuelto en el nivel de análisis del

⁷¹ Aristóteles. *De anima*, II, 12, 424a16-21. Sigo aquí la edición de Tomás Calvo Martínez: Aristóteles (1988). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, p. 211.

⁷² KrV, B 67.

⁷³ Aunque la evolución de las interpretaciones del pensamiento kantiano ha potenciado la actividad constructiva del sujeto, creemos acertado resaltar con Fernando Monterio Moliner (cfr. Montero, F. (1978) *El empirismo kantiano*. Valencia: Universidad de Valencia) una orientación empirista básica en Kant, al señalar el filósofo

entendimiento, es decir, en la Lógica trascendental. En el nivel de la sensibilidad es abordado tan sólo parcialmente, como el problema de la distinción entre realidad (fenómeno, *Erscheinung*) e ilusión (*bloß Schein*)⁷⁴.

Kant se remite al fundamento subjetivo-trascendental y al fundamento originario de la afección sensible para abordar este último problema. Pero hay que tener en cuenta que lo hace desde la reflexión trascendental, que hay que distinguir de la reflexión empírica. En ésta, el entendimiento —la facultad que reflexiona— se sitúa en la referencia a objetos de conocimiento, es decir, emplea conceptos que remiten directamente a la experiencia. En la reflexión trascendental se remite, no tanto a los objetos de conocimiento, sino a nuestro modo de conocerlos, en tanto que dicho modo es *a priori*. En esta reflexión el entendimiento maneja, por tanto, conceptos cuya justificación radica en explicar la posibilidad —*a priori*— de la experiencia y del conocimiento objetivos; conceptos justificados por su referencia, aunque indirecta, a la experiencia.

Desde el lado del fundamento subjetivo-trascendental del conocimiento, Kant responde a este problema, tal y como señala Eugenio Moya⁷⁵, afirmando la realidad objetiva de los fenómenos, de las formas puras de la sensibilidad que lo constituyen, y defendiendo que tal realidad objetiva viene garantizada por su idealidad trascendental; es decir, intersubjetivamente o, con mayor precisión, transubjetivamente. La ilusión tendría, por el contrario, sólo una realidad subjetiva:

Por lo común, establecemos en los fenómenos una perfecta distinción entre lo que es esencialmente inherente a su intuición y es válido para todo sentido humano, y lo que pertenece a la intuición sólo de modo accidental y no válido con la sensibilidad en general⁷⁶.

Desde el lado del fundamento originario del conocimiento en la afección sensible, Kant se remite también a la reflexión trascendental, postulando el objeto o materia trascendental. Veamos.

El problema de distinguir entre realidad (fenómeno) e ilusión —cuestión solapada con la necesidad de responder al idealismo de Berkley— requería, por el lado de la afección, encontrar la «resistencia de lo dado» en el fenómeno. Pero la investigación de este punto se sitúa no sólo en el marco de la idea de la afección externa, sino también en el de los límites de la doctrina kantiana para hablar de aquello que trasciende a la razón, de su realidad y naturaleza (problema de la trascendencia o realidad de la cosa en sí).

Para abordar toda esta cuestión Kant recurre al par de conceptos fenómeno / noúmeno. Estos conceptos aparecían ya en la *Dissertatio* de 1770, diferenciados sobre la base de la distinción entre facultades sensibles e intelectivas: «lo que es pensado sensiblemente es la representación de las cosas tal como aparecen y lo que es pensado intelectualmente es la

prusiano que todo conocimiento objetivo requiere siempre que el objeto se pueda dar de alguna manera de un modo sensible. Cfr. KrV, A 155 / B 194.

⁷⁴ KrV, B 69-70.

⁷⁵ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 125.

⁷⁶ KrV, A 45 / B 63.

representación de las cosas como son»⁷⁷. Pero esta distinción entre fenómeno y noúmeno parecía señalar allí el acceso del hombre a una dualidad de mundos: *mundus sensibilis et mundus intelligibilis*. En la *Crítica*, sin embargo, Kant transforma las relaciones entre las facultades sensibles e intelectivas, redefine el noúmeno como *Grenzbegriff* y reduce la cosa en sí (*Ding an sich selbst*) a mero noúmeno. Veamos.

La afección de la sensibilidad supone la aparición del fenómeno (*Erscheinung*). Éste representa el objeto que nos afecta en tanto que entra en una determinada relación con nuestra facultad sensible. Es decir, se trata del objeto en tanto que determinado por las formas de la sensibilidad. El proceso del conocimiento supone, además, la intervención posterior del entendimiento, que da lugar al Fenómeno (*Phänomenon*). Éste supone entonces la relación del objeto no sólo con la facultad sensible, sino también con la del entendimiento. La determinación categorial o conceptual explicaría entonces la diferencia entre fenómeno y Fenómeno⁷⁸.

Kant distingue entre la posibilidad real y la posibilidad lógica de los conceptos del entendimiento. En el primer caso, el entendimiento usa sus conceptos para conocer, es decir, para determinar los fenómenos de la sensibilidad, con lo que les asigna un objeto en la experiencia. En el segundo caso, el entendimiento usa sus conceptos meramente para pensar, sin referirlo a ningún fenómeno ni objeto, respetando el principio lógico de no contradicción que lo rige formalmente. Pues bien, Kant redefine el noúmeno en el interior de esta posibilidad lógica del entendimiento: es algo que puede ser pensado por el entendimiento, si bien, no puede ser nunca conocido por él. En sentido negativo, el noúmeno es aquello que no puede ser objeto de intuición sensible; en sentido positivo, aquello que puede ser objeto de una intuición no sensible, sino intelectual y, por tanto, no humana⁷⁹.

El noúmeno actúa así como un concepto límite del conocimiento humano. Podemos pensar aquello que, siendo independiente de nosotros, afecta a nuestra sensibilidad y origina los fenómenos, pero no podemos saber nada sobre él⁸⁰. La cosa en sí queda así convertida en un mero noúmeno. Los racionalistas habían considerado que la razón humana podía acceder mediante intuición intelectual a las cosas en sí mismas, a su naturaleza íntima e independiente de nuestra mente. Kant se opone a ello distinguiendo entre *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus*⁸¹. El primero sería un entendimiento divino capaz de intuir intelectualmente los objetos de la realidad, bien creándolos al mismo tiempo (Dios), bien participando del entendimiento del Creador. El segundo consistiría en un entendimiento humano discursivo —conceptual—, no intuitivo, cuya capacidad para conocer la realidad consiste en la determinación de la intuiciones

⁷⁷ MSI, AA 02: 392.

⁷⁸ KrV, B 248-249. Cfr. Rábade, S. (1969). *Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*. Madrid: Gredos, pp. 82-87.

⁷⁹ KrV, B 307.

⁸⁰ En este sentido es acertada la atribución de fenómeno y cosa en sí a las respectivas facultades de la sensibilidad y el entendimiento, con la función mediadora de la imaginación. Cfr. Breuer, I. (2020). La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en sí para la fenomenología. Los diferentes significados de la cosa en sí en Kant y en Husserl. *Revista de Estudios Kantianos*, 5, 2, 331-365.

⁸¹ KU, AA 05: 408.

sensibles de la sensibilidad mediante el uso de conceptos y juicios. Para Kant los racionalistas habrían atribuido equivocadamente al hombre un *intellectus archetypus* capaz de acceder a las cosas tal y como son en sí mismas. Y, frente a ellos, establece el noúmeno como concepto límite del conocimiento humano.

En la primera edición de la *Crítica* Kant no parece cerrar adecuadamente la cuestión del noúmeno (o al menos no cambia el lenguaje precrítico usado en 1770), al seguir proyectando allí la dualidad de mundos de la *Dissertatio* en base a la atribución de objeto al noúmeno:

Debería pensarse que el concepto de los fenómenos acotado en la estética trascendental nos ofrece por sí solo la realidad objetiva de los noúmenos, así como la división de los objetos en Fenómenos y noúmenos. Nos permite, por tanto, dividir el mundo en mundo de los sentidos y mundo del entendimiento (*mundus sensibilis et intelligibilis*)⁸².

En la segunda edición la cuestión del noúmeno queda definitivamente cerrada. La aplicación de las categorías del entendimiento sobre el fenómeno nos ofrece el ente sensible (Fenómeno). El entendimiento reflexiona sobre este objeto y, de forma natural, le opone la noción de otro objeto meramente pensado por él mismo: el ente inteligible (noúmeno). Pero con ello «cae en el error de considerar el concepto de un ente inteligible, que es enteramente *indeterminado*, en cuanto algo exterior a nuestra sensibilidad, como un concepto *determinado* de un ente que podríamos conocer de algún modo por medio del entendimiento»⁸³. Sólo cuando la sensibilidad determina aquello que le afecta por medio de sus intuiciones puras y el entendimiento hace lo propio con el fenómeno en tanto que producto sensible mediante sus categorías y principios, puede surgir un objeto: el ente sensible. Por tanto, el entendimiento y la sensibilidad sólo permiten conocer objetos, en sentido propio, cuando sintetizan sus representaciones para representar una cosa determinada. El ente inteligible no puede constituir objeto alguno.

Por consiguiente, la división de los objetos en Fenómenos y noúmenos, al igual que la del mundo en mundo sensible y mundo inteligible, no puede ser admitida [en sentido positivo], aunque sí podemos dividir los conceptos en sensibles e intelectuales. En efecto, no podemos señalar ningún objeto a éstos últimos, ni, por tanto, considerarlos como objetivamente válidos⁸⁴.

Por eso, frente a la interpretación causal, que consideraba el noúmeno, la cosa en sí, como la causa del fenómeno, Henry Allison⁸⁵ acierta al señalar que fenómeno y cosa en sí son, en realidad, dos consideraciones de una misma cosa en relación con nuestras facultades cognitivas: los fenómenos serían las cosas en tanto que entran en una determinada relación con nuestra facultad sensible, mientras que las cosas en sí son esas mismas cosas en cuanto meramente pensadas por el entendimiento.

Ahora bien, aunque a la cosa en sí, en tanto que noúmeno, no le puede corresponder objeto alguno, Kant habla de objeto trascendental. Se trata del objeto en general que resulta de

⁸² KrV, A 249.

⁸³ KrV, B 307.

⁸⁴ KrV, A 255 / B 310.

⁸⁵ Allison, H. E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos, p. 370.

desprender a los fenómenos de sus determinaciones sensibles. «Nuestro entendimiento —dice Kant— refiere todas las representaciones a algún objeto. Como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo* como objeto de la intuición sensible»⁸⁶. Este objeto es un *algo* = x, un *ignotum* del que nada podemos saber por sí mismo: «No se puede separar ese objeto trascendental de los datos sensibles, ya que entonces no queda nada por medio de lo cual sea pensado. Consiguientemente, no constituye en sí mismo un objeto de conocimiento, sino la simple representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, objeto que es determinable por medio de la diversidad de esos fenómenos»⁸⁷. Ese objeto no es más que el «correlato de la unidad de aperccepción» para «la unidad de lo diverso en la intuición sensible» mediante la que «el entendimiento unifica esa diversidad en el concepto de un objeto»⁸⁸.

La cosa en sí, en tanto que objeto trascendental aparece como fundamento desconocido de los fenómenos:

Según lo dicho, el entendimiento limita la sensibilidad sin por ello ampliar su propio campo. Como advierte a ésta que no pretenda referirse a cosas en sí mismas [*Dinge an sich selbst*], sino sólo a fenómenos, concibe él un objeto en sí mismo [*Gegenstand an sich selbst*] (pero simplemente como objeto trascendental) que es la causa del fenómeno (sin ser él mismo fenómeno, por tanto) y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia, etc. (ya que estos conceptos requieren siempre formas sensibles en las cuales determinan un objeto), concibe, pues, un objeto, sin saber si se halla en nosotros o fuera de nosotros, si queda suprimido al suprimirse la sensibilidad o si seguiría existiendo una vez desaparecida ésta⁸⁹.

La cosa en sí es puesta por el entendimiento como requisito *a priori* para la experiencia y el conocimiento objetivos, pues necesita pensar el fenómeno como causado por algo distinto:

«Tomemos, por ejemplo, la proposición: “Toda existencia contingente tiene una causa”. Nunca ha sido posible ir más allá de probar que, sin esta relación, *no podríamos entender* la existencia de lo contingente, es decir, no podríamos conocer *a priori*, por medio del entendimiento, la existencia de una cosa semejante»⁹⁰.

Y es que la afección sólo tiene sentido para un ser cuya facultad sensible está vinculada a un cuerpo y, por eso, tiene que ser pensada en términos de influjo, tal como sugiere Kant en la tercera analogía de la experiencia⁹¹. La relación de coexistencia entre nuestro cuerpo y algo distinto a él —la sensación, dice Kant, «presupone la presencia efectiva del objeto»⁹²— nos obliga a pensarla mecánicamente, causalmente. Ahora bien, hay que tener en cuenta que se trata de un pensamiento que se realiza desde la reflexión trascendental. Kant trata aquí de una cosa en sí que es pensada —presupuesta por el entendimiento— como causa de los fenómenos en tanto que objeto trascendental. No se afirmaría entonces, desde la reflexión empírica, una cosa en sí como esencia de la realidad exterior que causa efectivamente los fenómenos.

⁸⁶ KrV, A 250.

⁸⁷ KrV, A 250-251.

⁸⁸ KrV, A 250-251.

⁸⁹ KrV, B 344-345.

⁹⁰ KrV, B 289.

⁹¹ KrV, A 213 / B 261.

⁹² KrV, A 50 / B 74.

El objeto transcendental puede ser pensado como el concepto de cosa en sí, pero en la medida en que desempeña una función necesaria para explicar el conocimiento en la reflexión transcendental. Kant introduce también en la cuestión los conceptos de tradición aristotélica de materia y forma, con los que además explica las relaciones entre las distintas representaciones y las relaciones de éstas con las facultades de conocimiento. El concepto de materia significa determinabilidad, mientras que el de forma significa determinación. Así, por ejemplo, habla Kant de las sensaciones como la materia del fenómeno que vienen a determinar sus formas: el espacio y el tiempo. A su vez, las sensaciones son señaladas como la materia de los sentidos⁹³, la materia de la experiencia⁹⁴, la materia de nuestro modo de percibir⁹⁵ o la materia del conocimiento sensible⁹⁶. En este sentido, la afección únicamente implicaría, en principio, la constatación de que nuestro conocimiento comienza con estímulos, con impresiones sensibles, sin la necesidad de remitirse a la causa de tales estímulos o impresiones. Sin embargo, al comienzo de la Lógica transcendental afirma Kant que la sensación «presupone la presencia efectiva del objeto»⁹⁷. Con ello, el filósofo prusiano parece apuntar a que toda sensación presupone una relación de coexistencia entre nuestro cuerpo y algo distinto. En la medida en que toda sensación implica estimulación, impresión, influjo, en lo que cabe pensar es en una relación mecánica entre esos objetos y nuestro cuerpo. Con ello, la sensación nos obliga a presuponer una materia externa entendida como causa meramente inteligible de las sensaciones y, con ellas, de los fenómenos, al modo de objeto transcendental:

Los fenómenos incluyen, pues, aparte de la intuición, la materia relativa a algún objeto en general (materia mediante la cual nos representamos algo que existe en el espacio o en el tiempo), es decir, lo real de la sensación como mera representación subjetiva, que sólo nos hace conscientes de que el sujeto está afectado y que referimos a un objeto general⁹⁸.

Lo dice claramente Kant: esa materia no es extraída de la experiencia externa, sino que es supuesta a priori por nuestro entendimiento como fundamento de todo lo dado al sentido externo e interno⁹⁹. Kant se interroga así, desde la reflexión transcendental, por la cuestión inevitablemente vinculada con la limitación de la sensibilidad de si puede haber objetos independientes de la intuición que, sin embargo, den sentido a su receptividad. Aunque se trata de un problema que no puede ser resuelto, Kant se posiciona no negando tal posibilidad¹⁰⁰.

Creemos acertada la hipótesis de Eugenio Moya de que Kant pensaba esa materia exterior según el concepto aristotélico de la *próte hyle* o materia primera¹⁰¹, asimilándola al objeto

⁹³ KrV, A 234 / B 286.

⁹⁴ KrV, A 223 / B 270.

⁹⁵ KrV, A 42 / B 60.

⁹⁶ KrV, A 50 / B 74.

⁹⁷ KrV, A 50 / B 74.

⁹⁸ KrV, A 166 / B 207-208.

⁹⁹ KrV, B 278.

¹⁰⁰ KrV, A 288-289 / B 344-345.

¹⁰¹ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 117.

transcendental¹⁰². Se trata del concepto de un sustrato puramente potencial¹⁰³ al que «no se puede designar ni como substancia, ni como cantidad, ni como ninguna otra de las categorías mediante las cuales el ser se determina»¹⁰⁴. La *próte hyle* designa así una absoluta indeterminación carente de toda forma y capaz de recibir cualquiera de ellas. Además de su uso para fines filosófico-naturales¹⁰⁵ este concepto aristotélico de materia servía de correlato para su concepto de forma y le dotaba de sentido. Análogamente, el concepto kantiano de objeto transcendental constituye el *Umriss* o contorno de todo fenómeno como aparición (*Erscheinung*), delimita su *topos*.

El fenómeno (*Erscheinung*) constituye, como hemos visto, una representación sensible que surge cuando la sensibilidad inviste con sus formas propias las impresiones (*Eindrücke*) resultantes de la afección de estímulos exteriores. El fenómeno se compone así de materia y forma¹⁰⁶. La materia está constituida por la sensación (*Empfindung*), la forma lo está por las intuiciones puras del espacio y el tiempo.

La sensación es una representación proléptica: contiene varias percepciones que intervienen separada e individualmente en nuestro psiquismo y que se corresponden con los distintos sentidos: vista, oído, tacto, olfato y gusto. Por eso, la constitución de la sensación —a través del fenómeno— requiere de una cohesión de tales percepciones. Y como Kant abandona la concepción similarista de la representación, adoptando una vicarial, dicha cohesión no puede venir dada por lo que nos afecta, sino que tiene que ser hecha por nuestra sensibilidad¹⁰⁷. De ello se ocupan, precisamente, las formas puras de la sensibilidad. La forma del sentido interno, el tiempo, cohesionan la materia de todos los fenómenos, tanto internos como externos, serializando las impresiones y a los mismos fenómenos —sensaciones— entre sí. A esta cohesión se añade la de la ordenación espacial que la forma del sentido externo, el espacio, ejerce sobre los fenómenos del sentido externo.

Pues bien, la Estética trascendental, ciencia y parte de la *Crítica de la razón pura*, va a consistir precisamente en el estudio de las formas *a priori* del espacio y el tiempo. Pero antes de

¹⁰² KrV, A 379-380. Felix Duque ha defendido que esa materia es una hipóstasis fisiológica del objeto transcendental (Cfr. Duque, F. (1983). Estudio introductorio. En I. Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)* (17-60). Madrid: Editora Nacional, p. 45).

¹⁰³ Aristóteles. *Physica*, 192a 25-37.

¹⁰⁴ Aristóteles. *Metaphysica*, Z, 3, 1029a 20.

¹⁰⁵ Aunque esa materia primordial es incognoscible en sí misma, es presupuesta a priori para dar sentido a las fuerzas de la naturaleza que sí pueden ser empíricamente determinadas (Cfr. Sarmiento, G. (2011). De la ontología pre-crítica a la teoría transcendental de la materia: sobre los puntos de vista de Kant en torno a las fuerzas de la materia y sus antecedentes en las ideas de los seguidores de Newton. En Pedro Jesús Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias* (48-87). Madrid: Biblioteca Nueva). En su *Opus postumum* Kant planteó las fuerzas motrices de la materia como causas de la afección del sentido externo. Cfr. OP, AA 22: 298.

¹⁰⁶ KrV, A 20 / B 34.

¹⁰⁷ Andoni Ibarra e Ibon Uribarri han defendido que la diferente concepción de lo dado en los empiristas y en Kant se explica por el tránsito de una concepción similarista de las representaciones a otra analógica y pragmática en el de Königsberg. (Ibarra, A. y Uribarri, I. (2000). El reto del representacionalismo empirista en Kant. En A. Ibarra y Th. Mormann, *Varietades de la representación en la ciencia y la filosofía* (55-70). Barcelona: Ariel).

abordar la Estética conviene situar la reflexión kantiana sobre estas nociones en el debate epistolar¹⁰⁸ que, en torno a ellas, tuvo lugar entre Leibniz y Samuel Clarke, discípulo de Newton.

Newton había definido en sus *Principia*¹⁰⁹ los conceptos de espacio y tiempo absolutos, en los que se colocarían todas las cosas en cuanto al orden de situación, sucesión o coexistencia. El espacio fue considerado por el filósofo experimentalista como receptáculo de todos los cuerpos, que se mantendría inalterable, fijo e incapaz de ninguna acción, forma o cualidad y cuyas partes no podrían ser separadas unas de otras. Respecto del tiempo, Newton siguió a su maestro Isaac Barrow en el rechazo de la concepción aristotélica del mismo como aspecto del movimiento. Éste se había planteado en sus *Lectiones Geometriae*¹¹⁰ si hubo tiempo antes de la creación divina o si, más bien, el instante de la creación fue el primer instante. Y su respuesta fue clara: el tiempo precedió a la creación del mundo y pervivirá a su final. La creación simplemente acaeció en uno de los instantes por decisión del Creador. El tiempo era así independiente de los cuerpos materiales y de sus acontecimientos físicos, del movimiento, pero también de nuestra mente. Únicamente dependía de Dios.

Newton aceptó en lo fundamental la doctrina de su maestro, asumiendo que el espacio y el tiempo eran infinitos y absolutos, es decir, entidades substanciales independientes de la materia que existían por derecho propio. Y precisamente por ello, la polémica teológica no tardó en llegar, pues estas ideas implicaban considerar dos realidades que, junto a Dios, resultaban eternas e inmutables. Tras la acusación del obispo Berkeley de constituir ésta una concepción materialista y atea, Newton acabó vinculando estrechamente espacio y tiempo a Dios en un *Scholium Generale* de la segunda edición de los *Principia*. Dios era eterno e infinito y existiendo siempre y en todo lugar, constituía el tiempo y el espacio.

Leibniz se enfrentó a esta concepción de Newton en un debate epistolar con un alumno suyo llamado Samuel Clarke, que, según se cree, estuvo asistido por su maestro inglés. Para Leibniz espacio y tiempo no eran entidades substanciales, sino órdenes de relación entre las verdaderas substancias, las mónadas.

Estos señores [Newton y sus 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 mi, 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 ellas¹¹¹.

¹⁰⁸ Rada, E. (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*, Madrid, Taurus.

¹⁰⁹ Newton, I. *Philosophiae naturalis principia mathematica*; ed. cast., pp. 228-229.

¹¹⁰ Barrow, I. (1670). *Lectiones Geometricae*. London: Gnlielmi Godbid, Johannem Dunmore & Octavianum Pulleym. Esta obra ha sido traducida al inglés en: Barrow, I. (1916). *The Geometrical Lectures of Isaac Barrow*. Chicago: The open court publishing company.

¹¹¹ Rada, E. *La polémica Leibniz-Clarke*, pp. 67-68.

Espacio y tiempo no harían referencia a ninguna realidad absoluta, sino al orden de posiciones e instantes a través del cual Dios creó, según una estructura racional marcada por el principio de razón suficiente, el mejor de los mundos posibles compositibles. Y siguiendo el principio leibniziano de continuidad de la naturaleza, cada una de tales posiciones e instantes habrían sido ocupados por la mónada correspondiente y sólo por ella, pues cada uno de tales posiciones e instantes de la serie de las cosas creadas sólo podría ser ocupado una sola vez. Y esto, al tratarse de una creación racional, implicaría que no podrían existir en el mundo dos o más sustancias individuales que fueran cualitativamente idénticas, pero numéricamente distintas. Cosa que lleva al principio de identidad de los indiscernibles, según el cual, si dos sustancias individuales son indiscernibles entre sí (en el orden intelectual), entonces deben ser numéricamente idénticas, o sea, la misma sustancia.

El problema que la doctrina substancial newtoniana del espacio y el tiempo planteaba a Leibniz era que invalidaba el principio de razón suficiente de su propio sistema de pensamiento. En efecto, si el espacio y el tiempo fuesen realidades substanciales absolutas, anteriores e independientes de las cosas creadas, y dada la homogeneidad entre sus partes, un punto espacial o un instante temporal no diferiría intelectivamente (sería indiscernible) de otro cualquiera en nada, por lo que Dios no habría tenido razón alguna para haber colocado unas sustancias individuales en una posición e instante y no en otra diferente. El lugar espacial y el momento temporal, que escaparían al orden del entendimiento, constituirían criterios de identidad y de diferencia de las cosas, anulando así también el principio de identidad de los indiscernibles.

En la *Crítica de la razón pura* Kant tomó posición en este debate, defendiendo que espacio y tiempo eran intuiciones puras de la sensibilidad, como veíamos, y criticando las posiciones de Newton y Leibniz:

Quienes [...] sostienen la realidad absoluta del espacio y del tiempo, sea como subsistente, sea como inherente, tienen que estar en desacuerdo con los principios de la misma experiencia. En efecto, si se deciden por lo primero (partido que suelen tomar los que investigan matemáticamente la naturaleza), se ven obligados a admitir dos no-seres eternos y subsistentes por sí mismos (espacio y tiempo) que existen (aunque no exista nada real) sólo para contener en sí todo lo real. Si se deciden por lo segundo (partido que toman algunos metafísicos que estudian la naturaleza) y consideran espacio y tiempo como relaciones entre fenómenos (coexistentes o sucesivos), como relaciones extraídas de la experiencia, si bien confusamente representadas en tal separación tienen que negar la validez, o al menos la certeza apodíctica, a las doctrinas matemáticas *a priori* respecto de las cosas reales (por ejemplo, en el espacio)¹¹².

Es precisamente la Estética trascendental la encargada del análisis del espacio y el tiempo. Ella consiste en el estudio de las reglas de la sensibilidad *a priori*, es decir, de las formas *a priori* del espacio y el tiempo. Siguiendo el procedimiento de su investigación trascendental, Kant primero analiza la naturaleza y funciones de estas formas, demuestra su carácter *a priori* y finalmente determina su validez objetiva. Respecto al análisis de su naturaleza y funciones, nuestro filósofo va a presuponer, sin analizar, los conocimientos propios de una Estética empírica, una suerte de Psicología de la sensación que estudiaría las leyes empíricas de la

¹¹² KrV, A 39-40 / B 56-57.

interacción sensibilidad-mundo prescindiendo del espacio y el tiempo en tanto que formas puras —pero no en tanto que correlatos empíricos de tales formas—, como por ejemplo, el estudio de las leyes de la excitabilidad de los órganos sensibles, de la determinación de sus umbrales o de leyes perceptivas. En cualquier caso, el análisis de la naturaleza y funciones del espacio y el tiempo es llevado a cabo junto con la demostración de su carácter *a priori* en su exposición metafísica de los mismos (§2 y §4 de la Estética trascendental), mientras que la determinación de su validez objetiva es abordada en la exposición trascendental (§3 y §5).

En la exposición metafísica del espacio y el tiempo Kant trata de demostrar dos cosas:

1. Que el espacio es una representación *a priori* necesaria para que se de toda intuición externa (un fenómeno físico) y el tiempo es otra representación *a priori* necesaria para que se de toda intuición externa o interna (un fenómeno psíquico).
2. Que espacio y tiempo no son conceptos, sino intuiciones puras y que, por tanto, no proceden del entendimiento, sino de la sensibilidad.

Para demostrar el primer punto, Kant aporta dos argumentos: uno centrado en la identidad y la diferencia¹¹³ y otro que atiende a la imposibilidad de representarnos cosas que no se den en el espacio o en el tiempo, respectivamente¹¹⁴. Para demostrar el segundo punto, Kant presenta otros dos argumentos: uno que presenta al espacio y al tiempo como un *totum* y no un *compositum*¹¹⁵ y otro que expone tales intuiciones puras como infinitamente componibles o descomponibles¹¹⁶.

Respecto del argumento de la identidad y la diferencia, Kant considera que, aunque el hecho de que atribuyamos a las cosas que percibimos a través de nuestros sentidos, incluido nuestro cuerpo, el espacio nos puede hacer pensar que se trata de algo extraído de la experiencia externa, en realidad, este vínculo entre el espacio y las cosas percibidas hay que situarlo en otro horizonte de reflexión: el espacio es condición de posibilidad (sensible) de toda percepción. De este modo, el espacio se constituye en un criterio de identidad y diferenciación entre objetos, pues es él lo que permite tener experiencia de cosas distintas a mí y distintas entre sí:

Para poner ciertas sensaciones en relación con algo exterior a mí (es decir, con algo que se halle en un lugar del espacio distinto del ocupado por mí) e, igualmente, para poder representármelas unas fuera [o al lado] de otras y, por tanto, no sólo como distintas sino como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación del espacio¹¹⁷.

Lo mismo ocurre respecto del tiempo: no puede ser extraído de la experiencia de coexistencia (simultaneidad temporal) o sucesión (diferencia temporal) entre objetos, pues es condición de posibilidad de tales experiencias de coexistencia y sucesión.

¹¹³ KrV, A 23 / B 38 y A 30 / B 46.

¹¹⁴ KrV, A 24 / B 38-39 y A 31 / B 46.

¹¹⁵ KrV, A 25 / B 39 y A 31-32 / B 47.

¹¹⁶ KrV, A 25 / B 40 y A 32 / B 47-48.

¹¹⁷ KrV, A 23 / B 38; ed. cast., p. 68.

De esta forma, Kant se oponía a la concepción leibniziana del espacio y el tiempo y a su criterio lógico-ontológico de la identidad individual. Para Leibniz el espacio y el tiempo constituían un orden de relación entre las cosas, relativo a la organización divina de la creación. Antes de ella Dios había tanteado todas las substancias que eran lógico-ontológicamente posibles en sí mismas y, después, los mundos posibles en los que únicamente subgrupos de todas esas substancias iniciales serían posibles entre sí, unas en relación con otras, es decir, composibles. A la hora de crear el mejor de los mundos posibles composibles, Dios habría obrado colocando cada substancia en aquella posición espacial e instante temporal que la estructura lógico-ontológica permitiera. Por eso, para Leibniz espacio y tiempo no eran nada al margen de dichas substancias, sólo marcaban un orden de relación entre ellas. Y también por eso la identidad individual de las substancias venía dada por la noción completa de las mismas que Dios le había otorgado al crearlas, la cual incluía todos y cada uno de los predicados que podían serles atribuidos. Se trataba así de un criterio de identidad lógico-conceptual, propio del entendimiento.

Kant, en base a su concepción modularista de la mente, denunció la intelectualización leibniziana del espacio y del tiempo, en particular, y de los fenómenos, en general. Para el de Königsberg, sensibilidad y entendimiento eran dos facultades con origen, naturaleza y funciones autónomas y propias, y el espacio y el tiempo constituían intuiciones de la primera y no conceptos del segundo. Además, ellos serían el primer fundamento de la identidad y la singularización de los objetos tal y como aparecen al sentido humano al llevar a cabo la primera ordenación de los estímulos (síntesis de aprehensión).

Kant habría remontado finalmente la intuición pura del espacio, y por extensión la de tiempo, a la propia estructura del cuerpo. En *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio*, donde por tales regiones se entiende las constituidas por un eje de coordenadas tridimensional fruto de la intersección de tres rectas perpendiculares entre sí, señala al cuerpo como aquel primer fundamento:

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 sorprendernos que tomemos de la relación entre estos dos planos el *fundamento primero* para generar el concepto de las regiones del espacio¹¹⁸.

El segundo argumento presentado por Kant para defender que el espacio y el tiempo son representaciones *a priori* necesarias para los fenómenos se basa en la imposibilidad de representarnos fenómenos que no se den en el espacio o en el tiempo. Si el espacio, o el tiempo, no fueran intuiciones *a priori*, sería imposible pensar cualquier cosa como una, sería imposible la experiencia de objetos. Y es que, son estas intuiciones las que permiten que se de la primera ordenación de las impresiones en la sensibilidad, ordenación que da lugar a los fenómenos.

Tras defender que el espacio y el tiempo son representaciones *a priori*, Kant presenta dos argumentos para demostrar, además, que no se trata de conceptos del entendimiento, sino intuiciones puras de la sensibilidad. En el primer argumento, Kant contrapone la relación que

¹¹⁸ GUGR, AA 02: 378.

mantiene el espacio, el tiempo y sus respectivas partes con la relación que mantiene un concepto y sus instancias para probar que tanto el espacio como el tiempo son un *totum* y no un *compositum*, esto es, que no solamente son representados como únicos, sino también como unitarios. Los conceptos son universales. Tienen extensión e intensidad. La primera es el conjunto de instancias a las que se pueden aplicar, mientras que la segunda es el conjunto de propiedades que comparten tales instancias y que hacen posible que formen parte de una misma clase. El hecho de que los conceptos sean universales y sus instancias, singulares hace que la relación que los primeros mantienen con ellas sea de inclusión o pertenencia: un concepto, como entidad general (común y abstracta), subsume todo aquello que es instancia suya¹¹⁹. Sin embargo, la relación que mantiene el espacio, también el tiempo, con sus partes es diferente. Los lugares están en el espacio, los instantes, en el tiempo, pero lugares e instantes son, a la vez espacio y tiempo, pues comparten todas las propiedades de éstos, tomados como un todo¹²⁰. Por ello, el espacio —también el tiempo— es una representación singular que comprende en sí todo¹²¹, es decir no es un agregado o *compositum* de infinitas instancias, sino un *totum* del que pueden ser delimitadas infinitas partes.

El segundo argumento kantiano para demostrar que espacio y tiempo son intuiciones de la sensibilidad y no conceptos del entendimiento consiste en señalar que ambos han de representarse como una magnitud dada infinita. Ahora bien, no podemos tener experiencia de ninguna magnitud infinita y, por ello, ninguna magnitud infinita puede venir dada intuitivamente¹²². Como ha defendido Allison¹²³, Kant no estaría aquí manejando el mismo concepto de infinitud que utiliza en el argumento de la primera antinomia. Se trataría más bien de una noción de infinitud entendida como innumerabilidad de las partes, con la falta de límites en el «avance de la intuición». Todo lugar y todo momento pueden ser limitados por otros lugares y otros momentos en un progreso que no tiene límites.

De esta forma, en su exposición metafísica del espacio y del tiempo Kant tomaba partido en el debate que, sobre tales nociones, había tenido lugar entre Leibniz y los newtonianos. Frente al primero afirma la realidad empírica del espacio y el tiempo, frente a los segundos, su idealidad trascendental:

Nuestra exposición enseña, pues, la realidad (es decir validez objetiva) del espacio con todo lo que puede presentársenos exteriormente como objeto, pero establece, a la vez, la *idealidad* del mismo en relación con las cosas consideradas en sí mismas mediante la razón, es decir, prescindiendo del carácter de nuestra sensibilidad. Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia externa posible), pero sostenemos, a la vez, la *idealidad trascendental* del mismo, es

¹¹⁹ MSI, AA 02: 402.

¹²⁰ Como ha señalado Javier Fuentes a propósito del estatuto de los objetos de la geometría en Kant, las partes del espacio comparten el mismo estatuto que el propio espacio. Cfr. Fuentes, J. (2021). Sobre el estatus ontológico de los objetos geométricos en la filosofía de las matemáticas de Kant. *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 14, 92-106.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Torretti, R. (1980). *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Charcas, p. 183.

¹²³ Allison, H. E. *El idealismo trascendental de Kant*, p. 159.

decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas¹²⁴.

Kant extrae una última conclusión de su exposición metafísica, que le va a servir de base para su exposición trascendental: el espacio y el tiempo son intuiciones puras de las que parten los géometras y aritméticos para construir sus conceptos matemáticos y hacen así posibles las proposiciones sintéticas *a priori* que caracterizan a las matemáticas como ciencia. La idea de que estas proposiciones constituirían juicios sintéticos *a priori* ya había sido presentada en la Introducción a la *Crítica*. De ahí se seguía su universalidad y necesidad. Respecto de la aritmética, advierte nuestro filósofo que la proposición « $7+5=12$ » no puede ser un juicio analítico regido por el principio de no contradicción, como habrían defendido otros pensadores como Leibniz o Hume. El concepto de $7+5$ contiene la unión de ambos números en uno sólo, pero no cuál es ese número que sintetizan¹²⁵.

Puedo analizar mi concepto de esa posible suma el tiempo que quiera, pero no encontraré en tal concepto el doce. Hay que ir más allá de esos conceptos y acudir a la intuición correspondiente a uno de los dos, los cinco dedos de nuestra mano, por ejemplo, o bien (como hace Segner en su *Aritmética*) cinco puntos, e ir añadiendo sucesivamente al concepto de siete las unidades del cinco dado en la intuición¹²⁶.

Ocurre lo mismo respecto de la geometría:

«La línea recta es la más corta entre dos puntos» es una proposición sintética. En efecto, mi concepto de recto no contiene ninguna magnitud, sino sólo cualidad. El concepto «la más corta» es, pues, añadido enteramente desde fuera. Ningún análisis puede extraerlo del concepto de línea recta. Hay que acudir, pues, a la intuición, único factor por medio del cual es posible la síntesis¹²⁷.

Pues bien, la deducción trascendental del espacio y del tiempo consiste en argumentar que 1) si el espacio no fuese una intuición *a priori* de la sensibilidad, las proposiciones de la geometría no serían juicios sintéticos *a priori*; 2) es un hecho que las proposiciones de la geometría son juicios sintéticos *a priori*; 3) luego, el espacio es una intuición *a priori* de la sensibilidad.

La geometría es una ciencia que establece las propiedades del espacio sintéticamente y, no obstante, *a priori*. ¿Cuál ha de ser, pues, la representación del espacio para que sea posible semejante conocimiento del mismo? Tiene que ser originariamente una intuición, ya que de un simple concepto no pueden extraerse proposiciones que vayan más allá del concepto, cosa que, sin embargo, ocurre en la geometría [...] Esa intuición tiene que hallarse en nosotros *a priori*, es decir, previamente a toda percepción de objetos, y, consiguientemente, ha de ser una intuición pura, no empírica¹²⁸.

Lo mismo ocurre respecto del tiempo y de las proposiciones de la aritmética. Con esto queda demostrada la validez objetiva del espacio y del tiempo como intuiciones puras *a priori* de la sensibilidad.

Concluimos este apartado señalando las principales ideas aportadas por la Estética trascendental a la interpretación de la teoría modularista de la mente en Kant:

¹²⁴ KrV, A 27-28 / B 43-44.

¹²⁵ Para examinar en detalle los argumentos kantianos a favor de esta tesis cfr. Rovira, R. (2011). ¿Es $7+5 = 12$ un juicio sintético? Examen de las razones de Kant (y de Schultz). En Pedro Jesús Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias* (17-29). Madrid: Biblioteca Nueva.

¹²⁶ KrV, B 15.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ KrV, A 25 / B 41-42.

1. Existe una facultad corporal-sensible, la sensibilidad, que impone a los seres humanos una relación espacio-temporal con el mundo.
2. Dicha facultad es estructuralmente distinta de las demás: entendimiento, juicio, razón.
3. Ella realiza varias funciones: recepción de impresiones, producción de las intuiciones puras del espacio y el tiempo y aporte de información empírica básica a las facultades superiores del conocimiento.

1.2.3. Apercepción y unidad sistémica: la Analítica trascendental

Si la Estética trascendental tenía por objeto el estudio de las reglas de la sensibilidad *a priori*, la Lógica trascendental se encarga de las reglas del entendimiento *a priori*. Kant asume un principio básico en sus investigaciones lógicas: la ausencia de reglas implica la ausencia de racionalidad¹²⁹. Por ello, considera que la actividad de todas nuestras facultades presupone siempre el uso de reglas. Pero mientras que la sensibilidad es una facultad fundamentalmente receptiva, limitando sus reglas a las dos intuiciones puras del espacio y el tiempo, el entendimiento es considerado por el de Königsberg como una facultad espontánea, dedicada a producir reglas por sí misma. De ahí que deba ser considerado como la fuente y la facultad de las reglas por excelencia¹³⁰.

Las reglas sirven para unificar lo diverso, constituyen dicha unificación. Frente a la sensibilidad, que es una facultad de intuir, el entendimiento es una facultad intelectual. Y como la intelección se refiere siempre a lo general, en contraposición a la intuición, relativa siempre a lo particular, las reglas del entendimiento tienen siempre ese carácter de lo general. Tales reglas son los conceptos y principios puros.

Kant reconoce que el entendimiento tiene dos funciones principales: una función discursiva y otra referencial. La primera está vinculada al uso puro del entendimiento, la segunda, a su uso objetivo. El uso puro está regido por principios lógico-formales como el de identidad o no contradicción y consiste en el mero empleo formal de sus conceptos, es decir, sin referirlos a las intuiciones de la sensibilidad ni, por tanto, constituir objetos. El uso objetivo está regido por los conceptos y principios puros del entendimiento y tiene un carácter sintético, al remitirse siempre a la intuición sensible de lo diverso para constituir la experiencia objetiva¹³¹.

Pues bien, al principio de la Lógica trascendental, que constituye la segunda parte de la «Doctrina trascendental de los elementos», Kant distingue entre la lógica general y la lógica trascendental como ciencias. La primera es la ciencia que estudia las reglas del pensamiento

¹²⁹ Log, AA 09: 139.

¹³⁰ Log, AA 09: 12.

¹³¹ La diferencia entre el uso puro y el uso objetivo del entendimiento es, también, la diferencia entre pensar y conocer en los términos kantianos. Pensar es la actividad de ordenar espontáneamente las diversas representaciones (del entendimiento) bajo una sola común (KrV, A 68 / B 93). Conocer implica algo más: consiste en la actividad de sintetizar la diversidad de lo intuido sensiblemente mediante la unidad del concepto (KrV, A 77-78 / B 102-103). Aquellos usos del entendimiento también están vinculados con la diferencia entre posibilidad lógica y posibilidad real que ya hemos visto más arriba.

puro en su actividad discursiva, con lo que se centra en investigar las condiciones de posibilidad del juzgar y discurrir correctos. Por su parte, la lógica transcendental es la ciencia de las reglas del pensamiento puro en su actividad referencial, de tal forma que su objeto de investigación son las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible de objetos en cuanto que Fenómenos (*Phänomena*).

Kant subdivide la Lógica transcendental en dos partes: «La Analítica transcendental» y «La Dialéctica transcendental». La Analítica es aquella parte de la lógica transcendental que estudia las reglas (conceptos y principios) sin las cuales ningún objeto puede ser pensado; constituye, por tanto, de una *lógica de la verdad*. Debido a la presencia de dos tipos de reglas, Kant divide la Analítica en una «Analítica de los conceptos» y en otra «Analítica de los principios». Por su parte, la Dialéctica es aquella parte de la lógica transcendental que critica el uso transcendente (extraempírico) del entendimiento; es, así, una *lógica de la ilusión transcendental*.

Está claro que detrás de estas divisiones de la *Crítica*, en general, y de La Lógica transcendental, en particular, opera el proyecto kantiano de realización de una tópica de la mente humana que permita delimitar el *locus* de cada facultad, así como de sus representaciones propias, en el territorio de la mente. Es lo que Kant ha hecho con la sensibilidad y sus intuiciones puras en La Estética transcendental. Es asimismo lo que trata de hacer ahora con el entendimiento y sus diferentes tipos de reglas —conceptos y principios puros— organizando la Lógica transcendental y, dentro de ella, una Analítica de los conceptos y una Analítica de los principios. Y será también lo que hará con la facultad de la razón y sus reglas al involucrarla en la Dialéctica transcendental.

Ahora bien, lo decisivo al comienzo de la Analítica es el énfasis con el que Kant defiende los principios de una teoría modularista de la mente que se apoyaría precisamente en su tópica transcendental. Así, en el segundo párrafo de la Lógica transcendental nos encontramos con una primera aproximación a lo que constituye el conocimiento en la que Kant asigna a la sensibilidad la función de intuir sensiblemente y al entendimiento la de pensar el objeto de la intuición, reconociendo que estas dos facultades no pueden intercambiar sus funciones: ni el entendimiento puede intuir nada, ni la sensibilidad puede pensar nada:

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 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. Mas no por ello hay que confundir su contribución respectiva. Al contrario, son muchas las razones para separar y distinguir cuidadosamente una de otra¹³².

Como la sensibilidad, el entendimiento es una facultad autónoma, con su naturaleza y funciones propias e independientes:

El entendimiento puro no sólo se distingue completamente de todo lo empírico, sino incluso de toda sensibilidad. Constituye, pues, una unidad subsistente por sí misma, autosuficiente, no susceptible de recibir adiciones exteriores¹³³.

El entendimiento es una facultad «autosuficiente» en cuanto a sus funciones del pensar y al uso de sus reglas, cuestiones sobre las que no recibe «adiciones exteriores». El entendimiento no puede intuir. Sus reglas, conceptos y principios, constituyen representaciones intelectivas, vale decir, mediatas y referidas a lo universal; son unificaciones de la variedad proporcionada por las intuiciones de la sensibilidad:

Un entendimiento en el que se nos ofreciera simultáneamente toda la variedad a través de la autoconciencia *intuiría*. Pero el nuestro sólo puede pensar, y tiene que buscar la intuición desde los sentidos¹³⁴.

Es cierto que el entendimiento es autónomo en el uso puro de sus reglas, en el que se limita a ejercer funciones lógicas, aunque en su uso objetivo depende de la realidad dada a la sensibilidad —«tiene que buscar la intuición desde los sentidos»—, por lo que su autonomía es relativa. En cualquier caso, esa dependencia no se da a la inversa: la sensibilidad constituye una facultad completamente autónoma, un módulo cognitivo periférico e independiente, encapsulado, aislado de las inferencias del entendimiento, por mucho que ella sí transmita información a esta facultad superior del conocimiento. Kant lo dice con claridad en la *Crítica del Juicio*: «lo universal del entendimiento no determina lo particular»¹³⁵. En la primera *Crítica*, a propósito de una discusión en torno al concepto de causa, plantea la idea de que «los fenómenos podrían ser de tal naturaleza, que el entendimiento no los hallara conformes a las condiciones de su unidad»¹³⁶, a pesar de lo cual «los fenómenos ofrecerían objetos a nuestra intuición, ya que ésta no necesita en absoluto las funciones del pensar»¹³⁷.

Así pues, dejando al margen las intuiciones empíricas (*empirische Anschauungen*) o fenómenos (*Erscheinung*) proporcionadas por la sensibilidad, las reglas del entendimiento serían simples funciones lógicas, no se referirían a objeto alguno, ni constituirían, por tanto, conocimiento. La significación de tales reglas les viene dada de la sensibilidad, la cual, al tiempo que restringe el entendimiento, lo realiza¹³⁸: «Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»¹³⁹. El conocimiento sólo puede surgir de la unión de la actividad de ambas facultades en un proceso de síntesis o unificación (*Synthesis, Verbindung*) de

¹³² KrV, A 51 / B 75-76.

¹³³ KrV, A 65 / B 89-90.

¹³⁴ KrV, B 135.

¹³⁵ KU, AA 05: 406.

¹³⁶ KrV, A 90 / B 123.

¹³⁷ KrV, A 91 / B 123.

¹³⁸ KrV, A 147 / B 187.

¹³⁹ KrV, A 51 / B 75-76.

representaciones en el que lo que es *primum dabile* se transforma en *cogitabile*. Se trata, por tanto, de «un mero hacer»¹⁴⁰ (bloßes Thun), de una tarea (Aufgegebene) de construcción de la objetividad que se inicia en la sensibilidad y culmina en las estructuras transcendentales y transubjetivas del entendimiento: «La experiencia no puede ser ciertamente dada, sino que debe ser hecha»¹⁴¹.

1.2.3.1. Analítica de los conceptos: el sujeto puro

Tras la investigación inicial de la naturaleza y funciones del entendimiento como facultad mental, Kant procede a demostrar que sus reglas son representaciones *a priori* y a determinar su validez objetiva. Lo hará con los conceptos en la «Analítica de los conceptos» y con los principios en la «Analítica de los principios». En el caso de los conceptos, que es el que ahora nos ocupa, Kant lleva a cabo una deducción metafísica para la primera tarea y una deducción transcendental para la segunda.

Respecto de la deducción metafísica, lo primero que hay que tener en cuenta es la caracterización que hace Kant de los conceptos o formas puras del entendimiento, resumida por Eugenio Moya en tres principios fundamentales: performatividad, atomismo conceptual y legiformidad¹⁴². La performatividad significa que los conceptos puros no son innatos, sino producidos espontáneamente por el entendimiento con ocasión de la afección sensible, si bien se realizan en la experiencia. Aprioridad, pureza, no significa en Kant aceptar ni el innatismo de contenido platónico o cartesiano, ni el innatismo virtual leibniziano. Los conceptos puros son producidos, no empírica, sino espontáneamente:

No obstante, respecto de esos conceptos [puros], como respecto a todo conocimiento, puede buscarse en la experiencia, si no el principio de su posibilidad, sí al menos la causa ocasional de su producción. En este sentido, las impresiones dan el impulso inicial para abrir toda la facultad cognoscitiva en relación con ellos y para realizar la experiencia. Esta incluye dos elementos muy heterogéneos: una *materia* de conocimiento, extraída de los sentidos, y cierta *forma* de ordenarlos, extraída de la fuente interior de la pura intuición y del pensar, los cuales, impulsados por la materia, entran en acción y producen conceptos¹⁴³.

Kant lo dice de una forma más sorprendente y clara mediante un vocabulario de corte biológico en *KrV*, A 66 / B 91:

Perseguiremos, pues los conceptos puros hasta llegar a sus primeros gérmenes y disposiciones en el entendimiento humano, en los cuales se hallan preparados hasta que, finalmente la experiencia los desarrolla.

Respecto del atomismo conceptual, Kant distingue dos tipos de conceptos puros del entendimiento: las categorías y los predicables. Las categorías son los conceptos puros originarios (*ursprünglich*), germinales —siguiendo a Kant al pie de la letra—, los verdaderos átomos intelectivos que hacen posible pensar un objeto y conocerlo. Los predicables son también conceptos puros, pero derivados, moleculares, pues presuponen varias categorías o están ligados

¹⁴⁰ Anth, AA 07: 140.

¹⁴¹ OP, AA 22: 406.

¹⁴² Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 185.

¹⁴³ KrV, A 86 / B 118.

a las formas puras de la sensibilidad. Un ejemplo para el primer caso sería el concepto derivado de fuerza, que presupone las categorías de causalidad y comunidad; mientras que un ejemplo del segundo caso sería el de masa, que presupone la categoría de substancia y la noción de extensión.

Finalmente, la legiformidad conceptual, vinculada y justificada por el carácter de universalidad estricta y necesidad objetiva de las categorías y los conceptos puros del entendimiento, señala que, en la medida en que aquellas y éstos representan las condiciones imprescindibles bajo las cuales cualquier objeto debe ser pensado, constituyen cánones que prescriben una relación nómica mente-mundo:

Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos¹⁴⁴.

Esta imposición de leyes *a priori* a los fenómenos tiene lugar a través de los principios puros del entendimiento, que como analizaremos en la siguiente sección, en cuanto que resultan de someter las categorías a la determinación del tiempo, son reglas universales del conocimiento, de la naturaleza, y, por tanto, nos informan de un modo *a priori* de la forma en la que han de presentarse los objetos de los que podemos tener experiencia¹⁴⁵. Sin ellos,

jamás podrían los fenómenos proporcionar conocimiento de un objeto que les correspondiera. Las mismas leyes naturales, si las consideramos como principios fundamentales del uso empírico del entendimiento, conllevan una expresión de necesidad y, consiguientemente, la sospecha, al menos, de haber sido determinadas a partir de unas bases válidas *a priori* y previas a la experiencia¹⁴⁶.

En virtud de este carácter de canon que poseen las categorías, todas las leyes (empíricas) de la naturaleza están sometidas a los principios puros del entendimiento (leyes *a priori*), ya que lo que hacen estas leyes es aplicar esos principios a los casos fenoménicos concretos.

Para emprender su deducción metafísica y situar las categorías en su *locus* propio dentro del proyecto de su tópica trascendental, Kant retoma el trabajo que ya había emprendido Aristóteles. Ya desde antiguo, los filósofos griegos habían tenido consciencia de la necesidad de distinguir entre el ser verdadero de las cosas y sus propiedades. Pero esta misma distinción, así como la diferenciación entre propiedades, atendía a una clasificación categorial de las cosas por medio de la cual el hombre trata de comprender el mundo y de indagar acerca de si tal clasificación del pensamiento y del lenguaje coincidía o no con la propia estructura del mundo. Lo ha señalado Joseph de Finance¹⁴⁷ al rastrear los primeros sistemas categoriales en los pitagóricos, que hicieron una clasificación dicotómica del ser en finito-infinito, par-impar, uno-múltiple, masculino-femenino, etc., y en Platón, que en el *Sofista*¹⁴⁸ presenta su doctrina de los géneros supremos: el ser, el reposo, el movimiento, lo mismo y lo otro. Sin embargo, la reflexión categorial adquiere el estatus de problema filosófico en Aristóteles, quien introduce el nombre mismo de «categoría» con carácter técnico, como «atributo», «predicado», y desarrolla

¹⁴⁴ KrV, B 163.

¹⁴⁵ KrV, A 158 / B 197.

¹⁴⁶ KrV, A 159 / B 198.

¹⁴⁷ Finance, J. (1971). *Conocimiento del ser*. Madrid: Gredos, pp. 445-446.

¹⁴⁸ Platón. *Sofista*, 259e.

explícitamente el primer sistema categorial en sus *Categorías*. Allí divide las expresiones (*legómena*) en simples y complejas y establece que las expresiones simples, de las que se componen las complejas, significan o bien una substancia o bien una cualidad o alguna otra de las categorías mediante las que se determina el ser¹⁴⁹. De esta forma, Aristóteles obtiene su tabla de las categorías a través de las distintas formas de predicado del lenguaje. Tales categorías son: substancia (*ousía*), cantidad (*posón*), cualidad (*poión*), relación (*pros ti*), lugar (*poû*), tiempo (*póte*), posición (*keisthai*), posesión (*éjein*), acción (*poieîn*) y pasión (*pasjein*)¹⁵⁰.

Kant, sin embargo, no va a utilizar en su tópica el mismo criterio de indagación de Aristóteles. Considera que el entendimiento es, en este orden, una facultad de conocimiento conceptual o discursivo —no intuitivo—, una facultad de juzgar y una facultad de pensar¹⁵¹. De ahí que su criterio para obtener su tabla de las categorías sea la forma de los juicios y no el tipo de los predicados. A diferencia de Aristóteles, Kant considera que las categorías no pueden obtenerse del análisis directo o explícito del lenguaje natural y de sus juicios, puesto que ellas están presupuestas en su uso. En este sentido, es desacertada la interpretación que Jonathan Bennett hace de la noción kantiana de concepto puro al identificar «tener un concepto»¹⁵² con «poseer una habilidad lingüística»¹⁵³. Constituyen, no la reglas de tal o cual lengua, sino la gramática misma del pensamiento, una gramática trascendental¹⁵⁴, una *Gramatica universalis*¹⁵⁵.

Es atendiendo a la estructura lógica de los juicios como Kant procede en el descubrimiento de las categorías¹⁵⁶. En efecto, podemos clasificar los juicios desde cuatro puntos de vista distintos —cantidad, cualidad, relación y modalidad—, cada uno de los cuales posibilita tres tipos de juicios diferentes.

Desde el punto de vista de la cantidad, los juicios pueden ser universales (Todo S es P), particulares (Algún S es P) o singulares (Este S es P). Al formar un juicio universal, el entendimiento crea una unidad que consiste en la unificación de la diversidad de representaciones correspondientes al conjunto S. En los juicios particulares, en los que se afirma que únicamente algún S pertenece, al mismo tiempo, a P, se hace necesario poder distinguir entre los ejemplares de S, reconociendo así su pluralidad. Por su parte, en los juicios particulares aquello que se dice pertenecer a P no es una parte de S, sino ese mismo S como todo atributivo, como totalidad. De aquí se derivan las categorías de la cantidad: unidad, pluralidad y totalidad.

Desde el punto de vista de la cualidad, los juicios pueden ser afirmativos (S es P), negativos (S no es P) e infinitos (S es no-P). En los juicios afirmativos, el entendimiento afirma

¹⁴⁹ Aristóteles. *Categorías*, IV, 1 b 25.

¹⁵⁰ *Categorías*. IV, 1 b 26-29.

¹⁵¹ KrV, A 68-69 / B 93-94.

¹⁵² Bennett, J. (1979). *La «Crítica de la razón pura» de Kant*, 2 Vols. Madrid: Alianza, vol. 1, p. 96.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Kant, I., *Lecciones de Metafísica* (editadas por Pölitz), AA 18 (2,1): 544.

¹⁵⁵ Kant, I., Reflexión 1620, AA 16: 39-40.

¹⁵⁶ KrV, A 69 / B 94.

que algo (S) es (P) y, por tanto, que ese algo (S), con su propiedad (P) es una realidad. En los juicios negativos se mantiene que algo (S) no es algo (P), negando, por tanto, que ese algo (S), con su propiedad (P), sea una realidad. Por su parte, en los juicios infinitos se afirma que algo (S) tiene un dominio infinito (todo lo que es no-P) pero mostrando que ese dominio tiene una limitación (P). De aquí surgen, por tanto, las categorías de la cualidad: realidad, negación y limitación.

Desde el punto de vista de la relación, los juicios pueden ser categóricos (Este S es P), hipotéticos (Si P, entonces Q, donde P y Q son a su vez juicios) o disyuntivos (S es P o Q). En los juicios categóricos el entendimiento distingue entre una cosa subsistente por sí misma (S) y una de sus propiedades (P) que inhiere en ella. En los juicios hipotéticos el entendimiento piensa que la verdad del primer juicio (P) debe servir de base para la verdad del segundo (Q). La verdad del primero causa la del segundo, o la del segundo depende de la del primero. Por su parte, en los juicios disyuntivos se afirma que S o bien pertenece a P, o bien a Q, lo cual lleva a pensar en una comunidad de conjuntos. Así se extraen de aquí, las categorías de la relación: inherencia y subsistencia (substancia y accidente), causalidad y dependencia (causa y efecto) y comunidad.

Finalmente, desde el punto de vista de la modalidad, los juicios pueden ser problemáticos (S es probablemente P), asertóricos (S es de hecho P) o apodícticos (S es necesariamente P). En los juicios problemáticos el entendimiento establece que algo (S) tiene probabilidades de poseer una propiedad determinada (P), de tal manera que se asume la posibilidad de dicha pertenencia. En los juicios asertóricos se mantiene que lo anterior no sólo es probable, sino que es realmente el caso, que S existe con su propiedad P. Finalmente, en los juicios apodícticos no sólo se mantiene que aquello es realmente el caso, sino que lo es por necesidad. De aquí se derivan entonces las categorías de la relación: posibilidad, existencia y necesidad.

Para concluir con esta deducción metafísica de las categorías hay que señalar que Kant clasifica las categorías de la cantidad y la cualidad como categorías matemáticas, porque indican las condiciones para hacer juicios sobre objetos en el espacio y en el tiempo, y las de relación y modalidad como categorías dinámicas, ya que indican cómo un objeto está determinado en relación con otros objetos¹⁵⁷.

La deducción trascendental de las categorías constituye lo que los intérpretes han considerado como la clave de bóveda del idealismo trascendental kantiano. En ella es donde recibe respuesta el problema crítico¹⁵⁸ que planteaba Kant a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772:

¿Cómo puede nuestro conocimiento, en el plano de las cualidades, formarse totalmente *a priori* conceptos de las cosas con los que éstas coincidan necesariamente? ¿Cómo puede forjarse principios reales acerca de su posibilidad con los que la experiencia haya de coincidir fielmente y que, sin embargo, sean independientes de ella?¹⁵⁹

¹⁵⁷ KrV, B 110.

¹⁵⁸ Cassirer, E. (1948). *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, p. 142 y ss.

¹⁵⁹ Br, AA 10: 131.

En el §26 de la *Crítica* Kant replantea el problema crítico en estos términos:

Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de los fenómenos (*natura materialiter spectata*). La cuestión reside ahora, teniendo en cuenta que tales leyes no derivan de la naturaleza ni se rigen por ella como modelo suyo (si fuera así, serían simples leyes empíricas), en cómo debemos entender el hecho de que la naturaleza sí tiene que regirse por ellas, es decir, en cómo pueden esas leyes determinar *a priori* la combinación de lo diverso de la naturaleza sin derivar de ésta tal combinación¹⁶⁰.

Es aquí mismo dónde Kant ofrece la solución al problema crítico en primera instancia. Como veíamos, la aplicación de las categorías del entendimiento a la intuición pura sensible del tiempo da lugar a los principios puros, que son las leyes *a priori* generales que rigen todos los fenómenos de la naturaleza. Se trata de leyes generales, no referidas a ningún (tipo de) fenómeno concreto, a diferencia de las leyes empíricas concretas surgidas en el proceso de investigación científica. Los principios puros del entendimiento constituyen el marco legal general al que debe someterse todo fenómeno para llegar a serlo, y con ello, el marco de cualquier ley empírica que surja de su investigación concreta. Las leyes generales de los fenómenos de la naturaleza tienen que concordar necesariamente con el entendimiento y sus formas *a priori*, porque tales leyes son producidas por el mismo entendimiento a partir de esas formas *a priori* y constituyen la condición de posibilidad de la misma existencia de tales fenómenos. Como dice en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*: «la legislación suprema de la naturaleza debe residir en nosotros mismos, esto es, en nuestro entendimiento»¹⁶¹.

Puede decirse que, en general, los intérpretes del kantismo coinciden en la tesis de que la deducción trascendental se propone demostrar que las categorías del entendimiento son condición de posibilidad de la constitución de los objetos de la experiencia¹⁶². Sin embargo, la Deducción trascendental es un pasaje clave de la filosofía trascendental kantiana cargado de una gran complejidad, la cual llevó al mismo Kant a dar tres versiones distintas en seis años — primera edición de la *Crítica* (1781), *Prolegómenos* (1783), y segunda edición de la *Crítica* (1787)—, y ésto ha supuesto una gran disparidad de interpretaciones variadas y contrapuestas entre los investigadores de Kant. El núcleo de la complejidad se cifra en la teoría kantiana de las síntesis y en la interpretación de la unidad sintética de la apercepción y su papel desempeñado en las síntesis.

En la primera edición de la *Crítica* (1781) Kant comienza su deducción trascendental exponiendo su teoría de la síntesis y termina tratando la unidad sintética de la apercepción. En los *Prolegómenos* (1783) introduce la idea de juicio de percepción¹⁶³ en los procesos de síntesis

¹⁶⁰ KrV, B 163.

¹⁶¹ Prol, AA 04: 319.

¹⁶² Cfr. Allison, H. E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant*. Barcelona: Anthropos, p. 218; Cassirer, E. (1948). *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, pp. 203-204; Chioldi, P. (1961). *La deduzione nell'opera di Kant*. Turín: Taylor, p. 41; Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 Vols. London: George Allen & Unwin, vol. 1, p. 342; Vaihinger, H. (1902). *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der Erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Halle: Niemeyer, pp. 31-32; Vleeschauwer, H. J. (1934-1937). *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 Vols. La Haya: M. Nijhoff, vol. 2, p. 145.

¹⁶³ En el §19 de los *Prolegómenos* Kant introduce la idea de juicio de percepción (*Wahrnehmungsurteil*) (Prol, AA 04: 298). Los juicios de percepción son una especie de juicios precategoriales: «expresan solamente una

para demostrar que son las categorías la que otorgan valor objetivo a la experiencia y la unidad sintética de la apercepción queda relegada. Finalmente, en la segunda edición de la *Crítica* (1787) Kant plantea la unidad sintética como principio y termina exponiendo la teoría de la síntesis, donde el papel de la imaginación queda desdibujado. Kant ofrece así tres versiones distintas ante las dificultades del objeto de investigación: demostrar la validez de las categorías del entendimiento.

Hay, sin embargo, dos razones fundamentales que explican esas dificultades y que, como hay señalado Eugenio Moya¹⁶⁴, constituyen un núcleo transversal a las tres versiones ofrecidas por Kant: por un lado, el giro copernicano, que le hace abandonar el representacionismo similarista clásico y, con él, la idea de que la unidad del mundo procede de sus propiedades inherentes, y que le conduce a adoptar la tesis de que el objeto no viene dado por el mundo, sino que tiene que ser hecho por el sujeto; por otro lado, la concepción modularista de la mente, que conduce a al filósofo a pensar que sólo una unidad de acción, una conformidad entre ellas puede hacer que facultades con naturaleza, funciones y representaciones heterogéneas den lugar conjuntamente al conocimiento objetivo. Lo que hace necesaria la coordinación entre sensibilidad y entendimiento para que surja el conocimiento es la posibilidad de que existan fenómenos que se ajusten a las condiciones formales *a priori* de la sensibilidad sin que las intuiciones sensibles surgidas de ello se adecuen a las condiciones formales *a priori* del entendimiento, «a pesar de los cual, los fenómenos ofrecerían objetos a nuestra intuición, ya que ésta no necesita en absoluto las funciones del pensar»¹⁶⁵.

La interpretación modularista de la mente en Kant nos conduce a interpretar la deducción trascendental como una búsqueda de las condiciones de la conformidad de la sensibilidad y el entendimiento que hacen posible el conocimiento objetivo¹⁶⁶. En este marco Kant establece dos condiciones para que lo dado a la sensibilidad llegue a transformarse en algo conocido por el entendimiento:

1. Condición lógico-transcendental: lo múltiple de la intuición sensible debe poder ser reducido a la unidad de la categoría y, en última instancia, los fenómenos dados a dicha intuición tienen que ser conformes a la unidad sintética de la apercepción.
2. Condición objetivo-transcendental: el entendimiento, por medio de sus categorías, debe contener las bases que hagan posible la experiencia objetiva.

referencia de dos sensaciones al mismo sujeto, a saber, a mí mismo, y ello aún sólo en mi actual estado perceptivo» (Prol, AA 04: 299). Se tratan de juicios sólo en sentido impropio, pues no enuncian, ni informan de nada, no son susceptibles de verdad o falsedad; equivalen, más bien, a un grito, a un gesto, a la expresión de un estado de ánimo. Se trata de una representación de la facultad sensible de la que el entendimiento no llega a tener noticia. «Que la habitación está caliente, que el azúcar es dulce, que el ajeno es desagradable son juicios de validez meramente subjetiva» (Prol, AA 04: 299)

¹⁶⁴ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 221-222.

¹⁶⁵ KrV, A 91 / B 123.

¹⁶⁶ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 223.

Kant utiliza la metodología del argumento trascendental tanto para la demostración de la unidad analítica de la categoría y la unidad sintética de la apercepción como requisitos básicos para el conocimiento, como para la demostración de la validez objetiva de las categorías —que presupone lo anterior—. El argumento trascendental, como lo ve Kant, es un tipo de prueba circular que se utiliza en filosofía cuando la razón no puede demostrar algo mediante el mero uso de sus conceptos y tiene que salir fuera (de lo meramente conceptual) para buscar un hilo conductor de la argumentación. En el caso de la deducción trascendental «es la experiencia posible la que desempeña el papel de guía»¹⁶⁷.

El recurso a este tipo de argumento entra en sintonía con aquella idea que el de Königsberg exponía en el prólogo a la segunda edición: la de la *Crítica* como un experimento análogo al practicado por la ciencia moderna, aunque trasladado al plano mental¹⁶⁸. Y lo hace porque, como ha defendido Eugenio Moya, el argumento trascendental de Kant traduce al plano lógico la metodología funcionalista empleada por psicólogos como Johannes Nikolaus Tetens (1736-1807) para investigar cómo las taras orgánicas condicionaban la forma de percibir de los sujetos¹⁶⁹. Kant, siempre atento a las investigaciones psicológicas de Tetens, se interesó por los estudios de la arquitectura funcional de la mente llevados a cabo en la época. Una de las claves de este tipo de estudios ha consistido desde entonces en investigar la disfunción neurocognitiva de pacientes con lesiones neuroanatómicas macroscópicas a partir de la suposición de la uniformidad de las arquitecturas funcionales entre los distintos sujetos normales y del principio teórico de la sustractividad, según el cual la arquitectura funcional de sujeto afectado resulta de sustraerle al sistema normal el componente lesionado¹⁷⁰. Kant habría trasladado así el principio de la sustractividad al plano lógico bajo la forma del silogismo apagógico¹⁷¹: $B; \neg A \rightarrow \neg B \vdash A$ ¹⁷². Si partimos del hecho aceptado como verdadero (B) de que el sujeto normal tiene una experiencia objetiva del mundo —idéntica para todos— y al sustraer provisionalmente una determinada condición (A) que permite explicar su posibilidad, dicho hecho B se hace

¹⁶⁷ KrV, A 783 / B 811. Este es el sentido en el que Günter Zöllner ha señalado esa aparente circularidad en el concepto de experiencia posible (*Erfahrungsermöglichung*), según la cual sólo una experiencia que es hecha posible por algo distinto de ella, o sea, por algo no empírico, puede hacer posible algo distinto de la experiencia, es decir, algo no empírico (Cfr. Zöllner, G. (2020). *Bedingungen der Möglichkeit. Kants kritische Theorie der Objektivität. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3, 671-684. Cfr. Igualmente Zöllner, G. (2020). *Enabling Experience. Kant on the A priori of the A Posteriori*. In G. Cogliandro, C. D. Pascale & I. Radrizzani (Eds.), *Das Transzendente und die praktische Philosophie* (19-32). Hildesheim/New York: Olms).

¹⁶⁸ KrV, B XVIII-XIX.

¹⁶⁹ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 224.

¹⁷⁰ Cfr. Lecours, A. R. y Joannette, Y. (1991). Prefacio. En J. Peña-Casanova, *Normalidad, semiología y patología neuropsicológicas* (VII-X). Barcelona: Masson. Esta metodología condujo progresivamente a la clasificación de formas clínicas como la afasia (alteración del lenguaje), alexia (alteración de la lectura), apraxia (alteración de la gestualidad), agnosia (alteración del reconocimiento), acalculia (alteración del cálculo), entre otras. Cfr. Rapp, B. (2001). *The Handbook of Cognitive Neuropsychology. What Deficits Reveal About the Human Mind*. Philadelphia: Psychology Press.

¹⁷¹ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 225.

¹⁷² Cfr. Barker, M. (2001). The Proof Structure of Kant's A-Deduction. *Kant-Studien*, 92, 259-282. Cfr. También Blasco, J. L. (2000). Estructura lógica y valor epistemológico de los argumentos trascendentales. En J. L. Blasco y M. Torrevejo (Eds.), *Transcendentalidad y racionalidad* (197-216). Valencia: Pre-Textos, pp. 204-205.

inexplicable, nos vemos obligados a concluir que A es una condición necesaria de B. A, evidentemente, será la unidad sintética de la apercepción o las categorías del entendimiento.

Kant se refiere a la unidad sintética de la apercepción de muchas maneras: apercepción pura, unidad objetiva de la consciencia, (auto)consciencia pura, etc. Otra forma de referirse a ella que utiliza consiste en la afirmación de que la representación del *Yo pienso* (*Ich denke*) debe acompañar a todas mis representaciones, es decir, a las representaciones que sean cognitivamente significativas para mí. Cuando yo conozco, cuando percibo un objeto en la experiencia, un árbol, por ejemplo, la afirmación de que el *Yo pienso* deba acompañar a esta representación significa que no sólo conozco o experimento ahora ese objeto, el árbol, sino que soy consciente de que yo conozco o experimento ahora ese árbol. Es decir, a la experiencia objetiva hay que sumar un conocimiento reflexivo de mí mismo como sujeto de dicha experiencia. Conocer algo en la experiencia y ser consciente de que se lo conoce es una y la misma cosa. El argumento transcendental en torno a la unidad sintética de la apercepción señala que, si desapareciese esa reflexividad del yo al conocer el objeto en la experiencia, desaparecería el objeto y la experiencia misma, con lo que ese yo puro es una condición necesaria de nuestra experiencia objetiva del mundo. Es este sentido, afirma Kant que la unidad del objeto de mis representaciones está fundamentada en la unidad del sujeto¹⁷³.

¹⁷³ KrV, A 105; B 139. La estructura de la argumentación transcendental está tan emparentada con la de la experimentación funcionalista (neuro)psicológica que puede decirse que el planteamiento transcendental kantiano ha sido llevado a experimentación por la neuropsicología contemporánea. Esta experimentación se enmarca en el contexto de las experiencias sobre *cerebros divididos*: cerebros de individuos en los que se ha seccionado el cuerpo caloso que une a los dos hemisferios cerebrales por accidentes o mediante técnicas quirúrgicas, o bien se ha inhibido su actividad interconectora mediante el uso de fármacos (Cfr. Springer, S. P. y Deutsch, G. (1999). *Cerebro izquierdo, cerebro derecho*. Barcelona: Gedisa). Para el diseño e interpretación de estos experimentos hay que tener en cuenta que el hemisferio cerebral izquierdo procesa el lenguaje, generando la consciencia, y controla la mitad derecha del cuerpo, mientras que el hemisferio cerebral derecho es responsable del reconocimiento de objetos, de tareas de visualización en el espacio, etc., así como del control de la mitad izquierda del cuerpo. El psicólogo californiano Michael S. Gazzaniga ha expuesto un experimento del tipo *cerebros divididos*, el test de Wada, en el que a un sujeto se le aplicó la técnica del mismo nombre, consistente en inyectar una droga en la arteria carótida izquierda que paraliza el hemisferio cerebral izquierdo y la parte derecha del cuerpo tras 25 segundos. Mediante este procedimiento se le sustrae la consciencia al sujeto de experimentación, manteniendo el funcionamiento del hemisferio cerebral derecho y la sensibilidad y motricidad de la parte izquierda del cuerpo. Una vez en este estado, se le colocó al sujeto una cuchara en la mano izquierda durante 30 segundos y se le retiró posteriormente. Tras el paso de unos minutos el efecto de la droga se diluyó y el sujeto recuperó la consciencia. Tras constatar un estado de bienestar en el sujeto, como efectos de la droga, se le preguntó por el objeto que se le había colocado en la mano izquierda, a lo que el sujeto negó confundido haber tenido nada en dicha mano. Sin embargo, tras mostrarle una serie de objetos, entre los cuales se encontraba la cuchara, el sujeto la señaló rápidamente con el brazo izquierdo. El cerebro izquierdo, que integra el módulo lingüístico, responsable de la consciencia, no tuvo acceso a la experiencia sensible del sujeto ni al registro de información de dicha experiencia en los módulos sensibles ubicados en el hemisferio cerebral derecho. Ahora bien, aunque dicha información no alcanzara la consciencia ni adquiriera valor cognitivo al no ser interpretada por el módulo lingüístico, existía, pues se manifestó mediante un movimiento ostensivo del brazo izquierdo (Gazzaniga, M. S. (1993). *El cerebro social*. Madrid: Alianza, pp. 120-123). El experimento demuestra, junto con otros de *cerebros divididos* (Gazzaniga, M. S. (2002). Dos cerebros en uno. En *La consciencia*, monográfico de *Investigación y ciencia*, nº 28, 44-50), que la estructura y funcionamiento de los módulos sensibles son autónomos respecto de los módulos lingüísticos y de la verbalización consciente, pues aún en ausencia de ésta última procesan información que producen efectos en el comportamientos y estados de ánimo del sujeto. Pero el experimento apunta específicamente desde el plano experimental hacia la tesis transcendental kantiana según la cual sin la unidad de la consciencia pura no es posible la unidad del objeto de experiencia ni la misma experiencia objetiva. Para profundizar en este tema cfr. Poeppel, D., Mangun, G. R. &

Kant es claro al defender que para que cualquier representación pueda ser elevada a consciencia e integrarse en algún conocimiento debe ser acompañada por el *Yo pienso*:

El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible, o, al menos, no sería nada para mí¹⁷⁴.

Las representaciones no podrían llegar a ser más si no se ajustasen a las distintas condiciones limitativas de las diferentes facultades, especialmente, a la condición intelectual que les permite coordinarse en una autoconciencia general:

En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones más (aunque no tenga conciencia en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les *permite* hallarse juntas en una autoconciencia general, porque de lo contrario, no me pertenecerían completamente¹⁷⁵.

La representación *Yo pienso* que acompaña a todas las representaciones que unifica expresa la forma lógica de todo conocimiento posible, es decir, un todo sistemático de condiciones lógicas puras que han de realizarse necesariamente en un contenido para que ascienda a la consciencia. Sin la presencia del yo puro no sería posible la unificación de los fenómenos ni, por tanto, la experiencia objetiva externa ni interna. Es decir, el yo puro no sólo es condición de posibilidad de los objetos de la naturaleza, sino también del yo empírico. Este yo del sentido interno consiste en la condensación de una serie de modificaciones aisladas de la consciencia, fortuitas y de carácter biográfico, que difieren entre los distintos sujetos. Se trata del modo concreto y determinado en el que, de hecho, se lleva a cabo el pensamiento en un individuo empírico concreto.

Kant introduce la cuestión de la identidad de la consciencia entre las reflexiones acerca del yo empírico y del yo puro. El yo empírico, la consciencia empírica no puede dar cuenta de tal identidad, pues, aunque acompaña a las diversas representaciones que podrían constituir tal identidad, «es, en sí misma, dispersa»¹⁷⁶, incapaz, por tanto, de unificarlas. El yo puro, en cambio, es una instancia que sí puede unificarlas. La identidad del sujeto «no se produce por el simple hecho de que cada representación mía vaya acompañada de consciencia [empírica], sino que hace falta para ello que yo una representación a otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas»¹⁷⁷. Ahora bien, aunque la actividad sintética del yo puro sea condición necesaria para la identidad de la consciencia, no es posible identificarlo con ella, al modo como hizo Descartes. El yo puro es una condición lógica para la constitución de la experiencia, en este caso, interna

Gazzaniga, M. S. (Eds.). (2020). *The Cognitive Neurosciences*. Cambridge, MA: The MIT Press y cfr. Zaidel, E. (1990). Language functions in the two hemispheres following complete cerebral commissurotomy and hemispherectomy. En F. Boller y J. Grafman (Eds.), *Handbook of Neuropsychologie*, vol. 4 (115-150). Amsterdam: Elsevier.

¹⁷⁴ KrV, A B 132.

¹⁷⁵ KrV, B 132; B 138-139.

¹⁷⁶ KrV, B 133.

¹⁷⁷ KrV, B 133. La diferencia ente la *consciencia empírica* y la *consciencia pura* se correspondería con la diferencia entre *estar conscientes* y *ser conscientes*. La primera es una consciencia que compartimos con los animales, la segunda, en cambio, es exclusiva de los seres humanos, pues consiste en el uso de reglas intelectivas para la práctica pública de dar y exigir razones.

(sujeto empírico e identidad de la conciencia), y no se da, no puede darse, como contenido de esa misma experiencia. Cuando Kant aborda las ilusiones transcendentales nos advierte de que resulta ilegítimo hipostasiar el yo puro, que es una simple condición lógica.

Es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto y que el yo determinante (el pensar) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto del conocimiento. Sin embargo, nada hay más natural ni tentador que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos. Podríamos llamarla la subrepción de la conciencia hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*)¹⁷⁸.

La unidad del *Yo pienso* que acompaña a todas nuestras representaciones no es más que una mera forma lógica. Para que las representaciones puedan llegar a ser representaciones de una autoconsciencia, es decir, para que puedan llegar a ser mis representaciones, es necesario que las unas se enlacen con las otras en una unidad a través del acto de la apercepción pura que las acompaña a todas. Pero esta apercepción no es más que ese acto formal de unificación, no constituye ningún contenido especial que venga dado junto al contenido de cada una de las representaciones. Desde luego, que ese acto de la apercepción debe tener su continuidad en la duración pues el *Yo pienso* sólo puede ser un singular, uno, no múltiple: si él fuera numéricamente distinto en cada momento, sería imposible la existencia de una experiencia objetiva del mundo unificada y la existencia de (la unidad de) objetos mismos. Decir que yo tengo conciencia de mí mismo como una unidad a lo largo del tiempo en que cobro conciencia de mí es una verdad analítica, implicada en el concepto de yo puro. Y no puede haber una suma de información, una ampliación de contenido (juicio sintético) en el conocimiento de del yo puro, como pretendió la psicología racional:

El yo de la apercepción y, consiguientemente, el yo de todo acto de pensamiento, es un *singular* y no puede resolverse en una pluralidad de sujetos; es un yo que designa, por tanto, un sujeto lógicamente simple. Esto es algo que se halla contenido de antemano en el concepto de pensar y, en consecuencia, es una proposición analítica. Pero ello no significa que el yo pensante sea una *sustancia* simple, lo cual constituiría una proposición sintética¹⁷⁹.

Hipostasiar el yo puro, hacer de él una realidad ontológica es precisamente la operación que realizó Descartes al identificar el *cogito* con una cosa en su postulación de la *res cogitans*. Para Kant, esta apercepción pura es meramente formal, lógica¹⁸⁰. Su identidad es únicamente numérica¹⁸¹. Ella está vinculada al entendimiento, pues es una unidad sintetizadora únicamente de aquellas representaciones que devienen conscientes, o sea, conocimiento. Es un acto del entendimiento, un principio¹⁸², una categoría suprema —concepto de conceptos—¹⁸³. Kant llega a decir que la apercepción pura es el entendimiento mismo¹⁸⁴. En definitiva, la unidad sintética de la *apercepción es una condición lógico-transcendental de todo conocimiento*:

¹⁷⁸ KrV, A 402.

¹⁷⁹ KrV, B 407.

¹⁸⁰ KrV, A 105.

¹⁸¹ KrV, A 107.

¹⁸² KrV, B 135.

¹⁸³ KrV, B 134.

¹⁸⁴ KrV, B 134.

La unidad sintética de la conciencia es, pues, una conciencia objetiva 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 mí¹⁸⁵.

Ahora bien, si Descartes erró al hacer del yo puro una cosa, una sustancia, ¿cómo lo concibe Kant? La interpretación modularista de la mente planteada por Eugenio Moya nos ofrece una visión distinta a las tradicionales. ¿Cómo puede ser pensada la conciencia pura en una mente estructurada por distintas facultades autónomas y heterogéneas, con naturaleza y funciones propias, pero que interactúan entre sí? Moya¹⁸⁶ ha planteado que para Kant el yo puro fue concebido como un *sistema*¹⁸⁷ complejo, integrado por la red constituida por las distintas facultades, las cuales actúan a modo de *subsistemas* caracterizados por dos rasgos operacionales: 1) autonomía: son organizativamente cerrados, poseen una unidad estructural dotada de ciertas invarianzas y condiciones formales limitativas de lo que pueden hacer o procesar, esto es, dotada de reglas propias; y 2) apertura cognitiva: son informacionalmente abiertos a su medio, a aquello que les proporciona su materia, aunque la información que pueden recibir tiene que ser compatible con sus estructuras. El medio o entorno cognoscitivo funciona como disparador que activa los procesos de selección interna entre las diferentes reglas del sistema, aunque no influye en su configuración estructural¹⁸⁸. El mismo Kant, en sus reflexiones sobre la idea de sistema, consideró que para que se de un verdadero sistema es necesario que haya un principio que de unidad al todo¹⁸⁹, principio que, en el caso del sistema de la razón, consiste en el yo puro¹⁹⁰.

En lo que podríamos denominar la unidad sistémica de la apercepción Kant distingue entre la unidad analítica y la unidad sintética de la apercepción. La unidad analítica de la apercepción es propia de toda representación conceptual, que trata de unificar lo diverso en notas comunes. Un concepto empírico, por ejemplo, el concepto de rojo, requiere extraer lo común de muchas representaciones particulares que tuve (recuerdo), tengo (percibo) o tendré (imagino). Esto es posible porque puedo recorrer en el tiempo toda esa diversidad y captar su congruencia. La unidad analítica del concepto es similar a la de un polígono, cuyas aristas son independientes

¹⁸⁵ KrV, B 138.

¹⁸⁶ Moya, E. ¿Naturalizar a Kant?, p. 234. La idea de la autoconciencia como sistema ha sido planteada desde el ámbito de la biología: Maturana, H. R. (1992). The biological foundations of self-consciousness and the physical domain of existence. En N. Luhmann et al. (Eds.), *Beobachter: Convergenz der Erkenntnistheorien?* München: W. Fink.

¹⁸⁷ Como señala Fernando Montero Moliner, «uno de los méritos de la filosofía crítica de Kant es haber planteado abiertamente la existencia de una unidad sistemática en el despliegue de las actividades de la razón» (Montero Moliner, F. (2020) El uso regulador de la idea de mente (*Gemüt*) y la sistematización de la *Crítica de la razón pura*. En S. Sevilla y J. Conill, *Kant después del neokantismo* (261-280). Madrid: Biblioteca Nueva, p. 261).

¹⁸⁸ En la teoría de sistemas éste se correspondería con los sistemas autopoieticos: sistemas caracterizados por su autoproducción y autorreferencialidad. Cfr. Maturana, H. R. (1982). *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Braunschweig: Vieweg, p. 202, 245. Cfr. también Varela, F. J. (1981). Autonomy and autopoiesis. En G. Roth y H. Schwegler (Eds.), *Self-Organizing Systems. An Interdisciplinary Approach* (14-23). Frankfurt: Campus, p. 19. Cfr. Igualmente Maturana, H. R. y Varela, F. J. (1990). *El árbol del conocimiento*. Madrid: Debate.

¹⁸⁹ Prol, AA 04: 323; OP, AA 21: 169; y OP, AA 22: 182.

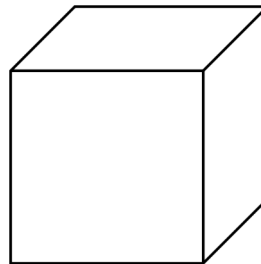
¹⁹⁰ KrV, B 135.

entre sí, aunque todas juntas forman una totalidad distributiva (*Allgemeinheit*)¹⁹¹. Esta unidad posee singularidad, pero no simplicidad¹⁹².

La unidad analítica del concepto, en la medida en que tiene que recorrer una pluralidad de representaciones constituidas por propiedades heterogéneas y extraer de ellas alguna en común (o análoga), está irremediabilmente ligada a la unidad sintética de la apercepción, pues la presupone necesariamente: sin ella no serían posible tales representaciones ni su unificación¹⁹³. La unidad sintética de la apercepción es diferente a la unidad analítica. Ella es como la unidad de un poliedro regular, cuyas caras son polígonos regulares y congruentes entre sí, como en el caso de un cubo. Se trata de una figura construida con seis cuadrados unidos por sus lados de modo cerrado: cada una de las partes esta coimplicada por las demás. En este sentido, la unidad sintética de la apercepción no remite a un conjunto de representaciones que me pertenecen, sino que reconozco reflexivamente como mías¹⁹⁴. La unidad sintética, al igual que las caras de este poliedro regular, forma una totalidad atributiva (*Allheit*).



Polígono: cuadrado



Poliedro regular: cubo

Figura 5

Fuente: elaboración propia

La interpretación modularista de la mente kantiana, en la que la sensibilidad y el entendimiento aparecen como facultades autónomas y heterogéneas, con naturaleza, funciones y representaciones propias, hace de la unidad del *Yo pienso* la clave del sistema cognitivo de la razón, esto es, la más importante condición limitativa de su funcionamiento¹⁹⁵. Para que las diferentes representaciones dadas en una intuición lleguen a constituirse como mis

¹⁹¹ Kant distingue entre unidad / totalidad distributiva y atributiva en: KrV, A 582 / B 610; OP, AA 22: 182.

¹⁹² KrV B 136, nota.

¹⁹³ KrV, B 133-134, nota.

¹⁹⁴ KrV, B 134.

¹⁹⁵ La unidad del Yo pienso entendida como condición lógico-transcendental del sistema cognitivo sólo es aplicable a una razón humana, incapaz de intuir intelectualmente el objeto de conocimiento y necesitada de una intuición sensible, derivada (KrV, B 138-139). Los filósofos racionalistas habían pensado la razón divina como capaz de intuición intelectual, un acto por el que Dios, al crear el objeto (espontaneidad), lo conocía inmediatamente (intuición). Kant sitúa la razón humana entre ese *intellectus archetypus* atribuido a Dios y un *intellectus ectypus*. La razón humana toma de su analogía con el *intellectus archetypus* divino su capacidad de producir por sí mismo (espontaneidad), aunque no objetos, sino conceptos que se aplican a aquello que es intuido sensiblemente, recibido pasivamente por un influjo (*intellectus ectypus*).

representaciones deben conformarse necesariamente a la condición formal que las unifica en una autoconciencia, cuya sede es el entendimiento. Interpretada así la unidad del *Yo pienso* como una condición limitativa del sistema cognitivo de la mente humana, la deducción trascendental no trata tanto de la relación que mantienen las categorías y las intuiciones sensibles, como de la relación que mantienen las distintas facultades entre sí¹⁹⁶.

Esto último puede apreciarse mejor en la consideración kantiana de las representaciones oscuras de las que habla en su *Antropología*, esto es, en la consideración de aquellas representaciones que no van acompañadas de consciencia y que ocupan la mayor parte de nuestra mente¹⁹⁷. Se trata de representaciones que permanecen en el nivel sensible, sin que la unidad del *Yo pienso* pueda integrarlas en sus procesos de síntesis e iluminarlas desde el entendimiento. En este sentido, parece acertada la identificación que, a juicio de Jonathan Bennet hace Kant del conocimiento con la capacidad de juzgar¹⁹⁸; en ningún caso habría una identidad entre poseer conocimiento y tener representaciones. Y es que es posible tener representaciones y no ser conscientes de ellas, una tesis de claro carácter modularista; máxime, cuando tales representaciones, sin constituirse en conocimiento objetivo, tienen influencia causal en el estado de ánimo y en la conducta del individuo, como revela Kant a Marcus Herz en correspondencia de 26 de mayo de 1789:

Todos los datos sensibles, al margen de las condiciones del conocimiento posible, nunca representarían objetos. Ni siquiera llegarían a alcanzar la unidad de la conciencia necesaria para el conocimiento de mí mismo (como objeto del sentido interno). Incluso no sería capaz de saber que poseo datos sensibles. Y, por lo tanto, éstos no serían para mí nada como ser cognoscente. Imaginando que soy un animal, estos datos sensibles podrían incluso continuar desempeñando su función de una manera ordenada como representaciones vinculadas de acuerdo con leyes empíricas de la asociación y tener, por ello, una influencia causal sobre mis deseos y sentimientos sin que yo tenga conocimiento de ellos (asumiendo que soy consciente de cada representación individual, más no de su relación con la unidad sintética de su aperccepción)¹⁹⁹.

¹⁹⁶ La interpretación modularista de la mente en Kant ofrece una reconstrucción de la deducción trascendental distinta a las que los diferentes intérpretes del kantismo han realizado. Herbert James Paton, por ejemplo, atribuye toda la carga de la responsabilidad del conocimiento en el entendimiento, al considerar que únicamente a través de la *determinación categorial* es posible el conocimiento (Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 1, p. 329). Y aunque es cierto, no hay que descuidar que el conocimiento humano sólo es posible si la diversidad dada a la sensibilidad se combina (a través de procesos sensibles) de tal manera que sea conforme con los principios necesarios de las síntesis (entendimiento). Otros intérpretes del kantismo reconstruyen la deducción trascendental a partir de la senda fijada por Martin Heidegger (Heidegger, M. (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Friedrich Cohen), según la cual la ordenación de lo dado a la sensibilidad es realizada por la imaginación, sin la determinación del entendimiento (Cfr. Chiari, E. (1971). *La deduzione trascendentale delle categoria nella Critica de la ragion pura*. Pádua: CEDAM, p. 45; Villacañas, J. L. (1985). *La filosofía teórica de Kant*. Valencia: Gules, pp. 457-458; Martínez Marzoa, F. (1987). *Desconocida raíz común*. Madrid: Visor, pp. 33-37). Aunque la imaginación desempeña un papel importante para enlazar la actividad y productos de la sensibilidad y el entendimiento, no parece justificable hacer depender la unidad del objeto y la del sujeto de dicha facultad sin contar con la determinación del entendimiento. Otros autores, como Peter Frederik Strawson o José Luis Villacañas consideran la deducción trascendental como una pieza innecesaria del criticismo que, en todo caso, se limita a explicar los procesos que permiten entender como el entendimiento legisla la naturaleza (Strawson, P. (1975). *Los límites del sentido*. Madrid: Revista de Occidente, p. 77) o piensan en dicha deducción trascendental como un fracaso en el intento de fundamental el conocimiento empírico (Villacañas, J. L. *La filosofía teórica de Kant*, pp. 566-567).

¹⁹⁷ Anth, AA 07: 135-137.

¹⁹⁸ Bennett, J. (1979). *La «Crítica de la razón pura» de Kant*, 2 Vols. Madrid: Alianza, vol. 1, p. 142.

¹⁹⁹ Br, AA 11: 52.

El modularismo kantiano de la mente explica la existencia de representaciones inconscientes, representaciones sensibles sobre las que el entendimiento no tiene noticia y que, por tanto, carecen de valor cognoscitivo, aunque ejercen una influencia sobre las emociones y el comportamiento del sujeto. Esto supone, como ha señalado Moya²⁰⁰:

1. Que para Kant la realidad existe independiente del intelecto. Su idealismo transcendental debe ser tomado como un idealismo crítico, a diferencia del idealismo problemático de Descartes (que pone en duda la existencia de la realidad externa a la mente) y del idealismo dogmático de Berkeley (que directamente niega su existencia).
2. Que el conocimiento no está tan vinculado a la receptividad sensible como a la espontaneidad del entendimiento y sus categorías, pues serían éstas las responsables de transformar la información múltiple y variada de la sensibilidad en conocimiento ordenado y sistémico.

En este sentido, cabe señalar que en su Deducción transcendental Kant trata de demostrar, a partir de la unidad sintética de la apercepción y la teoría de las síntesis —que vamos a analizar a continuación—, que las categorías son condición de posibilidad para que las representaciones sensibles se eleven a consciencia y adquieran significado objetivo (condición objetivo-transcendental del conocimiento). El *Yo pienso*, cuando acompaña a las representaciones, la ilumina y les otorga valor cognitivo.

Esta iluminación que produce la unidad sistémica de la apercepción exige así que se cumplan dos condiciones: i) algún tipo de idoneidad (*Zweckmäßigkeit*) entre la realidad y las facultades cognitivas; ii) alguna clase de concordancia entre las actividades de las diversas facultades cognitivas. Y es que, dada la independencia de la realidad respecto de nuestra mente, si la diversidad que ella nos proporciona a través de los sentidos no fuera adecuada, de alguna manera, a nuestras capacidades intelectivas o, dado el modularismo de la mente, si las múltiples, diversas, e incluso heterogéneas representaciones sensibles e intelectivas no fueran unificadas y ligadas entre sí (procesos de síntesis) y cada una fuera completamente extraña y desligada de las demás, jamás surgiría algo como la experiencia objetiva o el conocimiento (juicios de experiencia). En este sentido, el conocimiento, la misma unidad de la consciencia —condición formal lógica para aquel— deben ser entendidos como la continuidad funcional (operacional) entre las distintas facultades cognitivas, sensibles e intelectivas²⁰¹. La unidad de la autoconsciencia pura no deja de representar el sistema mismo de la razón en su funcionamiento operativo. De ahí que también pueda ser visto como su resultado, como un simple efecto de superficie. Es requisito y efecto de la continuidad funcional entre las distintas facultades mentales porque no representa nada más que esa continuidad funcional: el nombre de unidad

²⁰⁰ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 248.

²⁰¹ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 248-249. Como ha señalado Erhard Oeser, el conocimiento no expresa una estructura estática, sino un nexo funcional dinámico establecido entre facultades cognitivas que en su continuidad funcional forman un sistema que Kant denomina autoconsciencia o unidad sintética de apercepción (Oeser, E. (1984). La evolución del método científico. En K. Lorenz y F. M. Wuketits (Eds.), *La evolución del pensamiento*. Barcelona: Argos Vergara, p. 265).

sinéctica de la apercepción le viene dado porque significa la síntesis o unificación de una pluralidad de representaciones, pero ella no aporta ningún contenido propio. De esta concepción de la autoconsciencia pura extrae Kant una tesis que desarrollaremos en el último capítulo: *verdad y salud mental están indisociablemente unidas en su modelo de la mente*: el correcto funcionamiento de cada una de las facultades cognitivas unido a su adecuada coordinación para la continuidad funcional del sistema supone la constitución de la experiencia objetiva del mundo —común y compartible por todo sujeto— y la posibilidad de elaborar juicios de experiencia *verdaderos* —comunicables para todos—, pero también la emergencia de la unidad pura de la autoconsciencia, el modelo normal —*sano*— de funcionamiento de la razón.

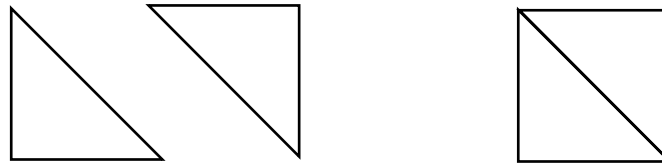
Decíamos anteriormente que, además de la condición lógico-transcendental, el conocimiento tenía una condición objetivo-transcendental consistente en la aplicación de las categorías del entendimiento a lo intuido sensiblemente. Esta aplicación se produce a través de los diferentes procesos de síntesis de las representaciones. En su teoría de las síntesis Kant destaca tres fuentes subjetivas del conocimiento²⁰²: los sentidos, la imaginación y la apercepción o entendimiento. Cada una de estas facultades desempeña una función en el proceso de síntesis: la sinopsis *a priori* de lo vario, la síntesis de tal multiplicidad y la unidad de esa síntesis, respectivamente.

El proceso de conocimiento comienza cuando los estímulos ponen en marcha la sensibilidad, que recibe sensaciones cuando van acompañadas de consciencia empírica. Entonces la sensibilidad lleva a cabo la sinopsis de la multiplicidad recibida por los sentidos. En general, Kant plantea la idea de *coniunctio* o *Verbindung* (combinación) para unir representaciones. Ahora bien, la *coniunctio* puede ser de dos tipos: *compositio* (composición) o *nexus*, *Synthesis* (síntesis)²⁰³. La *compositio* consiste en la unión de una diversidad cuyas partes sólo están yuxtapuestas; la *Synthesis*, en cambio, es la unificación de una diversidad cuyas partes se implican necesariamente. La sinopsis es una *compositio* en la que se produce una agregación de lo múltiple dado al sentido externo y una coalición de lo múltiple del sentido interno, esto es, una ordenación de espacios y tiempos. La sinopsis realiza una homogeneización de lo múltiple intuido sin la cual ninguna síntesis sería posible²⁰⁴. Consideremos el siguiente ejemplo de *compositio* propuesto por Kant para visualizar esa homogeneización sinóptica: la relación que mantienen dos triángulos que son resultado de seccionar un cuadrado por la diagonal (Figura 6). Si partimos inicialmente de los dos triángulos independientes y separados que muestra el lado izquierdo de la Figura 6 y consideramos el cuadrado seccionado por la diagonal mostrado en el lado derecho como resultado de ordenar espacialmente los triángulos anteriores, nos daremos cuenta de que esa simple ordenación espacial (agregación) ha homogeneizado dos figuras independientes

²⁰² KrV, A 94.

²⁰³ KrV, B 201.

²⁰⁴ KrV, A 162 / B 202-203.

**Figura 6**

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 253

La sinopsis de lo múltiple intuido por la sensibilidad es un requisito para los procesos de síntesis llevados a cabo por la imaginación y el entendimiento²⁰⁵. La síntesis propiamente dicha (*nexus*, *Synthesis*) es un proceso que implica espontaneidad y que, por tanto, no puede ser ejercida por la sensibilidad, que es una facultad receptiva, no-espontánea. Las síntesis son propias de la imaginación y el entendimiento²⁰⁶.

Kant define la imaginación como «la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando *éste no se halla presente*»²⁰⁷. Se trata de una facultad dotada con dos funciones distintas: una empírico-sensible y otra intelectual-transcendental²⁰⁸. Coincidimos con Heidegger en el papel crucial que desempeña la imaginación en el proceso de conocimiento, pero rechazamos su interpretación de ésta como de una facultad básica de una de la que emanarían tanto la sensibilidad como el entendimiento y que sería la verdadera clave de las síntesis²⁰⁹. La clave de la imaginación consiste en su papel asociativo, en que su actividad hace posible ese hermanamiento²¹⁰, esa concordancia que tiene que haber entre facultades autónomas y heterogéneas, como lo son la sensibilidad y el entendimiento, para garantizar la unidad de acción en orden al conocimiento de una razón constituida pluralmente.

A pesar de la función asociativa que desempeña la imaginación y que le hace depender tanto de la facultad sensible como de la intelectual, tanto en la primera como en la segunda edición de la *Crítica* ella aparece como irreducible a ninguna de las otras dos. Por un lado, en su uso empírico-sensible la imaginación hace posible la unión (asociación) de las representaciones sensibles mediante las síntesis de aprehensión y de reproducción. En ellas aparecen incluidas esas leyes empíricas de la asociación de percepciones planteadas por David Hume para explicar el conocimiento. La síntesis de aprehensión unifica o cohesiona la multiplicidad de los fenómenos independientes de los distintos sentidos que han experimentado ya una sinopsis. La aprehensión ofrece la unidad de la intuición empírica, aunque ella se agota en su pura

²⁰⁵ KrV, A 97.

²⁰⁶ Paton, H. J. *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. 1, p. 478.

²⁰⁷ KrV, B 151.

²⁰⁸ Estas dos funciones se refieren a la capacidad reproductiva y a la capacidad productiva de la imaginación (Zoller, G. (2022). *Zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Kants Kategorienduktion und die Funktionen der Einbildungskraft*. In G. Motto, D. Schulting and U. Thiel (Eds.), *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception* (361-380). Berlin / Boston: De Gruyter, tercer apartado).

²⁰⁹ Heidegger, M. (1973). *Kant y el problema de la Metafísica*. México: FCE, p. 119.

²¹⁰ Anth, AA 07: 174-175.

presencialidad, en el *hic et nunc*. La síntesis de reproducción permite que la imaginación complete mediante imágenes los huecos de tal intuición en el espacio y en el tiempo, produciendo una unidad identificable. Consideremos la Figura 7 para ejemplificar la acción de la síntesis de reproducción. En ella hay una serie de trazos alineados con una punta de flecha en el extremo derecho. Sin embargo, percibimos la unidad de una flecha en dirección hacia la derecha porque la imaginación rellena los huecos que faltan entre los trazos separados.



Figura 7

Fuente: elaboración propia

Las tareas empíricas de la imaginación hacen posible la asociación (*afinidad, Affinität*) de las intuiciones sensibles para hacerlas conformes al entendimiento²¹¹. Por otro lado, en su uso intelectual-transcendental, la imaginación permite con sus esquemas transcendentales que el entendimiento transforme la particularidad intuitiva en universalidad conceptual en la síntesis de reconocimiento²¹². La capacidad asociativa, conectora de la imaginación es la que permite así hacer conformes la aprehensión sensible y el reconocimiento conceptual.

Kant señala tres usos posibles de las categorías del entendimiento: un uso lógico (discursivo), un uso referencial y un uso transcendente. El uso lógico es independiente de las condiciones sensibles y hace posible la representación de un objeto en general²¹³. El uso referencial u objetivo consiste en su aplicación sobre lo intuido sensiblemente y hace posible un objeto de experiencia (*Phaenomenon*). Únicamente a través de esta aplicación pueden las categorías adquirir sentido y significación objetivos²¹⁴. El uso transcendente, por su parte, consiste en aplicar las categorías más allá de los límites de lo dado sensiblemente, aspirando a conocer algo que no puede ser objeto de experiencia (*noumenon*).

La aplicación de las categorías sobre las intuiciones empíricas en su uso referencial no es posible sin mediaciones. Sensibilidad y entendimiento son facultades heterogéneas, al igual que sus respectivas representaciones. Las intuiciones sensibles se refieren a lo particular, los conceptos a lo universal. La afinidad entre estas representaciones y sus facultades sólo es posible

²¹¹ KrV, A 122-123.

²¹² Sobre esta función mediadora de la imaginación entre sensibilidad y entendimiento en su propio uso transcendental cfr. Zöller, G. (2022). Zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Kants Kategoriendeduktion und die Funktionen der Einbildungskraft. In G. Motto, D. Schulting and U. Thiel (Eds.), *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception* (361-380). Berlin / Boston: De Gruyter.

²¹³ KrV, A 146-147 / B 186.

²¹⁴ KrV, B 148-149.

gracias a la imaginación, que con sus esquemas hace posible la aplicación del concepto sobre las intuiciones y su consiguiente adquisición de significación empírica²¹⁵.

Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*²¹⁶.

Un esquema es un producto de la imaginación en su función trascendental que permite la primera aplicación de las categorías a objetos de una intuición posible²¹⁷. La afinidad entre facultades se hace posible del siguiente modo. En primer lugar, hay una conformidad del esquema con la categoría: ésta, en su función lógica, representa un objeto en general, mientras que el esquema, en su función trascendental, representa una intuición en general. En segundo lugar, hay una conformidad del esquema con la intuición empírica: el esquema se hace homogéneo con esta representación singular y concreta en tanto que la intuición queda determinada por la forma pura del tiempo y el esquema se aplica a esta forma pura del sentido interno²¹⁸.

En tanto que representación mediadora, mitad intelectual, mitad sensible, el esquema trascendental carece de contenido determinado, por lo que no es una imagen.

En sí mismo, el esquema es siempre un simple producto de la imaginación. Pero, teniendo en cuenta que la síntesis de la imaginación no tiende a una intuición particular, sino a la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay que distinguir entre el esquema y la imagen. Así, si escribo cinco puntos seguidos....., tengo una imagen del número cinco. Si, por el contrario, pienso simplemente un número en general, sea el cinco, sea el cien, tal pensar es un método para representar, de acuerdo con cierto concepto, una cantidad (mil, por ejemplo) en una imagen, más que esa imagen misma, que, en este último caso, difícilmente podría yo abarcar y comparar con el concepto²¹⁹.

Como señala Eugenio Moya, el esquema trascendental es un método, un procedimiento, una regla de la imaginación para producir, para construir, a partir de la asociación de intuiciones sensibles, un monograma²²⁰ que haga a aquellas conforme a la generalidad y unidad del concepto²²¹. Kant aborda algunos ejemplos de esquemas de conceptos sensibles y de conceptos

²¹⁵ Cfr. Zoller, G. (2022). Zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Kants Kategorienduktion und die Funktionen der Einbildungskraft. In G. Motto, D. Schulting and U. Thiel (Eds.), *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception* (361-380). Berlin / Boston: De Gruyter.

²¹⁶ KrV, A 138 / B 177.

²¹⁷ KrV, B 152. Cfr. Zöllner, G. (2018). The Productive Power of the Imagination: Kant on the Schematism of the Understanding and the Symbolism of Reason. In Saulius Geniusas (Ed.), *Stretching the Limits of Productive Imagination. Studies in Kantianism, Phenomenology, and Hermeneutics* (1-22). Lanham, MD / London: Rowman & Littlefield.

²¹⁸ KrV, A 138-139 / B 177-178.

²¹⁹ KrV, A 140 / B 179.

²²⁰ El término *monograma* procede de la palabra griega homónima compuesta por los términos *monos* (μονο), que significa uno, único, y *grama* (γραμμα), que significa letra o escrito. Monograma significa etimológicamente algo así como una letra. Un monograma ha consistido históricamente en un objeto con forma de cifras y letras que actuaba como símbolo para referirse a personajes célebres como a Jesucristo, a emperadores, reyes, nobles, etc. El sentido en el que lo utiliza Kant como sinónimo de esquema trascendental de un concepto sensible (KrV, A 142 / B 181) puede ser el de un símbolo (mitad sensible, mitad intelectual) que concreta en su propia estructura las condiciones que deben reunir los objetos sensibles a los que se aplica.

²²¹ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 259.

empíricos²²²: el de número, expuesto en la cita anterior, el de triángulo y el de perro. Detengámonos en el ejemplo de esquema de triángulo.

La extensión del concepto de triángulo está constituida por todos los objetos que caen bajo dicho concepto, esto es, por todos aquellos que son subsumidos en él. Ahora bien, los triángulos intuitos son múltiples y heterogéneos, los hay rectángulos, oblicuángulos, etc. Tienen que haber ciertas características que los constituyan como triángulos, es decir, deben darse en los objetos intuitos ciertas condiciones para que formen parte de la clase de miembros que componen la extensión del concepto de triángulo. Esas condiciones constituyen su intensión, que podría ser la siguiente: «cualquier figura cerrada que se construya a partir de la intersección de tres rectas es un triángulo». En esto consiste exactamente el esquema del concepto de triángulo.

Los conceptos puros *a priori* deben contener *a priori*, aparte de la función realizada por el entendimiento en la categoría, condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo, del sentido interno) que incluyan la condición universal sin la cual no podemos aplicar la categoría a ningún objeto. Llamaremos a esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, *esquema* de esos conceptos y denominaremos *esquematismo* del entendimiento puro al procedimiento seguido por el entendimiento con tales esquemas²²³.

De forma análoga, el esquema transcendental de las categorías y los conceptos puros (no sensibles) contienen las condiciones que deben reunir los objetos de la intuición para poder ser una instancia de tales categorías y conceptos. Ahora bien, a diferencia de los conceptos sensibles y los empíricos, las categorías y demás conceptos puros no pueden ser llevados a imagen alguna a través de sus esquemas. Éstos, dice Kant, son síntesis pura:

La *imagen* es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el *esquema* de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa pura *a priori*. Es mediante ésta y conforme a ella como son posibles las imágenes, pero tales imágenes sólo deberán ser vinculadas al concepto por medio del esquema que designan, y, en sí mismas, no coinciden plenamente con el concepto. El esquema de un concepto del entendimiento puro, por el contrario, no puede ser llevado a imagen ninguna. Es simplemente la síntesis pura, conforme a una regla de unidad conceptual —expresada por la categoría— y constituye un producto transcendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general (de acuerdo con las condiciones de la forma de éste, el tiempo) en relación con todas las representaciones, en la medida en que éstas tienen que hallarse ligadas *a priori* en un concepto, conforme a la unidad de la *apercepción*²²⁴.

Consideremos las categorías de substancia y realidad para ejemplificar sus esquemas transcendentales en un asunto tan abstracto que impide el uso de imágenes. La condición que debe cumplir aquel objeto de la intuición para formar parte de la extensión de la categoría de substancia es mantener una duración y constancia a lo largo del tiempo. La condición en el caso de la categoría de realidad consiste en poder ser sentido, en mayor o menor grado. Los esquemas

²²² Entendemos por concepto sensible aquel que significa figuras en el espacio (de la geometría) o series en el tiempo (números de la aritmética). Aunque nos manejamos aquí en el terreno de la hipótesis, pensamos que para Kant este tipo de conceptos no son empíricos, sino puros *a priori*. Se trataría de conceptos matemáticos que el entendimiento puede producir *a priori* con la participación de las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y la ayuda de la imaginación en su función transcendental. Los conceptos empíricos son producidos a partir de la experiencia, es decir, son *a posteriori*, como el concepto de perro.

²²³ KrV, A 139-140 / B 178-179.

²²⁴ KrV, A 141-142 / B 180-181.

transcendentales de las categorías de substancia y realidad son, así, *permanencia en el tiempo* y *ser sensible en algún tiempo* respectivamente.

En la medida en que los esquemas de las categorías constituyen las condiciones — temporales— en las que las intuiciones pueden caer bajo su extensión, constituyen su sentido o significación:

Los conceptos puros del entendimiento constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales objetos se refieran a objetos y, consiguientemente, que posean una *significación*²²⁵.

La aplicación de las categorías a lo dado en la intuición implica así el influjo ejercido por el entendimiento sobre el sentido interno a través de la acción transcendental de la imaginación con sus esquemas. Este procedimiento del entendimiento puro al que Kant denomina esquematismo deja una huella de misterio para nuestra capacidad cognitiva, pues ¿cómo podemos explicar esa coordinación de la imaginación con las representaciones puras del entendimiento para hacerlas concordantes, afines a las representaciones de la sensibilidad teniendo en cuenta la autonomía respectiva de cada una de estas facultades (modularismo de la mente)?

En relación con los fenómenos y con la mera forma de éstos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto²²⁶.

El esquematismo permite así 1) lograr una afinidad entre dos facultades autónomas y heterogéneas, como lo son sensibilidad y entendimiento, para hacer posible a través de la continuidad funcional entre ellas el conocimiento objetivo²²⁷; y 2) explicar, gracias a lo anterior, la afinidad formal de todos los fenómenos²²⁸.

En conclusión, la teoría de las síntesis de la Deducción transcendental demuestra que lo dado a la intuición sensible ha de conformarse a las condiciones formales *a priori* de la sensibilidad para constituirse en objetos de intuición posible y que éstos han de conformarse, a su vez, a las condiciones formales del entendimiento, la unidad analítica categorial y la unidad sintética de la apercepción, para llegar a ser objetos de experiencia posible. La unidad sistemática de la apercepción domina todo el proceso:

Por lo que respecta a todos los conocimientos que deben pertenecerme, sólo podemos encontrar tal fundamento en el principio de unidad de apercepción. Según este último principio, todos los fenómenos, sin excepción, entrarán en el psiquismo o serán aprehendidos por él de modo que concuerden con la unidad de apercepción, lo cual sería imposible si prescindieramos de la unidad sintética que los combina, unidad que también es objetivamente necesaria²²⁹.

1.2.3.2. Analítica de los principios: la teoría kantiana de la verdad

²²⁵ KrV, A 146 / B 185.

²²⁶ KrV, A 141 / B 180-181.

²²⁷ KrV, A 141-142 / B 181.

²²⁸ KrV, A 113-114.

²²⁹ KrV, A 122.

La Analítica de los principios constituye el último capítulo de la deducción trascendental de las categorías y la respuesta definitiva de Kant al problema crítico plasmado en la correspondencia con Marcus Herz el 21 de febrero de 1772:

¿Cómo puede nuestro conocimiento, en el plano de las cualidades, formarse totalmente *a priori* conceptos de las cosas con los que éstas coincidan necesariamente? ¿Cómo puede forjarse principios reales acerca de su posibilidad con los que la experiencia haya de coincidir fielmente y que, sin embargo, sean independientes de ella? Este problema deja siempre un rastro de oscuridad con respecto a nuestra capacidad para entender de dónde puede sacar el intelecto esta coincidencia con las cosas²³⁰.

El problema crítico aparece al final de la misma deducción trascendental bajo una formulación relativa a los principios:

Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*). La cuestión reside ahora, teniendo en cuenta que tales leyes no derivan de la naturaleza ni se rigen por ella como modelo suyo (si fuera así, serían simples leyes empíricas), en cómo debemos entender el hecho de que la naturaleza sí tiene que regirse por ellas, es decir, en cómo pueden esas leyes determinar *a priori* la combinación de lo diverso de la naturaleza sin derivar de ésta tal combinación²³¹.

He aquí la solución al enigma: las leyes *a priori* (generales) de la naturaleza tienen que regir todos sus fenómenos a pesar de no derivarse de ella, porque como resultado de la aplicación de las categorías del entendimiento puro a tales fenómenos, son condición de posibilidad de su existencia y de la propia naturaleza. Como dice en los *Prolegómenos*: «la legislación suprema de la naturaleza debe residir en nosotros mismos, esto es, en nuestro entendimiento»²³². Las categorías serían así fundamentos originarios de la necesaria legalidad de la naturaleza:

Todos los fenómenos de la naturaleza tienen que someterse, en lo que a su combinación se refiere, a las categorías, de las cuales, como fundamento originario de la necesaria legalidad de la naturaleza (en cuanto *natura formaliter spectata*), depende ésta (considerada simplemente en cuanto naturaleza en general). Sin embargo, la capacidad del entendimiento puro no es tampoco suficiente para imponer *a priori* a los fenómenos, por medio de simples categorías, otras leyes que aquellas en que se basa la *naturaleza en general* como legalidad de los fenómenos en espacio y tiempo²³³.

Los principios puros del entendimiento son esas leyes *a priori* (generales) de la naturaleza. Constituyen las reglas del uso objetivo de las categorías²³⁴, de su aplicación a los fenómenos mediante su temporalización a través de esquemas. Y en esa medida prescriben las condiciones que ha de tener toda experiencia posible. Sin ellos, la experiencia «sería una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas»²³⁵. Por medio de ellos podemos tener experiencia de un mundo de objetos y de un mundo ordenado de objetos.

Los principios puros del entendimiento constituyen juicios sintéticos *a priori*. Son sintéticos: el predicado no está contenido en la noción del sujeto, permitiendo la síntesis de informaciones heterogéneas y semánticamente independientes entre sí y ampliando, en la medida en que prescriben las condiciones de toda experiencia posible, nuestro conocimiento de la

²³⁰ Br. AA 10: 131.

²³¹ KrV, B 163.

²³² Prol, AA 04: 319.

²³³ KrV, B 165.

²³⁴ KrV, A 161 / B 200.

²³⁵ KrV, A 156 / B 195.

naturaleza. Y son *a priori*: son estrictamente universal y objetivamente necesarios, por lo que son empíricamente irrefutables: ningún fenómeno, ninguna experiencia puede refutarlos.

Kant presenta cuatro clases de principios puros del entendimiento: los axiomas de la intuición, las anticipaciones de la percepción, las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico²³⁶. Y los divide en dos tipos: los dos primeros constituyen principios matemáticos, los dos últimos, principios dinámicos. La clave de los principios matemáticos radica en que no proceden directamente de la temporalización de las categorías correspondientes, sino que son extraídos por el entendimiento de las intuiciones puras del espacio y el tiempo en la aplicación de aquellas. Precisamente por ello son denominados por Kant principios matemáticos: no se trata de que ellos constituyan en sí mismos los principios de las disciplinas matemáticas, sino que son el fundamento para la aplicación de tales disciplinas a la experiencia y, por tanto, el fundamento de la validez objetiva de sus juicios sintéticos *a priori*²³⁷. Gracias a ellos podemos tener experiencia de un mundo de objetos, es decir, de cosas situadas en el espacio y en el tiempo.

Los principios dinámicos, por su parte, proceden directamente de la temporalización de las categorías, si bien, han de presuponer la relación matemática que el entendimiento mantiene con las intuiciones puras. Y al igual que ocurría con los principios matemáticos en relación con las disciplinas matemáticas, los dinámicos constituyen el fundamento para la aplicación de la física a la experiencia y, por tanto, el fundamento de la validez objetiva de sus juicios sintéticos *a priori*. La física cuenta con leyes generales o juicios sintéticos *a priori*, y con leyes particulares o juicios empíricos. Los principios dinámicos serían el fundamento de todas esas leyes de la naturaleza:

Todas las leyes de la naturaleza, sean las que sean, se hallan sometidas a superiores principios del entendimiento, ya que las primeras no hacen más que aplicar los segundos a casos fenoménicos especiales. Son, pues, los principios del entendimiento los que suministran el concepto, el cual incluye la condición y el exponente, por así decirlo, de una regla en general. Es, en cambio, la experiencia la que proporciona el caso que se halla sometido a la regla²³⁸.

Y en cuanto que principios, estas leyes *a priori* de la naturaleza serían las más generales de todas:

Los principios *a priori* llevan este nombre no sólo por contener en sí las bases de otros juicios, sino también por no basarse ellos mismos en conocimientos más generales ni de rango superior²³⁹.

De esta forma, la Analítica de los principios da pie a una metafísica de la naturaleza, es decir, al estudio de los principios puros del entendimiento en tanto que fundamentos de la física y de sus leyes. En este sentido resulta relevante señalar la tesis defendida por intérpretes del kantismo como Cohen²⁴⁰ o Strawson²⁴¹ según la cual, en su Analítica de los principios, Kant

²³⁶ KrV, A 161 / B 200.

²³⁷ KrV, A 159-160 / B 198-199.

²³⁸ KrV, A 159 / B 198.

²³⁹ KrV, A 148-149 / B 188-189.

²⁴⁰ Cohen, H. (1918). *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlín: Dümmlers, p. 93.

²⁴¹ Strawson, P. F. *Los límites del sentido*, pp. 105-106.

habría desarrollado una metateoría de la física newtoniana. El proyecto de esa metafísica lo realizará ampliamente en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*²⁴² (1783) y en sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*²⁴³ (1786). Habría que señalar, en todo caso, que Kant habla de metafísica como desarrollo de aquellos conocimientos legítimos derivados de su *Crítica*, que entendería, en el fondo, como una ontología de la razón.

En cualquier caso, si los principios matemáticos nos permitían acceder a un mundo de objetos, gracias a los principios dinámicos podemos tener experiencia de un mundo ordenado de objetos existentes.

La Analítica de los principios supone también el último capítulo de la determinación de la tópica transcendental de las representaciones intelectivas. Kant había establecido dos tipos de reglas distintas del entendimiento puro: las categorías y conceptos puros, y los principios puros. En la Analítica de los conceptos expone la tabla de las categorías. En la Analítica de los principios expone los principios puros tomando como guía la tabla de las categorías y extrayendo de ellas los esquemas trascendentales:

Nuestra tarea consistirá ahora en exponer en su conexión sistemática los juicios que, con esta reserva crítica, el entendimiento efectúa de hecho *a priori*. No cabe duda de que nuestra tabla de categorías nos proporcionará una guía natural y segura para lograrlo. En efecto, es la relación de esas categorías con una experiencia posible la que tiene que constituir todo el conocimiento puro *a priori* del entendimiento y, si exponemos exhaustiva y sistemáticamente todos los principios trascendentes del uso del entendimiento, será en virtud de la relación de tales categorías con la sensibilidad en general²⁴⁴.

El siguiente cuadro recoge la tópica transcendental kantiana del entendimiento:

²⁴² *Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik*

²⁴³ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*

²⁴⁴ KrV, A 148 / B 187-188.

CONCEPTOS, ESQUEMAS Y PRINCIPIOS PUROS DE
LA TÓPICA TRANSCENDENTAL KANTIANA

CATEGORÍAS	ESQUEMAS	PRINCIPIOS PUROS
Unidad	Número	Axiomas de la intuición «Todas las intuiciones son magnitudes extensas y durables» [son medibles]
Pluralidad		
Totalidad		
Realidad	Sensación (más o menos intensa)	Anticipaciones de la percepción «Todos los fenómenos son magnitudes intensivas» [poseen un grado de intensidad]
Negación		
Limitación		
Substancia	Permanencia	Analogías de la experiencia «En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y la cantidad de materia ni aumenta ni disminuye»
Causalidad	Sucesión regular	«Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto»
Comunidad	Interacción constane	«Todas las sustancias, en la medida en que podamos percibir las como simultáneas (coexistentes), se hallan en completa acción recíproca»
Posibilidad	Composibilidad	Postulados del pensamiento empírico «Aquello que está de acuerdo con las condiciones formales de la experiencia, es decir, con las condiciones de la intuición (espacio y tiempo) y de conceptos, es posible»
Existencia	Actualidad	«Lo que está ligado a las condiciones materiales de la experiencia, es decir, con la sensación, es real»
Necesidad	Eternidad	«Aquello que en su conexión con lo real está determinado de acuerdo con las condiciones universales (de la intuición y los conceptos) de cualquier experiencia posible es necesario»

Figura 8

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 270.

El hecho de que, junto a las categorías y conceptos puros, hayamos hablado de principios puros del entendimiento, que no son otra cosa sino juicios, y ello a pesar de que la tópica de las

facultades mentales de la *Crítica del juicio* (1790), que hemos señalado más arriba, distinguía posteriormente el entendimiento del Juicio, debe hacernos pensar en la concepción del entendimiento que maneja Kant en la primera *Crítica*. El texto de Kant permite tres interpretaciones distintas, como ha señalado Eugenio Moya²⁴⁵. Una primera interpretación²⁴⁶ consideraría el entendimiento (*Verstand*) como una facultad integrada por tres módulos cognitivos distintos: el entendimiento en sentido restringido —capacidad del uso de conceptos—, el Juicio (*Urteilkraft*) y la razón (*Vernunft*). Una segunda interpretación²⁴⁷ concebiría el entendimiento como una única facultad con tres funciones intelectivas: la formación de conceptos, la elaboración de juicios y la realización de inferencias. Finalmente, una tercera interpretación consideraría la facultad del entendimiento en sentido restringido —capacidad de usar conceptos— y la del Juicio —capacidad de juzgar— como integrantes de un único módulo cognitivo: el entendimiento en general. Esta tercera interpretación, además, distinguiría el entendimiento de la razón como facultad de razonar, como facultad silogística. Adoptamos aquí esta tercera interpretación, que creemos más acorde con el planteamiento global de Kant. Hay, además, una razón adicional: el entendimiento entendido independientemente de la facultad de la razón como capacidad de formar conceptos y la elaborar juicios permite a Kant plantear la *Analítica* —que tiene al entendimiento por objeto— como una lógica de la verdad y entender la *Dialéctica* —que tiene a la razón por objeto— como lógica de la ilusión²⁴⁸.

De esta forma habría que entender la Analítica de los principios, en tanto que doctrina trascendental del juicio, como una teoría de la verdad. Y en este sentido Kant trataría de resolver tres cuestiones en relación con la verdad: la de su lugar en la tópica, la de su definición y la del criterio que la rige.

El entendimiento puro, dice Kant, «es el territorio de la verdad»²⁴⁹. Para él, al igual que para Aristóteles, el lugar de la verdad reside en el juicio. La cuestión es aclarar qué entiende Kant por verdad.

Kant asume nominalmente la doctrina tradicional de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*²⁵⁰ bajo la fórmula de «la conformidad del conocimiento con su objeto»²⁵¹. Pero Kant es consciente de la insuficiencia de esta definición de verdad tras su abandono de la concepción similarista de las representaciones y la del objeto como realidad construida en y a través de las estructuras transcendentales del sujeto. Por eso, para entender en qué consiste esa noción de verdad como conformidad del conocimiento con el objeto, hay que indagar es las nociones de conocimiento y de objeto a las que se refiere.

²⁴⁵ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 269-270.

²⁴⁶ KrV, A 130-131 / B 169.

²⁴⁷ KrV, A 68-69 / B 93-94.

²⁴⁸ KrV, A 57-63 / B 82-88.

²⁴⁹ KrV, A 235 / B 294.

²⁵⁰ La teoría semántica de la verdad como correspondencia o adecuación se remonta a Aristóteles, el cual escribe en su *Metafísica* (1011 b 26-28): «Es falso decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es; es verdadero decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es».

²⁵¹ KrV, A 58 / B 82.

Por conocimiento se refiere Kant aquí a juicios. Siguiendo la lógica aristotélica, de la que la tradición se apropió, y al propio Leibniz, concibe los juicios como la unión de dos o más conceptos en los que uno actúa de sujeto y otro/s se predica de él como una propiedad o cualidad del mismo. Siguiendo a Leibniz, Kant distingue entre juicios analíticos (*verités de raison*) y sintéticos (*verités de fait*). Y coincide con él en su caracterización general: para los juicios analíticos su opuesto es imposible; sin embargo, para los sintéticos pensar lo contrario siempre es posible. Kant señala que el principio que rige los conocimientos analíticos, el principio supremo de todos los juicios analíticos, es el principio de identidad o no contradicción: «A ninguna cosa le es adecuado un predicado que la contradiga»²⁵². Este principio se remonta al famoso «Discurso sobre la Verdad» del *Poema* de Parménides, que es formulado por Aristóteles así: «es imposible que, al mismo tiempo y bajo una misma relación, se dé y no se dé en un mismo sujeto un mismo atributo»²⁵³. Kant, en base a su concepción modular de la mente, considera necesario eliminar de la definición aristotélica de tal principio supremo de la lógica general del entendimiento la determinación temporal. En cualquier caso, el principio de identidad o no contradicción se alza como el criterio de verdad para los juicios analíticos, aunque también constituirá un criterio de verdad fundamental e implícito para los juicios sintéticos.

El principio de identidad o no contradicción implica que aquellos juicios en los que el concepto del sujeto y el del predicado son idénticos, resultan necesariamente verdaderos. De ahí que Kant defina los juicios analíticos como aquellos en los que el concepto del predicado está contenido implícitamente en el concepto del sujeto, como, por ejemplo, que «todos los cuerpos son extensos». Y de ahí también el que los califique como explicativos y no ampliativos, pues el predicado explica lo ya contenido en el sujeto, sin añadir nueva información, y como autoevidentes por razones de sinonimia o de forma lógica.

Para los juicios sintéticos la cosa es distinta. Entre sus conceptos de sujeto y predicado no hay ninguna conexión sinonímica o de orden lógico: el concepto del predicado no está contenido en el del sujeto, como sería el caso, por ejemplo, del juicio «todos los cuerpos son pesados». Por ello, son juicios ampliativos, el predicado amplía la información contenida en el sujeto, y no son autoevidentes. La cuestión es que, aunque el principio de identidad o no contradicción opera implícitamente en estos juicios, pues los dos (o más) conceptos que se unen en ellos están obligados a observarlo, éste no constituye su criterio completo de verdad. Es necesario algo más que explique la unión de esos conceptos en el juicio y constituya su criterio de verdad. Ese algo es un tercer elemento, un *tertium*.

En el caso del juicio analítico, no salimos del concepto dado para decidir algo sobre él. Si el juicio es afirmativo, me limito a añadir a ese concepto lo ya pensado en él. Si es negativo, no hago más que excluir del mismo concepto su contrario. En el caso del juicio sintético, en cambio, me veo obligado a salir fuera del concepto dado para considerar, en relación con éste, algo completamente distinto de lo pensado en él. Esta relación nunca es, pues, ni una relación de identidad ni de contradicción, y por ello no puede descubrirse en el juicio, considerado en sí mismo, ni la verdad ni el error [...] Una vez

²⁵² KrV, A 151 / B 190.

²⁵³ Aristóteles. *Metafísica*, IV, 3, 1005 b 25-27.

concedido que hay que ir más allá de un concepto dado para confrontarlo sintéticamente con otro, hace falta un tercer elemento que es el que permite la síntesis de los dos conceptos²⁵⁴.

Decíamos que la verdad era entendida por Kant como la conformidad del conocimiento con el objeto. Y si Kant hubiera hecho lo mismo que hizo Hume, a saber, identificar respectivamente los juicios analíticos y los sintéticos con los juicios *a priori* y *a posteriori* y concebir el objeto como lo meramente dado en la experiencia, el *tertium* como criterio de verdad de los juicios sintéticos sería simplemente dicho objeto, con el que éstos simplemente se contrastarían. Pero Kant ha demostrado la existencia de juicios sintéticos *a priori*, de principios puros, estrictamente universales y objetivamente necesarios, que, producidos por nuestras facultades sensibles e intelectivas al margen de cualquier experiencia, tienen, sin embargo, significado empírico y son empíricamente irrefutables: ningún objeto empírico puede refutarlos.

El propio objeto no es más que una construcción de tales principios puros, pues éstos determinan las condiciones a las que ha de someterse toda experiencia para constituirse como tal. Por eso, aunque la realidad empírica deba considerarse como *tertium* para los juicios sintéticos, sólo puede hacerse como segunda instancia y no para los principios puros. Hay una instancia previa en las estructuras transcendentales de las facultades cognitivas humanas: puesto que «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*»²⁵⁵, la conformidad de un objeto con las estructuras transcendentales del sujeto resulta previa a la adecuación empírica del objeto con el juicio:

¿En qué consiste este tercer elemento en cuanto medio de todos los juicios sintéticos? No hay más que un todo en el que se hallan contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y las formas *a priori* del mismo, el tiempo; la síntesis de las representaciones, basada en la imaginación; y la unidad sintética de las mismas (unidad necesaria para el juicio), propia de la unidad de apercepción. Es, pues, en el sentido interno, en la imaginación y en la apercepción donde hay que buscar la posibilidad de los juicios sintéticos²⁵⁶.

Por eso, frente a los juicios analíticos que tenían en el principio de identidad o no contradicción su principio supremo,

el principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halle sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición²⁵⁷.

La verdad de los juicios sintéticos depende así de dos *tertia*: un *tertium* transcendental, constituido por las estructuras formales del sujeto —por los principios puros en última instancia— y un *tertium* empírico, constituido por la realidad empírica. Por ello, hay que distinguir en Kant entre un criterio transcendental de verdad y un criterio simplemente empírico, entre una verdad transcendental y otra empírica.

El establecimiento de los principios puros como las verdaderas reglas de ordenación de lo dado y, con ello, la dimensión constructiva del objeto de conocimiento dejan finalmente sin sentido la idea de comparar nuestros pensamientos y creencias con las cosas tal y como son en sí

²⁵⁴ KrV, A 154-155 / B 193-194.

²⁵⁵ Ibidem.

²⁵⁶ KrV, A 155 / B 194.

²⁵⁷ KrV, A 158 / B 197.

mismas y, con ello, la concepción de la verdad como *adaequatio*. Para Kant no hay acceso de la razón a la cosa en sí. No hay, no puede haberlas, relaciones directas entre mente y realidad. Fue él quien puso en crisis definitivamente el paradigma clásico del representacionismo similarista: la representación es *performance*, algo activo, constructivo y no una mera isomorfía mente-mundo. La conformidad de tales representaciones con el mundo no puede ser entendida como una relación de semejanza con la realidad en sí, dado que dicha realidad aparece siempre en la práctica cognoscitiva de los sujetos con el mundo. La objetividad no se construye como corolario de la eliminación de la subjetividad, sino como resultado de la intervención de los sujetos. Ahora bien, Kant no acaba abrazando el escepticismo, como sí lo hiciera Hume: aunque no podemos acceder al mundo tal y como es en sí mismo y aunque la información que recibimos del sentido es muy limitada, nuestras estructuras transcendentales nos permiten organizar dicha información y construir un mundo ordenado de objetos, con lo que podemos aprender de la experiencia. El cometido de la mente humana no consistiría para Kant en descubrir la realidad tal y como es en sí misma, sino en construir conceptos que nos permitan entenderla. Y es que, como ha señalado Eugenio Moya²⁵⁸, Kant tendría una doble intención en su epistemología: profundizar en la actividad cognoscitiva del sujeto y conservar el contenido sano del realismo. De ahí que califique la doctrina de Kant, además de idealismo transcendental, como realismo crítico²⁵⁹.

Es por todo ello que, tanto en la *Crítica de la razón pura*, como en la *Crítica del Juicio*, la doctrina transcendental kantiana del juicio, su Analítica transcendental, va transitar de la reflexión sobre una concepción meramente nominal de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* a la fundamentación transcendental de la verdad como *consensus gentium*, una verdad situada en el nivel de reflexión empírico, que descansaría, a su vez, en un fundamento empírico-biológico, al traducir la unidad de una *Tiergattung* a una comunidad universal de razón.

En la introducción a la Dialéctica transcendental Kant aborda el tema de la verdad, el error y la ilusión. Estos tres elementos son propios del juicio y, en esa medida, no yacen en la sensibilidad, ni tampoco en el entendimiento mismo, sino en la relación del objeto con éste último:

Ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuido, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado. Es, pues, correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. Así pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conducente al error, sólo pueden hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento²⁶⁰.

La verdad debe entenderse como aquello a lo que tiende por naturaleza el entendimiento, puesto que «si sólo actúa de acuerdo con sus leyes, el efecto (el juicio) concordará necesariamente con esas leyes»²⁶¹. El error, sin embargo, hay que buscarlo en el influjo de factores sensibles externos al propio entendimiento:

²⁵⁸ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 285.

²⁵⁹ *Op. Cit.*, p. 290.

²⁶⁰ KrV, A 293 / B 350.

²⁶¹ KrV, A 294 / B 350.

El error sólo es producido por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento. A causa de tal influjo, ocurre que los motivos subjetivos del juicio se funden con los objetivos, haciendo que éstos se aparten de su determinación, del mismo modo que un cuerpo en movimiento seguiría siempre, de por sí, la línea recta en la misma dirección, pero al recibir el influjo de otra fuerza en dirección distinta, se desvía en línea curva. Para distinguir el acto propio del entendimiento respecto de la fuerza que se la añade, será, pues, necesario considerar el juicio erróneo como la diagonal de dos fuerzas que determinan el juicio en dos direcciones distintas y que describen un ángulo, por así decirlo²⁶².

El juicio erróneo, el error queda así representado como el vector resultante de la suma de dos fuerzas distintas que operan en el conocimiento: la verdad u objetividad del entendimiento y la ignorancia o subjetividad del influjo exterior. Gráficamente:

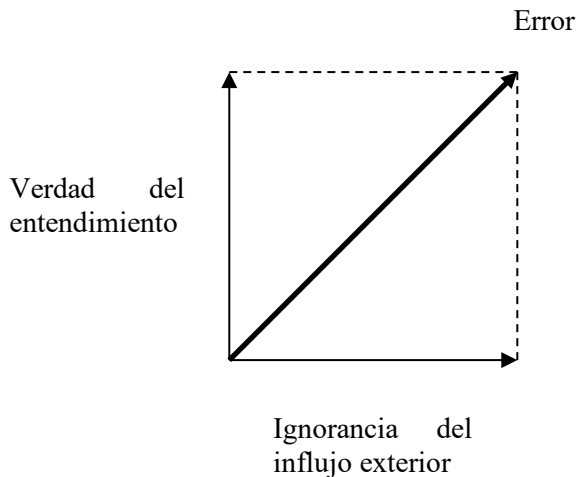


Figura 9

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 289

Ahora bien, ¿cómo hemos de interpretar exactamente que el error sea un producto del influjo de la sensibilidad? El error es un juicio equivocado ya realizado, es decir, ya consumado por el entendimiento, por el Juicio. En este sentido, la ilusión constituye una fase anterior al error y abre su posibilidad, nos conduce a él. Kant clasifica la ilusión en tres tipos: empírica, lógica y trascendental. La ilusión empírica²⁶³ surge como resultado de un influjo sobre el entendimiento de la sensibilidad (también de la imaginación) en su construcción natural de las intuiciones empíricas. Como obedece a la propia naturaleza de estas facultades, es una ilusión natural que no puede desaparecer, ni se puede evitar. Por su parte, la ilusión lógica o «ilusión de los sofismas» consiste en «la mera imitación de la forma de la razón»²⁶⁴. Kant considera que ella se debe a la falta de atención a la regla lógica, por lo que es posible hacerla desaparecer tan pronto como nos concentremos en el caso en el que se trate. Finalmente, aborda la ilusión trascendental. Esta ilusión tiene su raíz en la facultad de la razón, que proporciona ciertos principios aplicables subjetivamente sobre el entendimiento para ordenar sus conocimientos y sistematizarlos, pero

²⁶² KrV, A 294-295 / B 350-351.

²⁶³ KrV, A 295 / B 351-352.

²⁶⁴ KrV, A 296-297 / B 353.

que el propio entendimiento los toma erróneamente en sus juicios para la determinación de las cosas en sí mismas. Esta ilusión comparte algo con la ilusión empírica: «se trata de una *ilusión* inevitable, tan inevitable como que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla, puesto que allí lo vemos a través de rayos de luz más altos que aquí. Mejor todavía: tan inevitable como que la luna le parezca al mismo astrónomo mayor a la salida, por más que él no se deje engañar por esta ilusión»²⁶⁵.

La ilusión empírica y la transcendental son inevitables, y esa inevitabilidad responde a la propia estructura subjetiva de las facultades del conocimiento. La ilusión lógica, sin embargo, puede deshacerse. Pero la cuestión es ¿cómo llegan tales ilusiones a constituirse como errores y qué papel juega la sensibilidad en ello? El error, dice Kant, ocurre por «el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento»²⁶⁶, influjo que provoca «que los motivos subjetivos del juicio se funden con los objetivos»²⁶⁷. Habría que situarse aquí en el plano de la ética kantiana y aplicarlo al ámbito del conocimiento. El hombre puede determinar su voluntad en función de máximas de actuación que atiendan a las inclinaciones de la sensibilidad o a la forma legisladora universal de la razón pura. Cuando, en la determinación definitiva del juicio, el sujeto adopta máximas subjetivas que atienden a las inclinaciones sensibles vinculadas a las ilusiones, entonces cae en el error. Esos vínculos pueden deberse a las estructuras del egoísmo, como Kant advertirá en la *Antropología*, o pueden ser sociales, culturales, de la tradición: Kant participó también, junto a Descartes o Bacon, de la doctrina platónica de la verdad manifiesta a la que apuntábamos en el capítulo anterior. La verdad, cuando se la coloca desnuda, sin velos, ante el hombre, es reconocible como tal. Por ello la caída del hombre en el error y la ilusión en su búsqueda de la verdad requiere plantear la existencia de fuentes de la ignorancia. Para los moderni, estas fuentes no obedecían sólo a factores epistemológicos, sino sobre todo a otros de carácter histórico y sociológico: el ejercicio tradicional o escolástico de la razón —el recurso a la *auctoritas*, a la tradición o a la revelación como criterio de verdad— había contaminado la razón misma y la había sometido a los prejuicios nacidos de la tradición sociocultural. Por ello el método se convirtió en una medicina mentis capaz de sanar a la razón de los prejuicios de la tradición.

Por otro lado, aquellas máximas que atienden a inclinaciones sensibles, no son causas, son motivos, motivos subjetivos que, ciertamente, se funden con los objetivos —seguir nuestras estructuras cognoscitivas para alcanzar conocimiento—. Y en tanto que promovidos por inclinaciones sensibles, la falta de una reflexión en el sujeto los hace pasar inadvertidos.

La cuestión es que, aunque los hombres introduzcan fundamentos subjetivos en sus juicios de conocimiento y hacerlos pasar por objetivos, los juicios tienen un fundamento objetivo derivado de nuestras estructuras transcendentales compartidas. Y aquí es donde entra la noción

²⁶⁵ KrV, A 297 / B 353-354.

²⁶⁶ KrV, A 294 / B 350.

²⁶⁷ KrV, A 294 / B 351.

de verdad como *consensus gentium*: podemos contrastar nuestros juicios con los de los demás para despojar cualquier fundamento subjetivo de nuestros conocimientos.

La verdad descansa en la concordancia con el objeto y, consiguientemente, los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen que coincidir²⁶⁸.

Es esta la cuestión que aborda Kant, respecto al tener un juicio por verdadero, en la distinción entre persuasión y convicción²⁶⁹. La persuasión es, en tanto que tener un juicio por verdadero, una mera apariencia de verdad, puesto que el fundamento de tal juicio, su criterio de verdad, es simplemente subjetivo. Su validez es privada y su tener por verdadero incomunicable. La convicción, en cambio, es una certeza de verdad, puesto que se basa en un juicio que tiene un fundamento objetivo, transcendental, transubjetivo. Y este fundamento transubjetivo dota al juicio de la capacidad de producir el asentimiento de todo ser que posea razón. Capacidad que sólo podemos comprobar en el asentimiento real con los demás, en la realidad empírica, esto es, intersubjetivamente: *consensus gentium*. Este tipo de verdad pragmática consistiría, entonces, en el acuerdo con el juicio real de otros:

El criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana. En este último caso parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio²⁷⁰.

Otro fundamento transcendental de esta noción empírica de verdad lo encontramos en el §40 de la Crítica del Juicio, dónde Kant plantea un tipo especial de Juicio llamado *sensus communis* a través del cual podemos formar nuestros juicios teniendo en cuenta el modo de representación de los demás. No se trataría de atender al juicio real de los otros, sino al juicio potencial de todos ellos, de tal manera que podríamos evitar la ilusión que surge habitualmente al tomar lo que es simple condición subjetiva como si fuese realmente objetiva.

Por último, y también en relación con la inaccesibilidad de nuestra razón a la cosa en sí, con nuestra imposibilidad de tener relaciones directas con la realidad, hay que señalar otro criterio de verdad que Kant maneja para los juicios. Se trataría de una verdad como coherencia o unidad sistemática con todos nuestros conocimientos. Y estaría vinculada a la noción de verdad como *consensus gentium*, pues si bien tal coherencia tendría como primera instancia la organización subjetiva de los conocimientos del entendimiento, podría y debería ser ampliada socialmente en la comunidad científica, ética, estética. Kant plantea esta noción de verdad en relación con la validez de los principios de la facultad de la razón, principios que no pueden ser usados directamente sobre la experiencia al sobrepasar, por su propia naturaleza, todos sus límites, pero que sí tendrían un uso heurístico, regulador sobre el entendimiento, permitiendo así la sistematización de sus conocimientos:

El uso hipotético de la razón basado en ideas en cuanto conceptos problemáticos no es propiamente *constitutivo*. Es decir, no es de tal índole, que de él se siga, si queremos ser plenamente rigurosos, la

²⁶⁸ KrV, A 820 / B 848.

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ KrV, A 820-821 / B 848-849.

verdad de la regla asumida como hipótesis. En efecto, ¿cómo vamos a conocer todas las consecuencias posibles de un principio cuya universalidad tiene que ser demostrada por las consecuencias que de él se derivan? Este uso es simplemente regulador y su finalidad consiste en unificar, en la medida de lo posible los conocimientos particulares y en *aproximar* así la regla a la universalidad²⁷¹.

1.2.4. Razón, sistema y metafísica: la Dialéctica trascendental

1.2.4.1. La Dialéctica trascendental

Si para Kant la Analítica trascendental era la lógica de la verdad, la Dialéctica trascendental se constituye como la lógica de la ilusión. Y es que, a juicio del filósofo prusiano, la facultad superior de la razón es la sede de un tipo de ilusión natural e inevitable que, en ausencia de la *Crítica*, nos conduce a los errores dialécticos de la tradición metafísica occidental y a considerar esta disciplina como una ciencia objetiva. Estos errores dialécticos son las ilusiones trascendentales y son debidas a la existencia de máximas (principios subjetivos) e ideas que, bajo la apariencia de principios y conceptos objetivos, nos conducen a tomar la necesidad subjetiva que surge de su aplicabilidad a los conceptos del entendimiento por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. Por ello, la Dialéctica trascendental se presenta como la ciencia encargada de disciplinar en todo momento la facultad misma de la razón ofreciéndole una continua corrección de los excesos ilusorios surgidos de su propia naturaleza trascendental.

Nos las habemos con una ilusión natural e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos [...] Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección²⁷².

En la Dialéctica trascendental sigue Kant el mismo procedimiento que en la Estética y en la Analítica: primero procede a establecer la naturaleza y funciones de su facultad objeto, después trata de demostrar que ciertas representaciones suyas son *a priori* y finalmente pasa a demostrar la validez objetiva de las mismas. Sin embargo, en este caso Kant va a encontrar que las representaciones de la razón pura carecen de validez objetiva. Por eso, si bien lleva a cabo una especie de deducción metafísica²⁷³ del genuino principio puro de la razón y de sus ideas trascendentales, partiendo de las funciones lógicas de la razón para encontrar sus contenidos puros, renuncia a cualquier tipo de deducción trascendental de las mismas.

La deducción trascendental de las representaciones *a priori* es un procedimiento que las legitima epistemológicamente, al demostrar en ellas una validez objetiva, un uso válido en orden al conocimiento. Los principios e ideas de la razón no pueden ser objeto de deducción

²⁷¹ KrV, A 647 / B 675.

²⁷² KrV, A 298 / B 354-355.

²⁷³ Mario Pedro Miguel Caimi ha reconstruido detalladamente la deducción metafísica de las ideas de la razón (Dios, Mundo y Alma) en: Caimi, M. P. M. (2019). La deducción metafísica de las ideas a partir de las formas del silogismo. *Revista de Estudios Kantianos*, 4, 2, 452-475.

transcendental porque no puede tomarse la experiencia objetiva como hilo conductor para ellas. Ahora bien, Kant no descarta que ellos posean alguna validez objetiva, una validez objetiva indeterminada, pues, aunque no se refieran directamente a los objetos de la experiencia, aunque no los determinen ni legislen sus comportamientos, sin embargo, sirven para ordenar los conocimientos del entendimiento, para reducir a unidad sistémica²⁷⁴ todas las reglas del uso empírico de esta facultad intelectual, permitiendo así, a modo de guía, una ampliación de nuestro conocimiento. Hasta el punto de que, en analogía con la célebre frase de Kant al comienzo de la «Lógica transcendental» (KrV, A 51 / B 76) sobre la relación entre intuiciones y conceptos, puede decirse con Günter Zöllner que la razón sin el entendimiento es vacía y el entendimiento sin la razón es ciego²⁷⁵. Los principios e ideas de la razón pueden funcionar, respectivamente, como un concepto heurístico: no determinan los objetos de la experiencia ni su comportamiento legal, «sino cómo hay que buscar, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general»²⁷⁶.

1.2.4.2. El genuino principio de la razón y las ideas transcendentales

En el apartado anterior apareció una cierta dificultad en torno a la interpretación adecuada de la concepción que Kant manejaba del entendimiento en su *Crítica de la razón pura*. Entendemos que nuestro filósofo maneja una concepción del entendimiento como facultad cognitiva unitaria integrada por el entendimiento entendido en sentido restringido, como capacidad de usar conceptos, y por el Juicio, como capacidad de juzgar, dejando a un lado la facultad de la razón, en tanto que facultad silogística, esto es, en tanto que facultad de inferir. Pues bien, comenzamos este apartado con esta facultad y la Dialéctica transcendental, corroborando esta interpretación y aportando más evidencias acerca de la teoría modular de la mente en Kant.

La facultad de la razón constituye una unidad cognitiva autónoma e independiente, con naturaleza y funciones propias y representaciones exclusivas. «Esta facultad —afirma Kant— encierra el origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento»²⁷⁷. Y como defiende en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica*,

la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad completamente separada, subsistente por sí misma, una unidad en la que, como ocurre en un cuerpo organizado, cada miembro trabaja a favor de todos los demás y éstos, a su vez, a favor de los primeros²⁷⁸.

Esa comparación de la razón con el entendimiento al comienzo de la Dialéctica transcendental no es casual. Kant trata de diferenciarlas entre sí, habida cuenta de la oscura

²⁷⁴ Cfr. Montero Moliner, F. (2020). El uso regulador de la idea de mente (*Gemüt*) y la sistematización de la *Crítica de la razón pura*. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (261-280). Madrid: Biblioteca Nueva, p. 262.

²⁷⁵ Zöllner, G. (2016). Vernunft ohne Verstand ist leer, Verstand ohne Vernunft ist blind: Die Grenzbestimmung der Vernunft bei Kant und Hegel. *Hegel-Jahrbuch*, 1, 54-59.

²⁷⁶ KrV, A 671 / B 699.

²⁷⁷ KrV, A 299 / B 355.

²⁷⁸ KrV, B XXIII.

relación que ha establecido entre ellas en las secciones anteriores de la *Crítica*. Considera necesario mostrar la especificidad de la razón en sus inevitables vínculos con el entendimiento. Por eso, especifica ahora que mientras que el entendimiento es la facultad de las reglas, la razón es la facultad de los principios²⁷⁹. El término «principio», dice Kant, es ambiguo. Estrictamente hablando, principio sólo serían aquellas proposiciones universales a través de las cuales conocemos lo particular en lo universal por medio de conceptos. Y ello sucede únicamente en los silogismos. Por ello, se admite normalmente como principio, aunque en un sentido laxo, toda proposición universal que es capaz de hacer de premisa mayor en un silogismo. Sin embargo, para saber si una proposición universal constituye realmente un principio hay que examinar su origen, es decir, como se ha construido. Y es aquí donde Kant concluye esta reflexión, con una tesis sorprendente: los principios del entendimiento no son principios en sentido estricto. De ahí que defina el entendimiento como la facultad de reglas. Estas reglas del entendimiento puro permiten ciertamente conocer lo particular en lo universal, pero no por medio de conceptos, sino a través de las intuiciones puras de la sensibilidad —es el caso de los principios matemáticos— o a través de las condiciones de una experiencia posible en general —es el caso de los principios dinámicos— que dependen de aquellas.

El entendimiento es, pues, incapaz, a partir de conceptos, de suministrar conocimientos sintéticos, que son los que yo denomino principios en sentido propio²⁸⁰.

A pesar de esta diferenciación entre razón y entendimiento, la Dialéctica trascendental va a seguir el mismo procedimiento de investigación de la Analítica trascendental. Si en ésta, Kant analiza primero el uso lógico del entendimiento, la tipología de los juicios, para obtener los contenidos que él mismo utiliza en su uso puro, en la Dialéctica hace exactamente lo mismo. Sólo que las formas lógicas de la razón ya no serán los juicios, sino los silogismos, ya que la razón es la capacidad de inferir mediatamente²⁸¹, es decir, de extraer de un principio una conclusión a través de la mediación de un tercer juicio.

El silogismo es un tipo especial de razonamiento en el que se infiere una conclusión a partir de dos proposiciones que hacen de premisas: una premisa mayor, que contiene el término de mayor extensión, y una premisa menor, que incluye el concepto de menor extensión. Kant pone el siguiente ejemplo:

²⁷⁹ KrV, A 299 / B 356.

²⁸⁰ KrV, A 301 / B 357-358.

²⁸¹ KrV, A 299 / B 355.

Premisa mayor: *Todos los hombres son mortales*

Premisa menor: *Cayo es hombre*

Conclusión: *Cayo es mortal*

Figura 10

Fuente: elaboración propia

La razón puede proceder de dos formas ante un silogismo, haciendo de él un episilogismo o un prosilogismo. En el primer caso, la razón procede en su inferencia desde la premisa mayor hasta la conclusión. Entonces partimos de la premisa mayor, «Todos los hombres son mortales», proporcionada por el entendimiento. A continuación, subsumimos, por medio del Juicio, un conocimiento, que es la condición de la premisa menor, «Cayo», bajo la condición de la premisa mayor «hombre». Finalmente determinamos *a priori* mediante la razón ese conocimiento mediante el predicado de la premisa mayor²⁸².

En toda inferencia de la razón pienso primero una *regla (major)* por medio del *entendimiento*. En segundo lugar, subsumo un conocimiento bajo la condición de la regla (*minor*) por medio del *Juicio*. Finalmente, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*) y, consiguientemente, *a priori* por medio de la *razón*²⁸³.

En su segunda forma de proceder, en el prosilogismo, la razón, en su inferencia, parte de la conclusión hasta llegar a la premisa mayor. Sigamos con nuestro ejemplo. Al partir de la conclusión, tenemos un juicio, en este caso particular, «Cayo es mortal», que contiene, a su vez, un conocimiento particular, como es su sujeto o condición, «Cayo», del cual sabemos que es mortal. Entonces buscamos un concepto —el de «hombre», en este caso— que contenga la condición bajo la cual el predicado de ese juicio («ser mortal») venga dado. Este proceso es el de una subsunción de conceptos: el del predicado de la conclusión, «ser mortal», bajo el de la condición de la posible premisa mayor, «hombre». Una vez realizada esta subsunción en toda su extensión, «Todos los hombres son mortales», podemos determinar, en la forma correspondiente, el conocimiento de nuestro objeto, «Cayo es mortal», mediante la premisa menor, «Cayo es hombre».

²⁸² Quizás pueda ayudar a entender el razonamiento el aproximarse un poco a la noción de «condición» que maneja Kant. Podríamos redefinir las premisas y la conclusión del argumento de modo condicional, como por ejemplo, «Todo hombre es mortal» como «Para todo x, si x es hombre, x es mortal», o «Cayo es hombre» como «Si x es Cayo, x es hombre». De esta forma, la primera parte de estos juicios condicionales constituye la «condición» para la segunda parte, que es «lo condicionado».

²⁸³ KrV, A 304 / B 360-361.

La clave de esta forma de *ratiocinatio per prosyllogismus* está en que finalmente logra obtener un juicio, una regla, a saber, la premisa mayor, que es válida no sólo para el objeto de nuestro conocimiento inicial, el sujeto de la conclusión, sino para otros objetos de conocimiento, con lo que la razón reduce la variedad de los conocimientos de los objetos del entendimiento al menor número de principios. Este es, precisamente, el genuino principio de la razón: producir la suprema unidad de los conocimientos del entendimiento.

Supongamos que como sucede a menudo, la conclusión se plantea como un juicio: para averiguar si fluye de juicios ya dados, es decir, de juicios a través de los cuales se piensa un objeto completamente distinto, busco en el entendimiento la aserción de esa conclusión para saber si se halla en él bajo ciertas condiciones, de acuerdo con una regla universal. Si encuentro esa condición y es posible subsumir el objeto de la conclusión bajo la condición dada, tal conclusión es inferida de una regla *que es igualmente válida para otros objetos de conocimiento*. De ello se desprende que, al inferir, la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales), con el fin de producir la suprema unidad de los mismos²⁸⁴.

El entendimiento proporciona la regla que hace de premisa mayor del silogismo. Esta regla es un juicio que ordena conceptos empíricos del entendimiento, construyendo así conocimientos condicionados: «la regla afirma, en efecto, algo universal bajo cierta condición»²⁸⁵. Ahora bien, el silogismo que constituye esta premisa mayor no tiene porque agotarse en sí mismo: puede ampliarse, constituyendo entonces polisilogismos y, de hecho, es lo que hace la razón. Cuando se trata de una *ratiocinatio per episyllogismos*, la ampliación se lleva a cabo haciendo de la conclusión del silogismo inicial, a su vez, la premisa mayor de un nuevo silogismo. En una *ratiocinatio per prosyllogismus*, que es la que aquí examinamos, la ampliación tiene lugar haciendo de la premisa mayor del silogismo inicial, a su vez, la conclusión de un nuevo silogismo. Entonces la razón persigue no sólo la condición de la premisa mayor del silogismo inicial bajo la cual poder subsumir la condición²⁸⁶ de su conclusión, sino también la condición de la nueva premisa mayor del polisilogismo bajo la cual subsumir la condición de la premisa mayor inicial. Por eso si el genuino principio de la razón pura tiene como fin la suprema unidad de los conocimientos del entendimiento es, precisamente, porque se remonta incesantemente desde la condición de la conclusión de un silogismo a la de su premisa mayor, silogismo que, a su vez, se encuadra en un polisilogismo virtualmente infinito. Por ello, la misión de este principio es, en última instancia, remontarse hasta la última condición del conocimiento condicionado del entendimiento, condición que ya no está sometida a ninguna condición ulterior y que, por tanto, es incondicionada:

La razón busca en su uso lógico la condición general de su juicio (de la conclusión). El mismo silogismo no es más que un juicio obtenido mediante la subsunción de su condición bajo una regla

²⁸⁴ KrV, A 304-305 / B 361.

²⁸⁵ KrV, A 330 / B 387.

²⁸⁶ Nótese que no hablamos de subsumir el predicado del silogismo inicial bajo la condición de la nueva premisa mayor del polisilogismo, como mostrábamos con el ejemplo que Kant pone sobre Cayo, sino de subsumir la condición de dicho silogismo inicial. La razón es que esta premisa mayor inicial es una proposición universal, mientras que la conclusión del ejemplo del que partíamos era un juicio particular («Cayo es mortal»), por lo que no resultaba interesante de cara a la exposición señalar como la condición de este juicio, «Cayo», quedaba subsumida en la condición de la premisa mayor, «hombre» en «Todo hombre es mortal», dado que Cayo no hacía referencia a un concepto universal, sino al objeto de un concepto singular. Pero podría afirmarse sin problemas que este silogismo subsume la condición de la conclusión bajo la condición de la premisa mayor.

general (mayor). Ahora bien, si se tiene en cuenta que esta regla se halla, a su vez, expuesta al mismo esfuerzo de la razón y que, por tanto, hay que buscar la condición de la condición (por medio de un prosilogismo) mientras ello sea factible, se comprende que el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada²⁸⁷.

Este principio de la razón pura conduce al entendimiento a un progreso asintótico hacia la suprema unidad de sus conocimientos, una unidad que jamás podrá ser completada²⁸⁸. Y ello porque es imposible encontrar lo incondicionado entre los conocimientos del entendimiento. Lo incondicionado sólo se haya en este genuino principio de la razón y es precisamente ello lo que lo constituye en un juicio sintético *a priori*:

Pero esta máxima lógica sólo puede ser un principio de la razón pura si suponemos que, cuando se da lo condicionado, toda la serie de condiciones subordinadas entre sí —serie que, consiguientemente, es incondicionada— se da igualmente, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión [...] Semejante principio de la razón pura es evidentemente sintético, ya que, si bien lo condicionado se refiere analíticamente a alguna condición, no se refiere a lo incondicionado. De él deben salir también diferentes proposiciones sintéticas²⁸⁹.

¿A qué proposiciones sintéticas se refiere? Hemos visto como Kant deduce este genuino principio de la razón pura, que busca lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, a partir de los polisilogismos mediante su *ratiocinatio per prosyllogismus*. Ahora bien, en esta *ratiocinatio*, así como en la *ratiocinatio per episylogismos*, la razón manifiesta también dos intereses contrapuestos que dan lugar a otros dos principios: el interés de la extensión (universalidad) de los conceptos empíricos en géneros y el del contenido (concreción) de la diversidad de los conceptos en especies. En el primer caso la razón fuerza al entendimiento a concebir mucho bajo sus conceptos; en el segundo, a pensar más en ellos. Estos intereses obedecerían a dos principios distintos: el principio lógico de los géneros, que postula cierta identidad, y el principio de las especies, que exige la multiplicidad y la diferencia entre las mismas cosas. A estos dos principios de la razón pura, Kant añade un tercero: *lex continui in natura*²⁹⁰. Si el primer principio ordena la búsqueda de lo común bajo géneros más elevados y el segundo prescribe la variedad de lo homogéneo bajo especies inferiores, el principio de continuidad de las formas promueve la afinidad de todos los conceptos, conduciendo siempre al entendimiento a pasar de una especie a otra sin romper la continuidad, incrementando gradualmente la variedad. Por ello, este tercer principio resuelve, mediante su mandato de continuidad de las formas, la contraposición entre la prescripción de homogeneidad del primero y la tendencia a la especificación del segundo, completando así la unidad sistemática de la razón. En el fondo, estos principios se derivan de aquel genuino principio de la razón pura, pues su contenido no es sino encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, una tarea que exige la extensión (universalidad) de los conceptos empíricos, partiendo de su variado contenido (concreción) y presuponiendo siempre la continuidad entre

²⁸⁷ KrV, A 307 / B 364.

²⁸⁸ KrV, A 663 / B 691.

²⁸⁹ KrV, A 307-308 / B 364-365.

²⁹⁰ KrV, A 660 / B 688.

ellos. De aquí que Kant otorgue a la razón la pretensión de la sistematización del conocimiento humano (del entendimiento), es decir, su unidad a partir de un solo principio²⁹¹:

Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la sistematización del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento concreto de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con las demás. En consecuencia, esta idea postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes necesarias²⁹².

De ahí *el carácter arquitectónico de la razón*:

La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros²⁹³.

Ahora bien, ¿qué validez tiene el genuino principio de la razón pura y, por extensión, los demás? Veamos. La razón no se refiere nunca directamente a ningún objeto de la experiencia. Ella se refiere siempre al entendimiento y a sus conceptos, y sólo a través de ellos, es decir, indirectamente, se refiere a la experiencia. Y es que su función no es la de producir conceptos de los objetos, como hace el entendimiento, sino la de ordenarlos, proporcionándoles una unidad que no procura el entendimiento:

Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste²⁹⁴.

Precisamente el hecho de que los principios de la razón no puedan referirse directamente a los objetos de la experiencia es lo que hace que no posean la misma validez objetiva que la de los principios del entendimiento. Y, sin embargo, su imprescindible función exige su validez: los principios «no contienen más que ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón, ideas que este uso sólo puede seguir asintóticamente, por así decirlo, esto es, aproximándose a ellas sin alcanzarlas nunca»²⁹⁵ y, además, o precisamente debido a lo anterior, sirven «como regla de la experiencia posible»²⁹⁶, es decir como principios heurísticos (regulativos) que tienen significativas implicaciones en la elaboración de la experiencia. Es por ello por lo que «poseen, en cuanto proposiciones sintéticas *a priori*, una validez que, aunque indeterminada, es objetiva»²⁹⁷. Ahora bien, ¿qué significa esta validez objetiva indeterminada?

²⁹¹ Cfr. Montero Moliner, F. (2020). El uso regulador de la idea de mente (*Gemüt*) y la sistematización de la *Crítica de la razón pura*. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (261-280). Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 261-262.

²⁹² KrV, A 645 / B 673.

²⁹³ KrV, A 474 / B 502.

²⁹⁴ KrV, A 302 / B 359.

²⁹⁵ KrV, A 663 / B 691.

²⁹⁶ KrV, A 663 / B 691.

²⁹⁷ KrV, A 663 / B 691.

Eugenio Moya propone la siguiente respuesta a esta cuestión²⁹⁸. Hay una similitud entre las relaciones que mantiene la razón con el entendimiento y las que mantiene el entendimiento con la sensibilidad. Al igual que la sensibilidad constituye el objeto del entendimiento, el entendimiento lo hace respecto de la razón. Y en analogía con el entendimiento, que enlaza la diversidad de los fenómenos mediante conceptos y la somete a leyes empíricas, la razón unifica sistemáticamente todos los posibles conceptos empíricos del entendimiento. Sabemos que, en ausencia de esquemas de la sensibilidad —imaginación—, los actos del entendimiento son indeterminados. Pues bien, la unidad de razón es en sí misma igualmente indeterminada en lo que se refiere a las condiciones bajo las cuales el entendimiento debería enlazar sistemáticamente sus conceptos y en cuanto al grado hasta el cual debería hacerlo. Y aunque es evidente que no puede hallarse en la intuición, como sí ocurre con el esquema transcendental, un esquema que permita a la razón la completa unidad sistemática de todos los conceptos empíricos del entendimiento, sí puede y tiene que darse un análogo de tal esquema. Este análogo es la idea de *maximum* de división y unificación del conocimiento del entendimiento en un solo principio. Consiguientemente, la idea de la arquitectónica de la razón es el análogo de un esquema de la sensibilidad, pero con la diferencia de que la aplicación del concepto del entendimiento al esquema de la razón no constituye ningún conocimiento del objeto mismo, sino una simple regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento. Pero como todo principio que impone *a priori* al entendimiento una completa unidad en su empleo posee también validez respecto del objeto empírico, aunque sólo sea indirectamente, los principios de la razón pura tienen realidad objetiva con respecto a ese objeto, aunque no para determinar algo en él, sino para indicar el procedimiento según el cual el uso empírico y determinado del entendimiento puede concordar plenamente consigo mismo.

Los principios de la razón pura no constituyen el objeto fenoménico, por lo que no cabe hacer de ellos ninguna deducción transcendental²⁹⁹, ni pueden constituir objetividad alguna: la investigación empírica no puede ni respaldarlos ni refutarlos. No son principios objetivos, sino principios subjetivos (máximas) que expresan el interés subjetivo de la razón por la unidad sistemática.

Mientras que los principios puros del entendimiento poseen validez objetiva por constituir la forma de toda experiencia posible, los principios puros de la razón no pueden ser aplicados a la experiencia ni determinarla, pues ellos se refieren al todo bajo el cual está comprendida la experiencia entera, sin que pueda ese todo ser objeto de experiencia alguna. La razón comienza su tarea allí donde la deja el entendimiento. Si éste suponía un objeto transcendental indeterminado empíricamente como correlato de la unidad sintética de la apercepción, la razón proyecta un fundamento de lo pensado por el entendimiento. Pero si el entendimiento persigue la unidad de cada uno de los objetos (fenómenos) mediante las categorías, la razón pretende la unidad de la totalidad de los objetos (fenómenos) mediante sus ideas transcendentales. Y no se

²⁹⁸ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 377-378.

²⁹⁹ KrV, A 663-664 / B 691-692.

trata de una unidad del mismo tipo, ya que, si el entendimiento necesita de esa unidad para hacer posible la totalidad de la experiencia, la razón persigue una unidad que es imposible en ella, porque no hay ni puede haber jamás experiencia de la totalidad³⁰⁰. La razón continúa, por tanto, la tarea del entendimiento, pero la unidad que ella busca y proyecta «tiene como objetivo recapitular todos los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un todo *absoluto*»³⁰¹, al que el entendimiento no puede aplicar de un modo objetivo concepto alguno.

Hemos visto anteriormente como el carácter arquitectónico de la razón, esto es, su índole sistémica, implicaba esa idea de totalidad, que se materializan en las ideas de la razón. Como expusimos antes, Kant se propone extraer esos especiales contenidos puros de la facultad de la razón en analogía con el procedimiento de la Analítica trascendental: partiendo de sus formas lógicas y extrayéndolos de ellas:

La analítica trascendental nos ofreció un ejemplo de cómo la mera forma lógica del conocimiento puede contener la fuente de nuestros conceptos puros *a priori*, los cuales representan objetos previos a toda experiencia o muestran, más bien, la unidad sintética que hace posible un conocimiento empírico de los objetos. La forma de los juicios (convertido en un concepto de la síntesis de las intuiciones) originó categorías que dirigen todo uso del entendimiento en la experiencia. Igualmente, podemos esperar que, si aplicamos la forma de los silogismos a la unidad sintética de las intuiciones, bajo la guía de las categorías, tal forma contendrá el origen de especiales conceptos *a priori* que podemos denominar conceptos puros de la razón o *ideas trascendentales*, las cuales determinarán, de acuerdo con principios, el uso del entendimiento en la experiencia tomada en su conjunto³⁰².

Decíamos que la razón era la capacidad de inferir mediatamente, de extraer de un principio una conclusión a través de la mediación de un tercer juicio. Por ello sus formas lógicas son los silogismos, un tipo especial de razonamiento, constituido por una premisa mayor, que contiene el término de mayor extensión, una premisa menor, que incluye el concepto de menor extensión y una conclusión, que consiste en la restricción de la extensión de la condición de la premisa mayor a cierto objeto. Hemos visto también el ejemplo de silogismo que presenta Kant (Figura 10).

En la *ratiocinatio per prosyllogismus* la razón infiere partiendo de la conclusión hasta llegar a la premisa mayor. En el ejemplo del esquema anterior la conclusión es un juicio particular, «Cayo es mortal», que contiene, a su vez, un conocimiento particular, «Cayo», del cual sabemos que es mortal. Al proceder *per prosyllogismus* esta conclusión es aportada por el entendimiento, a través de la experiencia. El mismo entendimiento busca entonces, un concepto —el de «hombre», en este caso— que contenga la condición bajo la cual el predicado de ese juicio («ser mortal») venga dado. Este proceso es el de una subsunción de conceptos que lleva a cabo el Juicio: el del predicado de la conclusión, «ser mortal», bajo el de la condición de la posible premisa mayor, «hombre». Una vez realizada esta subsunción en toda su extensión, «Todos los hombres son mortales», podemos determinar, en la forma correspondiente, el conocimiento de nuestro objeto, «Cayo es mortal», mediante la premisa menor, «Cayo es hombre». Debido a esta forma de proceder de la razón puede decir Kant que la función de la razón en sus inferencias es la extensión, la universalidad del conocimiento conceptual:

³⁰⁰ KrV, A 326-327 / B 383.

³⁰¹ KrV, A 326-327 / B 383.

³⁰² KrV, A 321 / B 377-378.

La función de la razón en sus inferencias consiste en la universalidad del conocimiento conceptual. El mismo silogismo es un juicio que se halla determinado *a priori* en toda la extensión de su condición. La proposición «Cayo es mortal» sólo podría producirla, mediante el entendimiento, partiendo de la experiencia. Pero busco un concepto (el de «hombre», en este caso) que contenga la condición bajo la cual el predicado (aserción en general) de este juicio viene dado. Una vez que lo he subsumido bajo esta condición en toda su extensión («Todos los hombres son mortales»), determino, en la forma correspondiente, el conocimiento de mi objeto («Cayo es mortal»)³⁰³.

Esa magnitud plena de la extensión del predicado («ser mortal») —también de la condición— de la conclusión en la premisa mayor, bajo cierta condición («ser hombre»), es la universalidad del conocimiento: ya no sólo sabemos que Cayo es mortal, sino que lo son todos los hombres, sin excepción. Hemos pasado de aplicar el concepto de mortalidad a un solo individuo, a hacerlo, mediante esta universalización, a la totalidad de los miembros de la clase «hombre». Por eso a esta universalidad le corresponde, en la síntesis de las intuiciones, o sea, en los objetos de los conceptos empíricos, y debido a la operación inferencial de la razón, la totalidad de aquella condición («ser hombre»). Pero la razón no se detiene en la premisa mayor del silogismo y prosigue infiriendo, haciendo de esa premisa la conclusión de un nuevo silogismo (polisilogismo) e intentando extender su predicado, bajo una condición más englobante. Y así sucesivamente, en un proceso sin fin. Por eso, a la universalidad le corresponde finalmente la totalidad de las condiciones del polisilogismo asintóticamente infinito. Ahí es donde aparecen los contenidos puros de la razón: sus ideas transcendentales. Continuando el fragmento anterior, escribe Kant:

Consiguientemente, una vez que, en la mayor del silogismo, hemos tomado el predicado en toda su extensión, bajo cierta condición, lo restringimos a cierto objeto en la conclusión. Esta magnitud plena de la extensión, en relación con tal condición, se llama *universalidad (universalitas)*. A ésta corresponde en la síntesis de las intuiciones la *totalidad (universitas)* de las condiciones. El concepto transcendental de razón no es, pues, otro que el de la totalidad de las condiciones de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.

Las ideas transcendentales resultan del incesante remontarse del proceso inferencial de la razón desde unas condiciones dadas a otras más englobantes, de las cuales dependen las anteriores y a las que, por tanto, condicionan —son conocimientos condicionados del entendimiento—. Constituyen así la última condición de ese proceso inferencial y sin fin de búsqueda de nuevas condiciones englobantes, condición que, finalmente, ya no está, a su vez, condicionada. Como esa condición incondicionada engloba la cadena de condiciones condicionadas del entendimiento, las ideas constituyen la totalidad de las mismas. Kant extrae tres ideas transcendentales a partir de la forma de los silogismos y de esa estructura de universalidad que la razón transforma en totalidad. Veamos.

Kant clasifica los silogismos en función de los tipos de juicios que, atendiendo a la relación, pueden constituir su premisa mayor. Recordemos que estos juicios podían ser de tres

³⁰³ KrV, A 321-322 / B 378-379.

tipos: categóricos (Todo S es P), hipotéticos (Si P, entonces Q, donde P y Q son a su vez juicios) y disyuntivos (S es P o Q). Los silogismos serán, así, categóricos, hipotéticos o disyuntivos:

La relación que la premisa mayor representa en cuanto regla, entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de silogismos. Estos, al igual que todos los juicios, son precisamente tres, si tenemos en cuenta que se distinguen por el modo según el cual expresan la relación del conocimiento en el entendimiento: *categóricos, hipotéticos y disyuntivos*³⁰⁴.

El siguiente esquema recoge los tres tipos de silogismos a los que se refiere Kant y todas sus formas posibles:

SILOGISMO CATEGÓRICO	
Todo S es P Todo P es Q <hr style="width: 20%; margin: 0 auto;"/> Todo S es Q	

SILOGISMO HIPOTÉTICO	
MODUS PONENS	MODUS TOLLENS
Si S es P, entonces S es Q S es P <hr style="width: 20%; margin: 0 auto;"/> S es Q	Si S es P, entonces S es Q S no es Q <hr style="width: 20%; margin: 0 auto;"/> S no es P Q

SILOGISMO CATEGÓRICO	
MODUS PONENDO TOLLENS	MODUS TOLLENDO PONENS
S es P o Q S es P <hr style="width: 20%; margin: 0 auto;"/> S no es Q	S es P o Q S no es P <hr style="width: 20%; margin: 0 auto;"/> S es Q

Figura 11

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 381

La forma de los juicios que constituyen la premisa mayor de los silogismos y que son aportados por el entendimiento no son una cuestión menor en relación con la forma en la que la razón infiere o sintetiza los conceptos empíricos del entendimiento *per prosyllogismus*, sino que

³⁰⁴ KrV, A 304 / B 361.

determinan esta forma: como síntesis categórica en un sujeto, como síntesis hipotética de los miembros de una serie y como síntesis disyuntiva de las partes de un sistema:

Los conceptos de razón pura serán tantos cuantas sean las clases de relación que el entendimiento se representa por medio de las categorías. Consiguientemente, habrá que buscar: *en primer lugar*, un incondicionado de la síntesis *categórica* en un *sujeto*; *en segundo lugar*, un incondicionado de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie*; *en tercer lugar*, un incondicionado de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema*. [...] Hay, pues, otras tantas clases de silogismos, cada una de las cuales avanza hasta lo incondicionado por medio de prosilogismos: una hasta un sujeto que ya no es, a su vez, predicado; otra, hasta una suposición que no supone nada más, y la tercera, hasta un agregado de los miembros de la división donde nada falta para completar la división de un concepto³⁰⁵.

Kant considera necesario conectar la tipología de los silogismos con aquella estructura de universalidad de la que hablábamos, que la razón transforma inferencialmente en totalidad. Lo universal de nuestras representaciones, afirma, se debe a la relación de dicha representación con el sujeto transcendental o a su relación con otros objetos, sean fenómenos³⁰⁶, o sean objetos del pensamiento en general³⁰⁷. Esto quiere decir que podemos tener una representación universal

1. gracias a que constituye un objeto construido por la unidad sintética de la apercepción (un concepto empírico, como, por ejemplo, «cuervo») o producido por ella (un concepto puro, como, por ejemplo, «substancia»);
2. gracias a que se da dentro de un juicio, en relación con otros objetos, construidos a partir de fenómenos (por ejemplo, «Todos los cuervos son negros»);
3. gracias a que se da dentro de un juicio, en relación con otros objetos, constituidos por conceptos puros (por ejemplo, «Todos los cuervos son substancias»).

El resultado de la conexión de esta estructura de universalidad con la tipología de los silogismos da lugar a los procedimientos concretos para obtener las tres ideas trascendentales:

1. la síntesis de todos los fenómenos internos;
2. la síntesis de todos los fenómenos externos;
3. y la síntesis de todos los seres.

Lo universal de todas las relaciones que pueden tener nuestras representaciones es:

- 1) la relación con el sujeto;
- 2) la relación con objetos, sea como fenómenos, sea como objetos del pensamiento en general.

Si conectamos esta subdivisión con la división anterior, toda relación que afecte a las representaciones y de la que podamos hacernos un concepto o una idea es una de estas tres:

- 1) con el sujeto;
- 2) con la variedad del objeto en el fenómeno;
- 3) con todas las cosas en general.

Todos los conceptos puros tienen que ver con la unidad sintética de las representaciones, pero los conceptos de la razón pura (las ideas trascendentales) tienen que ver con la unidad sintética

³⁰⁵ KrV, A 323 / B 379-380.

³⁰⁶ Los únicos objetos estrictamente hablando, objetos en sentido positivo.

³⁰⁷ Objetos en sentido negativo.

incondicionada de todas las condiciones. Consiguientemente, todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases: la *primera* de ellas incluirá la *unidad* absoluta (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad* absoluta de la *serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *unidad* absoluta de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*³⁰⁸.

El resultado son las tres ideas trascendentales de la razón: alma (*subiectum phaenomenon*), mundo (*substantia phaenomenon*) y Dios (*ens originarium* o *ens entium*). Con esta especie de deducción metafísica de las ideas trascendentales de la razón concluye Kant su tópica transcendental, su cartografía de la mente humana, tanto por lo que se refiere a la división de las representaciones, como a la de las facultades del conocimiento o módulos cognitivos.

Cabe señalar que estas ideas realizan, junto con el genuino principio de la razón pura de la que derivan, una función en la actividad cognoscitiva: sistematizan³⁰⁹ los conceptos del entendimiento, los ordenan al imponerle a éste una proyección hacia cierta unidad de la que él no posee ningún concepto³¹⁰.

Son, pues, necesarios los conceptos puros de razón— de la totalidad en la síntesis de las condiciones, al menos como proyectos tendentes a proseguir, dentro de lo posible, la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado. Estos conceptos trascendentales se basan, además, en la naturaleza de la razón humana, aunque, desde otro punto de vista, carezcan de un uso concreto adecuado ni posean, por tanto, más utilidad que la de llevar al entendimiento en una dirección en la que éste, al ampliar al máximo su uso, se pone en perfecta armonía consigo mismo³¹¹.

Y si bien no podemos determinar ningún objeto por medio de ellas, nos pueden servir «de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento»³¹².

Las ideas trascendentales nunca se refieren directamente a los objetos (fenómenos), sino a los conceptos del entendimiento, a los que trata de conducir a la totalidad de lo absolutamente incondicionado mediante su síntesis de las condiciones. Son las categorías las únicas que pueden referirse directamente a tales objetos (fenómenos) y pretender la unidad de cada uno de ellos. Las ideas tratan de referirse directamente a ellos, pretendiendo la unidad de la totalidad de los mismos, una unidad que es imposible, pues no hay ni puede haber jamás experiencia de la totalidad. Lo dice Kant claramente: «la totalidad absoluta de las condiciones no es un concepto aplicable en la experiencia, puesto que ésta nunca es incondicionada»³¹³. Al no poder referirse directamente a objetos, no cabe hacer ninguna deducción objetiva de las ideas trascendentales, por lo que ocurre con ellas lo mismo que con los principios de la razón: poseen cierta validez al referirse a los objetos indirectamente, a través de la ordenación de los conceptos del entendimiento, pero su carácter es subjetivo, no objetivo.

³⁰⁸ KrV, A 333-334 / B 390-391.

³⁰⁹ Cfr. Montero Moliner, F. (2020). El uso regulador de la idea de mente (*Gemüt*) y la sistematización de la *Crítica de la razón pura*. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (261-280). Madrid: Biblioteca Nueva, p. 262.

³¹⁰ Zöllner, G. (2016). Vernunft ohne Verstand ist leer, Verstand ohne Vernunft ist blind: Die Grenzbestimmung der Vernunft bei Kant und Hegel. *Hegel-Jahrbuch*, 1, 54-59.

³¹¹ KrV, A 323 / B 380.

³¹² KrV, A 329 / B 385-386.

³¹³ KrV, A 326 / B 383.

De estas ideas trascendentales no podemos realizar una *deducción objetiva* en sentido propio, al modo como la hicimos de las categorías, ya que, precisamente por ser simples ideas, no hacen en realidad referencia a un objeto que pueda dárseles como correspondiente. Pero sí podríamos efectuar una derivación subjetiva de las mismas partiendo de la naturaleza de nuestra razón³¹⁴.

Hasta aquí hemos analizado la naturaleza y funciones de la razón y hemos visto como Kant establece que ciertas de sus representaciones son *a priori* en esa especie de deducción metafísica del genuino principio puro de la razón y de las ideas trascendentales. Hemos examinado también las razones por las que, según nuestro filósofo, no cabe hacer ninguna deducción trascendental de tales representaciones. Ahora hay que tener en cuenta que, en estas consideraciones de tales representaciones de la razón pura, así como de ésta misma, nos hemos limitado a mostrar solamente su contribución al proceso de conocimiento, esto es, su uso inmanente: su aplicación a los conceptos empíricos del entendimiento. La razón y sus representaciones tienen, sin embargo, un uso completamente distinto, un uso trascendente que es la fuente de una serie de ilusiones trascendentales que han constituido los argumentos dialécticos sobre los que se ha fundamentado la *metaphysica specialis* de la tradición occidental. Este uso consiste en aplicar los principios y las ideas puras de la razón a las cosas en sí mismas, imitando la aplicación de los principios puros y categorías del entendimiento a los fenómenos y tratando de hacer pasar tales aplicaciones como una constitución de objetos de experiencia sobre la que sería posible tener un conocimiento objetivo. Constituye, como dice Kant, «el espejismo de una ampliación del *entendimiento puro*»³¹⁵. No habría que confundir el uso trascendente de los principios e ideas de la razón, con el uso trascendental de los principios y categorías del entendimiento. Mientras que aquel proyecta ante nosotros una unidad consistente en la totalidad de los objetos (fenómenos) de la experiencia, totalidad que jamás puede ser intuita sensiblemente y que, por ello, desborda la dimensión propia de la experiencia, éste consiste en un uso subrepticio de tales principios y categorías, al aplicarlos fuera del marco legítimo de la experiencia al que pertenecen. Si el uso legítimo de los principios e ideas de la razón se llama uso inmanente, el uso legítimo de los principios y categorías del entendimiento es su uso empírico:

Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *transcendentes* a los principios que sobrepasan esos límites. No entiendo por estos últimos principios el uso *transcendental* o abuso de las categorías, que es un simple error del Juicio por no ser convenientemente refrenado mediante la crítica y por no prestar una atención suficiente a los límites del terreno sobre el que puede actuar el entendimiento puro. Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Transcendental* no es, pues, lo mismo que *transcendente*. Los principios del entendimiento puro que antes hemos mencionado sólo deben aplicarse empíricamente, no trascendentalmente, esto es sobrepasando los límites de la experiencia. Un principio que elimine tales límites, que ordene incluso sobrepasarlos, se llama, en cambio, *transcendente*. Si nuestra crítica es capaz de llegar a descubrir la *ilusión* de estos presuntos principios, podremos llamar *inmanentes* a los mencionados principios del uso meramente empírico, en oposición a los trascendentes³¹⁶.

³¹⁴ KrV, A 336 / B 393.

³¹⁵ KrV, A 295 / B 352.

³¹⁶ KrV, A 295-296 / B 352-353.

Los principios e ideas de la razón pura constituyen su naturaleza trascendental y no pueden ser separados de ella. Y como las ilusiones transcendentales surgen del uso errado, pero natural, de los mismos, tales ilusiones son constitutivas de la propia razón y, por tanto, inevitables. De ahí la necesidad de una disciplina crítica que ofrezca una continua corrección de tales excesos ilusorios. Sin esta disciplina, la razón induce al entendimiento a la ilusión trascendental de juzgar que lo que es simple máxima lógica de nuestra razón es, a la vez, principio ontológico. Se trata de un vicio metafísico que, aunque va a tomar tres manifestaciones concretas —paralogismos, antinomias e ideal de la razón pura—, Kant tipifica en una forma básica: la transformación dialéctica (ilusoria) de lo que es el conjunto de todos los objetos de los que tenemos experiencia, o sea, de lo que es simple totalidad distributiva, en una totalidad atributiva³¹⁷.

Eugenio Moya ha ilustrado la distinción kantiana entre simple totalidad distributiva (*Allgemeinheit*) y totalidad atributiva (*Allheit*) mediante la comparación entre polígonos y poliedros, concretamente entre un cuadrilátero y un cubo como los que aparecen en la siguiente figura³¹⁸:

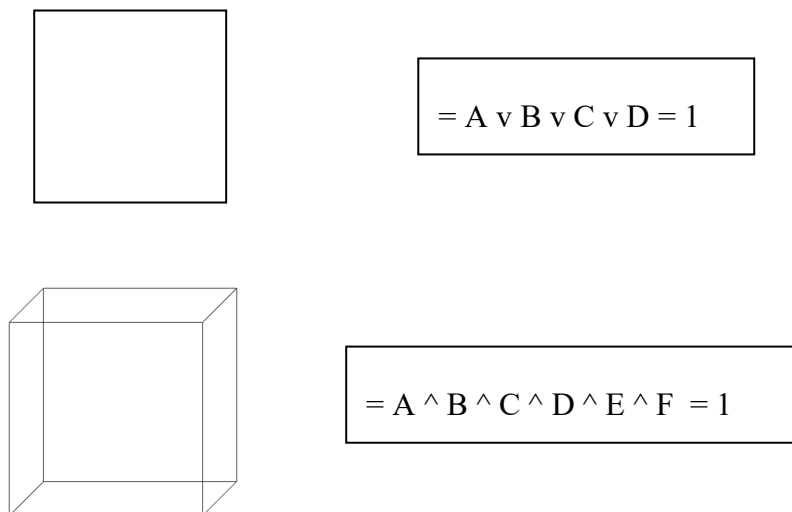


Figura 12

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 383

La diferencia entre el cuadrilátero y el cubo es que se trata de dos todos integrados de manera diferente por sus partes constituyentes. Así, las partes que componen el cuadrilátero, las 4 aristas, lo hacen como una mera suma de partes que son independientes entre sí. Su unidad es

³¹⁷ KrV, A 582 / B 610.

³¹⁸ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 383.

la de un mero agregado, disyuntiva. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el cubo, pues sus partes, las 6 caras, son interdependientes, forman un *nexus*. Su unidad es conjuntiva.

Frente a la unidad o totalidad atributiva que aporta el entendimiento respecto de los objetos de la experiencia, la cual procura siempre un saber precario, fragmentario, el único que podemos obtener los seres humanos, la razón, en su uso trascendente, trata de suplantar al entendimiento y alcanzar en más allá de la experiencia una unidad o totalidad que es atributiva, arquitectónica, que considera a todos los objetos como pertenecientes a un posible sistema.

Aquí concluye el núcleo fundamental de la investigación crítica iniciada por Kant en la *Crítica de la razón pura*: todo conocimiento que quiera ser objetivo ha de tener su límite en la experiencia. Nuestras fuentes de conocimiento son dos: lo dado a la sensibilidad y las estructuras puras *a priori* de nuestras facultades del conocimiento. Ahora bien, estas estructuras, los principios y conceptos puros del entendimiento y de la razón carecen de significación y de validez objetiva cuando no están dirigidos a un uso empírico —directo o indirecto— sobre la experiencia —uso objetivo o empírico y uso inmanente respectivamente—. La experiencia constituye así, en última instancia, el límite de su uso legítimo. Cuando este límite es traspasado, la razón se convierte en la fuente de una ilusión trascendental que es el origen de ideas y sofismas dialécticos que han constituido el fundamento y el desarrollo de aquella segunda parte de la metafísica de la que hablaba Kant en el prólogo a la segunda edición al traducir el método de la tradición experimentalista a la filosofía y plantear la *Crítica* como un experimento mental.

Kant había adoptado allí una hipótesis de partida para contrastar en su experimento mental: la explicación de nuestro conocimiento debía plantear que era el objeto el que tenía que conformarse a nuestras facultades mentales y no a la inversa, como había pensado la tradición filosófica. A esta hipótesis había que sumar una doble consideración del objeto que nuestras facultades podían plantear: como objeto de la experiencia posible y como mero objeto de pensamiento, es decir, como objeto «de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia»³¹⁹. Si con esta hipótesis podemos explicar al mismo tiempo el hecho del éxito de las matemáticas y la física como ciencias, es decir, cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en ellas, y el hecho del fracaso de la *metaphysica specialis* como ciencia, como conocimiento objetivo del alma (*psychologia rationalis*), del mundo (*cosmologia rationalis*) y de Dios (*Theologia transcendentalis*), sin hacer caer a la razón en contradicción consigo misma, es decir, con su principio de identidad o no contradicción, «entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción»³²⁰.

El experimento de la *Crítica* confirma finalmente la hipótesis de partida de Kant y concluye sobre la metafísica que, si bien, su primera parte, la *metaphysica generalis* entendida como ontología de lo real —para Kant entendida como ontología crítica de la razón— es posible

³¹⁹ KrV, B XIX.

³²⁰ KrV, B XVIII-XIX.

como ciencia, su segunda parte, la *metaphysica specialis*, encargada de la investigación de alma, mundo y Dios, no es ni podrá ser nunca ciencia.

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada. En efecto, según dicha transformación del pensamiento, se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* de la naturaleza, entendida ésta como compendio de los objetos de la experiencia. Ambas cosas eran imposibles en el tipo de procedimiento empleado hasta ahora. Sin embargo, de la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, el objetivo del que se ocupa la segunda parte. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia. Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación *desaparece la contradicción*. Si esto es así, por consiguiente, se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí, entonces se pone de manifiesto que lo que al comienzo admitíamos a título de ensayo se halla justificado³²¹.

1.2.4.3. Las ilusiones transcendentales

Hemos visto como el argumento de las contrapartidas incongruentes elaborado por Kant en *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio* de 1768 le había conducido a plantear en su primera *Crítica* una tópica de la mente humana como fundamento imprescindible para su investigación trascendental. Y esta tópica e investigación llevaron al filósofo de Königsberg a plantear una teoría modularista de la mente, que puede resumirse en estos puntos³²²:

1. La mente humana tiene una arquitectura natural constituida por módulos (facultades) cognitivos sensibles e intelectivos, estructuralmente diferenciados (sensibilidad, imaginación, entendimiento-Juicio y razón).
2. Los diferentes módulos posibilitan operaciones cognitivas —intuición, aprehensión, pensamiento, juicio, inferencia, etc.— irreductibles.
3. Los módulos sensibles son módulos periféricos que aparecen encapsulados, es decir, como sistemas cognitivos independientes y básicos, cuyas operaciones receptoras e informacionales son autónomas respecto de los módulos espontáneos superiores, es decir, no están penetradas cognitivamente por sus procesos inferenciales o interpretativos.

³²¹ KrV, B XVIII-XXI.

³²² Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 57-58

4. Los módulos espontáneos —entendimiento, razón— son relativamente autónomos: posibilitan operaciones intelectivas superiores y autónomas, aunque dependen de la información suministrada por los módulos sensibles. Entre otras funciones ellos ejercen las de coordinación de la información recibida.
5. Los diferentes módulos aparecen como subsistemas diferenciados, cuya continuidad operacional o funcional —siempre ascendente, desde la sensibilidad hacia el entendimiento y desde éste hacia la razón— haría posible el conocimiento humano objetivo.

La mente (*Gemüt*), la razón (*Vernunft*) aparece así en Kant como una entidad compleja y modular, constituida por una pluralidad de facultades autónomas que interactúan entre sí en un proceso de continuidad funcional que produce el conocimiento objetivo. Pero esa misma naturaleza compleja y plural de la razón posibilita también el conflicto de la razón consigo misma, un conflicto que da lugar —además de a *la locura*³²³, como veremos en próximos capítulos— a ilusiones transcendentales, que constituyen el quehacer de la *metaphysica specialis*. Para Kant, los conflictos especulativos (*speculative Streite*) de la metafísica sólo revelan el carácter antinómico de la razón (*Antinomie der Vernunft*) y tienen su base en ella³²⁴: el germen de los conflictos (*der Keim der Anfechtungen*) se haya en la naturaleza de la razón humana³²⁵. De hecho, el de Königsberg considera que la metafísica, con independencia de los errores académicos, es una disposición natural de la razón humana³²⁶, y su historia es, en buena medida, la historia de la misma razón³²⁷. Los errores metafísicos, sus sofismas dialécticos han surgido de la naturaleza de la razón, por lo que «son sofismas de la razón misma, no de los hombres. Ni el más sabio de éstos puede librarse de ellos»³²⁸. En todo caso, mediante la disciplina crítica podemos evitar el error, aunque jamás podremos deshacernos completamente de la ilusión.

Los sofismas dialécticos de la metafísica a los que conduce la misma naturaleza de la razón se basan en el uso de las tres ideas transcendentales de la razón en silogismos dialécticos.

Al menos la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de razón se basa en que nosotros somos conducidos a tales ideas por un silogismo necesario. Habrá, pues, silogismos carentes de premisas empíricas, por medio de los cuales deducimos, a partir de una cosa conocida, algo de lo que no tenemos concepto, algo a lo que, no obstante, concedemos realidad objetiva debido a una ilusión inevitable³²⁹.

Los silogismos dialécticos a los que nos conduce las ilusiones transcendentales son de tres tipos: paralogismos transcendentales, antinomias de la razón pura y el ideal de la razón pura:

³²³ Cfr. David-Ménard, M. (1990). *La folie dans la raison pure*. Paris: J. Vrin.

³²⁴ KrV, A 744 / B 772.

³²⁵ KrV, A 778 / B 806.

³²⁶ KrV, B XIV

³²⁷ KrV, A 852-856 / B 880-884. Sobre la historicidad de la metafísica a ojos de Kant Cfr. Guarneros, A. (2022). Los nombres de la metafísica: analítica trascendental. *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, 54, 153, 248-285.

³²⁸ KrV, A 339 / B 397.

³²⁹ KrV, A 339 / B 397.

Así, pues, hay solamente tres clases de silogismos dialécticos, tantas como ideas en las que desembocan sus conclusiones. En la *primera clase* parto del concepto trascendental de sujeto, que no contiene variedad, para inferir la unidad absoluta de ese mismo sujeto, del cual no poseo, de este modo, ningún concepto. Esta inferencia dialéctica recibirá el nombre de *paralogismo* trascendental. La *segunda clase* de inferencias sofisticadas se propone conseguir un concepto trascendental de la absoluta totalidad de la serie de condiciones relativas a un fenómeno dado en general: del hecho de que poseo de la incondicionada unidad sintética de la serie un concepto que es, desde cierta perspectiva, siempre contradictorio, infiero que la unidad correcta es la opuesta, a pesar de que no poseo de ella ningún concepto. Llamaré *antinomía* de la razón pura a la situación en que se encuentra al hacer estas inferencias dialécticas. En la *tercera clase* de inferencias sofisticadas, para terminar, infiero en general que se me puedan dar la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general. Es decir, de las cosas que no conozco por su mero concepto trascendental infiero un ser de todos los seres que me es todavía menos conocido por un concepto trascendental y de cuya incondicionada necesidad soy incapaz de hacerme un concepto. Llamaré a esta inferencia dialéctica el ideal de la razón pura³³⁰.

La psicología racional (*psychología rationalis*) es la parte de la *metaphysica specialis* que se ocupa de alma y elabora los paralogismos. Ella parte del concepto del yo trascendental, del *Yo pienso* para intentar demostrar (1) que el yo (alma) es una substancia, (2) que el yo (alma) es una substancia simple, (3) que el yo (alma) es una substancia personal y (4) que el yo (alma) es una substancia distinta del cuerpo. En relación con estas cuatro tesis, Kant considera los cuatro paralogismos trascendentales (Figura 13): cuatro inferencias falaces, no desde el punto de vista lógico, sino trascendental.

³³⁰ KrV, A 339-340 / B 397-398.

<p style="text-align: center;">PRIMER PARALOGISMO (KrV A 348 / B 410-411)</p> <p>1. Sustancia es aquello que no puede aparecer en los juicios más que como sujeto.</p> <p>2. Yo, en cuanto ser pensante, soy sujeto de todos mis juicios.</p> <hr/> <p>Yo, en cuanto ser pensante, soy substancia.</p>	<p style="text-align: center;">SEGUNDO PARALOGISMO (KrV A 351)</p> <p>1. Todo lo que es totalidad atributiva es simple.</p> <p>2. Yo, en cuanto ser pensante, soy una totalidad atributiva.</p> <hr/> <p>Yo, en cuanto ser pensante, soy simple.</p>
<p style="text-align: center;">TERCER PARALOGISMO (KrV A 361)</p> <p>1. Aquello que es consciente de su identidad numérica en tiempos distintos es persona.</p> <p>2. Yo, en cuanto ser pensante, soy consciente de mi identidad numérica en tiempos distintos.</p> <hr/> <p>Yo, en cuanto ser pensante, soy persona.</p>	<p style="text-align: center;">CUARTO PARALOGISMO (KrV A 361)</p> <p>1. Aquello que percibo fuera de mí, como yo pensante, es dudoso.</p> <p>2. Todo lo externo lo percibo fuera de mí, como yo pensante.</p> <hr/> <p>Todo lo externo es dudoso.</p>

Figura 13

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 397-398

La premisas menores de los paralogismos constituyen juicios analíticos: afirmar que todos los juicios que hago me presuponen como sujeto que juzga³³¹; que el yo de la apercepción y, consiguientemente, el yo de todo pensamiento, sea un singular que no puede resolverse en una pluralidad de sujetos distintos³³²; que en todo el tiempo en el cual soy consciente de mí mismo sea consciente de que ese tiempo pertenece a la unidad de mi yo³³³; y que distingo mi propia existencia, en cuanto ser pensante, de otras cosas en las que pienso o percibo³³⁴; no implica decir nada que no se halle contenido de antemano en el concepto del yo pienso del acto mismo de pensar que acompaña a todas mis representaciones. Se trata, por tanto, de cuatro juicios en los que el predicado no añade nada nuevo al concepto del sujeto.

³³¹ KrV, B 407.

³³² KrV, A 355.

³³³ KrV, A 362-363.

³³⁴ KrV, B 409.

Ahora bien, al subsumir estas premisas menores bajo las premisas mayores, que son juicios sintéticos y, por tanto, ampliativos, concluimos con cuatro proposiciones que intentan añadir ilícitamente una nueva nota al concepto del yo pienso que en principio no estaba contenida en él. Así, de la afirmación de que el yo pienso es un sujeto simple, numéricamente idéntico y distinto de lo externo se pasa a otra afirmación distinta: que es una substancia simple, numéricamente idéntica y distinta de lo externo. Los paralogismos hipostasian el yo pienso, haciendo del mero acto de pensamiento en que ese yo consiste, un contenido determinable categorialmente (substancia), cosa que nos lleva a presuponerlo como objeto de experiencia posible:

Del yo pensante (alma) que se representa como sustancia, como simple, como numéricamente idéntico en todo tiempo y como correlato de toda existencia del cual tiene que deducirse cualquier otra existencia, podemos decir lo siguiente: más que *conocerse a sí mismo a través de las categorías*, lo que hace es conocer las categorías y, por medio de éstas, todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, es decir, *a través de sí mismo*. Ahora bien, es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto y que el yo determinante (el pensar) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto del conocimiento. Nada hay más natural y tentador que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos. Podríamos llamarla la subrepción de la conciencia hipostasiada (*apperceptionis substantiae*)³³⁵.

El yo pienso sólo designa un sujeto transcendental = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el más mínimo concepto por separado. Significa tan sólo algo, un *ignotum* cuya representación tiene que ser indudablemente singular, porque no es posible determinar nada respecto de él. La psicología racional, sin embargo, hipostasia ese sujeto y lo toma como base para un progreso en su conocimiento:

Lo que queda aquí como fundamento sobre el que la psicología racional pretende basar su progreso cognoscitivo es la proposición formal de la apercepción «Yo pienso». Esta proposición no es, naturalmente, una experiencia, sino la forma de la apercepción inherente y previa a cada experiencia. Esa forma sólo debemos tomarla en relación con un conocimiento posible, *como mera condición del mismo*, pero nosotros la convertimos, equivocadamente, en condición de posibilidad de un conocimiento de objetos, a saber, en *concepto* del ser pensante en general, al no ser capaces de representarnos éste sin ponernos nosotros mismos, con la fórmula de nuestra conciencia, en lugar de todo ser pensante distinto³³⁶.

La conclusión de Kant es que la psicología racional no puede constituir una ciencia que aporte conocimientos sobre el alma; sólo una psicología de corte empírico podría hacer algo así:

Toda la psicología racional se viene abajo, en cuanto que ciencia que sobrepasa todas las fuerzas de la razón humana. No nos queda más remedio que estudiar nuestra alma guiados por la experiencia y que limitar las cuestiones a un marco que no rebase el contenido que la posible experiencia interna puede ofrecer³³⁷.

Ahora bien, aunque la psicología racional nunca pueda ampliar nuestro conocimiento, tiene una función crítica para la filosofía especulativa. Se trata de esa utilidad negativa de la crítica que menciona Kant en el prólogo a la segunda edición y que «nos advierte que jamás nos

³³⁵ KrV, B 402.

³³⁶ KrV, B 354.

³³⁷ KrV, A 382.

aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa»³³⁸. Una utilidad que se transforma inmediatamente en positiva en la medida en que «se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituye, de hecho, una *ampliación*, sino que, examinados de cerca, tienen como resultado indefectible una *reducción* de nuestro uso de la razón»³³⁹, reducción que protege al mismo tiempo el territorio del conocimiento y el «uso puro (práctico) de la razón»³⁴⁰ de incursiones metafísicas ilegítimas que «amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad»³⁴¹ y diluir, con ello, la diferencia entre fenómeno y cosa en sí. De este modo, la función crítica de la psicología racional nos permite defender la idea del yo pensante, en primer lugar, del materialismo (eliminativista).

¿Para qué necesitamos una psicología basada en meros principios de la razón? Indudablemente, para el objetivo primordial de defender nuestro yo pensante frente al peligro del materialismo³⁴².

Para Kant, el materialismo es una postura inconsistente que conduce a contradicción. La clave está en que el sujeto transcendental es condición de posibilidad para la experiencia externa y si consideramos que se trata de una entidad irreal por su carácter inmaterial, como hace el materialismo, entonces sería inexplicable la existencia de todo el mundo corpóreo exterior.

Para el materialismo eliminativista el yo pensante es una ficción que hay que eliminar; y con él todas aquellas nociones de la psicología popular, atravesadas por su dirección, como creencia, deseo, intención o racionalidad, que atribuimos a ciertos fenómenos y estados internos y que utilizamos para explicar determinados fenómenos externos vinculados con nuestras acciones en términos causales. Para el materialismo estas nociones no sirven como herramientas explicativas pues están absolutamente vacías de contenido, pues no existe ninguna entidad física que pueda hacerse corresponder con ellas y, por tanto, no tienen eficacia causal. Nada «interno» (mental) puede actuar sobre algo «externo» (físico). Kant considera que, desde el punto de vista transcendental, la cuestión no puede analizarse en términos de eficacia causal de dos realidades ontológicamente diferenciadas, sino como la conexión de las representaciones del sentido interno con las modificaciones del sentido externo. El materialismo realiza una subrepción metafísica, pues en lugar de considerar los fenómenos externos como simples representaciones, los hipostasia en substancias, considerándolos cosas en sí mismas.

Algo parecido habría que decir respecto del espiritualismo (eliminativista) de Maine de Biran o del dualismo cartesiano. El primero hipostasia los fenómenos internos. El segundo substancializa el sujeto y el objeto, manteniendo los fenómenos internos o externos como representaciones, pero haciendo de ellas efectos de algo situado más acá o más allá.

No existe, pues, una psicología racional que amplíe, en cuanto doctrina, el conocimiento de nosotros mismos. Existe tan sólo como disciplina que fija la razón especulativa, en este campo, unos límites infranqueables, con el fin de evitar, por una parte, que nos entreguemos a un materialismo sin alma y,

³³⁸ KrV, B XXIV.

³³⁹ KrV, B XXIV-XXV.

³⁴⁰ KrV, B XXV.

³⁴¹ Ibidem.

³⁴² KrV, A 383.

por otra, que nos perdamos en las fantasías de un espiritualismo que, para nosotros vivientes, carece de fundamento³⁴³.

De las antinomias de la razón pura se ha encargado tradicionalmente la cosmología racional (*cosmologia rationalis*). Éstas tuvieron una gran importancia para el criticismo kantiano, como pone de manifiesto una carta de Kant a Christian Garve del 21 de septiembre de 1798³⁴⁴ y la Reflexión 5.037 de la *großes Licht* que analizamos al comienzo de este capítulo. Las antinomias son pares de argumentos en los que se demuestra con rigor y validez lógicas una tesis y su contraria. En ellas, la razón aparece enfrentada consigo misma en un conflicto interno que parece no poder evitar ni del que parece poder escapar. Precisamente por eso, ellas constituyen la mayor expresión de ese «escándalo de la razón»³⁴⁵ al que se refería Kant en una carta a Christian Garve del 21 de septiembre de 1798 y que en el prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura* aparece traducido en términos del escándalo de la metafísica: disciplina empeñada en sobrepasar los límites de lo que es posible conocer que termina atrapada en disputas interminables «donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera»³⁴⁶. Las antinomias hacían así necesario plantear un análisis crítico de la metafísica y de la razón misma. Como dice en los *Prolegómenos*:

Este producto de la razón pura en su uso trascendente es el más notable fenómeno de la misma, y es también el que, de todos, actúa con mayor fuerza para despertar de su sueño dogmático a la filosofía y moverla a emprender el arduo trabajo de la crítica de la razón³⁴⁷.

Todas las antinomias de la razón pura tienen como base la idea de mundo como el conjunto de todos los fenómenos. Pero se trata de una idea trascendental de la razón, por lo que debemos precisar mejor su sentido a través de las ideas de totalidad y la de completud, contenidas en ella. La completud hace referencia al recorrido completo del proceso sin fin de síntesis de condiciones condicionadas de la facultad de la razón en las *ratiocinatio per prosyllogismus*, por lo que su significado está cerca de la categoría de infinitud. La idea de totalidad, por su parte, se puede dividir en dos tipos, como ya señalamos arriba: totalidad distributiva y atributiva. Frente a la mera totalidad distributiva con la que el entendimiento piensa los objetos fenoménicos en campos categoriales, la totalidad que aporta la razón es atributiva: considera a todos los fenómenos como pertenecientes a una unidad completa, a un sistema dado de golpe. Por eso, la idea de mundo queda mejor definida como la absoluta totalidad del conjunto de cosas existentes³⁴⁸.

Esta idea de mundo puede interpretarse de dos formas distintas. Podemos pensar el mundo como una totalidad finita que incluye un miembro, un primero, que es propiamente la condición de toda condición y que es, en sí mismo, incondicionado. Pero también podemos pensar esa

³⁴³ KrV, B 421.

³⁴⁴ Br, AA 12: 257.

³⁴⁵ Carta a Christian Garve del 21 de septiembre de 1798 (Br, AA 12: 258).

³⁴⁶ KrV, B XV.

³⁴⁷ Prol, AA 04: 338.

³⁴⁸ KrV, A 419 / B 447.

totalidad que constituye el mundo como algo infinito cuyos miembros son todos condicionados, siendo el mismo *totum* la condición incondicionada de todos ellos. Estas dos nociones son las que manejan la tesis y la antítesis de las dos primeras antinomias respectivamente, las cuales abordan la cuestión de un comienzo del mundo en el tiempo y la de un límite en la divisibilidad de cualquier magnitud extensa³⁴⁹.

Ahora bien, esta idea de mundo, pensada como totalidad finita o infinita, puede ser también concebida como totalidad ordenada, como serie. Cuando ello ocurre, ponemos en juego, además de la categoría matemática de totalidad, las categorías dinámicas de causalidad y necesidad. Entendido así el mundo, como totalidad ordenada, dinámica, ha de ser llamado «Naturaleza»³⁵⁰. Esta es la noción presupuesta en las tesis y antítesis de las dos últimas antinomias, que tratan de resolver la cuestión de si todo en ella está determinado, causalmente condicionado y de si en esa Naturaleza no hay lugar más que para lo condicionado contingente³⁵¹.

Estas cuatro cuestiones que la razón se plantea de manera inevitable son el objeto de respuestas antinómicas que consiguen demostrar unas afirmaciones y sus contrarias con corrección lógica sin la menor contradicción. Ahora bien, aunque respetan las normas formales de la lógica, no hacen lo propio los límites del conocimiento impuestos por la crítica, que residen en la experiencia, la cual no están legitimadas a trascender. El mundo como totalidad no puede ser nunca objeto de experiencia posible.

³⁴⁹ KrV, A 418 / B 446.

³⁵⁰ KrV, A 418-419 / B 446-447.

³⁵¹ Ibidem.

ANTINOMIAS DE LA RAZÓN PURA

PRIMERA ANTINOMIA	
<i>Tesis</i>	<i>Antitesis</i>
El mundo tiene un comienzo en el tiempo y, con respecto al espacio, está igualmente encerrado entre límites	El mundo no tiene un comienzo, así como tampoco límites en el espacio. Es infinito tanto respecto del tiempo como del espacio
SEGUNDA ANTINOMIA	
<i>Tesis</i>	<i>Antitesis</i>
En el mundo toda substancia compuesta consta de partes simples y no existe, por tanto, en él, más que lo simple o lo compuesto de lo simple.	Ninguna cosa compuesta consta de partes absolutamente simples y no existe, por tanto, en el mundo nada que sea simple.
TERCERA ANTINOMIA	
<i>Tesis</i>	<i>Antitesis</i>
La casualidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos del mundo. Para explicar todos estos nos hace falta otra casualidad por libertad.	No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.
CUARTA ANTINOMIA	
<i>Tesis</i>	<i>Antitesis</i>
Al mundo pertenece algo que es, en cuanto parte o causa suya, absolutamente necesario.	No existe en el mundo ni fuera de él, como causa, ningún ser absolutamente necesario.

Figura 14

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 409-411.

Tomemos las demostraciones de la primera antinomia como ejemplo del modo en que la razón prueba en estos sofismas dialécticos una tesis y su contraria con corrección y validez lógica.

PRUEBAS DE LA TESIS Y DE LA ANTÍTESIS DE LA PRIMERA ANTINOMIA

PRUEBA DE LA TESIS

1. Si el mundo no tiene comienzo en el tiempo, entonces, hasta cualquier instante dado, ha transcurrido una eternidad y una serie infinita de estados sucesivos.
2. Ahora bien, si una serie de estados sucesivos es infinita, no puede darse en un tiempo ilimitado
3. Es así que hasta cualquier instante del pasado ha transcurrido un tiempo limitado.
4. Luego: el mundo tiene un comienzo en el tiempo.

PRUEBA DE LA ANTITESIS

5. Si el mundo tiene un comienzo en el tiempo, entonces antes no existió, y, por consiguiente, existió un tiempo anterior en el que existe el tiempo vacío.
6. Pero, si se da cualquier tiempo en el que no haya nada, no hay razón para el que el mundo sea (comience a existir).
7. Es así que el mundo es (existe).
8. Luego: el mundo no tiene un comienzo en el tiempo.

Figura 15

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 409-410.

Kant considera que la única solución que puede darse a estas cuatro antítesis es, más bien, su disolución. Pero esta es distinta en las dos primeras antinomias y en las dos últimas. Con respecto a las dos primeras Kant considera que sus tesis y antítesis no pueden ser ambas falsas, a menos que el concepto del que afirman o niegan algo sea en sí mismo contradictorio. Kant pone un ejemplo de ello³⁵². Tomemos estas dos proposiciones: un círculo cuadrado es redondo y un círculo cuadrado no es redondo. Según el principio de tercio excluso ($A \vee \neg A$), una de ellas, en la medida en que suponen una partición exhaustiva del conjunto de círculos cuadrados, tendría que ser verdadera. A menos que el citado conjunto sea imposible, que es lo que realmente ocurre

³⁵² Prol, AA 04: 341.

aquí. El concepto de «círculo redondo» contiene, en su intensión, notas que son incompatibles entre sí, lo cual hace que sea imposible lógicamente. Las dos primeras antinomias, las antinomias matemáticas, contienen un concepto contradictorio de este tipo, aunque desde el punto de vista transcendental:

En el fundamento de las dos primeras antinomias, que llamo matemáticas porque se ocupan de la adición o de la división de lo homogéneo, yace un concepto contradictorio de esta índole; y a partir de ello explico cómo es que, en ambas, tanto la tesis como la antítesis son falsas³⁵³.

Se trata del concepto de mundo espacio-temporal (finito o infinito). Este concepto constituye, como veíamos, una totalidad atributiva, que no sólo incluye la totalidad de los objetos fenoménicos, sino también la misma totalidad completa (= recorrida en la infinitud de las síntesis —adición— de condiciones condicionadas —homogéneas— de la facultad de la razón) como también dada en la experiencia, en la intuición. Pero el concepto de infinitud, ya se trate de la categoría del entendimiento o de su versión esquemática transcendental de la imaginación, presupone pensar que la síntesis sucesiva (en el espacio y en el tiempo) de unidades con que medimos cualquier *quantum* nunca puede ser completada³⁵⁴. El concepto de mundo espacio-temporal sólo puede ser un mero *totum ideale*, pues si bien presupone la idea de infinitud (completud) al igual que las definiciones de espacio y tiempo de la Estética transcendental, donde estos aparecían como una magnitud dada infinita, esta infinitud debe ser interpretada en un sentido distinto a aquella³⁵⁵: como la innumerabilidad de sus partes, como la falta de límites en el «avance de la intuición»; todo lugar y todo momento pueden ser limitados por o divididos en otros lugares y otros momentos en un progreso que no tiene límites. Sólo podemos afirmar el *progressus* o el *regressus in infinitum* y no una *infinitam seriem rationarum datam*³⁵⁶.

La disolución de las dos primeras antinomias, las matemáticas, se produce así por el descubrimiento de un presupuesto erróneo en ellas: la idea de mundo espacio-temporal (mundo sensible)³⁵⁷. El descubrimiento de este presupuesto hace que tanto las tesis como las antítesis de estas antinomias sean ambas falsas: el mundo ni tiene ni deja de tener un comienzo en el tiempo y límites en el espacio; las substancias del mundo ni están ni dejan de estar compuestas por partes absolutamente simples; y ello porque la idea de mundo espacio-temporal es inaplicable a la experiencia al desbordar todos sus límites, y sólo en esta experiencia podemos tener conocimiento de objetos fenoménicos.

³⁵³ Prol, AA 04: 341.

³⁵⁴ KrV, A 433 / B 461.

³⁵⁵ Allison, H. E. *El idealismo transcendental de Kant*, p. 159.

³⁵⁶ AA 18: 712.

³⁵⁷ Resulta interesante contraponer la disolución kantiana de la primera antinomia al planteamiento sobre la concepción del cosmos elaborado por Friedrich Nietzsche a partir del desarrollo científico de su momento, tal y como ha investigado Paolo d'Iorio (Cfr. D'Iorio, P. (1995). *La línea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*. Genova: Pantograf). Y es que si Kant consideró que la cuestión de si el cosmos tiene un comienzo y un final, o la de si es infinito en el espacio y el tiempo era irresoluble mediante la razón pura, Nietzsche sí planteó la posibilidad de contribuir a la cuestión con su pensamiento del eterno retorno en el contexto del debate cosmológico llevado a cabo desde ámbitos científicos y filosóficos en la segunda mitad del siglo XIX a partir del descubrimiento de la ley de la termodinámica y de la idea a ella vinculada del estado final entrópico del mundo.

Sin embargo, la disolución del error que subyace a las dos últimas antinomias, las dinámicas, error consistente en presentar lo que es compatible como contradictorio, permite considerar que tanto la tesis como la antítesis pueden ser ambas verdaderas³⁵⁸. Kant lo explica con claridad en los Prolegómenos:

En la primera clase (matemática) de la antinomia, la falsedad de la presuposición consistía en que se representaba como unificable en un concepto algo que se contradice (a saber, el fenómeno como cosa en sí misma). Por lo que respecta, empero, a la segunda clase de la antinomia, la clase dinámica, la falsedad de la presuposición consiste en que lo que es compatible es representado como contradictorio; por consiguiente, mientras que en el primer caso las dos afirmaciones opuestas eran falsas, aquí, inversamente, las que son contrapuestas la una a la otra por un mero error pueden ser ambas verdaderas [...] Si se tomaran los objetos del mundo sensible por cosas en sí mismas, y si a las leyes de la naturaleza, mencionadas anteriormente, se las tomase por leyes de las cosas en sí mismas, la contradicción sería inevitable. Igualmente, si el sujeto de la libertad fuese, como los demás objetos, representado como mero fenómeno, tampoco podría evitarse la contradicción; pues de un mismo objeto en la misma significación sería a la vez afirmado y negado lo mismo. Pero si la necesidad natural se refiere solamente a los fenómenos y la libertad solamente a las cosas en sí mismas, no surge ninguna contradicción, aunque se admitan o se concedan ambas especies de causalidad, por muy difícil y aun imposible que sea hacer comprensible la causalidad de la última especie³⁵⁹.

Hemos visto cual era la raíz de todas las ilusiones transcendentales de la razón pura: el uso trascendente de sus principios e ideas. Este uso consistía en aplicar esos principios e ideas puras de la razón a las cosas en sí mismas, imitando la aplicación de los principios puros y categorías del entendimiento a los fenómenos y tratando de hacer pasar tal aplicación de la razón como una constitución de objetos fenoménicos de experiencia sobre la que sería posible tener un conocimiento objetivo. Todas las antinomias cometen este error. Así, por ejemplo, las antinomias matemáticas sitúan la idea de mundo espacio-temporal (condición incondicionada) en el nivel mismo de los fenómenos (condiciones condicionadas) que, supuestamente, la facultad de la razón sintetiza en las *ratiocinatio per prosyllogismus*, de tal manera que ambos son homogéneos. Y lo mismo sucede en las antinomias dinámicas. En la tercera antinomia la libertad, que Kant define como una idea de la razón pura, es colocada en el nivel de la experiencia, junto a los fenómenos sobre los que el entendimiento aplica la categoría de causalidad. Ahora bien, a diferencia de las antinomias matemáticas, cuando encontramos en estas antinomias el error transcendental que yace en ellas y las disolvemos, podemos colocar aquello que pertenece a la facultad de la razón en el nivel inteligible al que pertenece, dejando a los fenómenos y a las categorías del entendimiento, como la de causalidad, en su nivel sensible, experiencial, permitiendo así que podamos pensarlos sin contradicción, haciendo posible una naturaleza de objetos fenoménicos regida por la ley de causalidad y el mecanicismo, sobre los que, a su vez, una libertad pensada como cosa en sí pudiera ejercer acciones causales. Analicemos con mayor profundidad este problema de la causalidad por libertad, ya que aparecerá nuevamente en la siguiente sección de la tesis doctoral, que estará dedicada a la filosofía práctica.

³⁵⁸ KrV, A 532 / B 560.

³⁵⁹ Prol, AA 04: 343.

En el análisis de los paralogismos vimos como Kant se oponía tanto a la idea del materialismo de eliminar el concepto racional de yo pensante, como a la pretensión del dualismo de hipostasiar el yo pensante en un yo sustantivo. Para el de Königsberg, tanto el materialismo como el dualismo piensan los fenómenos externos e internos en términos de cosas en sí, en lugar de cómo simples representaciones mentales y esto lleva al primero a rechazar otro tipo de causalidad que el de la causalidad eficiente del mundo material y al segundo a afirmar y defender la causalidad libre de una substancia espiritual que, aún siendo ajena al mundo material, actúa igualmente de un modo inexplicable sobre él. Sin embargo, la reflexión trascendental nos conduce a una concepción modularista de la mente humana, en la que el yo pensante aparece, no como un yo sustantivo hipostasiado, situado al margen del mundo natural, sino como el resultado de un proceso de coordinación y continuidad funcional entre módulos o facultades autónomas y heterogéneas que nos obliga a pensar el mundo mecánicamente, es decir, como una cadena de causas fenoménicas eficientes siempre condicionadas por otras, pero en el que, la actividad subjetiva de alguna de sus facultades nos conduce a concebir una causalidad espontánea, por libertad, no mecánica. Una mente completamente integrada, unitaria, que actuase siempre según un conjunto de reglas uniformes sólo podría concebir la realidad de una única manera: como un mundo mecánico-causal en la que la misma mente aparece como un objeto más sometido las leyes mecánico-causales; o como un mundo lleno de espíritus y agentes que actúan autodeterminados, al margen de toda ley mecánico-causal. Pero la mente humana es para Kant una entidad compleja, modular, integrada, entre otras, por distintas facultades intelectivas (relativamente) autónomas, con reglas propias: por un lado, el entendimiento, que no admite entre los fenómenos ninguna condición que sea, a su vez, empíricamente incondicionada³⁶⁰; por otro lado, la razón, que produce la idea de una espontaneidad capaz de actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior determine su acción conforme a la ley del enlace causal³⁶¹.

Sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la naturaleza y la que procede de la *libertad*. La primera consiste en relacionar, dentro del mundo de los sentidos, un estado con otro anterior, al cual sigue conforme a una regla. Si se tiene en cuenta que la *causalidad* de los fenómenos se basa en condiciones temporales y que si el estado anterior hubiese existido siempre no habría producido un efecto que sólo surge en el tiempo, entonces la causalidad de la causa de aquello que sucede o nace ha *nacido* también y, según el principio del entendimiento, necesita, a su vez, una causa.

Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado. No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la Naturaleza, la determine temporalmente. La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa. Consiguientemente, la misma causalidad de la causa, la cual ha sucedido o nacido a su vez, tiene que poseer por su parte una nueva causa. De esta forma, toda la esfera de la experiencia se convierte, por mucho que se extienda, en un conjunto de mera naturaleza. Ahora bien, como no es posible obtener de ese modo una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra anterior la determine a la acción en conformidad con la ley de enlace causal³⁶².

³⁶⁰ KrV, A 531 / B 560.

³⁶¹ KrV, A 533 / B 561.

³⁶² *Ibidem*.

Así, aunque para Kant la libertad sea una idea pura transcendental creada por nuestra razón, que no toma nada de la experiencia y cuyo objeto no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, la crítica debe rechazar la antítesis de la tercera antinomia y defender la posibilidad de la libertad. Con ello, el criticismo no pretende demostrar la existencia de una causalidad espontánea, ni la posibilidad de una causa inteligible de los fenómenos, sino poner paz en el conflicto entre facultades cognitivas. La crítica debe encuadrar la razón dentro de sus límites para que no abandone la guía de las condiciones empíricas ni se desvíe tomando fundamentos explicativos trascendentes, pero también debe limitar el uso empírico del entendimiento para que no decida sobre la posibilidad de las cosas en general, «de suerte que, no por el hecho de que lo inteligible no nos sirva para explicar los fenómenos, lo declaremos imposible»³⁶³

El principio regulador de la razón con respecto a este problema [la libertad cosmológica] es, pues, el siguiente: en el mundo sensible toda existencia es empíricamente condicionada; no hay en él ninguna propiedad que sea incondicionalmente necesaria; no hay ningún miembro de la serie de condiciones del que no debamos esperar —y, en la medida en que podamos, buscar— la condición en una posible experiencia; nada nos permite derivar ninguna existencia de una condición exterior a la serie empírica ni considerar ninguna existencia, dentro de la serie misma, como absolutamente independiente y autónoma. Pero no por ello nos autoriza este principio a negar que la serie entera se pueda basar en algún ser inteligible (que, por eso mismo, no sólo está exento de toda condición empírica, sino que contiene el fundamento de posibilidad de todos sus fenómenos)³⁶⁴.

Por tanto, habría que entender esta idea cosmológica, transcendental de libertad —en el ámbito teórico, aunque no en el práctico— como una ilusión transcendental, como ha señalado acertadamente Eugenio Moya³⁶⁵. Esta derivaría del hecho reflexivo de que, a pesar de que todo cuanto ocurre en la naturaleza lo hace según la ley de causalidad eficiente del entendimiento, nos vemos conducidos por la razón a pensar en una posible causalidad libre para explicar algunos fenómenos relacionados con nuestra conducta que vinculamos a nociones de una psicología popular (*Folk Psychology*) como creencia, deseo, intención o racionalidad que apuntan a la dirección de un yo pensante. Esta explicación del sustrato causal libre de los fenómenos se ceñiría al ámbito de la reflexión, no al de los fenómenos mismos, que seguirían siendo los mismos, sometidos igualmente a la causalidad mecánica del entendimiento, con independencia de ella. La libertad cosmológica podría entonces pensarse como una ilusión transcendental asentada en la naturaleza de nuestra razón. De este modo, un mismo fenómeno, acontecimiento, «puede dar satisfacción al entendimiento, por una parte, y a la razón, por otra»³⁶⁶. La claridad de las palabras de Kant en un tema tan complejo hace que valga la pena detenerse en ellas³⁶⁷:

La ley natural según la cual todo cuanto sucede posee una causa; según la cual la causalidad de esa causa, esto es, la acción, posee su propia causa [...] entre los fenómenos que la determinan; según la cual todos los acontecimientos se hallan, por tanto, empíricamente determinados en un orden natural, esa ley, en virtud de la cual los fenómenos pueden constituir una *naturaleza* y ser objetos de una experiencia, es una ley del entendimiento. Bajo ningún pretexto es lícito desviarse de ella o exceptuar un fenómeno, ya que, de hacerlo, situaríamos tal fenómeno fuera de toda experiencia posible y, en ese

³⁶³ KrV, A 562 / B 590.

³⁶⁴ KrV, A 561-562 / B 589-590.

³⁶⁵ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 425.

³⁶⁶ KrV, A 531 / B 560.

³⁶⁷ KrV, A 542-544 / B 570-572.

caso, lo distinguiríamos de todos los objetos de esta misma experiencia posible, convirtiéndolo en un mero producto mental y en una quimera.

Aunque tengamos la impresión de hallarnos ante una mera cadena de causas que no permite una *totalidad absoluta* en el regreso hacia sus condiciones, tal dificultad no tiene por qué detenernos, puesto que ha quedado ya resuelta en la discusión general de la antinomia de la razón cuando ésta persigue lo incondicionado en la serie de los fenómenos [...] La cuestión reside en si sigue siendo posible, en el caso de que admitamos que en la serie entera de todos los acontecimientos no hay más que necesidad natural, considerar como posible que esa misma necesidad natural sea mero efecto de la naturaleza, por un lado, y efecto de la libertad, por otro; en si no hay una contradicción directa entre estas dos clases de causalidad.

Desde luego, entre las causas fenoménicas no puede haber nada capaz de iniciar, por sí mismo y en términos absolutos, una serie. En cuanto fenómeno, todo acto que produzca un acontecimiento es, a su vez, un acontecimiento o suceso que presupone otro estado en el que se halla su causa. Todo lo que sucede no es, por tanto, más que continuación de la serie, no siendo posible en ésta un comienzo que se produzca por sí mismo. Así, pues, todos los actos de las causas naturales en la serie temporal son, a su vez, efectos que presuponen igualmente sus causas en la serie temporal. Una acción *originaria* en virtud de la cual se produzca una novedad que antes no existía no es algo que pueda esperarse de la relación que enlaza causalmente los fenómenos.

Pero, si los efectos son fenómenos ¿sigue siendo igualmente necesario que la causalidad de su causa, la cual (es decir, la causa) es, a su vez, fenómeno, sea exclusivamente empírica? ¿No es posible, por el contrario, que, a pesar de la necesidad de que todo efecto en la esfera del fenómeno se halle ligado a su causa según las leyes de la causalidad empírica, esta misma causalidad empírica sea, sin interrumpir en absoluto su relación con las causas naturales, efecto de una causalidad, no empírica, sino inteligible?

Kant contesta afirmativamente a estas preguntas:

En efecto, el entendimiento no admite *entre los fenómenos* ninguna condición que sea, a su vez, empíricamente incondicionada. Ahora bien, si fuese posible concebir una condición *inteligible* de un condicionado (en la esfera del fenómeno), una condición que no fuera, por tanto, un miembro de la serie de los mismos, sin por ello interrumpir lo más mínimo la serie de las condiciones empíricas, entonces tal condición podría ser admitida como *empíricamente incondicionada*, de suerte que no se produciría con ello ningún corte en el regreso continuo³⁶⁸.

Como sucedería con otras ilusiones, la ilusión de la libertad tendría su asiento en una razón que, interesada por una totalidad absoluta en la serie de condiciones que le presenta el entendimiento, va, por impulso de su propia naturaleza, más allá de él y «crea la idea de una espontaneidad capaz de actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal»³⁶⁹.

En este sentido, Kant atribuye al hombre dos tipos de carácter o disposición a actuar de una determinada manera que pueden ser tenidos en cuenta como motivos de la acción³⁷⁰: el carácter sensible, surgido de la educación, el ambiente, etc., y el carácter inteligible, surgido de la propia naturaleza de la razón:

Desde el punto de vista de su carácter empírico, ese sujeto estaría, en cuanto fenómeno, sometido a todas las leyes que determinan por conexión causal. En este sentido, no sería más que una parte del mundo sensible, y sus efectos derivarían indefectiblemente de la naturaleza como deriva cualquier otro fenómeno. De la misma forma en que influirían en él los fenómenos externos y en que conoceríamos a través de la experiencia cómo es su carácter empírico, es decir, la ley de su causalidad, así deberían ser también explicados todos sus actos de acuerdo con leyes naturales; todos

³⁶⁸ KrV, A 531 / B 560, nota.

³⁶⁹ KrV, A 533 / B 561.

³⁷⁰ KrV, A 538; 549 / B 566; 577.

los requisitos de una determinación completa y necesaria de esos actos deberían hallarse en una posible experiencia³⁷¹.

Por otro lado,

desde el punto de vista de su carácter inteligible, este sujeto agente no se hallaría, pues, sometido a ninguna condición temporal, ya que el tiempo sólo es condición de los fenómenos, no de las cosas en sí mismas. No *comenzaría* ni *cesaría* en él ningún *acto*; no estaría, por tanto, sometido a la ley de toda determinación temporal, de todo lo mudable, es decir, a la ley según la cual todo **cuanto sucede** tiene su causa *en los fenómenos* (de su estado anterior). En una palabra, al ser intelectual la causalidad de ese sujeto, no se hallaría en la serie de las condiciones empíricas que convierten en necesario el acontecimiento del mundo sensible. Aunque nunca podríamos conocer directamente ese carácter inteligible, ya que sólo percibimos lo que se manifiesta, debería *concebirse* de acuerdo con el carácter empírico, igual que debemos suponer un objeto trascendental que sirva de base a los fenómenos a pesar de que nada sepamos acerca de lo que tal objeto sea en sí mismo³⁷².

De este modo naturaleza y libertad, causalidad eficiente y causalidad libre coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, cada uno en su significación completa, según se confrontaran esos actos con las condiciones impuestas por las reglas del entendimiento o con los principios propios de la razón.

En su cambio de registro de la filosofía teórica a la filosofía práctica, es decir, de aquella reflexión filosófica en la que la relación de nuestra mente con el objeto consiste en «determinar simplemente este último y su concepto» a esa otra en la que la cuestión es «convertirlo en realidad»³⁷³, Kant hace de la facultad de la razón el fundamento de la voluntad. Para él, el deseo es la expresión más elemental de la vida biológica que mueve a la acción. Pero se trata de un deseo inconsciente y determinado por el orden natural. Cuando ese deseo se hace consciente, entonces tenemos el arbitrio, un núcleo interno al individuo vinculado con su determinación a la acción. En los animales ese arbitrio se llama *arbitrium brutum*. En él ellos son conscientes de representaciones individuales (consciencia empírica), pero no de su relación con la unidad de representación de su objeto que sólo es posible mediante la unidad sintética de la apercepción. Además, este arbitrio viene determinado empíricamente, por las inclinaciones de la sensibilidad. Ahora bien, el arbitrio humano es distinto. Se trata de un arbitrio en el que la consciencia de representaciones individuales se produce en su relación con la unidad de su objeto, porque el hombre posee la unidad sintética de la apercepción que lo hace posible.

En la naturaleza inanimada y en la simplemente animal, no hallamos fundamento ninguno que nos haga concebir una facultad que se halle condicionada de manera distinta de la meramente sensible. Pero el hombre, que, por lo demás, no conoce la naturaleza entera más que a través de los sentidos, se conoce también a sí mismo a través de la simple apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es, pues Fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón³⁷⁴.

El arbitrio del hombre está conectado con la sensibilidad y puede ser afectado por sus móviles: de ahí su nombre *arbitrium sensitivum*. La facultad de la razón lo transforma en

³⁷¹ KrV, A 540 / B 568.

³⁷² KrV, A 539-540 / B 567-568.

³⁷³ KrV, B IX-X.

³⁷⁴ KrV, A 546-547 / B 574-575.

voluntad, en un *arbitrium liberum*, es decir, en un arbitrio en el que la acción viene determinada por principios (motivos), que pueden ser subjetivos (ordenados por móviles sensibles), u objetivos (mandatados por el deber de la razón). La libertad trascendental aparece así como un nexo de unión entre la filosofía teórica y la práctica.

Merece especial atención el hecho de que la idea *trascendental* de la *libertad* sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad. *En su sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad*. En efecto, una voluntad es sensible en la medida en que se halla *patológicamente afectada* (por móviles de sensibilidad). Se llama *animal (arbitrium brutum)* si puede *imponerse patológicamente*. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos³⁷⁵.

La voluntad, al estar constituida por la razón, es una voluntad de principios que busca siempre el sistema, la arquitectónica respecto a las acciones y vivencias humanas, cosa que sólo se consigue en una supuesta (e irrealizada) síntesis de todo lo que de condicionado hay en la conducta humana a partir de la idea trascendental de yo:

Tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal y como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que se construye para sí misma con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que *no han sucedido* y que tal vez no sucedan nunca. A pesar de ello, la razón parte del supuesto de que puede ejercer la causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico ninguno³⁷⁶.

La teología racional (*Theologia transcendentales*), por su parte, es la que se ha ocupado tradicionalmente de la idea de Dios como objeto de conocimiento. Kant considera que esta idea de Dios es la que más se aleja de toda condición empírica, por lo que la denomina *ideal de la razón pura*³⁷⁷. Como veíamos, las ideas transcendentales tenían la función cognitiva de actuar como conceptos heurísticos que permiten la unificación sistemática de todas las reglas del uso empírico del entendimiento. En el caso concreto de la idea de Dios como *ens realissimum* Kant le atribuye la función de servir de base a la completa determinación conceptual de todo cuanto decimos que es real³⁷⁸. En principio, la razón no presupone mediante esta idea de Dios como suprema realidad la existencia de un ser correspondiente, sino que la entiende como mera idealidad de una realidad incondicionada de la que derivar la completa determinación de la totalidad condicionada presentada por los conceptos empíricos del entendimiento. De este modo, todas y cada una de las múltiples y distintas cosas que existen en el mundo tendrían el carácter de derivadas. De ahí que el *ens realissimum*, que exige nuestra razón, se presente también como ser originario, como fundamento³⁷⁹. Dios es así una idea que nos permite obtener una visión unitaria del mundo.

³⁷⁵ KrV, A 533-534 / B 561-562.

³⁷⁶ KrV, A 548 / B 576.

³⁷⁷ KrV, A 671 / B 699.

³⁷⁸ KrV, A 576 / B 604.

³⁷⁹ KrV, A 579 / B 607.

Y decíamos que la razón no presupone, en principio, la existencia de su idea de Dios como *ens realissimum*, aunque sí que lo hace de hecho en su relación con el entendimiento y sus funciones cognitivas, produciendo con ello una ilusión transcendental. Esta ilusión surge cuando la razón induce al entendimiento a extender un cierto uso empírico suyo más allá de los límites de la experiencia, lo cual nos lleva a proyectar la forma humana de entender los objetos en cuanto que fenómenos, como conjunto ordenado e interactivo de cosas, a la forma de ser de las cosas en general (en sí mismas), eliminando con ello la restricción de su carácter fenoménico³⁸⁰. Aunque no podemos encontrar en el mero concepto de un objeto el distintivo de su existencia, porque ésta tiene que venir dada en la sensibilidad, podemos conocer la existencia de dicho objeto previamente a su percepción sensible inmediata conectando tal objeto con alguna percepción efectiva de acuerdo con las analogías de la experiencia del entendimiento, que nos llevan a buscar, dado un efecto, su posible causa, o dada ésta, a prever su consecuencia. Este es precisamente el uso empírico del entendimiento que la razón le induce a hacer con la idea de *ens realissimum*: exigir de toda realidad dada y condicionada del mundo algo que le suministre las condiciones reales de su existencia. Con ello, el *ens realissimum*, que era una mera idea, queda hipostasiada (y, posteriormente, personificada).

Así, pues, el modo natural de proceder de la razón humana es éste. Primero llega al convencimiento de que existe algún ser necesario. En éste reconoce una existencia incondicionada. Luego busca el concepto de lo que es independiente de toda condición y lo encuentra en aquello que constituye, a su vez, la condición suficiente de todo lo demás, es decir, en aquello que contiene toda realidad. Pero el todo ilimitado es una unidad absoluta, e implica el concepto de un ser particular, es decir, el concepto de ser supremo. De ello infiere que éste, en cuanto fundamento primario de todas las cosas, existe de modo naturalmente necesario³⁸¹.

De esta forma, para Kant resulta completamente natural, dada la estructura de la mente humana, que los seres humanos infieran la existencia de una causa suprema del de las cosas a partir de su existencia dada, hasta el punto de que reconoce en todos los pueblos del mundo, incluso en aquellos politeístas, rasgos de monoteísmo³⁸².

Más allá de este análisis, en el que se pone de manifiesto que esta ilusión transcendental que conduce a hipostasiar la idea de Dios es una ilusión natural de la mente humana, Kant aborda los argumentos tradicionales de la teología racional que han pretendido demostrar la existencia de Dios: el argumento ontológico, el cosmológico y el físico-teológico. Se trata de tres argumentos que no obedecen tanto a la actitud natural de la mente, como al ingenio académico³⁸³, pero que, en cualquier caso, no consiguen sus objetivos demostrativos³⁸⁴.

³⁸⁰ KrV, A 582-583 / B 610-611.

³⁸¹ KrV, A 586-587 / B 614-615.

³⁸² KrV, A 590 / B 618. Es interesante poner en relación esta idea kantiana con posiciones propias de neuropsicólogos contemporáneos, como Michael S. Gazzaniga: «Del mismo modo que el paciente con el cerebro dividido busca una teoría unificada para explicar su propio comportamiento, y al igual que los humanos normales hacen lo mismo para comprender sus acciones personales, los humanos buscan una explicación parsimoniosa y unificada de la lógica que gobierna los asuntos mundanos. La afirmación de que el denominado “politeísmo” es de hecho una forma primitiva de monoteísmo está en consonancia con la visión que acabamos de exponer. El cerebro humano busca el orden de manera refleja, incluso en el caso de creencias religiosas» (Gazzaniga, M. (1993). *El cerebro social*. Madrid: Alianza, pp. 242-243).

³⁸³ KrV, A 603 / B 631.

Fue San Anselmo de Canterbury (1033 d.C - 1109 d.C) el primero que propuso el argumento ontológico en su *Proslogium*³⁸⁵, si bien fue reformulado posteriormente por pensadores como Descartes o Leibniz. Según San Anselmo poseemos en nosotros la idea *del ser mayor que el cual nada cabe pensar*. Quien negara que existe este ser, lo tendría al menos en su entendimiento, porque de lo contrario no podría pensar de él nada, ni su existencia ni su inexistencia real. Y una vez aceptado esto, ese negador tendría que aceptar que ese ser existe también en la realidad. En efecto, aquello mayor —más perfecto— que lo cual nada cabe pensar no puede ser sólo en el entendimiento, porque entonces cabría pensar en algo todavía mayor, que existiera también en la realidad.

Para Kant el error de este argumento consiste en suponer que *ser (existir)* es un predicado real, una verdadera perfección de su sujeto. El argumento dice que el ser más perfecto tiene que existir necesariamente porque, en caso contrario, le faltaría la perfección de la existencia. Sin embargo, no hay nada en el concepto de una cosa que tenga que ver con la existencia³⁸⁶.

Evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición «*Dios es omnipotente*» contiene dos conceptos que poseen sus objetos: «Dios» y «omnipotente». La partícula «es» no es un predicado más, sino aquello que relaciona sujeto y predicado. Si tomo el sujeto («Dios») con todos sus predicados (entre los que se halla la «omnipotencia») y digo «Dios es» o «Hay un Dios», no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el *objeto* con mi *concepto*. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido³⁸⁷.

El segundo argumento, el argumento cosmológico tiene esta forma: si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Es cierto que existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario³⁸⁸. Como ha señalado J. Bennett, si bien el argumento cosmológico puede ser rastreado históricamente hasta Aristóteles, es Santo Tomás de Aquino quien lo formula con mayor claridad en su la tercera vía de demostración de la existencia de Dios³⁸⁹. La tercera vía comienza señalando que nuestra experiencia sensible del mundo nos muestra que en él hay seres que existen y que dejan de existir, por tanto, que pueden existir o no, seres contingentes. Si todos los seres que existieran fuesen contingentes, en algún momento del tiempo infinito no habría existido ninguno de ellos, perdiendo el mundo la capacidad de generar nuevos seres, con lo que ahora no existiría nada. Como esta última afirmación es evidentemente falsa, hay que admitir que también existe algún ser necesario, que existe y no puede dejar de existir. La necesidad en la existencia de ese ser necesario o la tiene en sí mismo o le viene dada por otro ser necesario. Como no es posible aceptar una cadena de causalidad eficiente infinita en

³⁸⁴ KrV, A 591 / B 619.

³⁸⁵ Cfr. La edición crítica de las obras completas de San Anselmo: Saint Anselm. (1968). *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edited by Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart / Bad Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag. Existe una edición de las obras completas en español: San Anselmo. (1952). *Obras completas*, 2 Vols. Madrid: BAC. El *Proslogium* aparece en el volume I.

³⁸⁶ KrV, A 597 / B 625.

³⁸⁷ KrV, A 598-599 / B 626-627.

³⁸⁸ KrV, A 604 / B 633.

³⁸⁹ Bennett, J. *La Crítica de la razón pura de Kant*, vol. 2, p. 259.

la provisión de esa necesidad, hay que admitir la existencia de un ser necesario que tiene en sí mismo la razón de esa necesidad y a ese ser le llamamos Dios³⁹⁰.

Kant considera que este argumento reproduce, en realidad, la estructura del argumento ontológico. La prueba arranca de la experiencia, pero prescinde de las propiedades de los objetos sensibles. Una vez que el argumento plantea un ser necesario, abandona la investigación empírica y, sirviéndose de meros conceptos, intenta deducir las propiedades que debe poseer un ser absolutamente necesario. La razón presupone que la idea de un ser de realidad suprema es la que satisface plenamente el concepto de necesidad absoluta de la existencia, incurriendo así en el error del argumento ontológico.

Finalmente, el argumento físico-teológico es para Kant el más antiguo, el más claro y el más apropiado a la razón ordinaria³⁹¹. Su estructura lógica es inductiva, la de un argumento por analogía y puede formularse del siguiente modo³⁹²:

- 1) en el mundo se encuentran por todas partes indicios de un orden según un propósito determinado, el cual ha sido realizado con gran sabiduría y en un universo de variedad tan indescriptible en su contenido como ilimitada magnitud en su extensión;
- 2) este orden conforme a fines es extraño a las cosas del mundo, y sólo se encuentra en ellas de modo contingente; es decir, la naturaleza de cosas distintas no podría por sí misma converger, a través de tantos medios, en un objetivo final determinado si esas cosas del mundo no hubiesen sido elegidas y dispuestas precisamente para ello por un principio racional y ordenador de acuerdo con unas ideas básicas;
- 3) existe, pues, una causa sublime y sabia (o varias) que ha de ser la causa del mundo, no sólo mediante la *fecundidad*, como naturaleza omnipotente que actúa ciegamente, sino mediante la *libertad*, como inteligencia;
- 4) la unidad de esta causa puede inferirse con certeza a partir de la unidad de la relación recíproca existente entre las partes del mundo consideradas como miembros de una construcción artificial, basándonos en los elementos hasta los que puede llegar nuestra observación; más allá de ésta sólo podemos, en cambio inferirla con probabilidad, de acuerdo con todos los principios de la analogía.

Esta versión del argumento físico-teológico es similar a la planteada por Santo Tomás de Aquino en su quinta vía³⁹³. Para Kant el problema de este argumento es que los predicados que adscribe a la hipotética causa inteligente del mundo, que han de ser tomados de la analogía con las cosas dotadas de finalidad, predicados como «muy grande», «asombroso», «inmenso», etc., no nos suministran concepto alguno de qué sea la causa en sí misma, sino tan sólo las representaciones relativas a la magnitud del objeto que nosotros, como observadores del mundo, comparamos con nosotros mismos y nuestra capacidad de comprensión. Por ello, a falta del

³⁹⁰ S. T., I, 2, 3. La *Suma Teológica*, escrita entre 1266 y 1273, está dividida en tres partes, la segunda de las cuales se subdivide además en dos: *prima secundae* y *secunda secundae*. Cada una de las partes se subdivide, a su vez, en cuestiones, las cuestiones en artículos y los artículos en objeciones: cuerpo y respuestas a las objeciones. Citaré esta obra con sus siglas (S. T.), seguida de la parte correspondiente en números romanos y la cuestión y el artículo en números arábigos. Cuando corresponda se hará referencia al cuerpo o respuesta de las objeciones. Existe una edición crítica bilingüe latín-español de esta obra: Santo Tomás de Aquino. (2010-2018). *Suma Teológica*, 12 Vols. Madrid: BAC.

³⁹¹ KrV, A 623 / B 651.

³⁹² KrV, A 625-626 / B 653-654.

³⁹³ S. T., I, 2, 3.

apoyo de argumentos transcendentales, la fisicoteología no puede proporcionar un concepto determinado de la causa suprema del mundo³⁹⁴.

De la analogía que existe entre algunos productos naturales y lo que es resultado del arte humano cuando la razón violenta la naturaleza y la obliga a no seguir sus fines, sino a doblarse a los nuestros, infiere esta misma razón (apoyándose en la analogía existente entre esos productos naturales y casas, barcos, relojes) que hay en la naturaleza una causalidad de este mismo tipo; es decir, al derivar la interna posibilidad de una naturaleza que actúa por sí misma (la cual hace posible todo arte y quizá la razón misma) de otro arte, de un arte sobrehumano, la razón infiere que la naturaleza se basa en el entendimiento y la voluntad. Sin entrar ahora en disputas sobre esta inferencia de la razón natural, que quizá no resistiría una crítica trascendental rigurosa, debemos confesar que, a la hora de señalar una causa, no podemos hallar un procedimiento más seguro que el de la analogía con esos productos dotados de finalidad. Son los únicos cuya causa y cuyo modo de operar conocemos perfectamente. La razón no podría justificarse ante sí misma si quisiera pasar desde una causalidad que conoce a causas explicativas oscuras e indemostrables [...] El razonamiento parte, pues, del orden y finalidad, tan universalmente observables en el mundo, en cuanto organización contingente, para inferir la existencia de una causa *proporcionada al mismo*. Pero el concepto de esta causa tiene que darnos a conocer de ella algo completamente *determinado*, y no puede, por tanto, ser otro que el de un ser que posea todo el poder, la sabiduría, etc.; en una palabra, toda la perfección correspondiente a un ser omnisuficiente. En efecto, los predicados «muy grande», «asombroso», «inmenso», aplicados a su poder y a su excelencia, no nos suministran un concepto determinado ni nos dicen en realidad qué sea la cosa en sí misma, sino que son sólo representaciones relativas de la magnitud del objeto que el observador (del mundo) compara consigo mismo y con su capacidad de comprensión; objeto y observador resultan términos ponderativos, tanto si se agranda el objeto como si se empequeñece el sujeto que observa en relación con ese objeto. Cuando se trata de la magnitud (de la perfección) de una cosa en general no hay más concepto determinado que el que abarca toda la perfección posible, y sólo el todo (*omnitudo*) de la realidad está completamente determinado en el concepto.

Con su crítica a la teología racional Kant planteó un cierto agnosticismo, aunque de carácter débil³⁹⁵, ya que a pesar de defender la indemostrabilidad de la existencia de Dios, lo consideró siempre como un principio regulador de la razón teórica y como un postulado de la razón práctica.

El agnosticismo en sentido estricto surge a partir del énfasis puesto por el positivismo de Auguste Comte en el fenomenismo kantiano. Comte subrayó que, como había señalado Kant, la única realidad cognoscible para nosotros es la ofrecida por los fenómenos. Yendo más allá del filósofo de Königsberg, interpretó su crítica a la metafísica como ciencia de lo nouménico como una superación de la misma y una liberación de la humanidad. La ciencia debía renunciar a toda investigación de esencias y abordar todos los problemas, incluso los morales y sociales, desde la perspectiva positiva. Para Comte el único uso legítimo de la razón era el uso positivo³⁹⁶. Como ha señalado Enrique Tierno Galván³⁹⁷ y ha explicado Jorge Novella³⁹⁸, el agnosticismo no pretende sobrepasar la vida más allá de las fronteras del mundo, porque éste no tiene fronteras, todo es finitud. Para los agnósticos, lo divino es el mundo³⁹⁹.

³⁹⁴ KrV, A 628 / B 656.

³⁹⁵ Julián Velarde lo ha calificado de «agnostoteísmo» (Velarde, J. (1996). *El agnosticismo*. Madrid: Trotta, p. 19).

³⁹⁶ Cfr. Moya, E. (1998). *La disputa del positivismo en la filosofía contemporánea*. Murcia: Universidad de Murcia.

³⁹⁷ Tierno Galván, E. (1985). *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Técnos, p. 32.

³⁹⁸ Novella, J. (2001). *El proyecto ilustrado de E. Tierno Galván*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp. 266-280.

³⁹⁹ Tierno Galván, E. *¿Qué es ser agnóstico?*, p. 32.

1.3. Crítica y razón pura práctica

En cuanto se deja oír la voz del deber, se acallan los cantos de sirena de la felicidad.

Kant, I., Reflexión 7.315; Ak. XIX, 312

La *felicidad propia* es un fin que todos los hombres tienen (gracias al impulso de su naturaleza), pero este fin no puede considerarse como un deber sin contradecirse a sí mismo. Lo que cada uno quiere ya de por sí de un modo inevitable no está contenido en el concepto de *deber*; porque éste implica una *coerción* hacia un fin aceptado a disgusto.

Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, AA 06: 386

Es precisamente la *Crítica de la razón pura* la que sienta las bases de la moralidad en Kant⁴⁰⁰. Concretamente la diferenciación entre fenómeno y noúmeno. Según Kant, si no estableciéramos la distinción entre cosas como objetos de experiencia y como cosas en sí, tendríamos que aplicar, en cuanto que causas eficientes, el principio de causalidad sobre las cosas pensadas como cosas en sí, de tal manera que todas estarían sometidas al mecanicismo de la naturaleza. Por ello no sería posible pensar sin contradicción, sobre el alma humana, que su voluntad es libre, pues se hallaría sometida a la necesidad natural⁴⁰¹. No habría entonces posibilidad para la moral. Sin embargo, tras la diferenciación de la primera *Crítica* entre las cosas como fenómenos y como cosas en sí, y teniendo en cuenta que el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, y no en el segundo, es posible pensar sin

⁴⁰⁰ El vínculo que Kant estableció entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* en torno a la defensa del principio formal de la moralidad fue tematizado por él mismo en un anuncio aparecido en el número 276 de la *Allgemeine Literaturzeitung* el 21 de noviembre del año 1786: «Asimismo, a la *Crítica de la razón pura especulativa* contenida en la primera edición, se añadirá en esta segunda una *Crítica de la razón pura práctica*, que puede servir para preservar contra cualesquiera objeciones hechas o por hacer al principio de la moralidad y para culminar el conjunto de las indagaciones críticas que deben preceder al sistema de la filosofía de la razón pura» (Cit. Por Vorländer, K., «*Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift*», en Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1906, pp. xi-xxvi). En este sentido, Francisco Javier Iracheta Fernández ha señalado la orientación práctica de la *Crítica de la razón pura*, reconocida por el mismo Kant en su reacción a las reseñas de la primera edición de su *Crítica*, donde plantea que el impacto práctico de sus consideraciones transcendentales en esta primera *Crítica* va más allá de ella (Iracheta, F. J. (2020). La limitación práctica de la filosofía trascendental en la primera recepción de la KrV. *Revista de Estudios Kantianos*, 5, 1, 107-139). Salvi Turró hace también una lectura en clave práctica de la primera *Crítica* kantiana a partir del pasaje KrV A 801 / B 829: Turró, S. (2019). Sentido y límites de la filosofía trascendental en el proyecto kantiano. *Revista de Estudios Kantianos*, 4, 2, 525-544. Fernando Montro Moliner también ha señalado el origen y fundamento de la idea de libertad en la *Crítica de la razón pura* (Cfr.

⁴⁰¹ Se trata de una temática que Concha Roldán Panadero ha analizado en el pensamiento de Leibniz: Roldán, C. (2014). Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz. *Doispontos*, 11, 2, 245-283. Es interesante observar, como muestra Concha Roldán, que Leibniz concibe la libertad a medio camino entre el libre albedrío y el determinismo absoluto al entenderla como determinación racional de la voluntad, esto es, la «determinación racional por lo que consideramos lo mejor después de una deliberación racional» (Roldán, C. (1990). La salida leibniziana del laberinto de la libertad. En G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (IX-LXXVII). Selección, estudio preliminar y notas a cargo de Concha Roldán Panadero. Madrid: Técnos). El primer apartado del artículo contiene una muy ilustrativa presentación del marco de reflexiones filosóficas en torno al tema de la libertad en el siglo XVII, fuente de reflexión sobre el tema para los pensadores de la época, incluido Kant. Aunque a influencia de Leibniz en las reflexiones de Kant fue siempre importante, hay que tener en cuenta que el filósofo de Königsberg desarrolló una concepción de la libertad contrapuesta a la de Leibniz, quien la había hecho pivotar, junto a un determinismo *sui generis*, en el concepto de la armonía preestablecida (Cfr. Arana, J. (2011). Naturaleza y libertad: Kant y la tradición racionalista. En Pedro Jesús Teruel, *Kant y las ciencias* (320-331). Madrid: Biblioteca Nueva). Como ha señalado Concha Roldán, el concepto kantiano de libertad estuvo muy próximo al de Christian August Crusius, que éste desarrolló contra el planteamiento de la filosofía «leibnizo-wolffiana» y su intelectualismo, también en el terreno de la filosofía práctica (Cfr. Roldán, C. (1990). Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo. *Revista de Filosofía*, III, 3, 123-140).

contradicción la voluntad como fenómeno en las acciones perceptibles, o sea, como no libre y, al mismo tiempo, esa misma voluntad como perteneciente a una cosa en sí misma que no está sometida al mecanicismo de la naturaleza y, por tanto, como libre.

Todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, hay que dejar siempre a salvo —y ello ha de tenerse en cuenta— que, aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible al menos, *pensarlos*⁴⁰².

En la primera *Crítica* Kant había distinguido entre la posibilidad real y la posibilidad lógica de los conceptos del entendimiento⁴⁰³. En el primer caso, el entendimiento usa sus conceptos para conocer, es decir, para determinar los fenómenos de la sensibilidad, con lo que les asigna un objeto en la experiencia. En el caso de la posibilidad lógica, el entendimiento usa sus conceptos meramente para pensar, sin referirlo a ningún fenómeno ni objeto, respetando el principio lógico de no contradicción que lo rige formalmente. Pues bien, el conocimiento consiste precisamente en demostrar la posibilidad real de los conceptos de los objetos. Pensar consiste, en cambio, en señalar la posibilidad lógica del concepto de algo. Lo decisivo aquí es que para Kant la validez objetiva de un concepto puede ser determinada por la filosofía teórica, como ya hemos visto, pero también por la filosofía práctica.

El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico⁴⁰⁴.

Y es que la *Crítica de la razón práctica* se propone demostrar la validez objetiva de la ley moral, ese principio *a priori* básico de la razón práctica que posibilitaría que la razón pura fuera, sin acotaciones empíricas, el fundamento determinante de la voluntad en orden a la realización o tentativa de realización de sus objetos en la acción fenoménica. La razón pura alberga así, como veremos, una ley de causalidad por libertad en relación con el mecanicismo de la naturaleza,

⁴⁰² KrV, B XXVI – B XXVII.

⁴⁰³ La distinción kantiana entre posibilidad lógica y posibilidad real se enmarca en la contraposición entre el logicismo racionalista de Gottfried Leibniz asumido por Christian Wolff (Pérez, M^a. L. (1995). *Christian Wolff*. Madrid: Ediciones del Orto) en su sistema de pensamiento y la crítica que hace de él Christian August Crusius, introductor del empirismo británico en Prusia, junto a Johann Georg Hamann. Wolff, guiado por el logicismo leibniziano y el ideal deductivo racionalista, consideró que la ontología o metafísica general debía partir del principio de no contradicción como primer principio, definiendo lógicamente el par básico conceptual *posibilidad / imposibilidad* para la investigación de lo real. En este sentido, *posible* era todo aquello que no implicaba contradicción, con lo que podía derivarse lo real existente a partir de la posibilidad lógica, aunque teniendo en cuenta la composibilidad con el resto de existentes. De esta forma, la existencia pasaba a ser un predicado de orden lógico. Sin embargo, Crusius, siguiendo a Hume, rechazó la idea de que la existencia constituyera un predicado de orden lógico y sostuvo que ella estaba ligada a la sensación, con lo que consideró necesario diferenciar entre el concepto de razón (suficiente) y el de causa. Mientras que el primero se remitía al entendimiento y hacía referencia a la simple posibilidad lógica, el segundo estaba también vinculado a la sensibilidad, remitiendo a la idea de posibilidad real (Cfr. Roldán, C. (1990). Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo. *Revista de Filosofía*, III, 3, 123-140). Kant fue partidario de esta última posición (Cfr. Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 67-68).

⁴⁰⁴ KrV, B XXVII.

cosa que se ajusta a su naturaleza y funciones como facultad mental, puesto que, en el terreno de la filosofía teórica, mientras que el entendimiento se limitaba a explicar dicho mecanicismo natural remontándose indefinidamente desde lo condicionado hasta la condición —fenómenos en ambos casos— buscando causas y leyes empíricas condicionadas, la facultad de la razón franqueaba todos los límites empíricos accediendo al terreno de lo incondicionado respecto a las cadenas de condiciones —cadenas causales— de la experiencia.

Kant divide la *Crítica de la razón práctica* siguiendo la estructura marcada por la primera *Crítica*⁴⁰⁵. Así, aparecen dos grandes partes: la Doctrina de los elementos y la Doctrina del método. La primera parte, como de costumbre, presenta los elementos de la razón pura práctica, mientras que la segunda trata sobre su uso. La Doctrina de los elementos se subdivide, a su vez, en la Analítica y la Dialéctica de la razón pura práctica. La Analítica se divide en tres partes: una primera que presenta la ley moral y demuestra su validez objetiva; una segunda que trata sobre el bien y el mal moral; y una tercera que trata del respeto por la ley moral como el único «sentimiento moral». La Dialéctica se centra, por su parte, en el sumo bien.

Sin embargo, este apartado se centrará en la primera parte de la Analítica de la razón pura práctica, ya que, en relación con la filosofía práctica kantiana, nuestro interés para esta Tesis doctoral consiste en mostrar cómo la facultad de la razón provee al hombre de una capacidad moral y es precisamente en esa parte de la Analítica donde Kant aborda esta cuestión a través de las nociones de ley moral y de libertad. Demostrar la validez (realidad) objetiva de la ley moral, esto es, su carácter universal y necesario, e inferir la libertad humana a partir de ella constituye el núcleo metodológico fundamental de toda la segunda *Crítica* y el objetivo básico que Kant se propone en ella.

El concepto kantiano de la vida moral del hombre se funda en su naturaleza finita, en la falta de un acuerdo necesario entre su voluntad y su facultad de la razón. Pero, ¿qué entiende Kant por voluntad? A su juicio el deseo es la expresión más elemental de la vida y consiste en la capacidad de hacer o dejar de hacer en tanto que el fundamento de determinación de la acción se encuentra en el sujeto y no en el objeto. Ahora bien, el deseo es inconsciente. Cuando se hace consciente, Kant lo denomina arbitrio. Y sólo cuando el fundamento de determinación del arbitrio en relación con la acción se encuentra en las facultades superiores de la mente (entendimiento y razón), nos encontramos con la voluntad propiamente dicha. De este modo, la voluntad representa para Kant la expresión racional del deseo consciente⁴⁰⁶.

El problema es que las inclinaciones del hombre, los apetitos propios, sus instintos y disposiciones afectan al deseo consciente, a la voluntad, aunque no la determinen. Los estímulos

⁴⁰⁵ KpV, A 31-32. Seguimos aquí la edición castellana de Roberto Rodríguez Aramayo: Madrid, Alianza, 2007, pp. 70-71. Citaremos esta obra con la nomenclatura alemana del título (KpV), seguida de la letra A, que hace referencia a la primera edición del texto, y del número de página y complementando finalmente la cita con la referencia a la edición castellana, separada por punto y coma.

⁴⁰⁶ MS, AA 06: 212-213. Seguimos aquí la edición castellana de Adela Cortina y Jesús Conill: Madrid, Técnos, 2008, pp. 14-15.

tienen *vin impellentem sed non necessitantem*: inclinan, pero no determinan la voluntad⁴⁰⁷. Ella no responde inmediatamente al instinto, sino que supone un proceso de mediación en el que el hombre elabora sus inclinaciones, produciendo razones y motivos. Por ello, el hombre no actúa necesariamente por estímulos, sino que actúa por motivos, por juicios acerca de los deseos de sus acciones, por la voluntad racionalizadora del deseo consciente. Ahora bien, los instintos, los *Triebfeder*⁴⁰⁸, que son estímulos, pero que también pueden devenir motivos si se los racionaliza, constituyen el móvil —subjetivo— más fuerte e inmediato para la acción, llegando a acallar los motivos —objetivos— que se les puedan oponer.

El «conocimiento práctico —dice Kant— se ciñe únicamente a los fundamentos que determinan la voluntad»⁴⁰⁹. La voluntad puede determinarse, en relación con la acción y su objeto, empíricamente, a través de móviles provenientes de la facultad inferior de desear (sensibilidad), o puede determinarse *a priori*, a través de motivos surgidos de la facultad superior de desear (razón pura). La finitud del hombre se refiere así a su naturaleza sensible-corporal y a su facultad inferior del deseo. Y es esta naturaleza y facultad la que le impide al hombre que su voluntad coincida necesariamente con la razón pura y que ésta determine entonces infaliblemente a la voluntad⁴¹⁰. La finitud del hombre hace así posible que, en su moralidad, éste pueda tomar o no a la razón pura como guía de su conducta⁴¹¹.

Kant comienza la Analítica definiendo los principios prácticos. Éstos son aquellas proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad, subsumiendo bajo ella reglas prácticas⁴¹². Cuando la condición de determinación de la voluntad se considera solamente

⁴⁰⁷ Kant, I. *Praktische Philosophie Powalski*, AA 27: 111.

⁴⁰⁸ *Op. Cit.*, Ak. XXVII, 112.

⁴⁰⁹ KpV, A 36. Sigo la edición de Roberto Rodríguez Aramayo: Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2007, p. 78.

⁴¹⁰ KpV, A 36; ed. cast., p. 79.

⁴¹¹ Cfr. Fonnesu, L. (2010). *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*. Bologna: Il Mulino. Cfr. igualmente Fonnesu, L. (2008). *Etica e mondo in Kant*. Bologna: Il Mulino.

⁴¹² En sus Lecciones de ética escribe Kant: «Las reglas prácticas que dicen lo que debe suceder son de tres clases: reglas de la habilidad [*Geschicklichkeit*], reglas de la sagacidad [prudencia] [*Klugheit*] y reglas de la moralidad [*Sittlichkeit*]» (Kant, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2008, p. 40). Las reglas prácticas son imperativos. En el ejercicio del libre arbitrio o voluntad, frente a los estímulos, que son fácilmente convertidos en móviles para la acción, los motivos, entendidos como causas *intellectualiter moventes*, mueven a la acción con gran dificultad, ya que suponen una obligación. Por ello, las reglas prácticas son otras tantas formas de obligación (Kant, I., *Praktische Philosophie Powalski*, Ak. XXVII, 114). Y, puesto que una obligación objetiva, bajo la condición del libre arbitrio imperfecto (*Op. Cit.*, Ak. XXVII, 115), se llama imperativo (Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Ak. IV, 413; ed. cast. (Madrid, Alianza, 2008), p. 92), estas formas de obligación o determinación intelectual y objetiva del libre arbitrio que son las reglas prácticas son formas de imperativos. Por ello, las reglas prácticas se corresponden con los tres tipos de imperativos que Kant señala en la *Fundamentación* (Ak. IV, 414-416; ed. cast., pp. 94-97): imperativos de la habilidad (técnicos), imperativos de la prudencia (pragmáticos) e imperativos de la moralidad (morales). Los primeros son imperativos hipotéticos problemáticos: contienen instrucciones relativas a cómo proceder en la acción para conseguir un fin que viene ya dado. Estos imperativos proceden del entendimiento y sus fines vienen dados por las inclinaciones y los deseos de la sensibilidad. Los imperativos de la prudencia son imperativos hipotéticos asertóricos: responden también a la estructura medio-fin, pero en este caso el fin no viene dado por inclinaciones o deseos puntuales, sino que tiene que producirlo el hombre y consiste en la felicidad, entendida como algo extensible a la totalidad de su existencia. Finalmente, los imperativos morales son imperativos categóricos, es decir, mandatos de acciones que son buenas de suyo, al margen de cualquier otro fin, porque atienden a la forma legisladora universal propia de la razón pura, de la cual proceden. Ahora bien, como señala Kant, aunque se trate

válida para el sujeto que la promueve, los principios son subjetivos y se llaman máximas. Cuando, por el contrario, tal condición se considera válida para cualquier ser racional, los principios son objetivos y se llaman leyes prácticas.

Esta primera parte de la Analítica trata de resolver si la razón pura puede entrañar el fundamento determinante de la voluntad en relación con la acción en el mundo sensible con total independencia de la sensibilidad y, por tanto, sin la mediación de nada empírico. La cuestión consiste así en tratar de resolver si la razón pura puede o no ser práctica. Y esto acaba traducido a la pregunta: ¿existe un principio *a priori* básico de la razón pura, a saber, una ley moral que haga posible las leyes prácticas?⁴¹³

Si se acepta que la razón pura pueda entrañar de suyo un fundamento práctico, esto es, que baste para determinar a la voluntad, entonces hay cabida para las leyes prácticas; de no ser así, todos los principios prácticos quedarán convertidos en simples máximas⁴¹⁴.

El procedimiento que sigue Kant para responder a esta pregunta es exponer las características que deben reunir las leyes prácticas, si es que existen realmente, comprobar luego que existen y señalar finalmente el principio *a priori* básico de la razón pura que tienen a la base.

Kant define la ley práctica como un principio de la facultad de la razón pura con validez objetiva. Se trata, por tanto, de un principio *a priori*, dotado de universalidad y necesidad. Es universal en la medida en que es válida para todos los seres racionales. Y es necesaria en tanto que expresa un imperativo, un deber hacerse, un apremio objetivo de la acción, hasta tal punto que «si la razón determinase por completo a la voluntad, la acción tendría lugar inexorablemente conforme a esa regla»⁴¹⁵.

Ahora bien, las leyes prácticas constituyen imperativos categóricos, no hipotéticos. El imperativo categórico se caracteriza por determinar a la voluntad inmediatamente, es decir, con independencia (sin la mediación) de los efectos apetecidos previstos que ella pueda o no alcanzar a través de la acción. Surge de la razón pura y a través de él la voluntad se presupone únicamente a sí misma en relación con la acción, con independencia de toda condición empírico-sensible. «El simple querer —dice Kant— es lo que debe quedar determinado completamente *a priori* por esa regla»⁴¹⁶. «La cuestión se ciñe tan sólo a si nos permitimos *querer* una acción orientada a la existencia de un objeto cuando éste se halle bajo nuestro control»⁴¹⁷. Un ejemplo sería: «nunca

de imperativos hacia la acción, el querer según estos tres tipos de principios se diferencia por la desigualdad en el apremio a la voluntad que cada uno supone, de tal manera que hay que hablar de reglas de la habilidad, consejos de la prudencia y mandatos (leyes) de la moralidad. «Pues sólo la *ley* conlleva el concepto de una objetiva *necesidad incondicionada* y por lo tanto válida universalmente, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación. El *consejo* entraña ciertamente necesidad, pero simplemente bajo una condición tan subjetiva como contingente, pudiendo valer sólo si este o aquel hombre cuenta en su felicidad con tal o cual cosa; en cambio el imperativo categórico no se ve limitado por condición alguna y, al ser absolutamente necesario desde un punto de vista práctico, puede ser llamado con entera propiedad un “mandato”» (Ak. IV, 416; ed. cast., p. 97). Cfr. Fonnesu, L. (2008). Mandatos y consejos en la filosofía práctica moderna. *Isegoría*, 39, 129-152.

⁴¹³ Fonnesu, L. (2010). *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*. Bologna: Il Mulino.

⁴¹⁴ KpV, A 36.

⁴¹⁵ KpV, A 36.

⁴¹⁶ KpV, A 38.

⁴¹⁷ KpV, A 101.

debes ser mendaz al hacer una promesa». Por otro lado, el imperativo hipotético determina las condiciones de causalidad de la voluntad atendiendo tan sólo al efecto apetecido y a su asequibilidad, por lo que la voluntad se refiere aquí a algo distinto de ella misma. Constituyen prescripciones de la habilidad o de la prudencia, como, por ejemplo: «has de trabajar y ahorrar en la juventud para no padecer miseria durante la vejez».

Las leyes prácticas no pueden presuponer ningún objeto (materia⁴¹⁸) de la capacidad de desear como fundamento determinante de la voluntad. Y no lo pueden hacer porque ellas proceden inmediatamente de la razón pura y son, por tanto, *a priori*. Y es que, cuando el deseo de tal objeto precede al principio práctico en la determinación de la voluntad, tal principio es empírico, pues entonces la representación de dicho objeto y la relación de deseo del sujeto hacia tal representación constituyen los fundamentos determinantes de la voluntad. Y esa relación de deseo equivale al sentimiento de placer del sujeto suscitado por la expectativa de la existencia del objeto, no siendo posible discernir *a priori* si la representación de tal o cual objeto se asociará con el placer, el displacer o la indiferencia en el hombre, al basarse dicho sentimiento en la condición subjetiva de la impresionabilidad de la sensibilidad, que sólo puede ser conocida empíricamente y que resulta distinta para cada hombre⁴¹⁹.

Las leyes prácticas no son, por tanto, materiales, sino formales. No presuponen sentimiento de placer alguno porque carecen de objeto como fundamento determinante de la voluntad, en cuya expectativa de existencia cabría situar el placer. Su fundamento debe residir entonces, no en la sensibilidad, sino en la facultad superior de desear o razón pura.

Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, no puede pensarlas sino como principios que contengan el fundamento para determinar la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma⁴²⁰.

Frente a las leyes prácticas se sitúan las máximas, principios prácticos que son considerados subjetivos (empíricos) al presuponerseles un objeto y, por tanto, un carácter material. Los principios prácticos materiales están regidos por el principio universal del amor hacia uno mismo o felicidad propia, al colocar el motivo determinante de la voluntad en la facultad inferior de desear. En efecto, tales principios presuponen como condición de posibilidad para la determinación de la voluntad el sentimiento de placer derivado de la representación de la existencia de un objeto apetecido, placer que, al depender en última instancia de la existencia del objeto, se basa en la impresionabilidad del sujeto a través de la facultad de la sensibilidad. Frente al entendimiento, que expresa una relación del sujeto con los objetos según conceptos, la sensibilidad lo hace conforme a sentimientos de placer o displacer, de agrado o desagradado. Y la felicidad, como defiende Kant, es «esa consciencia tenida por un ser racional respecto del agrado de la vida que le acompaña sin interrupción durante toda su existencia»⁴²¹.

⁴¹⁸ «Entiendo por materia de la capacidad desiderativa un objeto cuya realidad es apetecida» (KpV, A 38).

⁴¹⁹ KpV, A 39.

⁴²⁰ KpV, A 48.

⁴²¹ KpV, A 40.

Las máximas son consideradas válidas subjetivamente, es decir, válidas únicamente para el sujeto que la promueve, en tanto que se les atribuye un carácter material. Pero lo cierto es que se trata de una consideración, de una presuposición. Cualquier principio práctico considerado subjetivo y, por tanto, mera máxima, puede llegar a ser considerado también como objetivo, es decir, como una ley práctica. Desde el punto de vista empírico, en el dominio de la duración, de la sucesión temporal, el hombre no puede saber inmediatamente si la máxima que propone su voluntad tiene finalmente el carácter subjetivo que le atribuye. Para deliberar sobre ello son necesarias operaciones inferenciales, mediaciones de la razón pura. De entrada, cabe presuponer que los principios prácticos propuestos por la voluntad son subjetivos, pues la vida, en general, está regida por el principio de felicidad propia que sitúa en el principio práctico el sentimiento de placer como condición de determinación de la voluntad. Sin embargo, para resolver finalmente si una máxima debe ser considerada o no como una ley práctica es necesario siempre comprobar si su simple forma se acomoda a una legislación universal de la razón pura.

Kant presenta este procedimiento con un ejemplo⁴²². Supongamos que yo adopto la máxima de incrementar mi patrimonio mediante cualesquiera medios seguros. E imaginemos que aplicamos dicha máxima sobre el siguiente caso: cae en mis manos un depósito cuyo propietario fallece sin dejar ninguna constancia del mismo. Entonces cabe preguntarse si, al adoptar la forma de una ley, dicha máxima, a través de su aplicación al caso, puede constituir simultáneamente una ley práctica: «cualquiera queda habilitado para negar que se le ha confiado un depósito cuando nadie pueda probar lo contrario». Kant señala que esta máxima se autodestruye como ley al dar pie a que no se hiciera depósito alguno. La clave de que esta máxima no pueda constituir legislación universal alguna radica en que no puede ser aceptada universalmente, por todos los hombres, ni necesariamente, bajo la forma de un imperativo categórico que ordene.

Es esta operación de cotejo de la forma de la máxima con la propia estructura de la razón pura la que nos descubre el principio práctico-formal de la razón pura o ley moral: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal»⁴²³. Para Kant la consciencia de esta ley básica constituye un *factum* de la razón pura: «La ley moral es dada como un *factum* de la razón pura del cual somos conscientes *a priori* y que resulta cierto apodícticamente»⁴²⁴. Se trata, por tanto, de un *hecho normativo* por el cual ésta última se revela como originariamente legisladora. De ahí la conclusión kantiana: «La razón pura es por sí sola práctica y proporciona (al ser humano) una ley universal que damos en llamar *ley moral*»⁴²⁵.

La razón declara la ley moral como una ley que atañe a todo ser racional, es decir, a todo ser dotado de voluntad y de razón, tanto finito, como el hombre, como infinito, como la inteligencia suprema (Dios). En el caso del hombre, la ley adopta la forma de un imperativo

⁴²² KpV, A 49.

⁴²³ KpV, A 54.

⁴²⁴ KpV, A 81.

⁴²⁵ KpV, A 56.

categorico, puesto que a pesar de contar con una razón pura práctica, posee una naturaleza corporal-sensible y una facultad inferior de desear que hacen a su voluntad susceptible de albergar máximas contrarias a la ley moral. La inteligencia suprema yacería igualmente bajo la ley moral, si bien ésta no constituiría para ella ningún imperativo ni dimensión restrictiva, puesto que dispondría de una voluntad santa, es decir, no susceptible de albergar máximas opuestas a la ley moral. El concepto de santidad resulta de gran importancia para la moralidad kantiana a modo de modelo ideal de comportamiento para la voluntad humana:

Esta santidad de la voluntad constituye, no obstante, una idea práctica que necesariamente ha de oficiarse como un *arquetipo* al cual aproximarse hasta el infinito, siendo esto lo único que le corresponde hacer a cualquier ente racional finito, ante cuyos ojos esa idea le hace observar constantemente la ley moral pura (que por eso mismo es calificada de santa). Mantener a sus máximas en ese progreso que va hacia el infinito y asegurarse su inmutabilidad para perseverar en esa continua progresión constituye la virtud, o sea, lo máximo que puede lograr una razón práctica finita⁴²⁶.

En cualquier caso, a nosotros, los seres humanos, la ley moral se nos impone por sí misma como una proposición sintética *a priori*. Tiene, pues, la forma de un imperativo categorico que obliga a la voluntad, apremiándola a actuar de acuerdo con leyes prácticas, apremio que constituye el deber. En este sentido la ley moral se contraponen a los impulsos o inclinaciones sensibles: su función es «someter *a priori* lo variado de los *deseos* a la unidad de la consciencia de una razón práctica»⁴²⁷. Kant la califica como una coacción interna:

Así pues, para los seres humanos la ley moral supone por ello un *imperativo* que ordena categoricamente, al ser dicha ley incondicionada. La relación de una voluntad tal con esa ley constituye una *dependencia* denominada «obligación», lo cual denota un *apremio* hacia una acción (si bien dicho apremio sólo se vea canalizado a través de la razón y su ley objetiva), que recibe el nombre de «*deber*», porque un albedrío patológicamente afectado (aunque no por ello determinado y por lo tanto siempre libre) comporta un deseo emanado de causas *subjetivas* y por eso puede contraponerse a menudo al fundamento de determinación puramente objetivo, precisando pues de una resistencia ejercida por la razón práctica a modo de apremio moral y que puede ser tildada de coacción interna, si bien es intelectual⁴²⁸.

La ley moral, fundamento determinante de la facultad superior de desear, y el principio de felicidad propia, fundamento determinante de la facultad inferior de desear, mantienen así un antagonismo que no es meramente lógico —la primera permite que las máximas que carecen de objeto en la determinación de la voluntad sean erigidas lógicamente en leyes prácticas, la segunda no lo permite—, sino también práctico: la substitución de la ley moral por el principio de felicidad propia acabaría con la moralidad.

Kant caracteriza a estos dos principios contraponiéndolos. En primer lugar, señala que el principio de la felicidad simplemente aconseja a través de sus máximas, mientras que la ley moral ordena mediante sus mandatos,

pues sólo la *ley* conlleva el concepto de una objetiva *necesidad incondicionada* y por lo tanto válida universalmente, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación. El *consejo* entraña ciertamente necesidad, pero simplemente bajo una

⁴²⁶ KpV, A 58.

⁴²⁷ KpV, A 115.

⁴²⁸ KpV, A 57.

condición tan subjetiva como contingente, pudiendo valer sólo si este o aquel hombre cuenta en su felicidad con tal o cual cosa⁴²⁹.

En segundo lugar, aquello que la ley moral insta a hacer es fácilmente comprensible, mientras que lo que el principio de felicidad sugiere hacer es muy complicado y requiere ser muy experimentado en el conocimiento del mundo. La razón es sencilla: mientras que la ley moral brinda por sí misma a cualquiera el deber y ordena su cumplimiento puntual, lo que el principio de felicidad aconseja hacer, en tanto que auténticamente provechoso y perdurable a lo largo de toda la existencia, se ve siempre envuelto en una impenetrable oscuridad y requiere mucha prudencia:

Por desgracia, la noción de felicidad es un concepto tan impreciso que, aun cuando cada hombre desea conseguir la felicidad, pese a ello nunca puede decir con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiera o desee. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de felicidad son en suma empíricos, es decir, tienen que ser tomados de la experiencia, siendo así que para la felicidad se requiere una totalidad absoluta, un máximo de bienestar en mis circunstancias actuales y en cualquier circunstancia futura. Sin embargo, es imposible que un ser finito, aunque sea extraordinariamente perspicaz y esté tremendamente capacitado, pueda hacerse una idea precisa de lo que realmente quiere. Supongamos que quiera riqueza; ¿cuántas preocupaciones, envidias y asechanzas no se atraería sobre sí merced a ello? Si quisiera tener grandes conocimientos y ser muy perspicaz, acaso esto le dotara tan sólo de una mayor agudeza en su mirada para mostrarle como más horribles unos males que ahora le pasaban desapercibidos y sigue sin poder evitar, o quizá sus apetitos impusieran unas nuevas necesidades a satisfacer. De querer una larga vida, ¿quién le garantiza que no se trataría de una interminable calamidad? Al menos querrá tener salud; ¿cuán a menudo los achaques del cuerpo le han mantenido apartado de unos excesos en que le hubiera hecho caer una salud portentosa? Etc., etc. En resumen, no es capaz de precisar con plena certeza lo que le hará realmente feliz, porque para ello se requeriría omnisciencia⁴³⁰.

En tercer lugar, satisfacer el mandato categórico de la ley moral está siempre a nuestro alcance, mientras que hacer lo propio con la prescripción empíricamente condicionada del principio de felicidad sólo resulta posible muy de vez en cuando y con respecto a un único propósito. Lo que la ley moral ordena depende completamente de nosotros, de la razón pura, pues se trata de si nos es posible (moralmente legítimo) o no querer una acción orientada a la existencia de un objeto cuando éste se halle bajo nuestro control. Se trata, por tanto, de una relación interna al sujeto, querer o no la acción, por lo que es totalmente independiente del mecanicismo de la naturaleza. Por el contrario, lo que el principio de felicidad aconseja depende de una relación con las cosas naturales exteriores: el éxito en la obtención del objeto deseado del mundo sensible. Y además depende escasamente de nuestras fuerzas y capacidades físicas, quedando dicho éxito entregado a las innumerables cadenas causales que, bajo leyes empíricas, rigen mecánicamente la naturaleza. Tal éxito no depende tanto de nosotros, como del azar, es decir, de que se produzca una fortuita coincidencia entre nuestros propósitos y las circunstancias del mecanicismo del mundo. Hay que concluir, entonces, que alcanzar la felicidad es una cuestión de suerte, de verse favorecido casualmente por la fortuna.

Y, finalmente, la ley moral y el principio de felicidad se diferencian también respecto a la noción de castigo (*Strafe*). En la idea de nuestra razón práctica, dice Kant, hay algo «que acompaña a cualquier transgresión (*Übertretung*) de una ley moral, cual es el *hacerse digno de*

⁴²⁹ GMS, AA 04: 416.

⁴³⁰ GMS, AA 04: 418.

castigo (Strafwürdigkeit)»⁴³¹. Este hacerse digno de castigo, que bien podría sustituirse por la palabra culpa, define las relaciones del sujeto con su consciencia del quebranto de la ley moral a través del concepto de justicia (*Gerechtigkeit*). El castigo

ante todo ha de verse justificado en cuanto castigo (o sea, como algo que de suyo es simplemente malo), de tal modo que quien sea castigado haya de confesarse a sí mismo cuán justo es cuanto le ocurre y que su suerte se compadece cabalmente con su comportamiento⁴³².

En la segunda parte de la Analítica Kant apunta a una clave de esta justicia propia del hacerse digno de castigo, a saber, la relación propia entre deudor y acreedor. Esta idea surge en medio de la discusión acerca de los objetos de la razón pura práctica y de la correspondiente distinción entre lo que es bueno o malo según el criterio de la razón pura y según el criterio de la impresionabilidad de la sensibilidad. En el primer caso, lo bueno (*bonum*) y lo malo (*malum*) se remite a un criterio racional inherente a la acción: la acción es buena o mala si la forma de la máxima que la dirige se ajusta o no a la forma legisladora universal de la razón pura. Hablamos entonces de bien (*das Gute*) y mal (*das Übel*) moral. En el segundo caso, lo bueno y lo malo se define en relación con la acción, pero tomada ésta como un mero medio para la consecución de un fin, que no es otra cosa que la existencia de un objeto: la acción es buena (*das Wohl*, provechosa) o mala (*das Übel*, perjudicial) si sirve para procurar sentimiento de placer (deleite) o displacer (dolor) mediante la expectativa de existencia del objeto.

Kant subraya el caso de un estoico que en medio de un ataque de gota exclamaba: «¡Oh dolor!, por más que me atormentes, nunca reconoceré que seas algo malo (*Böses, kakón, malum*)»⁴³³. Aunque este caso pudiera dar lugar a la mofa, Kant señala que el estoico en cuestión llevaba razón:

Lo que sentía era un «mal físico» [Übel], y así lo delataban sus gritos, mas no tenía ningún motivo para conceder que merced a ello se le atribuyera un «mal moral» [Böse], pues el dolor no mermaba en lo más mínimo el valor de su persona, sino sólo el valor de su estado. Una sola mentira de la que hubiera cobrado consciencia podría haber socavado su ánimo, pero el dolor [Schmerz] sólo le daba ocasión para levantárselo, al ser consciente de que no se había hecho *deudor* [verschuldet] del mismo mediante ninguna acción injusta, haciéndose con ello digno de castigo⁴³⁴.

Este fragmento está tomado de la traducción y edición de la *Crítica de la razón práctica* de Roberto Rodríguez Aramayo, que seguimos en esta tesis doctoral. Sin embargo, creemos equivocado su traducción del término «*verschuldet*» por *acreedor*, término que hemos cambiado en el fragmento anterior por el de *deudor*.

A juicio de Kant el dolor levanta el ánimo del estoico al que se refiere cuando éste cobra consciencia de que *no se ha hecho deudor / de que no es culpable de él* («*verschuldet [...] gemacht habe*»⁴³⁵) mediante ninguna acción injusta que haya cometido. *Verschuldet* es un participio de pasado que puede provenir de dos verbos alemanes distintos: el verbo transitivo

⁴³¹ KpV, A 65-66.

⁴³² KpV, A 66.

⁴³³ KpV, A 106.

⁴³⁴ KpV, A 106. Hemos cambiado el término «acreedor» de la traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, por el de «deudor» (*verschuldet*).

⁴³⁵ AA 05: 60.

verschulden (tener la culpa de) y el verbo reflexivo *sich verschulden* (endeudarse). Es interesante poner este verbo empleado por Kant aquí en el marco de una reflexión de Friedrich Nietzsche en el segundo tratado de *La genealogía de la moral* a propósito de las nociones de culpa y deuda. Dice ahí Nietzsche:

Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, ¿se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral de «culpa» (*Schuld*) procede del muy material concepto «tener deudas» (*Schulden*)? ¿O que la pena en cuanto compensación se ha desarrollado completamente al margen de todo presupuesto acerca de la libertad o falta de libertad de la voluntad?⁴³⁶

Para Nietzsche la estructura mental de la culpa (*Schuld*) procede de la instauración histórica arcaica de un tipo de relación material entre el sujeto y la sociedad: la de tener deudas (*Schulden*). En ese sentido, defiende también que la pena aplicable al sujeto (deudor) por la sociedad (acreedor) cuando aquel incumple sus obligaciones con ésta está en función de una compensación de la deuda contraída, al margen de cualquier noción de libertad de la voluntad humana. Para el filósofo de Röcken, la culpa (*Schuld*) adopta la forma de una huella mnémica, de una memoria de la voluntad (inconsciente) que ha sido grabada por el grupo social en los individuos a sangre y fuego mediante el castigo público resultado del quebranto de la ley social, a cuya observación los individuos estaban obligados como consecuencia de la deuda contraída con él por el disfrute de los beneficios de la vida social.

Nietzsche plantea de esta forma la idea de una construcción socio-histórica de facultades mentales en el individuo. Kant no va tan lejos. Es cierto que para el de Königsberg la sociedad y la historia constituyen un factor esencial para el desarrollo mental del individuo, como veíamos en el primer capítulo a propósito de su filosofía de la historia. Sin embargo, Kant, a diferencia de Nietzsche, basa todo ese desarrollo en la idea de una cierta naturaleza humana radicada en sus gérmenes y disposiciones originarios (*ürsprüngliche Keime und Anlage*) como especie biológica. En este sentido, en relación con la instancia de la culpa entendida como el hacerse uno digno de castigo que acompaña a cualquier transgresión de la ley moral, considera Kant que la naturaleza ha sido tan previsoramente en el hombre que plantea un vínculo natural entre el quebranto de la ley moral y el castigo, vínculo que viene a su vez prescrito por la lógica de la razón práctica:

Así pues, el castigo es un mal físico [*physisches Übel*] que, aun cuando no estuviera vinculado como consecuencia natural con el mal moral [*mit dem moralisch Bösen*], sí habría de verse vinculado a una legislación moral cual corolario que se desprendiese de sus principios⁴³⁷.

Para Kant el quebranto de la ley moral supone un mal moral que, en virtud de la idea de justicia, debe implicar un castigo para el infractor. Ahora bien, esa conexión viene dada por la naturaleza misma de la razón, ya que a través de ella el quebranto de la ley moral va ligado a un hacerse digno de castigo que es la culpa, y que implica por sí mismo un mal físico: el menoscabo de la felicidad, al menos parcialmente. En efecto, la culpa impide al sujeto disfrutar de, al menos, aquella parte de la felicidad que deriva del cumplimiento de la ley moral, aquella que Rodríguez

⁴³⁶ Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, p. 82.

⁴³⁷ KpV, A 66; ed. cast., p. 109.

Aramayo ha señalado como corolario imprescindible⁴³⁸ de la misma y que Villacañas ha señalado como felicidad digna⁴³⁹. Analicemos este punto.

¿Cuál es la relación precisa entre moralidad y felicidad en Kant? En el Canon de la razón pura de la primera *Crítica*, dónde introduce su doctrina ética y la pone en relación con la filosofía teórica, Kant define la felicidad como la satisfacción de todas nuestras inclinaciones, tanto en lo que atañe a su variedad, como al grado de intensidad y a su duración⁴⁴⁰. Sabemos que, respecto a la fundamentación de la moralidad, el principio de felicidad es antagonista de la ley moral. Pero este antagonismo o contraposición sólo se da en relación a esa fundamentación, pues «la razón pura práctica no pretende que se deba *renunciar* a las demandas de felicidad, sino sólo que *no se les preste atención* al tratarse del deber»⁴⁴¹. En realidad, «la doctrina ética es la administración de nuestras inclinaciones y apetitos»⁴⁴², pues se trata de racionalizar su satisfacción, dándoles cumplimiento mientras ello no suponga la trasgresión de la ley moral⁴⁴³. Pero Kant va más allá, hasta afirmar que la persecución de la propia felicidad es algo que la ley moral no sólo permite, sino que, incluso, exige como deber:

Asegurar la propia felicidad es un deber (cuando menos indirecto), pues el descontento con su propio estado, al verse uno apremiado por múltiples preocupaciones en medio de necesidades insatisfechas, se convierte con facilidad en una gran *tentación para transgredir los deberes*⁴⁴⁴.

Esta atención a la felicidad propia constituye un deber, aunque indirecto, es decir, no puede ser tomado como un fin moral en sí mismo ni como un imperativo categórico:

Las adversidades, el dolor y la pobreza suponen grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes [...] Pero en tal caso el fin no es la propia felicidad, sino que lo es la moralidad del sujeto, y apartar los obstáculos hacia tal fin constituye tan sólo el medio *permitido*, puesto que nadie tiene derecho a exigirme que sacrifique aquellos de mis fines que no son inmorales⁴⁴⁵.

Ahora bien, el vínculo entre moralidad y felicidad es mucho más estrecho, puesto que hay un tipo de felicidad o una parte de la misma que se sigue del cumplimiento de la ley moral a modo de corolario⁴⁴⁶:

¿Acaso no hay una palabra que designe, no un disfrute como el de la felicidad, pero sí un encontrarse a gusto con la existencia, un análogo de la felicidad que ha de acompañar necesariamente al ser consciente de la virtud? ¡Claro que sí! Esa palabra es «*autosatisfacción*», esto es, el *hallarse contento*

⁴³⁸ Rodríguez Aramayo, R., «Estudio preliminar», en: Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 23-30.

⁴³⁹ Villacañas, J. L., «El enigma de la libertad», en: Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Barcelona, Círculo de lectores, 1995, p. 13.

⁴⁴⁰ KrV, A 806 / B 834.

⁴⁴¹ KpV, A 166.

⁴⁴² Kant, I., *Praktische Philosophie Powalski*, AA 27: 118.

⁴⁴³ Cfr. Fonnesu, L. (2010). *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*. Bologna: Il Mulino. Cfr. igualmente Fonnesu, L. (2008). *Etica e mondo in Kant*. Bologna: Il Mulino.

⁴⁴⁴ GMS, AA 04: 399..

⁴⁴⁵ MS, AA 06: 388.

⁴⁴⁶ Kant, I. (2008). *Lecciones de ética*. Edición de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Crítica, p. 119.

con uno mismo, la cual en sentido estricto siempre alude tan sólo a una complacencia negativa con su existencia, donde uno es consciente de no necesitar nada⁴⁴⁷.

La felicidad que resulta de la observancia del deber es esa «felicidad que no consiste en la mayor suma de placeres, sino en el gozo proveniente de la consciencia de hallarse uno satisfecho con su autodominio, lo cual constituye la condición formal de la felicidad, aunque también sean necesarias (como en la experiencia) otras condiciones materiales»⁴⁴⁸. Esta felicidad que depende del cumplimiento de la ley moral es aquella dignidad de ser feliz (*Würdigkeit, glücklich zu sein*) con la que Kant respondía en su primera *Crítica* a la pregunta «¿qué debo hacer?»⁴⁴⁹: «*haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz*»⁴⁵⁰ y constituye la condición formal de la felicidad: sin ella, no hay felicidad alguna, pues el incumplimiento de la ley moral conlleva un autodesprecio que despoja al hombre de lo más esencial del valor de la vida, a saber, la estima de la persona:

El hombre encuentra en su consciencia la causa de hallarse satisfecho consigo mismo, con lo cual posee la predisposición para todo tipo de felicidad y de hacerse feliz incluso careciendo de las comodidades de la vida; en este nivel no existe nada real, en el sentido de que no se da ningún placer como material de la felicidad, pero, no obstante, constituye la condición formal sin la que el desprecio de uno mismo nos arrebatara lo más esencial del valor de la vida, es decir, la estima de la persona⁴⁵¹.

En realidad, este autodesprecio que acompaña la transgresión de la ley moral no es otra cosa que la dignidad de castigo (*Strafwürdigkeit*) que tratamos arriba. Una dignidad que se contrapone totalmente a aquella otra surgida del cumplimiento de la ley: la dignidad de ser feliz (*Würdigkeit, glücklich zu sein*).

Finalmente, para concluir este aspecto relacional entre moralidad y felicidad señalaremos que, puesto que la forma de la felicidad detenta esa dependencia radical respecto de la ley moral surgida de la libertad y puesto que dicha forma constituye una condición necesaria para el acceso a la felicidad completa, Kant hace de la libertad el principio de la epigénesis de la felicidad:

La felicidad carece de valor propio alguno en tanto que representa un don de la naturaleza o de la fortuna. El buen uso de la libertad es más valioso que la azarosa felicidad y el virtuoso detenta el principio de la epigénesis de la felicidad. El ordenamiento de las acciones conforme a leyes consensuales constituye al mismo tiempo la forma de toda felicidad⁴⁵².

Por otro lado, recuperando ahora el hilo argumental que habíamos dejado pendiente sobre la diferenciación entre la ley moral y el principio de felicidad en torno a la noción del castigo, cabe decir que, si nuestra vida estuviera regida meramente por el principio de felicidad, el concepto de castigo se autodestruiría. En efecto, la trasgresión de este principio consistiría en socavar la propia felicidad, de tal manera que podría decirse: «el crimen ha consistido en que el infractor se ha granjeado un castigo al perjudicar su propia felicidad»⁴⁵³. «El castigo constituiría

⁴⁴⁷ KpV, A 211-212.

⁴⁴⁸ Kant, I., Reflexión 7202, AA 19: 276.

⁴⁴⁹ KrV, A 805 / B 833.

⁴⁵⁰ KrV, A 808-809 / B 836-837.

⁴⁵¹ Kant, I., Reflexión 7202, AA 19: 278.

⁴⁵² Kant, I., Reflexión 6867, AA 19: 186.

⁴⁵³ KpV, A 66.

de esta manera el motivo para que algo recibiera el nombre de “crimen” y la justicia habría de consistir más bien en omitir todo castigo»⁴⁵⁴.

Por último, Kant lleva a cabo una especie de deducción de la libertad a partir de la ley moral: la consciencia que el hombre toma de esta ley implica, a su vez, la consciencia de la libertad. El hombre «juzga que puede hacer algo porque cobra consciencia de que debe hacerlo y reconoce en su fuero interno a esa libertad que hubiese seguido siéndole desconocida sin la ley moral»⁴⁵⁵.

La ley moral ordena cotejar la forma de las máximas con la propia razón pura de la que surge, para considerar si puede constituir la forma de una legislación universal. Esta forma procede de la razón pura, por lo que no puede constituir ningún objeto de los sentidos, de tal manera que escapa al ámbito de los fenómenos. La representación de dicha forma como fundamento para determinar la voluntad en relación con la acción —acción que está inmersa en lo que acaece en la naturaleza conforme a la ley de causalidad o mecanicismo— es enteramente distinta de la representación del objeto de la máxima como fundamento para determinar la voluntad, pues en este caso la representación constituye un fenómeno —placer, impulsos— dentro de aquellos acontecimientos fenoménicos de la naturaleza. Como la forma legisladora universal de la razón pura es capaz de determinar la voluntad al margen de la ley de causalidad de la naturaleza, pues a través de ella la voluntad se refiere exclusivamente a sí misma, limitándose a evaluar la posibilidad o imposibilidad formal —legitimidad moral— del querer la acción, es necesario atribuirle una libertad trascendental⁴⁵⁶.

La ley moral determina positivamente un mundo puramente intelectual, totalmente distinto al mundo natural regido por la ley de causalidad.

Gracias a la razón nosotros cobramos consciencia de una ley a la que se ven sometidas todas nuestras máximas, como si merced a nuestra voluntad tuviese que surgir al mismo tiempo un ordenamiento de la naturaleza. Por lo tanto, esto tiene que suponer la idea de una naturaleza no dada empíricamente y pese a todo posible mediante nuestra libertad, tratándose por consiguiente de una naturaleza suprasensible a la que otorgamos realidad objetiva cuando menos en el ámbito práctico, al considerarla como objeto de nuestra voluntad en cuanto entes puramente racionales⁴⁵⁷.

Ahora bien, dados los compromisos teóricos surgidos de la *Crítica de la razón pura*, este nuevo mundo intelectual debe ser compatible con el mundo de los sentidos⁴⁵⁸. La ley moral debe procurar a la naturaleza sensible la forma de una naturaleza suprasensible sin llegar a quebrar su mecanicismo. «Definamos a la “naturaleza” —dice Kant— en su sentido más universal como la existencia de cosas bajo leyes»⁴⁵⁹. La naturaleza sensible de los hombres, en tanto que seres

⁴⁵⁴ KpV, A 66.

⁴⁵⁵ KpV, A 54.

⁴⁵⁶ KpV, A 51.

⁴⁵⁷ KpV, A 76.

⁴⁵⁸ Cfr. Fonnesu, L. (1988). *Ragione pratica e ragione empirica nel pensiero di Kant. Annali del dipartimento di filosofia dell'Università di Firenze*, 4, 67-86.

⁴⁵⁹ KpV, A 74.

racionales, consiste entonces en su existencia bajo leyes condicionadas empíricamente. Por contra, su naturaleza suprasensible consiste en su existencia conforme a leyes que son independientes de toda condición empírica. En la naturaleza sensible las leyes (empíricas) le vienen dadas a la razón pura, en la naturaleza suprasensible es ella la que legisla. Por ello, mientras que la naturaleza sensible implica una heteronomía para la razón, la naturaleza suprasensible implica su autonomía. «Y como aquí esas leyes conforme a las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento son prácticas, esta naturaleza suprasensible, en tanto que podemos forjarnos un concepto de ella, no es sino *una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica*»⁴⁶⁰.

La ley moral —dice Kant— es de hecho una ley de la causalidad por libertad y, en suma, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible, tal como la ley metafísica de los sucesos acaecidos en el mundo sensible era una ley causal de la naturaleza sensible. Y la ley moral determina por consiguiente aquello que la filosofía especulativa había de dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto era meramente negativo en la filosofía especulativa, proporcionando por primera vez a ese concepto de libertad una realidad objetiva⁴⁶¹.

La ley moral nos abre a un mundo intelectual, a una naturaleza suprasensible atravesada por la libertad que, sin embargo, debe encajar con el mecanicismo o la ley de causalidad de la naturaleza sensible, pues converge finalmente con él en la determinación, por libertad, del inicio de cadenas causales de fenómenos. Para comprender este encaje, hay que acudir a las nociones negativa y positiva de libertad presentadas por Kant, pues si bien la libertad positiva únicamente constata la realidad suprasensible del hombre desde la reflexión práctica, la libertad negativa la enlaza con la naturaleza sensible a través de la reflexión práctica, pero también a través de la teórica, cosa que dota finalmente a esa naturaleza suprasensible y, en definitiva, a la ley moral, de realidad objetiva, por otro lado, el objetivo metodológico básico de Kant en su segunda *Crítica*.

La moralidad consiste, como hemos visto, en tratar de independizar a las máximas de toda materia u objeto deseado para determinar la voluntad o albedrío mediante la simple forma legisladora universal de la razón pura. Pues bien, la libertad en sentido negativo consiste en esa independencia, esto es, en la capacidad de la razón pura de no seguir el curso de una determinada cadena de sucesos determinados causalmente por la naturaleza sensible. La libertad entendida en sentido positivo consiste simplemente en la autonomía de la razón pura, es decir, en su capacidad legislativa formal universal⁴⁶².

Es precisamente la libertad, deducida a partir de la ley moral, pero al fin y al cabo su fundamento⁴⁶³, la que permite otorgarle realidad objetiva. Kant deja bien claro que la realidad

⁴⁶⁰ KpV, A 74.

⁴⁶¹ KpV, A 81.

⁴⁶² KpV, A 58-59.

⁴⁶³ Kant explica las relaciones entre ley moral y libertad en una célebre nota a pie de página del prólogo de la *Crítica de la razón práctica*: «A fin de que nadie se figure topar aquí con *incoherencias*, cuando ahora describe a la libertad como la condición de la ley moral y luego, a lo largo del tratado, afirme que la ley moral supone la condición bajo la cual podemos *cobrar consciencia* de la libertad por vez primera, quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el

objetiva de la ley moral, en la medida en que ésta constituye un *factum* de la razón, «no puede verse probada por una deducción»⁴⁶⁴. Sobre ella sólo cabe hacer una exposición.

La *exposición* del principio supremo de la razón práctica ya ha tenido lugar, al mostrarse primero lo que entraña subsistiendo por sí mismo enteramente *a priori* e independientemente de los principios empíricos, y comprobarse luego en qué se diferencia de todos los otros principios prácticos. Respecto a la *deducción* (o sea, la justificación de su validez objetiva y universal, unida al examen de la posibilidad de semejante proposición sintética *a priori*) no cabe esperar que su decurso sea tan bueno como el desarrollado con los principios del entendimiento teórico puro. Pues éstos se referían a los objetos de una experiencia posible, es decir, a los fenómenos, y cabía demostrar que sólo subsumiéndolos bajo las categorías conforme a esas leyes podían esos fenómenos ser conocidos como objetos de la experiencia, con lo que, por consiguiente, toda experiencia posible había de adecuarse a tales leyes. Sin embargo, no puedo adoptar un decurso semejante con respecto a la deducción de la ley moral. Pues dicho decurso no atañe al conocimiento de la índole de los objetos (lo cual le puede ser dado a la razón por otra vía mediante cualquier otro medio), sino a un conocimiento en tanto que éste puede tornarse fundamento de la existencia de los objetos mismos y merced al cual la razón posee esa misma causalidad en un ente racional, es decir, atañe a la razón pura, que puede ser considerada como una capacidad para determinar a la voluntad sin mediación alguna⁴⁶⁵.

Sin embargo, hay algo distinto que viene a ocupar el puesto de esa deducción y a otorgarle realidad objetiva a la ley moral: la libertad⁴⁶⁶. Y es que en ella la reflexión práctica viene apoyada por la reflexión teórica. En la *Crítica de la razón pura* había considerado Kant que la razón especulativa, para encontrar lo incondicionado de su causalidad entre sus ideas cosmológicas y no autocontradecirse con ello, se veía obligada a admitir la posibilidad de la libertad negativa. Se trata del argumento dialéctico de la tesis de la tercera antinomia de la razón pura. Si suponemos que no existe más causalidad que la que obedece a las leyes de la naturaleza, entonces para cada efecto tendremos que buscar una causa anterior, causa que, a su vez, vendrá a constituir un efecto de otra causa previa, y así sucesivamente. Ahora bien, como la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*, la proposición según la cual toda causalidad es sólo posible según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada.

Teniendo esto en cuenta, debemos suponer una causalidad en virtud de la cual sucede algo sin que la causa de este algo siga estando, a su vez, determinada por otra anterior según leyes necesarias; es decir, debemos suponer una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental⁴⁶⁷.

De esta forma queda probada la realidad objetiva de la ley moral:

Esta manera de acreditar la ley moral, quedando erigida ella misma como un principio deductivo de la libertad en cuanto una causalidad propia de la razón, basta para hacer las veces de una justificación *a priori* al cumplimentar una exigencia impuesta por la razón teórica, toda vez que ésta se veía constreñida a conjeturar cuando menos la posibilidad de una libertad⁴⁶⁸.

seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad (aun cuando ésta no resulte contradictoria). Mas, si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros» (KpV, A 5).

⁴⁶⁴ KpV, A 81.

⁴⁶⁵ KpV, A 80-81.

⁴⁶⁶ KpV, A 82-85.

⁴⁶⁷ KrV, A 446 / B 474.

⁴⁶⁸ KpV, A 82-83.

2. *El sujeto empírico de la Antropología*

En el tercer capítulo de la «Doctrina trascendental del método» de la *Crítica de la razón pura*⁴⁶⁹, titulado «La arquitectónica de la razón pura», Kant plantea un esquema de la división y ordenación sistemática de la disciplina filosófica. La *filosofía*, dice allí Kant, es el sistema de todo conocimiento filosófico. Ella constituye el concepto de un sistema de conocimientos que sólo se buscan como ciencia, sin otro objetivo que la unidad sistemática de ese saber o, lo que es lo mismo, la perfección lógica del conocimiento⁴⁷⁰. La filosofía puede ser *pura* o *empírica*. La primera es un conocimiento que parte de la razón pura, de sus contenidos; la segunda es un conocimiento racional que parte de principios empíricos⁴⁷¹. A su vez, la filosofía de la razón pura es o bien *crítica* (propedéutica, preparación para la metafísica), cuando consiste en investigar la capacidad de la razón respecto de todo conocimiento puro *a priori*, o bien es *metafísica*, esto es, el sistema de la razón pura (ciencia) o conocimiento filosófico global (tanto verdadero como aparente), sistemáticamente conjuntado y derivado de la razón pura⁴⁷². La noción de metafísica puede ser entendida también como incluyendo la crítica, a modo de propedéutica.

La metafísica se divide en metafísica del uso especulativo de la razón y en metafísica del uso práctico de la misma, denominándose entonces *metafísica de la naturaleza* en el primer caso y *metafísica de la moral* en el segundo. La primera incluye todos los principios puros de la razón derivados de simples conceptos relativos al conocimiento teórico de todas las cosas; la segunda contiene los principios morales que determinan *a priori* y convierten en necesario el hacer y el no hacer. Y a esto añade Kant: «la metafísica moral es, en realidad, la moral pura en la que no se toma por base la antropología (las condiciones empíricas)»⁴⁷³.

La metafísica de la naturaleza comprende la *filosofía trascendental* y la *fisiología de la razón pura*⁴⁷⁴. La primera estudia el sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento y de la razón que se refieren a objetos en general, no interesándose por objetos dados. Según Kant, ella constituye una *ontología*. En cambio, la fisiología de la razón pura examina racionalmente (mediante conceptos y principios puros) la naturaleza o conjunto de los objetos dados. Pero tengamos en cuenta que aquí debemos entender el término *fisiología* etimológicamente, como estudio (*logos*) de la *physis*, de la naturaleza y separarlo del sentido científico de comenzaba a hacerse en la época que lo entendía como estudio de las estructuras, funciones y mecanismos de los organismos o cuerpos vivos. La fisiología de la razón se subdivide en *inmanente* y *trascendente*. La fisiología racional inmanente se refiere a la naturaleza en la medida en que su conocimiento puede aplicarse en la experiencia (en concreto). La fisiología racional trascendente se refiere a la conexión que liga los objetos empíricos y que rebasa toda experiencia. Si esa conexión es entendida como interna, se trata de una fisiología de

⁴⁶⁹ KrV, A 832-851 / B 860-879.

⁴⁷⁰ KrV, A 838 / B 866.

⁴⁷¹ KrV, A 840 / B 868.

⁴⁷² KrV, A 841 / B 869.

⁴⁷³ KrV, A 841 / B 869.

⁴⁷⁴ KrV, A 845 / B 873.

la naturaleza en sentido global, es decir, de un conocimiento trascendental del mundo o *cosmología racional*. Si la conexión es entendida como externa, se trata de una fisiología de la relación de la naturaleza en sentido global con un ser superior a la naturaleza, es decir, el conocimiento trascendental de Dios o *teología racional*.

La fisiología racional inmanente estudia la naturaleza como conjunto de todos los objetos de los sentidos, es decir, estudia la naturaleza tal y como se nos da, aunque sólo según las condiciones *a priori* (conceptos y principios puros) bajo las cuales puede dársenos. Esta fisiología inmanente sólo tiene dos objetos según se da la naturaleza al sentido externo o al sentido interno: la naturaleza corpórea o materia y la naturaleza pensante o alma. La fisiología racional inmanente se divide así en *física racional* (*physica rationalis*) y en *psicología racional* (*psychologia rationalis*)⁴⁷⁵.

Resulta interesante comparar esta división disciplinar de la filosofía pura referida a la materia o al alma como objeto de investigación con la división de disciplinar de la filosofía empírica referida a esos mismos objetos. A la física racional le corresponde en la filosofía empírica una *física empírica*, pero a la psicología racional lo que le corresponde en dicha filosofía empírica es una *antropología*. Kant lo señala nuevamente en sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*⁴⁷⁶ y en su *Philosophische Enzyklopädie*⁴⁷⁷: la fisiología, en tanto que ciencia de la naturaleza pensante, constituye una psicología, que puede ser racional o empírica; pero mientras que a la primera la denomina *Psychologia rationalis*, a la segunda la llama *antropología* y no psicología empírica. La psicología puede ser racional (*Psychologia rationalis*), y entonces examina el alma mediante principios de la razón pura, o puede ser empírica (*Anthropologie*), y lo hace a través de la experiencia.

En el trasfondo de este planteamiento de Kant en torno a la doctrina del alma (*Seelenlehre*) en torno a una fisiología racional o *Psychologia rationalis* y a una antropología hay que situar la filosofía del filósofo prusiano Christian Wolff (1679-1754). Fue él quien hizo del término «psicología» una palabra técnica filosófica con la que designó una disciplina dividida en dos partes: la *Psychologia empírica* y la *Psychologia rationalis*. A cada una de estas partes le dedicó

⁴⁷⁵ No hay que pensar la *psychologia rationalis*, como tampoco la cosmología racional, o la teología racional, como una continuación de la *metaphysica specialis* de la tradición que pretendía fundar una ciencia enteramente *a priori* del alma, el mundo como un todo y Dios. (Cfr. Zöllner, G. (2021). "Metaphysics about Metaphysics." Kant on Theoretical, Practical and Practico-Theoretical Metaphysics. *Estudios Kantianos, Marília*, 9, 1, 163-184). Los límites críticos del conocimiento establecidos por Kant en su *Crítica de la razón pura* son definitivos. Ahora bien, la Dialéctica trascendental, como lógica de la ilusión trascendental, deja espacio para el análisis de ideas y principios puros *a priori* de la razón dentro de los límites del pensar, que pueden, incluso, tener un valor para el conocimiento: evitar falsas concepciones de los objetos de estas disciplinas (alma, mundo, Dios). Así, por ejemplo, la *psychologia rationalis* tiene por objeto investigar la naturaleza material o inmaterial del alma, cosa que puede suponer, como de hecho ocurrió en Kant, si no un conocimiento positivo, al menos un rechazo del materialismo y del espiritualismo. Cfr. Zoller, G. (2014). *Wissenschaft und Weisheit. Kant über die Formen der Metaphysik. Con-Textos Kantianos*, 1, 66-80.

⁴⁷⁶ MAM, AA 04: 469.

⁴⁷⁷ PhilEnz, AA 29: 11.

un tratado⁴⁷⁸. Wolff entendió la *Psychologia empirica* como una ciencia que, a través de la experiencia interna, establecía los principios explicativos de los que se sirve el alma humana en sus operaciones, pero que excluía el recurso a la anatomía y a la fisiología, pues a juicio entiende que todo lo estuviera relacionado con el cuerpo debía formar parte de la física, no de la psicología⁴⁷⁹. Por su parte, la *Psychologia rationalis* consistía en una disciplina filosófica especulativa que tenía por objeto investigar *a priori* la esencia del alma humana y explicar con ello el fundamento metafísico de sus facultades y actividades, descritas por la *Psychologia empirica*.

Ahora bien, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII la psicología alemana experimentó una reorientación (biológico-)fisiológica, bajo la influencia del naturalismo francés y del empirismo británico. Los investigadores alemanes de la psicología rechazaron la *Psychologia rationalis* por infructuosa y retomaron la *Psychologia empirica*, pero ya no como una ciencia auxiliar de aquella, sino como una ciencia independiente. Sin embargo, vincularon esta psicología empírica al cuerpo, tratando de explicar las operaciones del alma a partir de mecanismos nerviosos.

Kant concibe la antropología en la línea de la *Psychologia empirica* de Wolff, como un análisis de las formas de la observación de sí en el sentido interno, y no en el sentido de la orientación (biológico-)fisiológica de la nueva psicología alemana. Y ante el empuje esa psicología experimentalista, el filósofo se vio obligado a no denominar el estudio del alma de la filosofía empírica como psicología empírica, sino antropología. Aunque debemos tener presente que Kant, en su *Antropología* distingue entre dos tipos de antropología posibles⁴⁸⁰: una antropología en sentido pragmático, que es a la que se refiere en toda esta clasificación y ordenación de la filosofía expuesta, y una antropología en sentido fisiológico. La primera trata sobre el hombre, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo; la última investiga lo que la naturaleza hace del hombre. La psicología empírica, que Kant destierra de la filosofía en «La arquitectónica de la razón pura», sería así una ciencia que podría pertenecer, como una de sus partes, a una antropología fisiológica.

El motivo que nos ha hecho atender a esta clasificación y ordenación de las partes de la filosofía de Kant es nuestro interés por exponer en esta sección las posiciones de y la relación entre la crítica y la antropología kantiana. Observemos, a modo de introducción, sus respectivas posiciones en el esquema clasificatorio kantiano: la crítica aparece como mera propedéutica de la

⁴⁷⁸ Wolff, Ch. (1732). *Psychologia empirica, method scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*. Francofurti & Lipsiae: Officina Libraria Rengeriana.

Wolff, Ch. (1734). *Psychologia rationalis method scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*. Francofurti & Lipsiae: Officina Libraria Rengeriana.

Cfr. Wolff, Ch. (1962). *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Jean École, Hans Werner Arndt, Charles Anthony Corr, Joseph Ehrenfried Hofmann und M. Thoman. Hildesheim: Olms.

⁴⁷⁹ Wolff, Ch. *Psychologia empirica*, p. 680.

⁴⁸⁰ Anth, AA 07: 118.

metafísica en general; la antropología ni siquiera se incluye en esta metafísica general identificada con la filosofía pura, pues pertenece al ámbito de la filosofía empírica. ¿Hay entonces algún vínculo entre la crítica y la antropología? ¿Qué tipo de relación puede haber entre una disciplina dedicada a la investigación de las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento y de la experiencia y otra destinada a conocer al hombre en el seno mismo de la empiricidad, en una trama temporal ya dada? Vamos a analizar la respuesta que a estas cuestiones ofreció Michel Foucault en la década de 1960. Pero antes debemos notar la posición de la filosofía trascendental en el esquema kantiano y señalar su pretensión elemental, pues será una pieza clave para abordar la cuestión del vínculo crítico-antropológico. La filosofía trascendental aparece como una de las dos partes en que Kant divide la metafísica de la naturaleza. Ella estudia el sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento y de la razón que se refieren a objetos en general, no interesándose por objetos dados. La relación que tiene con la crítica es transparente: la crítica es una disciplina propedéutica para la filosofía trascendental, constituye su antesala, por cuanto que ella examina y descubre todos los conceptos y principios de los que ésta última se sirve para su sistematización. Ahora bien, ¿existe conexión entre la filosofía trascendental y la antropología? Bástenos por el momento con situar el objetivo básico de la primera. La filosofía trascendental es el intento de unificar la parte especulativa y la parte práctica de la filosofía moral, el ensayo nunca acabado de sistematizar el concepto de naturaleza y el de libertad en los que la crítica ha dividido la experiencia del hombre, la pretensión de unir lo que es y lo que debe ser:

La legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que *es*; la filosofía moral, sólo a lo que *debe ser*.⁴⁸¹

En 1961 Michel Foucault presentó junto a su tesis doctoral (*thèse d'état*), titulada *Histoire de la folie à l'âge classique*⁴⁸², y una *thèse complémentaire pour le doctorat*, consistente en la traducción al francés y publicación con introducción y notas de la *Antropología en sentido kantiano* de Kant⁴⁸³. Lo interesante de esta publicación consiste en que el filósofo francés lleva a cabo un estudio de las relaciones entre la *Crítica* y la *Antropología* kantianas.

Kant publicó su *Antropología* en 1798, tras su jubilación y retiro definitivo de la universidad. Ahora bien, se trataba de un texto con el que el profesor de Königsberg había impartido sus clases de antropología durante unos veinticinco años. La inauguración de sus cursos de antropología se remonta al semestre de invierno de 1772-1773. Sabemos también que Kant reservó el semestre de verano para impartir sus lecciones de Geografía física, aunque su enseñanza en esta materia había comenzado ya en 1756⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ KrV, A 840 / B 868.

⁴⁸² Foucault, M. (1961). *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard. Traducido al español en: Foucault, M. (1976). *Historia de la locura en la época clásica*, 2 Vols. México: FCE.

⁴⁸³ Kant, I. (2008). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin.

⁴⁸⁴ El profesor Stark ha señalado dos tipos de fuentes distintas en la transmisión de la Geografía física impartida por Kant (Stark, W. (2011). Kant's Lectures on «Physical Geography». A Brief Outline of Its Origins, Transmission,

El texto de la *Antropología* se nos da en su último estado, el de 1798, aunque sin duda fue formado, desarrollado y transformado durante veinticinco años, a medida que el pensamiento kantiano se desplegaba en nuevas formulaciones. Esos veinticinco años vieron cerrarse las primeras investigaciones, iniciarse la crítica, desarrollarse, en su equilibrio tripartito, el

and Development: 1754- 1805. En S. Elden y E. Mendieta, *Reading Kant's Geography* (69-85). Albany: State University of New York, pp. 72-73): por un lado, su plan temático preparatorio de 1757 y el *Manuskript Holstein*, que recoge los resultados docentes kantianos obtenidos tras la implementación de dicho plan; por otro lado, las notas de clase de diversos estudiantes a lo largo de la vida docente de Kant, recogidas en diversos manuscritos. El plan esbozado por Kant en 1757 y el *Manuskript Holstein* constituyen elementos confiables respecto a autenticidad de las ideas defendidas por Kant acerca de su Geografía física; sin embargo, no puede decirse lo mismo respecto de las notas recogidas por sus estudiantes. Y es aquí precisamente donde fallan las ediciones de Johann Jacob Wilhelm Vollmer (1801) y Friedrich Theodor Rink (1805) recogidas por la *Akademie* en el volumen IX: la edición de Vollmer presenta una conspicua desproporción entre las partes temáticas de la Geografía física planificada por Kant en 1757 y desarrolladas por el resto de manuscritos de estudiantes; la edición de Rink es una mezcla de dicho plan, el *Manuskript Holstein* y las notas de estudiantes del curso del semestre de verano de 1774 (Op. Cit., p. 83). Ambas ediciones suponen además un trabajo del editor sobre los propios manuscritos de notas de estudiantes para construir algo así como un texto actualizado de la Geografía física de Kant a comienzos de la primera parte de la década de 1800.

Por todo ello, cualquier investigación sobre la Geografía física kantiana que sea tomada en serio debe partir de las conclusiones alcanzadas por el profesor Stark en orden a establecer un marco definitorio fidedigno de esta materia. Tanto el plan de 1757 como el *Manuskript Holstein* dividen la *Physische Geographie* kantiana en 4 secciones: *Vorbereitung*; 1. *Teil: physische Geographie*; 2. *Teil: Naturgeschichte [0. Allgemeines] / (1) Mensch / (2) Tiere / (3) Pflanze / (4) Mineralien*; y 3. *Teil: Geographie*. Pues bien, el profesor Stark ha señalado dos demandas intelectuales de Kant vinculadas respectivamente a la primera y segunda parte de este manuscrito y que estarían situadas entre 1757 y 1773: el ensayo de un tipo de explicación detallada de la antigua historia de la Tierra y una voluntad de sistema respecto al hombre (*Mensch*) fundada en sí misma (la presentación que hace Kant de las características físicas de los hombres culmina en una doctrina del gusto) (Op. Cit., p. 77).

El *Manuskript Dönhoff*, descubierto en junio de 2007 en los alrededores de la antigua ciudad de Königsberg, en el castillo *Friedrichstein*, con ocasión de un estudio histórico-artístico local sobre el mismo, arroja también esa vocación geo-arqueológica de la Geografía física kantiana. Se trata de las notas de un estudiante anónimo sobre las lecciones de Geografía física del profesor Kant en las que se pone de manifiesto que éste tomó buena nota de la obra *Über die Beschaffenheit der Gebirge und die Veränderungen der Erdkugel* de Peter Simon Pallas publicada en 1777. (Stark, W. (2009). *Das Manuskript Dönhoff – eine unverhoffte Quelle zu Kants Vorlesungen über Physische Geographie. Kant-Studien* 100 Jahrgang, 2009, nº 1, pp. 107-109.)

A Pallas se remonta la comprensión de la Geología de que las montañas de la Tierra tienen su origen en múltiples, distintos y muy antiguos procesos naturales. Incluso llega a decir que dichas montañas son el «Archive der Natur». Kant tomaría de estas ideas y metáforas de Pallas la noción de «Archäologie der Natur», que aparece en una nota del §82 de la *Crítica del Juicio*, y que el *Manuskript Dönhoff* refleja como «Archäologie Naturalis» y «Archäologiam physicam und auch historicam» (*Manuskript Donhoff*, pp. 60 y 68, AA 26 (2): 743-1092).

Kant acabaría sustituyendo la temprana y especulativa «Theorie der Erde» (EACG, AA 02: 8) de su Geografía física por una ciencia empíricamente fundamentada: «Geologie». Sin embargo, este término no debe confundirnos, porque la *Archäologie der Natur* trata tanto de la historia de la Tierra, como de la de sus productos (animales, plantas, minerales), entre los que el hombre recibe un lugar destacado (*Manuskript Donhoff*, pp. 60 y 68, AA 26 (2): 743-1092).

En su *Von der verschiedenen Racen der Menschen* (VvRM, AA 02: 427-444) de 1775 Kant sitúa el lugar de la Geografía física en relación con la Antropología. No se trata sólo de una mera relación coyuntural, fruto del hecho de que situara sus clases de Geografía física en el semestre de verano y reservara las de Antropología para el semestre de invierno siguiente. Kant comenzó sus clases de Antropología en el semestre de invierno del curso 1772 / 1773; las de Geografía física se remontaban al semestre de verano de 1756, con lo que la contigüidad temporal de tales clases anunciada por Kant no suponía ninguna novedad en 1775. No, la relación expresada por Kant en este texto entre Geografía física y Antropología es conceptual, pese a que sus objetivos allí no fueran los de exponer los nexos de unión entre tales materias.

Lo único que nos dice Kant en este texto sobre la Geografía física es que ella constituye «die Vorübung in der Kenntniß der Welt», es decir, un ejercicio previo en el conocimiento del mundo. Tenía razón Foucault cuando señalaba que la Geografía física no era una disciplina que tuviera puesto su fin en sí misma. Ella se remite a la *Weltkenntniß*, que Kant identificará con la *Menschenkenntniß* (ECA, AA 15: 659), el objeto de su *Antropología en sentido pragmático*.

pensamiento kantiano y, finalmente, establecerse el sistema de defensa contra el retorno leibniziano, el escepticismo de Schulze y el idealismo de Fichte y ensayarse la filosofía trascendental. Estos procesos están encerrados en el texto de la *Antropología* y su colada continua sin que ningún criterio exterior infalible permita datar tal y cual capa de su geología profunda.

Las lecciones de antropología arrancan en torno a 1772-1773, año del planteamiento de Kant del problema crítico y época de transición que marca el paso del pensamiento de Kant hacia su etapa crítica. Ellas terminan en 1797, justo antes de su publicación. La última de las *Críticas* de Kant es de 1790. El estudio antropológico y la investigación crítica conviven en la actividad intelectual del profesor de Königsberg durante 18 años. ¿No hay relación hay entre ellas? Y si así es, ¿cuál es la dirección de la influencia de la una sobre la otra? Son preguntas que Michel Foucault aborda mediante una comparación entre el texto publicado de 1798, el manuscrito original enviado a la imprenta el año anterior, los *Collegentwürfe* o notas para clase de antropología agrupadas por la *Akademie* en dos grupos (el del periodo 1770-1780 y el de 1780-1790), los textos precríticos que vieron nacer la reflexión antropológica, y los textos de finales de 1790⁴⁸⁵. Podemos adelantar la respuesta que ofrece Foucault a estas cuestiones: la *Antropología* repite la *Crítica* y al hacerlo se encamina hacia el nivel de reflexión de la filosofía trascendental. Veamos.

Sabemos que la crítica, en su nivel propio de reflexión, se plantea tres preguntas fundamentales, que aparecen planteadas por Kant en el segundo capítulo de la «Doctrina trascendental del método», titulada «El canon de la razón pura»

Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes:

- 1) *¿Qué puedo saber?*
- 2) *¿Qué debo hacer?*
- 3) *¿Qué puedo esperar?*⁴⁸⁶

Estos tres interrogantes fundamentales que enumera la *Methodenlehre*, *¿qué puedo saber?* —pregunta especulativa a la que la primera *Crítica* dio una respuesta con la que la razón ha de contentarse—, *¿qué debo hacer?* —pregunta que es práctica, y *¿qué está permitido esperar?* —pregunta que es práctica y teórica a un tiempo dominan y, hasta cierto punto, dirigen la organización del pensamiento crítico. Y, sin embargo, esta triple interrogación vuelve a aparecer al principio de la *Lógica*⁴⁸⁷, obra publicada en 1800, que junto al *Opus postumum* introduce la filosofía trascendental y que, por tanto, pertenece a otro nivel de reflexión distinto al de la crítica. Ahora bien, las tres preguntas críticas fundamentales se ven afectadas por una modificación decisiva: aparecen seguidas de una cuarta pregunta que las sucede para

⁴⁸⁵ Foucault, M. (2008). Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (11-79). Paris: Vrin.

⁴⁸⁶ KrV, A 804-805 / B 832-833.

⁴⁸⁷ Log, AA 09: 24-25. Se trata del manual de lecciones de lógica conocido como *Logik Jäsche*. Existe edición española a cargo de M^a Jesús Vázquez Lobeiras: Kant, I. (2001). *Lógica*. Madrid: Akal.

recuperarlas posteriormente en una referencia que las envuelve a todas: *¿qué es el hombre?*, puesto que *todas* tienen que referirse a ella, tanto como la *Antropología* debe hacerse cargo de la Metafísica, la Moral y la Religión.

Foucault se pregunta aquí si este brusco movimiento que hace bascular los tres interrogantes hacia el tema antropológico no revela acaso una ruptura en el pensamiento de Kant⁴⁸⁸. Y es que hay que notar que la reflexión crítica parecería poder desplegarse exhaustivamente en el nivel de una reflexión antropológica cuyo estatus empírico que la primera *Crítica* asignaba a la *Antropología* haya sido, de hecho, recusado, no siendo ésta ya el último grado empírico de un conocimiento filosóficamente organizado, sino el punto en el que viene a culminar, en una interrogación de los interrogantes mismos, una reflexión filosófica ya encaminada hacia la filosofía trascendental.

Hay que señalar, sin embargo, que la *Antropología* de 1798 no se ofrece en ningún momento como la respuesta a esa cuarta pregunta de la *Lógica*, ni siquiera como la más amplia explotación empírica de esa misma pregunta. La pregunta *¿qué es el hombre?* sólo es planteada más tarde, fuera de la *Antropología*, y desde una perspectiva que no le pertenece propiamente, en el momento en el que se totaliza la organización del *Philosophieren* en el pensamiento kantiano, es decir, en la *Lógica* y en el *Opus postumum*⁴⁸⁹. Únicamente a partir de las respuestas dadas en estos textos a la pregunta *¿qué es el hombre?* es cómo podremos desvelar, en un camino de vuelta, el significado y estatus de la Antropología kantiana.

Los textos del *Opus postumum* que datan del periodo 1800-1801 retoman insistentemente, a propósito de la división de la Filosofía trascendental, la definición de las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre. Y a través de ellas, la cuarta pregunta de la *Lógica* adquiere su dimensión filosófica fundamental. Es lo que muestra Foucault analizando algunos fragmentos clave⁴⁹⁰. «Sistema de la Filosofía Transc. en tres partes: Dios, el mundo, universo, y Yo mismo el hombre como ser moral»⁴⁹¹. Ahora bien, estas tres nociones (Dios, mundo y yo) se disponen como tres elementos de un sistema que los unifica: el yo juega ahí el papel central de «medius terminus»⁴⁹². El yo es la unidad con concreta y activa en la cual y por la cual Dios y el mundo encuentran su unidad: «Dios, el mundo, y el hombre como persona, esto es, como ser que unifica [vereinigt] esos conceptos»⁴⁹³. Pero, ¿cuál es el sentido de esa unificación (*Vereinigung*)? Foucault lo explica en tres pasos: 1) esa unificación es el acto mismo del pensamiento: el hombre da unidad al mundo y a Dios en la medida en la que él ejerce su soberanía de sujeto pensante — acerca del mundo y de Dios: «El termino medio... es aquí el sujeto que juzga (el ser que piensa el mundo, el hombre...)»⁴⁹⁴; 2) en la medida en que ese acto de unificación es la síntesis misma

⁴⁸⁸ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 47

⁴⁸⁹ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, pp. 47-48.

⁴⁹⁰ Op. Cit., pp. 48-49.

⁴⁹¹ OP, AA 21: 27.

⁴⁹² Ibidem.

⁴⁹³ OP, AA 21: 29.

⁴⁹⁴ OP, AA 21: 27.

del pensamiento, puede ser redefinida de dos formas distintas: a) como el poder (*Vermögen*) que lo realiza, el *Geist* («Dios y el mundo, y el espíritu [Geist] del hombre que piensa ambos»)⁴⁹⁵, o b) como cópula del juicio estructurado en *Subjekt, Praedikat, Copula* según la Lógica tradicional, como si Dios, el mundo y el hombre, en su coexistencia y sus relaciones fundamentales restituyeran esa estructura misma; 3) a través de ese acto de unificación que es la síntesis misma del pensamiento el hombre aparece como síntesis universal, formando la unidad real en la que vienen a reunirse la personalidad de Dios y la objetividad del mundo, libertad y naturaleza. El hombre se convierte así en el mediador a través del cual se perfila «un todo absoluto [ein absoluter Ganze]»⁴⁹⁶.

Lo que muestran estos fragmentos, no es tanto la clave interpretativa que buscamos para desentrañar la pregunta por el hombre de la *Lógica*, como caminos posibles tanteados por un pensamiento que se adelanta sobre el suelo de una filosofía trascendental finalmente alcanzada. En este marco el contenido de la pregunta *Was ist der Mensch?* no puede desplegarse en una autonomía originaria que nos haga avanzar en dicha filosofía, porque ella está atrapada en una circularidad viciosa: hemos visto que toda la problemática del mundo (y de Dios) se refiere ineludiblemente al hombre; pero el hombre es definido de entrada por Kant como «habitante del mundo [Weltbewohner]»⁴⁹⁷: «el hombre [Mensch] pertenece al mundo [Welt]»⁴⁹⁸. Y, sin embargo, esta circularidad sólo es tal desde la perspectiva de una reflexión naturalista. Ella desaparece tan pronto nos situamos en el nivel de la filosofía trascendental, en el que se muestra la copertenencia de hombre (*Mensch*) y mundo (*Welt*). No se trata entonces del nivel de reflexión naturalista en el que una ciencia del hombre remite a un conocimiento de la naturaleza. No se trata de fijar las determinaciones en la que es tomado y definido, en el nivel de los fenómenos, el animal humano, sino del desarrollo de la consciencia de sí y del *yo soy*, esto es, del sujeto afectándose en el movimiento por el cual deviene objeto para sí mismo:

Yo soy. — Hay un mundo [Welt] fuera de mí (*praeter me*) en el espacio y el tiempo, y yo mismo soy un ser del mundo [Welt]; soy consciente de esa relación y de las fuerzas motrices de las sensaciones (percepciones). — Yo el hombre mismo soy para mí un objeto exterior de los sentidos, una parte del mundo [Welt]⁴⁹⁹.

El mundo aquí referido es el descubierto en las implicaciones del *yo soy*, como forma de ese movimiento por el cual el yo, al devenir objeto, coge sitio en el campo de la experiencia y encuentra con ello un sistema concreto de pertenencia⁵⁰⁰. No se trata del mundo entendido como *physis* ni como el universo de la validez de las leyes naturales. Su significado es próximo al planteado en «Refutación del Idealismo» de la primera *Crítica*⁵⁰¹, aunque no coincide exactamente. Las «cosas exteriores» de la «Refutación del Idealismo» eran condición de posibilidad para la determinación del tiempo como forma de la experiencia interna y, por tanto,

⁴⁹⁵ OP, AA 21: 29.

⁴⁹⁶ OP, AA 21: 31.

⁴⁹⁷ OP, AA 21: 27.

⁴⁹⁸ OP, AA 21: 38.

⁴⁹⁹ OP, AA 21: 69.

⁵⁰⁰ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, pp. 49-50.

⁵⁰¹ KrV, A 226-235 / B 274-287.

de mí mismo como empíricamente dado; en cambio, el mundo abordado en el *Opus Postumum* es el concomitante a la determinación del yo como contenido objetivo de la experiencia en general. Allí el mundo es definido por la perseverancia de una coexistencia espacial; aquí se esboza en la curvatura de un todo que le permite ser, para la experiencia del yo, involucrimiento antes que referencia. No se trata de lo correlativo de una determinación temporal (*Zeitbestimmung*), sino del presupuesto de una determinación de los sentidos (*Sinnenbestimmung*) del yo. No se da en la apertura del *All* (sumatorio de todos los objetos); está presente en la flexión sobre sí del *Ganz* (totalidad unitaria de los objetos —dada de golpe)⁵⁰².

Es difícil precisar el sentido exacto de este concepto de mundo (*Welt*), pero su contraposición a la noción de universo (*universum*) puede ayudar⁵⁰³. Partimos de la siguiente definición: «el concepto del mundo [Welt] es la totalidad [Inbegriff] de la existencia [Dasein]»⁵⁰⁴.

Desde esta perspectiva, y a diferencia del universo, el mundo se da en un sistema actual que envuelve toda existencia real, porque es el concepto de su totalidad y porque sólo a partir de él desarrolla ella su realidad concreta. El mundo es la raíz de la existencia, la *fuerza* que, al contenerla, al mismo tiempo la retiene y la libera.

Frente al universo, que al ser la unidad de lo posible, tiene que ser único, el mundo puede darse de forma múltiple («*Pluralitas mundorum aber Unitas Universi*»⁵⁰⁵). Él es un sistema de relaciones reales y una vez dado, aunque no es posible que las relaciones sean otras, nada impide concebir otro sistema en el que otras relaciones sean definidas de otro modo⁵⁰⁶. En consecuencia, el mundo no es el espacio abierto de lo necesario, sino un *dominio* en el que un sistema de la necesidad es posible.

Pero pese a la legitimidad pensar que pueda haber muchos mundos, hay que reconocer que no puede haber más que un único mundo⁵⁰⁷, porque lo posible sólo es pensado a partir del sistema actual dado, y porque la pluralidad de los mundos sólo se perfila a partir del mundo existente y de lo que puede ofrecerse a la experiencia: el mundo es «la totalidad [das Ganze] de todos los objetos de los sentidos posibles»⁵⁰⁸. La posibilidad de concebir otros mundos —no siendo éste, *de facto*, más que un dominio—, tiene como correlato la imposibilidad de rebasarlo y la imperiosa necesidad de aceptar sus fronteras como *límites*.

Por tanto, el mundo, retomado en su significación de *Inbegriff des Daseins*, aparece como una estructura triple de *fuerza*, *dominio* y de *límite*. Tal es, según el *Opus postumum*, este mundo en el que el hombre se aparece a sí mismo⁵⁰⁹.

⁵⁰² OP, AA 21: 22.

⁵⁰³ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, pp. 50-51.

⁵⁰⁴ OP, AA 21: 36.

⁵⁰⁵ OP, AA 21: 29.

⁵⁰⁶ OP, AA 21: 30.

⁵⁰⁷ Ibidem.

⁵⁰⁸ OP, AA 21: 31.

⁵⁰⁹ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 51.

A partir de esta profundización en la copertenencia de hombre (*Mensch*) y mundo (*Welt*) y de la triple estructura implicada por la noción de mundo (*Welt*) definida como *Inbegriff des Daseins*, Foucault propone retornar al texto de la *Lógica* para retomar la pregunta *Was ist der Mensch?* allí dónde la habíamos dejado. Esta interrogación, *¿qué es el hombre?*, aparecía allí como una cuarta cuestión, la cuestión antropológica por excelencia, hacia la que remiten las tres preguntas fundamentales de la reflexión crítica: *¿qué puedo conocer?*, *¿qué debo hacer?*, *¿qué puedo esperar?* Pero la interrogación *Was ist der Mensch?* no permanece ahí encerrada sobre sí misma, sino que tan pronto como es formulada surgen tres imperativos del saber que le dan su carácter de prescripción concreta:

El filósofo tiene que poder determinar:

- 1 — Las fuentes [Quellen] del conocimiento humano.
- 2 — El dominio [Umfang] del uso posible y provechoso de todo conocimiento
- 3 — Y finalmente los límites [Grenzen] de la razón⁵¹⁰

Con este fragmento terminamos de recopilar todas las piezas imprescindibles para dar una forma mínima al rompecabezas que constituye la conexión entre *Crítica*, *Antropología* y Filosofía trascendental. Y es que, si por un lado la interrogación antropológica *¿qué es el hombre?* (*Was ist der Mensch?*) recupera tras tres preguntas fundamentales de la crítica, por otro lado ella bosqueja esa estructura tripartita fundamental (*fuerza, dominio, límites*) que constituye el mundo (*Welt*) como totalidad de la existencia (*Inbegriff des Daseins*) del *Opus postumum*. La interrogación antropológica de la *Lógica* no sólo conecta respectivamente con la reflexión crítica y con la filosofía trascendental, sino que interconecta a ambas en un movimiento sistematizador. En efecto, la determinación «de las fuentes del saber humano» da contenido a la pregunta: *¿qué puedo saber?*; la determinación del «dominio del uso posible y provechoso del saber» indica lo que puede ser la respuesta a la pregunta: *¿qué debo hacer?*; y la determinación de los «límites de la razón» da su sentido a lo «que está permitido esperar». Por tanto, una vez especificado, el contenido de la cuarta pregunta no es fundamentalmente diferente del sentido que tenían las tres primeras y la referencia de éstas a aquella no significa ni que desaparezcan en ella ni que remitan a una nueva interrogación que las rebase, sino simplemente que la pregunta antropológica vuelve a retomar en sí misma las preguntas críticas fundamentales que se refieren a ella para llevarlas a un nivel fundamental. La *Antropología* repite así la *Crítica*⁵¹¹. Se trata de una tesis de Foucault que vamos a utilizar a lo largo de los siguientes capítulos y sobre la que queremos profundizar un poco más. Pero antes examinemos de más de cerca el significado de la filosofía trascendental kantiana. Y es que, realmente, el sentido de la repetición antropológico-crítica lo constituye aquello hacia lo que ella se dirige y que no es otra cosa que el alcance del territorio de la filosofía trascendental por medio de la estructura triple que caracteriza el *Inbegriff des Daseins* en el *Opus postumum*: fuerza, dominio, límite. Estos conceptos determinan, en la *Lógica*, la pertenencia estructural de la interrogación sobre el hombre (*Mensch*)

⁵¹⁰ Log, AA 09: 25.

⁵¹¹ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 52.

a la reflexión sobre mundo (*Welt*), en la reanudación rigurosa de las tres preguntas que dirigen cada una de las tres *Críticas*. En otras palabras, esas tres nociones presentes ya en la trama del pensamiento crítico alcanzaron, por su perseverancia y su peso propio, el nivel fundamental en el que es interrogado el *Inbegriff* de la existencia, y en el que ellas aparecen finalmente por sí mismas. En el nivel más superficial, ellas se ofrecen como formas comunes de la interrogación sobre el hombre y de la significación del mundo. Pero en el nivel de esta filosofía trascendental en el que finalmente se formulan, ellas tienen un alcance distinto.

En el *Opus postumum*, en el seno de una filosofía trascendental ya alcanzada, expone Kant: «aquello que pertenece necesariamente (originariamente) a la Filosofía Transc. constituye la existencia de las cosas»⁵¹². Pero lo que constituye necesariamente (originariamente) la existencia de las cosas es esa triple estructura de su *Inbegriff*. La relación entre el hombre y el mundo, enquistada en una circularidad indefinida en la que el mundo es unificado por el hombre, quién no es sino un habitante del mundo. Pero esas únicamente son paradojas en el nivel del conocimiento natural. En el de la filosofía trascendental, ellas se disipan para dejar aflorar una correlación en la que el todo de la existencia define lo que lo constituye necesariamente (originariamente)⁵¹³:

1. El mundo, como fuente del saber, se ofrece bajo las especies de lo múltiple que designa la pasividad originaria de la sensibilidad; pero si él es la fuente inagotable del saber lo es en la medida en que esta pasividad originaria es indisociable de la espontaneidad del espíritu y de las formas de la unificación o síntesis de representaciones (*Vereinigung*). El mundo es fuente porque hay una correlación fundamental más allá de la cual no es posible remontarse entre la pasividad y la espontaneidad.
2. El mundo, como *dominio* de todos los predicados posibles, se ofrece en la estrecha solidaridad de un determinismo que remite a las síntesis *a priori* de un sujeto que juzga, de una actividad fundadora que se abre sobre la libertad. Por eso, el mundo es dominio porque existe una correlación fundamental más allá de la cual no es posible distinguir entre determinismo y libertad.
3. El mundo, como *límite* de la experiencia posible, excluye todo uso trascendental de la idea. Pero ello sólo es posible porque existe una cierta naturaleza de la razón cuyo trabajo es anticiparse a la totalidad (*Geist*) y una cierta naturaleza del pensamiento como límite (*Gemüt, Vernunft*). El mundo es límite porque existe una correlación fundamental más allá de la cual el *Geist* y el *Gemüt* quedan unificados.

Como vemos, las nociones de fuente, dominio y límite cubren un amplio campo de reflexión: por un lado, coinciden con la división de las facultades de la primera Crítica: sensibilidad, entendimiento y razón; por otro lado, retoman y resumen el trabajo de cada *Crítica* repitiendo sus tres preguntas fundamentales; finalmente, ellas dan un triple contenido a la

⁵¹² OP, AA 21: 7.

⁵¹³ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 53.

interrogación sobre el hombre a la que se refieren aquellas. Pero al retomar así cada una de estas triparticiones les hacen alcanzar, por su misma repetición, el nivel de lo fundamental, substituyendo esas divisiones sistemáticas por la organización de los correlatos transcendentales. Comprendemos que el mundo no es simplemente fuente para una facultad sensible, sino en una correlación transcendental pasividad-espontaneidad de trasfondo; que el mundo no es simplemente dominio para un entendimiento sintético, sino en una correlación transcendental necesidad-libertad de trasfondo; que el mundo no es límite simplemente para el uso de las ideas, sino en una correlación transcendental razón-espíritu (*Gemüt-Geist*) de trasfondo. Y así, en este sistema de correlaciones se funda la transcendencia reciproca de la verdad y de la libertad⁵¹⁴.

Ahora podemos observar el sitio de la pregunta antropológica *Was ist der Mensch?* en la organización del último pensamiento kantiano, marcado por la transición desde la reflexión crítica a la realización de una filosofía transcendental. La pregunta antropológica no tiene contenido independiente; ella repite las tres preguntas críticas fundamentales, pero lo hace substituyendo una tripartición crítica tomada de la distinción de las facultades por el juego de tres nociones que cubren las relaciones del hombre y del mundo: no relaciones empíricas y circulares de las inmanencias en el nivel de un conocimiento natural, sino correlación necesaria, es decir, originaria, en la que se desarrollan desde la raíz de la existencia de las cosas transcendencias inseparables. La pregunta *¿qué es el hombre?* tiene por sentido y función llevar las divisiones de la *Crítica* al nivel de cohesión fundamental de la filosofía transcendental⁵¹⁵.

Foucault planteaba, como hemos visto arriba, que la pregunta antropológica que aparecía en la *Lógica* parecía implicar una ruptura en el pensamiento en Kant. La *Antropología* de 1798 se situaba en el nivel de análisis empírico de las formas concretas de observación de sí que, por otro lado, el plan estructural de la «Arquitectónica de la razón pura» le había destinado. Y, sin embargo, la pregunta antropológica por excelencia *¿qué es el hombre?* que se ofrece en la *Lógica* la plantea como interrogación de una reflexión filosófica que retoma las preguntas críticas y las dirige hacia la filosofía transcendental, como si ella nunca hubiera incumbido a ese dominio singular que es la *Antropología*. La referencia de la *Lógica* a una *Antropología* que haría converger hacia sí misma toda interrogación filosófica, parece no ser más que un episodio en el pensamiento kantiano entre una antropología que no pretendía semejante universalidad de sentido y una filosofía transcendental que llevaba la interrogación sobre el hombre a un nivel mucho más radical. Por ello, más que ruptura habría que hablar de episodio pasajero de transición. La *Antropología* se separa de sí misma hacia aquello que tiene que fundarla y que ya no es la crítica, sino la filosofía transcendental misma. Esa es la función y la trama de su empiricidad⁵¹⁶.

Ahora debemos seguir esta empiricidad por sí misma para situar la posición concreta de la *Antropología* respecto de la *Crítica*. En el Prólogo de la *Antropología* señala dos rasgos que

⁵¹⁴ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 54.

⁵¹⁵ Ibidem.

⁵¹⁶ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 55.

caracterizan a este saber: ella es *sistemática* y *popular*⁵¹⁷. Que ella constituya un saber sistemático no significa que enuncie acerca del hombre todo aquello que puede ser conocido, sino que forma, como conocimiento, un todo coherente: no *ein Alles* (colección de todas las cosas), sino *eine Ganze* (una totalidad dada). Pero esa totalidad no proviene del hombre mismo como objeto de conocimiento ya coherente, ya que él está ligado al mundo y su determinación como conocimiento sólo puede llevarse a cabo por medio de la labor indefinida de una indagación práctica y del desgaste del trato social. La Antropología es sistemática porque extrae su coherencia del pensamiento crítico: ella *repite* las tres *Críticas* en cada uno de los tres libros de la primera parte, la *Didáctica*; y al retomar en la segunda, en la *Característica* los textos sobre la historia, el devenir de la humanidad y su encaminamiento hacia fines inaccesibles⁵¹⁸.

Analicemos el sentido específico de esa repetición antropológico-crítica examinando la relación entre el tiempo y el sujeto. En la *Crítica* el tiempo, como forma de la intuición y del sentido interno, ofrece la multiplicidad de lo dado a través de una actividad constructora ya marcha y ya dominado en la unidad del Yo pienso. En cambio, el tiempo de la *Antropología* es la base de una dispersión que no es superable, porque no es la dispersión de lo dado sensible, sino la de la actividad sintética con respecto a sí misma: una dispersión que le da como juego, *Spielen*, en el sentido del desajuste de las partes de un sistema que, sin dejar de lograr su fin, lo desvía parcialmente. Mientras que el tiempo de la *Crítica* asegura la unidad de lo originario, ya sea el de lo originariamente dado o el de la síntesis originaria, el tiempo de la *Antropología* mantiene la dispersión de las síntesis y la posibilidad de verlas escaparse unas de otras. En ella el tiempo no es aquello a través de lo cual se realiza la síntesis, sino lo que corroe la actividad sintética misma. Pero esa corrosión, esa dispersión de la actividad sintética no aparece pasivamente determinada por la naturaleza, sino como posibilidad intrínseca del sujeto: de nuevo, en el *Spielen*. Este juego que abre al sujeto a la posibilidad del error, también lo abre a la libertad y al deber (pragmáticos) de evitarlo. Como dice Foucault, en la *Crítica* el tiempo es transparente a la actividad sintética, que no es en sí misma temporal, sino constituyente; mientras que en la *Antropología* el tiempo dispersa y vuelve impenetrables los actos sintéticos mismos, substituyendo la soberanía de la *Bestimmung* por la incertidumbre de una actividad social del sujeto que se llama *Kunst*⁵¹⁹.

El *Kunst* aparece como actividad de un sujeto en el que lo dado no aparece ya como tal, sino como construido y arbitrario. El *Kunst* es una actividad que en su misma realidad pragmática es negación de la pasividad originaria y al mismo tiempo, y a pesar de su artificiosidad, como afirmación de la espontaneidad. Su papel reside en el juego del intercambio social mediante el uso de la cultura: el *Kunst* permite tanto construir una apariencia (*Schein*) por encima y en contra del fenómeno (*Erscheinung*), como dar a la apariencia mediante un uso intencionado la plenitud y el sentido del fenómeno, constituyendo así el poder de negación

⁵¹⁷ Anth, AA 07: 121.

⁵¹⁸ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 55.

⁵¹⁹ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, pp. 56-57.

recíproca del *Schein* y el *Erscheinung*. Así, por ejemplo, en el intercambio de los signos de la moralidad, el contenido sensible puede no ser más que una máscara y estar puesto al servicio de las astucias de la mentira; o más aún, puede ser astucia de la astucia y forma refinada que transmite el valor y, bajo la simple apariencia, la seriedad del fenómeno⁵²⁰.

Por tanto, la actividad del *Kunst* presente desde el principio en el dominio de lo dado, ejerce su soberanía de tres maneras: como poder de lo negativo, como decisión de lo intencional y como lenguaje del intercambio. Así, el tiempo que corroe y pulveriza la unidad del acto sintético y lo condena a ser algo diverso, lo abre al mismo tiempo a una libertad que es negación a ejercer, sentido a dar, comunicación a establecer. En la *Antropología* el tiempo y la dispersión de la actividad sintética que él determina muestran, en la textura de esa referencia a lo externo que en la *Crítica* era la primera apertura de todo conocimiento, una pertenencia recíproca de la verdad y de la libertad.

La *Antropología* es sistemática porque repite la *Crítica* y su estructura. Pero lo que la *Crítica* enuncia como determinación, en la relación de la pasividad y la espontaneidad, la *Antropología* lo describe desde de una dispersión temporal, sin comienzo ni fin determinados, como algo que siempre está ya ahí en el interior de una trama temporal y nunca totalmente dado. Lo originario, que en la *Crítica* puede ser entendido como lo que es primero, inicial o primitivo y se refiere así a lo dado como primera apertura de todo conocimiento y a la síntesis como actividad primitiva, en la *Antropología* se convierte en lo que es simplemente temporal. Ese es su nivel propio y distinto del de la *Crítica*: lo originario en ella no es lo *realmente* primitivo, es lo *verdaderamente* temporal; se encuentra allí donde, dentro del tiempo, la verdad y la libertad se pertenecen. Que la *Antropología* repita la *Crítica* significa que ella lleva lo *a priori* de la *Crítica* a lo originario, a una dimensión verdaderamente temporal⁵²¹.

A pesar de su carácter sistemático la *Antropología* es una obra *popular*, en la que «los ejemplos pueden ser encontrados por cualquier lector»⁵²². Podemos precisar el significado de esa popularidad a partir de unos fragmentos de la *Lógica*⁵²³. La popularidad consiste en una perfección del conocimiento que se añade a la perfección técnica o escolástica. El discurso del conocimiento escolástico ofrece una estructura formal, pero en ella no se excluye la unilateralidad⁵²⁴. La popularidad exige, por el contrario, una exhaustividad dirigida al todo que disipe el peligro de la parcialidad y permita un «examen completo»⁵²⁵. La clave de la popularidad está en la manera de administrar la prueba: ella no ofrece argumentos distintos a los argumentos del saber escolástico, pero aporta la certeza de que el todo es dado en la inagotable multiplicidad de lo diverso. Las pruebas variadas que ofrece no dejan nunca la impresión de ser

⁵²⁰ Anth, AA 07: 151-153.

⁵²¹ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 58.

⁵²² Anth, AA 07: 121.

⁵²³ Log, AA 09: 47-48.

⁵²⁴ Log, AA 09: 47.

⁵²⁵ Log, AA 09: 47.

parciales. Eso es lo que quería decir la *Antropología*: el lector se encuentra en tal clima de total evidencia que puede encontrar indefinidamente nuevos ejemplos⁵²⁶.

«La verdadera popularidad requiere mucho conocimiento práctico del mundo y del hombre [Welt- und Menschenkenntnis]», revela Kant en la *Lógica*⁵²⁷. Pero la antropología es definida precisamente como un conocimiento del hombre que es conocimiento del mundo. «Weltkenntniß ist Menschenkenntniß» reza un fragmento de los *Collegentwürfe* de los años 70/80⁵²⁸. Y lo repite insistentemente el Prólogo de la *Antropología*: su investigación sobre el hombre es un conocimiento del mundo⁵²⁹. Es decir, que la *Antropología*, como obra bajo la forma de la popularidad, descansa sobre sí misma en la medida en la que ella es conocimiento del hombre y del mundo. Conocimiento popular y conocimiento de lo popular, ella es aquello que ella misma implica para poder ser lo que es.

Nos encontramos ante una definición circular. Pero como defiende Foucault, es un círculo no ha de desanudarse, sino que ha de tomarse tal como, y allí dónde, él se da: en el lenguaje y la práctica social. Y es que existe en el lenguaje la posibilidad de hablarlo y, al mismo tiempo, de hablar acerca de él. El lenguaje es, en su uso corriente, la fuente inagotable de estos ejemplos por los cuales la lectura prolonga, sin interrupción, y en la familiaridad de lo reconocido, la escritura. Decir que un texto es popular porque los lectores mismos pueden encontrar ejemplos es decir que entre el autor y su público subyace el fondo de un lenguaje cotidiano. La *Antropología*, conocimiento popular, puede descansar sobre sí misma, porque hablando un lenguaje común, puede hablar también sobre él e iluminarlo desde el interior. Ella es un conocimiento del hombre que el hombre mismo puede comprender, reconocer y prolongar inmediata e indefinidamente, porque ambos obedecen a un mismo e inagotable lenguaje⁵³⁰.

Así, desde la perspectiva antropológica, la verdad toma forma a través de la dispersión temporal de las síntesis y en el movimiento del lenguaje y del intercambio; ahí ella no encuentra su forma primitiva —ni los momentos *a priori* de su constitución, ni el puro choque de lo dado; encuentra, en un tiempo ya pasado, en un lenguaje ya hablado, en el interior de un flujo temporal y de un sistema lingüístico nunca dados en su instante cero, algo que es como su forma originaria: lo universal naciendo en medio de la experiencia, en el movimiento de lo *verdaderamente temporal* y de lo *realmente intercambiado*⁵³¹.

⁵²⁶ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 59.

⁵²⁷ Log, AA 07: 47.

⁵²⁸ ECA, AA 15: 659.

⁵²⁹ Anth, AA 07: 119-120.

⁵³⁰ Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 60.

⁵³¹⁵³¹ El cambio del nivel de análisis crítico al antropológico se presenta realmente como una caída a otra dimensión. Para Kant el análisis empírico de los hombres siempre presupone al sujeto transcendental de la *Crítica*, repitiendo sus estructuras *a priori*, que son capaces de ofrecer un eje de coordenadas básico universal y necesario para dar sentido al mundo. Pero pensemos en la última tesis defendida por Foucault en su «Introduction à l'Anthropologie»: la tesis nietzscheana de la muerte de Dios como representación del transmundo implica, llevada hasta sus últimas consecuencias, la muerte del hombre, esto es, la muerte del sujeto transcendental kantiano como transmundo del plano empírico (Foucault, M. Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie*, p. 78-79). En el marco de la desaparición del sujeto transcendental y sus estructuras *a priori* el

En conclusión, la tesis foucaultiana de que la *Antropología* repite la *Crítica* se concreta en la idea de que el análisis empírico del hombre de la *Antropología* se realiza a partir de las estructuras transcendentales del sujeto puro de la *Crítica* afectadas de una manera específica. El sujeto transcendental o actividad sintética que en la *Crítica* no es afectado por el decurso del tiempo, permanece al margen del lenguaje, y se presenta como individuo abstracto, aparece en la *Antropología* sometido al desgaste del tiempo en el *Spielen*, ya inmerso en una lengua concreta dada e integrado en una sociedad determinada. En este sentido, hay que señalar una idea que esta implicada en este planteamiento de Foucault y de la que haremos uso en próximos capítulos de la tesis: *Kant consideró el sujeto puro de la Crítica como un modelo ideal del funcionamiento de la mente humana con el que poder analizar el de los sujetos empíricos realmente existentes*

hombre queda arrojado a una empiricidad antropológica bruta e irreversible que pierde toda coordenada de universalismo y necesidad. Lo que surge en este marco es lo que Günter Abel, como buen discípulo del pensamiento nietzscheano, ha llamado *filosofía interpretativa*: no un *ars interpretandi*, sino la interpretación como forma de relación básica de los seres humanos entre sí y con el mundo. Como ha señalado Günter Abel, la filosofía interpretativa lo que intenta es comprender *el hecho de que siempre nos encontramos ya relacionados con nosotros mismos, con el mundo y los demás seres humanos*. «Todas estas relaciones —defiende Abel— se pueden entender como interpretativas, es decir, como actividades perspectivistas, de esquematización, de construcción, de formación, de proyección y de organización de la experiencia humana. Interpretar no significa solamente llevar a cabo procedimientos secundarios de explicación y aclaración de contenidos, no se trata de un *ars interpretandi*, sino que puede ser caracterizado ante todo como la puesta en práctica de las acciones humanas de percibir, hablar, saber, pensar y actuar» (Abel, G. (2018). *El mundo como signo e interpretación*. Madrid: Técnos, p. 13). Se entiende así el sentido de esa caída a otra dimensión que supone el paso del nivel crítico al antropológico.

Capítulo IV: Mente y complejidad

1. Introducción

Este capítulo trata de mostrar la concepción kantiana de la mente como sistema complejo a partir de la concepción tradicional del alma procedente de Aristóteles y en contraste con las transformaciones operadas por Descartes sobre ese modelo tradicional.

El apartado 2 expone la concepción aristotélica del alma que fue heredada por la tradición escolástica. Aristóteles concibió el alma como la parte substancial del cuerpo, indisociablemente vinculado a él, y directriz de todas sus operaciones vegetativas, sensitivas e intelectivas, en función del tipo de viviente del que se tratase.

El apartado 3 explora la transformación de la noción aristotélica de alma realizada por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. El filósofo francés llevó a cabo una deshiletización del alma de la tradición, manteniendo su concepción substancialista, como cosa, con sus funciones intelectivas, aunque desligando de ella las funciones vegetativa y sensitiva y atribuyéndolas al cuerpo, que pasaba a constituir otra substancia totalmente independiente del alma. De esta manera Descartes acabó sustituyendo el término *âme* o *anima* por el de *esprit* o *mens*.

El apartado 4 muestra como Kant retoma frente a Descartes, al menos en parte, el modelo tradicional del alma para volverla a vincular al funcionamiento del cuerpo. El filósofo de Königsberg substituye el punto de vista animista para hacer del alma un principio vital organizador del cuerpo y abandona la concepción de la misma como *substancia* o *cosa* para abordarla en términos psicológico-funcionales, bajo la denominación de mente (*Gemüt*), como un *sistema complejo* caracterizado por su autonomía y apertura cognitiva, que es resultado de la continuidad funcional entre las distintas facultades que produce la experiencia o conocimiento objetivo.

2. La doctrina aristotélica del alma

Aristóteles definió el alma sobre la base de la noción de substancia (οὐσία: *ousía*). El estagirita piensa la substancia según su concepción analógica del ser: al igual que éste, la substancia se dice en muchos sentidos. En su *Metafísica*¹ presenta la substancia bajo tres

¹ Aristóteles. (1831-1870). *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*. Edición clásica de Immanuel Bekker. (Reimp. 1958). Berlín: Berolini. Cito las obras de Aristóteles según la paginación de esta edición clásica: colocando primero el nombre de la obra aristotélica, seguido del libro, capítulo y número de página de la edición y de la letra «a» o «b» correspondiente a la columna izquierda o derecha en las que I. Bekker dividía cada una de las páginas, más el número de líneas citadas. Las obras de Aristóteles están traducidas al español en la colección

aspectos distintos: bajo aspectos lógico-semánticos (libro Γ), donde aparece caracterizada como sujeto último: *hypokeimenon éskhaton* (ὑποκείμενον ἔσχατον); bajo aspectos cognitivos (libro Ζ), donde es considerada como esencia, *to ti ên einai* (τὸ τί ἦν εἶναι = *quod quid erat esse* = el ser para un sujeto); y bajo aspectos ontológicos (libro Η), donde es pensada como acto: *entelecheia* y *enérgeia* (εντελέχεια y ενέργεια). Aristóteles distingue dos tipos de investigaciones posibles, la investigación mental o *logikós escopéîn* (λογικός σκοπεῖν) y la extramental o *physikós escopéîn* (φυσικός σκοπεῖν), y sitúa la consideración lógico-semántica y cognitiva de la substancia en el primer tipo de investigación, reservando la consideración ontológica al segundo tipo.

Aristóteles trata el aspecto lógico-semántico de la substancia con mayor profundidad en el libro *Sobre la interpretación* de su *Organon*². Considera allí que la escritura es un símbolo del sonido y éste lo es, a su vez, de las afecciones del alma, entre las que se encuentra el pensamiento, *noeîn* (νοεῖν). Aunque los hombres pueden usar lenguajes escritos y hablados distintos, las afecciones del alma, los conceptos son los mismos para todos; y las referencias mundanas de tales conceptos también:

Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas³.

En el alma hay dos tipos de nociones: aquellas que están vinculadas a la composición y a la división del intelecto y que pueden ser verdaderas o falsas (proposiciones) y aquellas otras que están desvinculadas de tal composición y división y que no pueden ser ni verdaderas ni falsas (nombres y verbos).

Nombre, pues, es un sonido significativo por convención sin <indicar> tiempo, y ninguna de cuyas partes es significativa por separado⁴.

Verbo es lo que cosignifica tiempo, y ninguna de sus partes tiene significado separadamente; y es signo de lo que se dice acerca de otro⁵.

Para Aristóteles los nombres refieren a algo de la realidad, acotan un trozo del mundo. Los verbos no: ellos caracterizan a un nombre e, indirectamente, a lo referido por él. El intelecto, mediante composición y división, construye, a partir de los nombres y los verbos, la proposición. Ésta se caracteriza por una estructura bimembre: sujeto y predicado. El sujeto actúa como nombre, el predicado, como verbo. De esta forma, la proposición se refiere a algo, acota un trozo de mundo a través del sujeto y lo caracteriza a través del predicado. Pues bien, en este plano lógico-semántico, la substancia consiste en ese sujeto último: *hypokeimenon éskhaton*.

de la Biblioteca Clásica Gredos. En el caso de la Metafísica manejo la edición trilingüe a cargo de Valentín García Yebra: Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Ed. trilingüe. Madrid: Gredos.

² El *Organon* aristotélico agrupa un conjunto de 6 obras de lógica: *Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Analíticos primeros*, *Analíticos segundos*, *Tópicos* y *Sobre las refutaciones sofísticas*. El *Organon* está traducido y editado en: Aristóteles. (1988). *Tratados de lógica (Organon)*, 2 Vols. Madrid: Gredos.

³ Aristóteles. *De Interpretatione*, 1, 16 a 1-5.

⁴ Aristóteles. *De Interpretatione*, 2, 16 a 19-21.

⁵ Aristóteles. *De Interpretatione*, 3, 16 b 5-10.

En el plano cognoscitivo de la substancia Aristóteles se remite a las predicaciones o propiedades que vienen asociadas a cada sujeto. Algunas de ellas constituyen lo que el estagirita denomina *to ti ên einai* (τὸ τί ἦν εἶναι), es decir, lo que es el ser para ese sujeto. Se trata de propiedades esenciales a dicho sujeto, pues si pierde alguna de ellas, pierde su identidad. También hay otras propiedades que lo acompañan, pero que le son accidentales y pueden no darse en él sin que haya ulteriores consecuencias. Aristóteles propone tres criterios para distinguir entre esas propiedades que constituyen el ser para un sujeto y aquellas que no: ser separable, ser predicable y ser definible. En *Metafísica, H, 1* dice: «Es substancia [...] lo que siendo algo determinado es separable por el enunciado»⁶. Las propiedades esenciales de un sujeto son aquellas que son separables por el enunciado, es decir, conceptualmente (lógicamente) independientes. Las propiedades que no se basten por sí mismas y se refieran necesariamente a otra cosa son accidentales. Por otro lado, en *Metafísica, Z, 4* define Aristóteles en qué consiste ser predicable: «La esencia de cada cosa es lo que se dice que ésta es en cuanto tal»⁷. El ser para un sujeto es aquello que se dice de él en cuanto tal. Por último, respecto al ser definible, sabemos que las propiedades esenciales de un sujeto se diferencian de aquellas otras que no lo son porque constituyen la definición estricta de dicho sujeto. Ahora bien, Aristóteles distingue entre la definición material del sujeto, la definición formal y la definición del todo, *sinolon* (σύνολον), que reúne a las dos primeras. Para Aristóteles la definición formal del sujeto es la que constituye la auténtica definición. Ella expresa la forma y la especie, *morphé kai eîdos* (μορφή και εἶδος) del sujeto. De este modo, en el plano cognoscitivo, la substancia es el ser para un sujeto, *to ti ên einai* (τὸ τί ἦν εἶναι): lo separable del mismo, su qué, lo que es en cuanto tal y ello es su forma (μορφή και εἶδος).

Finalmente, Aristóteles aborda el plano ontológico de la substancia. Después de las consideraciones anteriores, en la que la substancia se había considerado en un plano mental, el estagirita trata de investigar qué es la substancia *in re*, es decir, en la realidad extramental del mundo. En *Metafísica, Z, 12* nos dice: «“sustancia” significa algo único y algo determinado»⁸. Para que haya substancia se necesita unidad, y por ello es un qué determinado. La substancia es un qué uno, por lo que no puede consistir en la materia, *hylé* (υλὴ), incapaz de determinar algo y dar unidad. La substancia *in re* es definida por Aristóteles como forma (*morphé kai eîdos*) y acto (εντελέχεια y ἐνέργεια: *entelecheia* y *enérgeia*). El todo —*sinolon*— de la realidad al que hace referencia desde el plano mental el sujeto de una proposición, incluye una materia próxima y su substancia.

Pues bien, Aristóteles considera como ejemplo paradigmático de lo que es la substancia el alma o vida, la *psyché* (ψυχή). La realidad concreta del ser vivo es su todo, su *sinolon*, que incluye una materia próxima, el cuerpo orgánico, y una substancia, su alma, *psyché*. Es precisamente el alma la que dota al viviente de su unidad, de su ser un qué uno (forma) dado de

⁶ Aristóteles. *Metaphysica*, VIII, 1, 1042 a 27-31

⁷ Aristóteles. *Metaphysica*, VII, 4, 1029 b 13-14.

⁸ Aristóteles. *Metaphysica*, VII, 12, 1037 b 26.

golpe (acto). Para Aristóteles el cuerpo orgánico es el soporte del alma, la tiene en potencia. Ella, en cambio, es el acto de esa potencia.

Vemos como el concepto aristotélico de alma está indisociable y estructuralmente vinculado al cuerpo. Es importante señalar este punto debido a la influencia desfiguradora que ha tenido el cristianismo al respecto, que ha acabado trasladándonos una noción de alma relacionada con nociones como la de «inmaterialidad» e «inmortalidad». No es, en cualquier caso, la concepción de Aristóteles, que hace del tratado que le dedica al alma, su *Περί ψυχῆ* o *Acerca del alma*⁹, un tratado sobre los seres vivos y sus facultades, es decir, un tratado de biología¹⁰.

El alma (*psyché*), en tanto que substancia (*ousía*) —de un cuerpo orgánico—, quedaba definida como forma (*morphé kai eídos*) y acto (*entelecheia* y *enérgeia*). En tanto que acto (*entelecheia*) el alma se constituye en principio de vida: el alma es «la entelequia primera de un cuerpo que en potencia tiene vida»¹¹. Decir que el alma es la entelequia, entendido como acto específico (*entelecheia*) del cuerpo, significa que la potencia de vida que es el cuerpo es llevada al acto de vivir, su función más básica y fundamental. Es importante tener en cuenta que para Aristóteles la *entelecheia* es el acto terminado, completo, dado de golpe; porque también considera otro tipo distinto de acto, que es en proceso, sin concluir: la *enérgeia*. Y es que mientras que la *entelecheia* apunta a la función más elemental del cuerpo, el vivir, la *enérgeia* remite a otras funciones más específicas, aunque necesarias para aquella (nutrición, digestión, sensibilidad, intelección, etc.), que vienen contenidas en la forma (*morphé kai eídos*)¹² de su substancia, el alma. Por ello, decir que el alma es *entelecheia* del cuerpo es decir que el cuerpo, con el fin de vivir, realiza unas determinadas y específicas funciones, cuyo correcto funcionamiento se llama alma. De este vínculo indisociable cuerpo-alma y de la funcionalidad fundamental del alma para el cuerpo pudo extraer Aristóteles la analogía de que «el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío»¹³.

Ahora bien, Aristóteles distingue entre varios tipos de alma, caracterizadas por las distintas funciones específicas que llevan a cabo, contenidas en su forma (*morphé kai eídos*), más concretamente en su forma específica (*eídos*). El filósofo griego clasifica estos tipos de alma en función de su escala creciente de complejidad, en la que los tipos más complejos van integrando los más simples. Así, el alma más simple es la vegetativa, que realiza las funciones de este tipo de viviente, como, por ejemplo, la nutrición. El siguiente tipo es el alma sensitiva, que es aquel

⁹ Manejamos la edición de Gredos a cargo de Tomás Calvo Martínez: Aristóteles. (1988). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

¹⁰ Usamos el término «biología» como analogía, pues se trata de un vocablo que no aparece hasta 1802, cuando J. B. Lamarck lo use por primera vez en su *Hidrogeología*.

¹¹ Aristóteles. *De anima*, II, 2, 412 a 25-30.

¹² Como señala Tomás Calvo Martínez, si bien los términos *morphé* (μορφή) y *eídos* (εἶδος) se agrupan con el significado de «forma» para contraponerse al de «materia» (υλή), hay que diferenciarlos entre sí: «La distinción existente entre *morphé* y *eídos* [μορφή y εἶδος] en este contexto es la que existe entre la estructura de un organismo viviente y las funciones o actividades vitales que tal organismo realiza» (Calvo Martínez, T. (1988). Introducción. En Aristóteles, *Acerca del alma* (97-130). Madrid: Gredos, p. 109).

¹³ Aristóteles. *De anima*, II, 2, 413 a 5-10.

del que están provistos los animales y cuyas funciones específicas más características son la sensibilidad —los sentidos de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, así como los sentimientos de placer y dolor— y el movimiento. Y si bien el alma sensitiva se distingue claramente de la vegetativa, no es menos cierto que la integra y reorganiza sus funciones en la confluencia con lo sensible. Las funciones del sueño o la digestión serían una buena muestra de ello. Finalmente, hay un tipo de alma que es intelectual, propio del hombre. Este tipo de alma integra a los otros dos, aunque reestructurando su espacio en torno a las nuevas y más elevadas funciones de la deliberación y la elección.

Aristóteles considera que el alma inteligible es capaz de conocer la realidad con la ayuda de los sentidos. El sentido, dice el estagirita, es «la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia, al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro»¹⁴. Aristóteles asume así un representacionismo de carácter similarista y formal, que será seguido por la tradición filosófica occidental hasta la modernidad. El conocimiento consistió para él en la captación de la forma del ente conocido por parte del alma, tras su influjo causal en los sentidos, mediante una *homoíosis* o asimilación. En el *Teeteto*¹⁵ Platón había comparado el alma con una tablilla de cera, afirmando que la verdad resultaba de la comparación de nuestros juicios con la huella que los objetos dejaban en ella. Pero esta huella remitía finalmente a las formas, esencias o verdades universales y necesarias contempladas por el alma antes de su caída y de su unión con el cuerpo. Aristóteles, sin embargo, renunció a ese innatismo platónico. Para el estagirita el conocimiento depende de la capacidad del alma para forjarse imágenes de las cosas y esta capacidad requiere la facultad de percibir a través de los sentidos. La facultad sensitiva es potencia de recibir formas sensibles concretas de objetos determinados —imágenes para el ojo, sonidos para el oído, etc.—. Cuando recibe el influjo de un ente, pasa a acto y obtiene una imagen, un conocimiento singular y contingente: la forma sensible de ese ente. Posteriormente, el intelecto abstrae de esa imagen, obteniendo un conocimiento inteligible —universal y necesario— de la forma. La facultad intelectual es así considerada como la forma de las formas, pura potencialidad capaz de captar inteligiblemente todas y cada una de las formas de la realidad pasando a acto en cada caso y haciéndose así, en cierto modo, la cosa misma que conoce —sin su materia—.

El alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos, y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles¹⁶.

Por ello, se comprende el dicho aristotélico de que «el alma es en cierto modo todos los entes»¹⁷. Sobre ella, nos dice el estagirita:

¹⁴ Aristóteles. *De anima*, II, 12, 424 a 15-20.

¹⁵ Platón. *Teeteto*, 191 c-d. Citamos las obras de Platón según la paginación de la edición clásica de Henricus Stephanus: Stephanus, H. (Ed.). (1578). *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 vols. Paris, es decir, colocando primero el nombre del diálogo platónico, seguido del número de página de dicha edición y de la letra «a» o «b» correspondiente a la columna izquierda o derecha en las que Stephanus dividía cada una de las páginas, más el número de líneas citadas. Las obras de Platón están traducidas y editadas en la Biblioteca Clásica Gredos: Platón. (1981-1999). *Diálogos*, 9 Vols. Madrid: Gredos.

¹⁶ Aristóteles. *De anima*, III, 8, 432 a 1-3.

Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de entender. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia¹⁸.

Vemos así como la noción de alma de Aristóteles da cuenta del mundo en diversos grados. El grado más completo y refinado es el del hombre, en el que explica cómo puede éste tener un conocimiento universal y necesario de la realidad, un conocimiento intelectual que parte de una sensibilidad, imprescindible para su tarea:

Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles— se encuentran en las cosas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender¹⁹.

Esta concepción del alma fue transmitida por la filosofía occidental, no sin importantes modificaciones, como veíamos, hasta comienzos de la modernidad, momento en la que Descartes cuestionó dos de sus bases: la vinculación del alma con el cuerpo y la dependencia del intelecto respecto de los sentidos.

3. La mente como cosa: la concepción cartesiana de la mente

La doctrina aristotélica del alma, pasada por el tamiz del cristianismo, y junto a ella, el conjunto del saber tradicional de la escolástica fueron objeto de gran controversia a comienzos de la modernidad. Ya hemos visto el poder erosivo que tuvo la crisis escéptica sobre la religión, el mundo social y político y la metafísica. Y señalamos, con Popper²⁰, que la asunción por parte de los *moderni* de la antigua doctrina de la verdad manifiesta, según la cual la verdad es reconocible como tal cuando se la coloca desnuda ante el hombre, les condujo a tratar de buscar el porqué de la caída de la época en un espíritu escéptico, en su deslizamiento hacia el error y la ilusión en el marco natural, pero especialmente en el social e histórico: la tradición y la escolástica fueron señalados como fuentes de la ignorancia.

Descartes fue un caso paradigmático en este punto²¹. En sus *Meditaciones Metafísicas* considera la razón como el *organon* o instrumento natural para conocer la verdad. Y en una carta dirigida a Mersenne el 16 de octubre de 1639, comentando el libro *De veritate* de Herbert de Cherbury, afirma²²:

¹⁷ Aristóteles. *De anima*, III, 8, 431 b 21.

¹⁸ Aristóteles. *De anima*, III, 4, 429 a 18-29.

¹⁹ Aristóteles. *De anima*, III, 8, 432 a 4-8.

²⁰ Popper, K. R. (1983). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós, pp. 23-54.

²¹ Cfr. Williams, B. (1996). *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.

²² Descartes, R. (1898). *Correspondance*, A-T., II, 597. En R. Descartes. (1887-1910), *Oeuvres de Descartes*, 12 vol. Paris: Léopold Cerf Editeur (Reimp. 1996. París: J. Vrin). Edición a cargo de Charles Adam y Paul

En cuanto a mí nunca he dudado de ella, pues me parece una noción tan transcendentalmente clara que es imposible ignorarla: en efecto, tenemos muchos medios para examinar una balanza antes de emplearla, pero no tenemos ninguno para aprender lo que es la verdad si no la conociéramos por naturaleza. Pues, ¿qué razón tendríamos para asentir al que nos la enseñara si no supiéramos que es verdadera, es decir, si no conociéramos la verdad?

Él consideró, junto a muchos otros *moderni*, que el ejercicio tradicional o escolástico de la razón —el recurso a la *auctoritas*, a la tradición o a la revelación como criterio de verdad— había contaminado la razón misma y la había sometido a los prejuicios nacidos de la tradición sociocultural.

Esas verdades —dice Descartes en sus *Principios de Filosofía*— son claramente percibidas, pero no todas por todos a causa de los prejuicios. Y en verdad, en cuanto a estas nociones comunes, no es dudoso que puedan ser percibidas clara y distintamente, pues de otro modo no deberían llamarse nociones comunes; como también no cabe duda en verdad que no todos consideran a algunas de ellas igualmente merecedoras de ese nombre, porque no todos las perciben igualmente. Pero, no según pienso, porque la facultad de conocer de un hombre se extiende más que la de otro, sino porque causalmente esas nociones comunes se oponen a las opiniones prejuiciosas de algunos hombres, que por eso mismo no las pueden aprehender fácilmente, aunque algunos otros que están libres de esos prejuicios las perciben con toda evidencia²³.

Por eso, Descartes consideró necesario el empleo de un método que pudiera medicar y sanar a la razón de los prejuicios de la tradición, un método que acabaría configurándose como *medicina mentis*, constituyendo con ello la base de un proyecto de reforma del saber de la época. Por eso, el método de investigación que propuso el filósofo francés no sólo afrontaba el error y la ilusión de la tradición y el prejuicio, sino que abordaba también la dimensión más radical de los movimientos escépticos de la época, aquellos que socavaban tanto el saber escolástico tradicional, como las disciplinas científicas emergentes, algo muy pernicioso a su juicio.

Una frase del *Discurso del método* es reveladora de las intenciones de Descartes: «todos los principios de las ciencias debían tomarse de la filosofía, en donde no hallaba ninguno cierto»²⁴. Su propuesta de reforma del saber pasaba por establecer unos nuevos y sólidos principios en la filosofía que sirvieran de fundamento para todas las ciencias. Para ello era necesario encontrar un método de investigación, método que apareció por primera vez en esta obra bajo la formulación de cuatro reglas o preceptos fundamentales²⁵:

El primero consistía en no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido con evidencia que así era; es decir, evitar con sumo cuidado la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades a examinar en tantas partes como fuera posible y necesario para su mejor solución.

El tercero, en conducir con orden mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más

Tannery (A-T.). En adelante, cito a Descartes mediante el título de la obra, seguido de las siglas de esta edición (A-T.), del número del volumen en números romanos y de la página o páginas correspondientes en números arábigos, además de la paginación de la edición española correspondiente.

²³ Descartes, R. ([1644] 1904). *Principes de la philosophie*, A-T., IX, p. 46. Manejo también la edición española a cargo de Guillermo Quintás: Descartes, R. (1995). *Los principios de la Filosofía*, I, 50. Madrid: Alianza, p. 51.

²⁴ Descartes, R. ([1637] 1902). *Discours de la methode*, A-T., VI, 21-22 / Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. Madrid: Técnos, p. 24.

²⁵ Descartes, R. *Discours de la methode*, A-T., VI, 18-19 / Descartes, R. *Discurso del método*, pp. 24-25

complejos y suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan amplias, que llegase a estar seguro de no haber omitido nada.

En sus *Meditaciones Metafísicas* de 1641 Descartes extrajo las consecuencias de la aplicación de estas reglas a la filosofía. En su primera meditación propuso aplicar estrictamente la primera regla, haciendo un uso metodológico hiperbólico de la duda:

Por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda²⁶.

A partir de esta duda hiperbólica el pensador francés planteó tres argumentos escépticos distintos, que afectaban a distintos ámbitos de conocimiento. El primero de ellos es el argumento de los sentidos, según el cual se vendría a poner en cuestión nuestro conocimiento del mundo externo:

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado²⁷.

El segundo argumento es el del sueño, que afecta también al ámbito de las creencias sobre el mundo externo:

¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo²⁸.

Sin embargo, Descartes reserva el argumento escéptico más radical para el final. Y es que el argumento del sueño, como el de los sentidos, no llega a comprometer el conocimiento de aquellas creencias referidas a objetos interiores a la mente, «pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna»²⁹. Las creencias matemáticas son tomadas por Descartes como el paradigma de conocimiento más firme y riguroso de su época³⁰. El tercer argumento escéptico, el argumento del genio maligno, viene a poner en cuestión incluso estas creencias relativas al ámbito de la propia consciencia:

²⁶ Descartes, R. ([1641] 1904). *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 14. / Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, p. 17.

²⁷ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 14 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 18.

²⁸ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 14-15 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 18.

²⁹ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 16 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 19.

³⁰ Descartes sufrió, como ha sostenido Henri Gouhier, «el hechizo de las matemáticas» (Gouhier, H. (1973). *Descartes. Essais sur le "Discours de la Méthode", la Metaphysique et la Morale*. Paris: Vrin, p. 14). Descartes nos cuenta en la primera parte del *Discurso del Método* que sabía muchas cosas aprendidas en los estudios de Humanidades propios de su tiempo (Historia, Elocuencia, Poesía, Teología, Filosofía, Lógica, Física, Metafísica y Moral), pero que ninguna le parecía verdaderamente cierta a su espíritu inquieto. El resultado fue una quiebra total de confianza en la cultura libresca. Ahora bien, frente a este desencanto, el filósofo francés apreció muy pronto la certeza de las matemáticas. En efecto, una de las primeras notas redactadas por Descartes en las

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables [...]

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme³¹.

La superación cartesiana del escepticismo se produce en su segunda meditación. Considera allí el filósofo francés que, aún aceptando el argumento escéptico más radical, aún suponiendo la posibilidad de ese genio maligno, es posible encontrar una creencia inmune a la duda, a saber, la de que «si pienso algo, es porque yo soy»³². Puedo dudar de la existencia de las cosas del mundo exterior, puedo dudar de la veracidad de las cosas internas a mi mente, incluso de las afirmaciones de la matemática, pero de lo que no puedo dudar es de que yo, en tanto que dudo de algo, en tanto que pienso en algo, soy, existo. *Cogito, ergo sum*³³.

Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando³⁴.

Olímpicas, comenta que el 10 de noviembre de 1619 se encontró fascinado, entusiasmado, por haber descubierto los fundamentos de una ciencia admirable. Aunque la nota de Descartes se interrumpe, sabemos que se refería a las matemáticas. De hecho, desde esa fecha hasta 1628, año de la redacción de las *Reglas para la dirección del espíritu*, se ocupó con estudios matemáticos y físicos. Durante ese periodo fueron definiéndose así los criterios metodológicos fundamentales, sin que ningún problema metafísico apareciera en el horizonte de su especulación. Así, aunque la metafísica servirá más adelante a Descartes para encontrar una base última de sus principios metodológicos, lo cierto es que, como ha señalado Cassirer, para Descartes el descubrimiento del criterio metodológico fundamental procede de las matemáticas (Cassirer, E. (1956). *El problema del conocimiento*, 2 Vols. Madrid: FCE, vol. I, p. 452). La segunda de las *Regulae* es significativa al respecto. En efecto, refiriéndose a que muy pocos objetos hay sobre los que se haya obtenido un conocimiento cierto e indudable, afirma: «Así pues parece que de todo aquello en que sólo hay opiniones probables no podemos adquirir una ciencia perfecta, pues no podemos sin presunción esperar de nosotros mismos más de lo que otros consiguieron; de modo que, si calculamos bien, de las ciencias ya descubiertas sólo quedan la Aritmética y la Geometría, a las que la observación de esta regla nos conduce» (Descartes, R. ([1628] 1908). *Regulae ad directionem ingenii*, A-T., X, 363. Crf. Descartes, R. (1984). *Reglas para la dirección del espíritu*. Edición de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza). En resumen, hay en Descartes una idea central que continuará en su *Discurso del método* (1637) y que toma el nombre de *mathesis o sapientia universalis*, a saber, que el conocimiento racional representa una unidad sustantiva y autárquica, es decir, que encierra en sí mismo las premisas necesarias y suficientes para resolver los problemas que la misma razón se plantea, sin necesidad de invocar ninguna instancia empírica externa. En este sentido deberíamos distinguir en Descartes entre las matemáticas y «lo matemático», como ha señalado el profesor Eduardo Bello Reguera (Bello Reguera, E. (2003). Estudio preliminar. En Descartes, *Discurso del Método*, (IX-LIII). Madrid: Tecnos, pp XII y ss.). Esa idea de *mathesis* condujo a Descartes a mantener dos convicciones fundamentales a lo largo de toda su producción intelectual: la unidad de las ciencias y la identidad esencial entre las leyes físicas y los principios matemáticos. Descartes comenzó a sentir la necesidad de defender una instancia trascendente que fuera más allá de esa idea de *mathesis*, como fue la instancia del Dios veracísimo a partir de principios de 1630, con el planteamiento de la hipótesis del genio maligno. En este sentido, algunos autores, como Cassirer o Gouhier, han hablado de la autonomía de las reflexiones metodológicas cartesianas respecto a los problemas metafísicos que empiezan a presentarse a partir de 1629, inmediatamente después de su retiro a Holanda (1628).

³¹ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 16-17 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, pp. 19-21.

³² *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 19. / Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 24.

³³ Descartes, R. *De methodo*, A-T., VI, 558; *Discours de la methode*, A-T., VI, 32 / Descartes, R. *Discurso del método*, p. 46.

³⁴ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 21 / Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 25.

Ahora bien, continúa Descartes, «ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy»³⁵. El problema radica en que, al haber puesto en duda la existencia de las cosas del mundo externo, no es posible recurrir al propio cuerpo para identificar el yo con él. De ahí la conclusión cartesiana:

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente³⁶.

Lo que Descartes entiende por pensamiento queda reflejado en sus respuestas a las segundas objeciones:

Con el nombre de pensamiento, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos³⁷.

Descartes descubre así con el «*cogito, ergo sum*» el primer principio axiomático a partir del cual poder fundamentar la filosofía y las ciencias modernas³⁸. Este fundamento axiomático tiene claramente un doble significado: epistemológico, al constituir el primer principio de un sistema deductivo; y metafísico, al erigir al sujeto en fundamento ontológico del mundo exterior, papel ejercido por las ideas platónicas respecto al mundo sensible en la Edad Antigua, y por el Dios cristiano respecto a la Tierra y sus criaturas durante la Edad Media³⁹. Descartes habría abierto así, a juicio de Heidegger, una nueva época metafísica a partir del «*cogito, ergo sum*» y de su nueva concepción de la verdad como certeza, esto es, como firme adhesión de la mente a una idea sin temor de errar —primera regla metodológica—, frente a la concepción tradicional de la misma como *adaequatio rei et intellectus*:

La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación de lo existente y mediante una determinada concepción de la verdad⁴⁰.

El hombre, dice Heidegger, se constituye con Descartes en sujeto —*subjectum*, ὑποκείμενον—, es decir, en aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. Desde este yo elevado a sujeto, las cosas mismas se convierten en «objetos»⁴¹, generándose así una nueva imagen del mundo definida por el objetivar, es decir, por el re-presentar. El mundo moderno ya no será ni como el mundo griego, percibido, ni como el mundo medieval, creado, sino un mundo representado, construido.

³⁵ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 19. / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 24.

³⁶ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 22. / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 26.

³⁷ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 124 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 129.

³⁸ «La razón, es puesta ahora, con el “cogito sum” expresamente y de acuerdo a su propia exigencia, como primer fundamento de todo saber y como hilo conductor de todas las determinaciones de las cosas en general» (Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Alfa, p. 96).

³⁹ En este sentido, como ya señaló Heidegger en *Ser y tiempo*, aunque con el *cogito* Descartes pretendió dar una nueva base a la filosofía, dejó intacto, sin embargo, la forma de entender el ser de la cosa pensante. Cfr. Marion, J. L. (1987). L'ego et le Dasein. Heidegger et la destruction de Descartes dans *Sein und Zeit*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92, 1, 25-53. Asimismo cfr. Cerezo, P. (1997). La deconstrucción heideggeriana de la metafísica del cogito. En Ranch Sales y Pérez Herranz (Eds.), *Centenario de René Descartes. Seminario de Filosofía*. (151-181). Alicante: Universidad de Alicante.

⁴⁰ Heidegger, M. (1960). La época de la imagen del mundo. En M. Heidegger, *Sendas perdidas* (67-98). Buenos Aires: Losada, p. 68.

⁴¹ Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Alfa, p. 94.

En esto consiste el giro subjetivo de la filosofía moderna iniciado por Descartes⁴²: los objetos conocidos inmediatamente por la mente ya no eran los objetos autosubsistentes del mundo, cuya forma podía ser aprehendida por el alma, a pesar de su independencia respecto de ellos, según suponía el modelo epistemológico realista clásico presente en Aristóteles e imperante desde la antigüedad; tales objetos pasaban a ser entonces representaciones, ideas en la mente, cuyas referencias en el mundo quedaban, para ella, vedadas en su inmediatez, con lo que el conocimiento pasaba a girar desde entonces sobre el quicio de la conciencia del sujeto.

«*Cogito, ergo sum*» es el primer principio del sistema deductivo cartesiano y el fundamento metafísico del mundo. «Pienso, luego soy». Pero, «¿qué soy, entonces? Una cosa que piensa». Y como le escribe Descartes a Arnauld en una carta de 29 de julio de 1648, eso se traduce así: «El alma es una substancia cuya esencia es el pensar»⁴³. Desde luego que el concepto de substancia experimenta en Descartes una transformación radical respecto a Aristóteles. Otro tanto ocurre con el concepto de alma, como vamos a ver. Substancia significa para Descartes aquello que no necesita de otra cosa para ser lo que es. La substancia es autárquica y posee propiedades que le son esenciales y la definen y otras que le son accidentales.

A partir del *cogito* como primer principio firme de su sistema, Descartes trata de garantizar nuevos principios que le ayuden a justificar la verdad u objetividad de los propios contenidos del *cogito*, de la conciencia, pues ellos todavía están puestos en cuestión por la duda. Para ello, y pese a su verosímil petición de principio contra el argumento escéptico⁴⁴, Descartes parte de uno de dichos contenidos, a saber, la idea de Dios. A través de ella, el filósofo francés elabora dos

⁴² Como señala el profesor Ángel Prior Olmos, Hannah Arendt puso de manifiesto la importancia de la ciencia moderna sobre ese giro de la filosofía en Descartes (Prior, A. (2020). *Ciencia, modernidad y pensamiento. Arendt y la filosofía crítica*. En S. Sevilla y J. Conill, *Kant después del neokantismo* (43-63). Madrid: Biblioteca Nueva, p. 48 y pp. 54-55). Arendt destacó el descubrimiento del telescopio a manos de Galileo Galilei como símbolo de la influencia de la ciencia moderna sobre el pensamiento y la sociedad occidentales. Previamente a Galileo, filósofos como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno y astrónomos como Nicolás Copernico y Johannes Kepler habían desafiado el punto de vista finito y geocéntrico del universo existente desde tiempo inmemorial. De hecho, fueron estos filósofos los que plantearon la unificación de la división del mundo en una Tierra y un cielo y situaron a ésta en un punto del universo eterno e infinito; y fueron esos astrónomos los que arrojaron la hipótesis, contraria a la experiencia sensorial, de que era la Tierra la que giraba alrededor del Sol y no a la inversa. Pero ninguno de ellos lo hizo a través de una confirmación empírica de sus ideas, sino que se limitaron o bien a la mera especulación teórica, o bien a un audaz uso de la imaginación matemática, y por esa razón sus planteamientos no constituyeron un acontecimiento social e histórico, es decir, no ejercieron una influencia decisiva sobre la clase erudita —y el público más general— ni sobre la configuración del pensamiento. Por contra, el telescopio de Galileo sí constituyó ese tipo de acontecimiento histórico-social. El uso del telescopio sirvió para dar a la cognición humana, con la certeza de la percepción de los sentidos, los secretos de un universo hasta entonces desconocido y pensado como inaccesible. Y esto implicó poner de manifiesto ante todo el mundo que nuestros sentidos, nuestros propios órganos de recepción de la realidad, nos habían traicionado, llevándonos a una visión del mundo equivocada, y que ya no eran de fiar, siendo desplazados en su papel de instancia contrastadora por el instrumento científico. Descartes tan sólo tomó nota de esta enseñanza al plantear la duda metódica en la que se fundaría la filosofía moderna y su giro subjetivo. «El moderno punto de vista del mundo astrofísico, que comenzó con Galileo, y su desafío a la suficiencia de los sentidos para revelar la realidad, nos ha dejado un universo de cuyas cualidades sólo conocemos la manera en que afectan nuestros instrumentos de medida [...] En lugar de cualidades objetivas en otros mundos encontramos instrumentos, y en vez de la naturaleza o el universo -copiamos las palabras de Heisenberg- el hombre sólo se encuentra consigo mismo» (Arendt, H. (2016). *La condición humana*. Barcelona: Paidós, p. 289).

⁴³ Descartes, R. *Correspondance*, A-T., V, 221.

⁴⁴ Cf. Popkin, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE, pp. 288-316.

argumentos para demostrar su existencia al margen de la consciencia y acabar definitivamente con la amenaza del genio maligno. El primer argumento, que aparece en la tercera meditación consiste en una prueba por los efectos⁴⁵, tal y como lo denomina Vidal Peña⁴⁶, pero que como vimos en el capítulo II de esta Tesis doctoral, se corresponde con la cuarta vía de Tomás de Aquino; el segundo, presente en la quinta meditación, es el argumento ontológico⁴⁷, formulado por primera vez por San Anselmo. Me centraré ahora en este último argumento, pues ya expuse anteriormente el primero y las conclusiones a las que vamos a llegar ahora serían las mismas con independencia del argumento elegido. Había mencionado una verosímil petición de principio de Descartes contra el argumento del genio maligno porque él elimina aquella exigencia de indudabilidad que había establecido en la primera de las cuatro reglas metodológicas de la investigación plasmadas originariamente en su *Discurso del método*: ahora es posible admitir como verdadero aquello que sea, simplemente claro y distinto. El argumento ontológico cartesiano parte de esa premisa:

Ciertamente, yo hallo en mí su idea —es decir, la idea de un ser sumamente perfecto—, no menos que hallo la de cualquier figura o número; y no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de cómo conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos⁴⁸.

Esta prueba de la existencia de Dios lleva a Descartes a desplazar la verdad del *cogito* por la nueva verdad de Dios como primer principio de su sistema deductivo y metafísico. De hecho, a partir de ese momento, tanto la verdad del *cogito*, como el mismo criterio de verdad entendido como claridad y la distinción pasan a quedar fundamentados en Dios. El genio maligno ha desaparecido.

Pues, ¿hay algo más claro y manifiesto que pensar que hay un Dios, es decir, un ser supremo y perfecto, el único en cuya idea está incluida la existencia, y que, por tanto, existe?

Y aunque haya necesitado una muy atenta consideración para concebir esa verdad, sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de ella como de la cosa más cierta, sino que, además, advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de ella tan por completo, que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente⁴⁹.

A partir de la proposición «Dios existe» como el primer fundamento onto-epistemológico de su sistema, Descartes considera garantizada la existencia del mundo exterior a la consciencia, del que las ideas facticias, oriundas y venidas de fuera, a través de los sentidos, daban cuenta:

Pues bien: no siendo Dios falaz, es del todo manifiesto que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por la mediación de alguna criatura, en la cual la realidad de dichas ideas no esté contenida formalmente, sino sólo eminentemente. Pues, no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que eso es así (sino, por el contrario, una fortísima inclinación a creer que las ideas me son enviadas por las cosas corpóreas), mal se entendería cómo puede no ser falaz, si en efecto esas

⁴⁵ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 31-36 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, pp. 35-39.

⁴⁶ Peña, V. (1977). Introducción. En R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (XIII-XLIX). Madrid: Alfaguara.

⁴⁷ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 52 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 55.

⁴⁸ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 52 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 55.

⁴⁹ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 54-56 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, pp. 57-58.

ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas⁵⁰.

Es más, para Descartes, la misma existencia de Dios que dota al hombre de la claridad y la distinción como criterio infalible de verdad, permite afirmar que lo corporal constituye una substancia propia, independiente de la que constituye la misma consciencia, y cuya esencia o naturaleza sería la extensión. A la *res cogitans*, que constituye la consciencia o el yo, se le contrapone como algo distinto la *res extensa*, lo corporal.

En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que una es diferente de la otra, ya que, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadamente, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes. Por lo tanto, como sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar. Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa —y no extensa—, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él⁵¹.

En la segunda meditación metafísica Descartes analiza el modo en que conocemos las cosas corporales del mundo exterior, tomando como ejemplo un trozo de cera recién sacado de una colmena. Es dulce, debido a la miel que contenía; huele a las flores con las que ha sido elaborado; tiene un color, una figura y una magnitud bien perceptibles; es duro, frío, fácilmente manejable y si se golpea producirá un sonido característico. Sometámoslo ahora al fuego: lo que restaba de sabor se exhala; el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se lo puede tocar y, si se le golpea, ya no produce sonido alguno. Descartes no duda de que se trata de la misma cera antes y después de introducirla en el fuego, a pesar de todos los cambios experimentados. La cuestión es la de saber porqué: ¿qué es lo que conocemos de ella antes y después? Y, ¿qué facultad es la que nos permite conocer eso que le es esencial con independencia de los cambios? Desde luego, lo característico de esa cera antes y después de someterla al fuego y que conocemos no puede ser nada que alcancemos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído. La cera no era, ni es, esa dulzura de miel, ni ese agradable olor a flores, ni esa blancura que la bañaba, ni su figura o sonido característico, sino un cuerpo que antes se aparecía bajo esas formas y ahora bajo otras bien distintas. La cuestión en este momento es dilucidar cómo es posible imaginarla ahora que la

⁵⁰ *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 63 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 67. Sobre la distinción entre realidad formal (esto es, realidad efectiva, como distinta de la objetiva, que en la terminología cartesiana, tomada de la escolástica, significa realidad sólo conceptual o ideal) y realidad eminente, véanse las respuestas a las segundas objeciones, Definiciones, IV (Descartes, R. *Meditaciones de prima philosophia*, A-T., VII, 161; Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 125 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 130). La realidad eminente es «más realidad» que la formal, pero es «menos precisa»: formalmente, algo posee realidad en el mismo sentido en que lo concebimos (tiene lo que concebimos); eminentemente, algo posee esa realidad porque, al ser más excelente que lo que concebimos, la incluye por descontado, aunque no se concrete al concepto que de esa realidad tenemos.

⁵¹ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 62 / *Meditaciones metafísicas*, pp. 65-66.

concebimos así, desprovista de todas esas cualidades sensibles. La respuesta de Descartes es: como «algo extenso, flexible y cambiante»⁵². La extensión hace referencia a su dimensión espacial; la flexibilidad, a su capacidad para cambiar su figura espacial; la capacidad de cambio, al movimiento en el espacio. El problema que encuentra Descartes es que estamos haciendo uso de la imaginación —una capacidad limitada, finita— para pensar la cera de esta manera y, sin embargo, los cambios extensivos, figurativos y de movimiento que puede experimentar son, en principio, infinitos. La conclusión del pensador francés es clara: «debo, pues, convenir en que yo no puedo concebir lo que es esa cera por medio de la imaginación, y sí sólo por medio del entendimiento»⁵³.

Pues bien, ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos, o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta⁵⁴.

Del mundo exterior y corpóreo tenemos dos tipos de conocimiento: ideas adventicias, provenientes de los sentidos, de carácter imperfecto y confuso e ideas realmente innatas, claras y distintas, puestas en nosotros por el Creador de las cosas desde el comienzo, y que encontramos en nosotros al realizar una inspección del espíritu sobre los cuerpos⁵⁵. Y es que, a juicio de Descartes, Dios habría impreso un orden racional y común a las cosas y a nosotros mismos:

Y, en primer lugar, no es dudoso que algo de verdad hay en todo lo que la naturaleza me enseña, pues por «naturaleza», considerada en general, no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas, y por «mi» naturaleza, en particular, no entiendo otra cosa que la ordenada trabazón que en mí guardan todas las cosas que Dios me ha otorgado⁵⁶.

Se trata de un orden sobre nosotros, *res cogitans*, y sobre la materia, *res extensa*, que tendría un carácter matemático:

Y así veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios, de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinidad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo⁵⁷.

Y es que, como ya vimos en las consideraciones de Kant, Descartes, junto al resto de racionalistas, había concebido la razón humana como un *intellectus achetypus*, como un intelecto capaz de intuir intelectualmente, de acceder inmediatamente a las esencias íntimas de todas las cosas, análogamente a la razón del propio Creador:

⁵² Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 24 / *Meditaciones metafísicas*, p. 28.

⁵³ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 24 / *Meditaciones metafísicas*, pp. 28-29.

⁵⁴ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 24-25 / *Meditaciones metafísicas*, p. 29.

⁵⁵ Recordemos la división cartesiana de las ideas en innatas, adventicias y facticias: «Pues bien, de esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo». Cfr. Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 29 / *Meditaciones metafísicas*, p. 33.

⁵⁶ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 64 / *Meditaciones metafísicas*, pp. 67-68.

⁵⁷ Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 56 / *Meditaciones metafísicas*, p. 59.

Y es evidente que esa facultad de pensar, admirable y perfectísima, que concebimos haber en Dios, está representada por la que hay en nosotros, aunque sea mucho menos perfecta⁵⁸.

Por eso, no es de extrañar que el pensador francés atribuya a la razón, al alma humana, la inmortalidad:

Mas al a pregunta de si Dios, mediante su absoluta potencia, no ha determinado acaso que las almas humanas cesen de existir al mismo tiempo que los cuerpos a los que están unidas, sólo Dios puede responder. Y siendo así que nos ha revelado que ello no sucederá, no debe quedarnos duda alguna tocante a ese punto⁵⁹.

En cualquier caso, la división del mundo en dos sustancias independientes entre sí se tradujo en un dualismo alma-cuerpo⁶⁰ que generó a Descartes problemas de gran calado filosófico en torno a su posible conexión o relación⁶¹. Entre tales problemas fueron dos los que se situaron en un plano de mayor relevancia. El primero fue el caso del dolor: ¿cómo podía una herida del cuerpo provocar dolor en el alma? El segundo fue el de la recepción en el alma de estímulos del mundo exterior a través de los sentidos del cuerpo. Descartes presentó el primer caso utilizando la analogía aristotélica del piloto y su navío, si bien, descuidando el sentido de indisoluble unidad entre alma y cuerpo que el estagirita defendía a través de ella:

Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave⁶².

Descartes trató de explicar la conexión entre alma y cuerpo para comprender el caso del dolor, pero también el del conocimiento intelectual del mundo exterior, y lo hizo señalando al

⁵⁸ *Op. Cit.* p. 294.

⁵⁹ *Op. Cit.* p. 124.

⁶⁰ Antonio Damasio ha señalado como el mayor error de la concepción cartesiana del *cogito* su sustancialización y su separación ontológica y funcional respecto del cuerpo. Esta concepción habría llevado a la neurociencia contemporánea a cometer dos errores más: considerar la posibilidad de estudiar la mente al margen de la neurología, la neurofisiología o la neuroquímica; creer en la posibilidad de analizar la mente en términos de acontecimientos cerebrales, independientemente del resto del organismo y del entorno físico y social (Damasio, A. (2001). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Paidós, pp. 228-230).

⁶¹ En la introducción a su edición de *Las pasiones del alma* (Descartes, R. (2005). *Las pasiones del alma*. Madrid: Biblioteca Nueva) Julián Pacho ha defendido que, desde las *Meditaciones metafísicas*, en las que presenta la relación alma-cuerpo según la analogía del piloto y su navío (Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 64 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 68), Descartes trabaja sobre la base de una concepción funcional de las relaciones entre lo anímico y lo corporal, en detrimento de su concepción sustancialista u ontológica, que es considerada canónica en su pensamiento. Julián Pacho afirma que esa concepción orgánico-funcional es asumida por Descartes en *Las pasiones del alma* como principio fundamental. El mismo Descartes le comenta a la princesa Elisabeth de Bohemia en una carta de 28 de junio de 1643 que es necesaria una cierta abstinencia metafísica para ver el problema adecuadamente: «Las cosas que conciernen a la unión del alma y el cuerpo no se conocen sino de forma oscura mediante el solo entendimiento [...] Únicamente haciendo uso de la vida cotidiana y de la conversación corriente, y absteniéndose de meditaciones [‘metafísica’], y estudiando las cosas que ejercitan la imaginación [‘matemática’] se aprende a entender la unión entre la mente y el cuerpo» (Descartes, R. *Correspondance*, A-T., III, 692).

Joseph Almog se ha apoyado en esta doble perspectiva presente en la filosofía de Descartes para defender la idea de *integrative dualisme* cartesiano: la posibilidad de defender en la obra del filósofo francés tanto la «separabilidad esencial» (ontológica) entre lo anímico y lo físico, en tanto que se trata dos sustancias metafísicamente completas e independientes, como la integración de ambos en el ser humano como «partes esencialmente interdependientes en la persona individual» (Almog, J. (2002). *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*. New York: Oxford University Press, p. 115).

⁶² *Op. Cit.* p. 68.

cerebro como *locus* de interacción entre las dos sustancias⁶³. En *Las pasiones del alma* aborda esta explicación con mayor profundidad, señalando la glándula pineal como el órgano-lugar de encuentro. Sin embargo, esta propuesta no supuso una solución que despejara los problemas teóricos de los que partía, pues se hacía incomprensible hablar de una conexión entre sustancias definidas por principio como absolutamente autónomas.

Ya hemos visto como Aristóteles había considerado el alma como la parte substancial del cuerpo, indisolublemente vinculado a él, y directriz de todas sus operaciones vegetativas, sensitivas e intelectivas en función del tipo de viviente del que se tratase. El alma vegetativa dirige las funciones básicas de los vegetales; el alma sensitiva dirige las funciones básicas de los animales, entre las que se encuentran las más importantes de los vegetales; y finalmente el alma inteligible, que incorpora a las otras dos, dirige operaciones vegetativas, sensitivas e intelectivas. De este modo, Aristóteles había dado cuenta con su noción de alma de la variedad biológica de la naturaleza y de la capacidad cognoscitiva intelectual del hombre en un *continuum* con ella.

Descartes, como hemos visto, lleva a cabo una transformación de esa noción aristotélica de alma en sus *Meditaciones metafísicas*, transformación consistente en su deshiletización⁶⁴. Así, al cosificar o substancializar el alma y atribuirle como esencia el pensamiento, acabó desligando de ella las funciones vegetativa y sensitiva y atribuyéndolas al cuerpo, entendido como una substancia totalmente independiente del alma. Se comprende, entonces, que tras esa metátesis conceptual, Descartes sustituyera el término *âme* o *anima* por el de *esprit* o *mens*, quedando reservado el término «fuerza», «*vis sensitiva*»⁶⁵ o «alma corpórea» para expresar el fundamento de cualquier actividad u operación propia de la vida sensitiva y vegetativa. Es este el pecado de angelismo que, siguiendo a Heidegger, denunció Maritain en el espíritu cartesiano⁶⁶.

El abandono de la concepción aristotélica del alma impidió a Descartes explicar la percepción del mundo externo mediante una potencia sensible corporal en comunicación directa con el intelecto. Por eso su explicación del conocimiento perceptivo se basó en distinguir dos tipos de procesos paralelos independientes entre sí, uno somático y otro mental, y esa distinción quedó plasmada en la consideración de un doble aspecto en toda sensación, uno fisiológico y otro anímico. El primero correspondía al cuerpo o *vis sensitiva*⁶⁷; el segundo al alma propiamente dicha. Se trataba de operaciones diferentes, con un fundamento distinto. Alma y cuerpo, así como sus operaciones respectivas, no tenían nada que ver⁶⁸.

⁶³ *Op. Cit.* p. 72.

⁶⁴ Para una evaluación de la importancia de esta transformación cfr. Edie, J. M. (1969). Descartes and the Phenomenological Problem of the Embodiment of Consciousness. En B. Magnus & J. B. Wilbur (Eds.), *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies* (91-115). La Haya: Martinus Nijhoff. Cfr. asimismo Rábade, S. (1971). Descartes y la gnoseología moderna. Madrid: Guillermo del Toro, pp. 52 y sigs. Cfr. también Ryle, G. (1967). Descartes Myth. En W. Doney (Ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays* (338-352). New York: Anchor Books.

⁶⁵ *Carta a Mersenne*, A-T., III, 371.

⁶⁶ Maritain, J. (1948). *Tres reformadores*. Madrid: EPESA, p. 85.

⁶⁷ *Carta a Mersenne*, A-T., III, 371.

⁶⁸ *Meditaciones de Prima philosophia*, A-T., VII, 356.

A partir de su noción de alma racional o mente, Descartes consideró que ni los animales ni las plantas tenían propiamente un alma. El alma animal, llamada «alma corpórea»⁶⁹, que comprende las fuerzas vegetativas y sensitivas, es en todo distinta de la mente humana y exclusiva en el bruto. Ahora bien, esta pseudoalma vendría a confundirse con el mismo cuerpo, tanto en el hombre como en el bruto⁷⁰.

Para explicar el mecanismo del alma corpórea, Descartes introduce tres elementos fundamentales: la sangre, los espíritus animales y el calor vital⁷¹. La primera, como ya habían reconocido los filósofos de la escolástica, es el elemento primordial. Consta de ciertos cuerpos es suspensión: *spiritus animalis*, *spiritus vitales*, *sanguis dulces*, *flava bilis amara* y *atrabilis acida*⁷². Estos corpúsculos son las partículas más ligeras que constituyen la sangre; circulan entre el corazón, el cerebro y los músculos gracias a movimientos y vibraciones producidas en venas y arterias, a modo de un viento sutil que cuando llega al cerebro llena sus cavidades, provocando las afecciones y sensaciones del cuerpo⁷³.

Descartes considera que los espíritus animales están en permanente agitación en el interior de los cuerpos vivos: arden continuamente en el corazón⁷⁴. El filósofo francés explica las operaciones corpóreas de las plantas y animales, así como las de los mismos hombres a través de ese calor vital y de esa actividad de los espíritus⁷⁵. La muerte del cuerpo sería la consecuencia del cese de esa actividad⁷⁶.

A través de este mecanismo del alma corpórea, y tras haber separado en ella las funciones sensitiva y vegetativa de la intelectual, Descartes formula la primera teoría del reflejo, del mecanismo de la reacción mecánica (inconsciente e involuntaria) en respuesta a los estímulos externos⁷⁷. No hay, a juicio del pensador francés, ninguna diferencia esencial entre el animal y la máquina. En las bestias se producen movimientos externos que acompañan a la estimulación. Son movimientos reflejos causados por el flujo de espíritus animales que, excitados por los estímulos, entran en acción. Sin embargo, para Descartes, los animales no sienten en sentido

⁶⁹ Carta a H. More, A-T., V, 276.

⁷⁰ Carta a Mersenne, A-T., III, 371-372; Carta a Elisabeth, A-T., V, 276.

⁷¹ Discours de la méthode, A-T., VI, 46-55.

⁷² A-T., IX, 601.

⁷³ Discours de la méthode, A-T., VI, 54; Carta a Elisabeth, A-T., III, 688.

⁷⁴ A-T., XI, 506-509.

⁷⁵ Traité de l'homme, A-T., XI, 202.

⁷⁶ Les passions de l'âme, A-T., XI, 330.

⁷⁷ Se trata del mismo mecanismo con el que, en su tratado *Las pasiones del alma* (1649), explica la interdependencia entre estados psicológicos y reacciones fisiológicas que acontecen en las pasiones. En efecto, la agitación que el alma experimenta en la glándula pineal por la acción de los espíritus animales es la causante directa de una pasión, pues el desequilibrio provocado en la glándula genera un nuevo movimiento de espíritus animales. Entonces estos espíritus retoman su movimiento llevando y trayendo sangre, líquidos y humores de una a otra parte del cuerpo. Por último, los espíritus animales puestos en movimiento por el alma afectada por una pasión, se concentran en miembros y órganos determinados del cuerpo según el tipo de pasión o afecto generado. El movimiento de los espíritus animales provoca las reacciones corporales características que siempre acompañan a una pasión. Cada pasión o afecto es originado por un movimiento peculiar y específico de los espíritus animales. A cada tipo de movimiento le corresponde una pasión. Para completar su teoría de la interacción entre estados psicológicos y acciones fisiológicas, Descartes subraya que «debemos pensar que lo que en ella es pasión es generalmente en él una acción» (Descartes. R. *Les passions de l'âme*, A-T., XI, 328).

propio, pues toda sensación va unida a la consciencia, al pensamiento, a la mente, de la cual carecen.

Explico todos los movimientos exteriores que acompañan en nosotros al sentimiento del dolor, los cuales se encuentran en las bestias, y no el dolor mismo⁷⁸.

Por tanto, entre un organismo vivo y un cuerpo inerte no hay más diferencia que entre una máquina capaz de moverse y otro instrumento sin movimiento⁷⁹.

Lo que no parecerá de ninguna manera extraño a los que conociendo cuantos autómatas o máquinas semovientes puede construir el ingenio humano, sin emplear más que poquísimas piezas, en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y de todas las demás partes que hay en el cuerpo de cada animal, es considerar también a este cuerpo como una máquina que, habiendo sido hecha, por la mano de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y con movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por el hombre⁸⁰.

Todo se da según movimiento y choque de cuerpos. Todo organismo, incluido el cuerpo humano, es como un motor y éste se regula según las leyes de la mecánica, las únicas de la naturaleza⁸¹. Por ello, no es necesario atribuirle un alma racional o espíritu⁸².

Dios formó el cuerpo de un hombre enteramente igual a uno de los nuestros..., sin componerlo de otra manera de la que yo había descrito y sin poner en él, al principio ninguna alma razonable ni ninguna otra cosa que le sirviera de alma vegetativa o sensitiva, sino que excitó en su corazón uno de esos fuegos sin luz que ya había explicado yo, y que concebía como poseyendo la misma naturaleza que el que calienta el heno cuando se lo ha encerrado antes de estar seco o el que hace fermentar los vinos nuevos cuando se dejan en la cuba con hollejo y pepitas. Pues examinando las funciones que podían residir en ese cuerpo, encontraba que eran exactamente las mismas que podían estar en nosotros sin que pensáramos en ellas, ni por consiguiente que nuestra alma —es decir, la parte distinta del cuerpo, cuya naturaleza, como se ha dicho antes, sólo consiste en pensar— contribuya a ello⁸³.

Por todo ello, no hay nada que distinga a un organismo vivo de una máquina, más allá de los límites de nuestra capacidad sensible para penetrar perceptivamente en el primero. Desde el punto de vista racional, cuerpo vivo y máquina son lo mismo: *partes extra partes*, pura extensionalidad. Descartes no reconoce ninguna vida psíquica en el animal, aunque admite reacciones externas concomitantes a la sensación. El dinamismo animal es, como el de las plantas, o las rocas, resultado de la conjugación armónica de una serie de resortes mecánicos propios de la *res* material.

4. De la mente como cosa a la mente como sistema

Descartes pudo plantear su dualismo ontológico entre la *res cogitans* y la *res extensa* y concebir un doble proceso perceptivo paralelo y mutuamente independiente para la sensación, uno en el cuerpo y otro en el alma, y a pesar de ello, defender la posibilidad del conocimiento de un mundo externo caracterizado por su mecanicismo, gracias a su defensa de la existencia de ideas innatas en nosotros. No son los sentidos el medio a través del cual concebimos cómo es el

⁷⁸ A-T., III, 85.

⁷⁹ *Les passions de l'âme*, A-T. XI, 330-331; A-T., IV, 566.

⁸⁰ *Discours de la méthode*, A-T., VI, 55-56.

⁸¹ *Discours de la méthode*, A-T., VI, 54.

⁸² *La description du corps humain*, A-T., XI, 224-225.

⁸³ *Discours de la méthode*, A-T. VI, 45-46.

mundo corpóreo, y tampoco lo es la imaginación. Como veíamos más arriba, nuestro conocimiento de los objetos físicos se produce, a juicio de Descartes, a través de una inspección del espíritu, es decir, a mediante el entendimiento⁸⁴. Dios es la última garantía de la posibilidad del conocimiento, pues en su creación dotó al mundo de una estructura matemática cuyas claves ha depositado en nosotros bajo las ideas innatas.

En su *Crítica de la razón pura* Kant rechaza la existencia de ideas innatas en la mente humana. Dada nuestra constitución corporal-sensitiva, considera que la objetividad del conocimiento requiere que el objeto se nos pueda dar de una manera sensible⁸⁵. Kant se aleja así, desde este primer momento cognoscitivo, del *esprit détaché* cartesiano, del pecado de angelismo que señaló Maritain en el espíritu cartesiano⁸⁶.

Es cierto que, como ha defendido Charles Taylor⁸⁷, el ideal moderno de autonomía fue clave para el giro epistemológico de la filosofía moderna, porque la teoría del conocimiento obtuvo gran parte de su fuerza normativa del interior del sujeto⁸⁸. También es cierto que la Modernidad construyó la imagen de un sujeto libre y racional puro, completamente desvinculado del mundo natural y social; preparado, por tanto, para tratarlos instrumentalmente. Para el mismo Kant el valor de verdad del conocimiento o el contenido de la moral no se fundamentan ni deben llevarse ante ninguna instancia exterior, sino que brotan de la propia ley autónoma de la razón⁸⁹. Sin embargo, frente a la tradicional interpretación purista de la razón kantiana que hace de ella una razón pura y unitaria, heredera del *cogito* cartesiano, y capaz de afrontar el mundo y el

⁸⁴ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977, p. 29.

⁸⁵ KrV, A 155 / B 194. Cfr. Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. Edición de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, pp. 194-195. Las obras de Kant se citan según la edición de la Academia: Kant, I. (1902-). *Kants Gesammelte Schriften* (30 Bände). Hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Los 30 volúmenes de los escritos de Kant se estructuran en 5 partes: la 1ª y 2ª parte (Vols. I-XIII) contienen las obras del periodo precrítico (I-II), las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* (III-IV), la *Crítica de la razón paráctica* y la *Crítica del Juicio* (V), y toda la obra del Kant crítico (VI-IX) y su correspondencia (X-XIII); la 3ª parte (Vols. XIV-XXIII) contiene los escritos póstumos (*Handschriftlicher Nachlass*) sobre Física, Antropología, Lógica, Metafísica, etc.; la 4ª y 5ª parte (Vols. XXIV-XXX) contiene textos de los diversos cursos impartidos por Kant en la Universidad de Königsberg y anotaciones preparatorias de las clases, además de un último tomo con índices. Para citar los títulos de las obras de Kant se utilizan las siglas establecidas en los *Kant-Studien* y que aparecen señaladas en las referencias bibliográficas al final de esta tesis doctoral. Las citas tienen la siguiente estructura: Sigla, AA (Voumen-Número): página(s). Hay dos excepciones a esta norma: la *Crítica de la razón pura*, que se cita con las siglas KrV seguida, según lo usual, de las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición, separadas por una barra) y el número de la página correspondiente, y la *Crítica de la razón paráctica*, que se cita con las siglas KpV.

⁸⁶ Para una evaluación del significado de la razón o sujeto exento cartesiano cfr. Nájera, E. (2000). La idiosincrasia del sujeto cartesiano: su resistencia a la transcendentalidad. En J. L. Blasco y M Torrevejo (Eds.), *Transcendentalidad y racionalidad* (45-63). Valencia: Pre-Textos.

⁸⁷ Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo: la construcción de la filosofía moderna*. Barcelona: Paidós.

⁸⁸ En el caso de Kant, como ha defendido el profesor Reinhard Brandt, el cambio desde la determinación externa del propio sujeto al dominio de los objetos mediante la propia legislación subjetiva, o sea, el tránsito desde la heteronomía a la autonomía está en el núcleo de todas las revoluciones intelectuales que plantea en sus textos entre 1787 y 1798. En esta línea, el sentido de las revoluciones planteadas por Kant sigue un orden basado en la estructura de la razón filosófica y no tanto en el de los hechos históricos: cfr. Brandt, R. (2015). Kants Revolutionen. *Kant-Studien*, 106(1), 3-35.

⁸⁹ Es lo que indica Ernst Cassirer al señalar que la filosofía crítica es la filosofía de la libertad (Cassirer, E. (2018). *El problema del conocimiento II*. México: FCE, último capítulo).

propio cuerpo imponiéndoles sus reglas y principios teóricos y prácticos, creemos necesario reevaluar la importancia que tuvo la noción misma de cuerpo en la epistemología y en la configuración del sujeto kantiano⁹⁰. Consideramos así desacertada la interpretación tradicional que señala la importancia que tuvo la deshiletización del alma realizada por Descartes para el surgimiento del sujeto transcendental kantiano⁹¹.

Como vimos en la sección anterior, Descartes llevó a cabo una deshiletización del alma tradicional en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*⁹². Frente a la tradición aristotélico-tomista, que había entendido el alma como la forma substancial del cuerpo y la directriz de operaciones vegetativas, sensitivas e intelectivas, Descartes separó las funciones intelectivas de las otras dos, asignando las primeras a la *res cogitans* y las últimas al cuerpo, a la *res extensa*. Propuso, con ello, la sustitución del término *âme* por el de *esprit* o *mens*. Descartes implementaba así el ideal moderno de la autonomía de la razón, una autonomía que la desvinculaba del cuerpo y, con ello, del mundo natural y social y que fundamentaba en sí misma y en sus propias leyes toda fuerza normativa del conocimiento y de la moral.

Sin embargo, Kant se encuentra muy alejado de este pecado de angelismo del espíritu cartesiano⁹³. Para él la razón es una razón encarnada, mediada por lo orgánico, por lo fisiológico⁹⁴. La razón (*Gemüt*) o alma (*anima*, *Seele*), responsable del conocimiento, está siempre vinculada a un cuerpo

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

El hombre no es un animal que tenga fines internos o también sentidos, etc., por ejemplo, órganos, entendimiento, sino una persona que tiene derechos (y con relación al cual toda otra persona tiene derechos). No es el alma sola la que lo convierte en un ser viviente (*animans*, por tanto) sino que mora en él un espíritu: *spiritus intus alit. Mens*⁹⁵.

Parafraseando a Virgilio, Kant considera que el alma, infundida en los órganos y miembros, anima el cuerpo y con él se mezcla (*agitat molem et magno se corpore miscet*). Y esta mezcla supone para él un límite a lo que es posible conocer y un condicionamiento de las actividades de las facultades superiores.

Nuestro cuerpo no es otra cosa que el fenómeno básico al que, en cuanto condición, va ligada en su estado actual (en la vida presente) toda facultad sensitiva y, con ésta, todo pensamiento. Desde este supuesto, la separación del cuerpo equivale al fin de ese empleo sensible de vuestra facultad cognoscitiva y al comienzo de su uso intelectual. El cuerpo no sería entonces la causa del pensar, sino una mera condición restrictiva del mismo, y, aunque habría que considerarlo, por tanto, como promotor de la vida sensible y animal, tanto más debería ser visto como un obstáculo a la vida pura y espiritual⁹⁶

⁹⁰ Cfr. Shell, S. M. (1996). *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*. Chicago: University of Chicago Press.

⁹¹ Un ejemplo de esa interpretación tradicional sería el caso de Vidal Peña: cfr. Peña, V. (1977). Introducción. En R. Descartes, *Meditaciones metafísicas* (XIII-LVII). Madrid: Alfaguara, p. XVII.

⁹² Descartes, R. *Meditations metaphysiques*, A-T., IX, 20 / Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, pp. 24-25.

⁹³ Maritain, J. (1948). *Tres reformadores*, Madrid, EPESA, p. 85.

⁹⁴ Kant, I. OP, AA 22: 78 y 418.

⁹⁵ OP, AA 22: 56-57.

⁹⁶ KrV, A 779 / B 807.

La estructura y composición del cuerpo no sólo limita las impresiones que la sensibilidad puede recibir y, por tanto, nuestra experiencia perceptiva del mundo, sino que también condiciona la actividad del entendimiento y de la razón misma. Esto es precisamente lo que mostraba el experimento kantiano de las contrapartidas incongruentes, cuando determinaba que el espacio no podía ser pensado como un concepto, dada su realidad sensible-intuitiva. Kant considera, en definitiva, que el cuerpo es «indispensable para pensar»⁹⁷.

De este modo, frente a la interpretación purista tradicional de la razón kantiana que hace de ella una razón exenta, un *esprit détaché*, encontramos en Kant que tanto la razón, como sus facultades y representaciones deben ser concebidos como elementos del mundo real natural y, por tanto, como productos directos o indirectos de la naturaleza. De hecho, esa razón tomada en sentido general, como psiquismo (*Gemüt*) o alma (*Seele*), sería, en tanto que principio organizador de la materia, compartida con los animales. Y lo que elevaría al hombre por encima de la naturaleza convirtiéndolo en un ser transbiológico, capaz de autoleislación y de dignidad para un trato jurídico diferenciado, sería el espíritu (*spiritus, Geist*)⁹⁸.

Aunque la dependencia de la sensibilidad respecto de la estructura y composición del cuerpo no vincula directamente a las otras facultades superiores del conocimiento con él, sí que impone la inaccesibilidad a las cosas tal y como son en sí mismas y limita todo conocimiento objetivo a la experiencia y a lo dado sensiblemente en ella⁹⁹.

Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma¹⁰⁰.

Nuestra dependencia del cuerpo conlleva que la única intuición —acto de conocimiento inmediato— que podemos tener de un objeto sea sensible, es decir, de tal naturaleza que sólo sea posible en la medida en que somos afectados por dicho objeto:

Esta forma de intuir se llama sensible por *no* ser *originaria*, es decir, por no ser de tal naturaleza, que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición), sino que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto¹⁰¹.

Una intuición originaria sería aquella a través de la cual se diera la existencia misma de su objeto; y esto sólo sería posible si, o bien, la intuición conociera inmediatamente a su objeto al

⁹⁷ Ak., I, 355.

⁹⁸ Como señala Eugenio Moya, Kant habría desplazado el dualismo tradicional entre «cuerpo» y «alma» por el de «espíritu», por un lado, y «cuerpo animado», por otro (Moya, E., *¿Naturalizar a Kant?*, p. 103).

⁹⁹ Falkenstein, L. (1995). *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto: University of Toronto Press.

¹⁰⁰ KrV, A 19 / B 33.

¹⁰¹ KrV, B 72.

crearlo (Dios), o bien, accediera al objeto tal y como es en sí mismo, sin crearlo (razón racionalista). Esta intuición, fundamentada por los racionalistas en la idea de un Dios racional creador, sería de naturaleza intelectual, es decir, una intuición de lo universal y necesario, frente a la intuición sensible, relativa a lo singular y contingente.

La nuestra no sería, entonces, una «intuición originaria (*intuitus originarius*), sino derivada (*intuitus derivativus*)»¹⁰² de la afección del objeto sobre nuestro psiquismo, a través de la sensibilidad y el cuerpo, y, por tanto, sería sensible, y no intelectual. Con esta postura, Kant se opone a la tradición racionalista que había defendido la capacidad de la razón para acceder a las cosas en sí y a los principios que las rigen por medio de una intuición intelectual, ya que para esta tradición la razón humana se derivaba de la Razón divina, creadora de las cosas y de sus principios. Pero la raíz del desacuerdo de Kant con los racionalistas estaba en la defensa que él hace de la vinculación del alma con el cuerpo, porque esta vinculación es la que le conduce a restringir toda intuición humana a intuición sensible. Y es que los racionalistas habían presupuesto la existencia de un espíritu puro, desvinculado inicialmente del cuerpo, que, o bien había conocido —intuido intelectualmente— los objetos en sí mismos y sus principios antes de su unión con el cuerpo y que, tras ella, podía recordar tal conocimiento a pesar de la manifestación confusa corporal-sensible de tales objetos¹⁰³; o bien había recibido del Creador el conocimiento de las cosas en forma de disposiciones que serían actualizadas, tras su unión con el cuerpo, a través de la experiencia del mundo¹⁰⁴. Frente a la tradición racionalista, la investigación psicológico-transcendental llevó a Kant a situar a la razón humana entre el *intellectus arquetypus* asumido por los racionalistas y un *intellectus ectypus*¹⁰⁵. El *intellectus arquetypus* designa la inteligencia divina, creadora, espontánea, que conoce mediante intuición

¹⁰² KrV, B 72.

¹⁰³ «La solución de todas las disputas u objeciones relativas al estado de la naturaleza pensante antes de su unión con la naturaleza extensa (antes de la vida) o tras la disolución de la misma (en la muerte) dependen inmediatamente de estas observaciones sobre dicha unión entre el ser pensante y el extenso. La opinión según la cual ha sido posible que el sujeto pensante pensara antes de toda unión con cuerpos se expresaría así: antes de comenzar este tipo de sensibilidad mediante la cual se nos manifiesta algo en el espacio, ha sido posible intuir de modo completamente distinto los mismos objetos trascendentales que se nos manifiestan ahora como cuerpos. La opinión de que el alma puede continuar pensando, una vez disuelta toda unión con el mundo corpóreo, se formularía, en cambio, así: cuando cese el tipo de sensibilidad mediante la cual se nos manifiestan como mundo material objetos trascendentales que nos son ahora totalmente desconocidos, no por ello habrá desaparecido toda intuición de los mismos, y es perfectamente posible que esos mismos objetos desconocidos continúen siendo conocidos por el sujeto pensante, aunque ya no, claro está, en calidad de cuerpos» (KrV, A 394).

¹⁰⁴ «Es posible que alguien propugnara una tercera vía entre las dos únicas alternativas citadas, a saber: las categorías no son ni primeros principios *a priori*, *espontáneamente pensados*, de nuestro conocimiento, ni están extraídas de la experiencia, sino que son disposiciones subjetivas para pensar, puestas en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia; estas disposiciones habrían sido organizadas de tal suerte por nuestro creador, que su uso estaría en perfecta concordancia con las leyes de la naturaleza, leyes según las cuales se desarrollaría nuestra experiencia» KrV, B 167.

¹⁰⁵ La palabra de origen griego *arquetipo* (ἀρχέτυπος; modelo originario) está compuesta por los términos arché (ἀρχή; principio) y typos (τύπος; forma, molde). La palabra *ectipo* (ἐκτυπος; a partir de un modelo preexistente) está compuesta por la preposición ec (ἐκ: [hecho] de, a partir de) y typos (τύπος; forma, molde). Para Platón las ideas eran los arquetipos de todas las cosas del mundo, sus moldes originarios y eternos; asimismo la causa simultánea de las cosas conocidas y del hecho de que podamos conocerlas. Esta concepción de las ideas fue heredada, a través del neoplatonismo, por la filosofía de San Agustín y por la Escolástica que defendió que tales ideas, los arquetipos o formas ejemplares de todas las cosas, estaban presentes en la mente de Dios.

intelectual, y se contrapone al *intellectus ectypus*, receptivo y en gran parte pasivo, que no es la causa de sus representaciones y únicamente conoce discursivamente, esto es, como por etapas, recorriendo diversos enunciados o proposiciones enlazados entre sí por razonamientos.

La nuestra es así una intuición sensible, derivada, que presupone la afección de la sensibilidad para recibir representaciones, esto es, impresiones (*Eindrücke*). «Llamamos *sensibilidad* —dice Kant— a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones»¹⁰⁶. Ahora bien, como veíamos arriba, Kant entiende esta afección y receptividad en un sentido distinto al de la tradición filosófica. La epistemología realista clásica había defendido un representacionismo de carácter similarista y formal, distinto al representacionismo vicarial kantiano¹⁰⁷. El conocimiento consistía en la captación de la forma del ente conocido por parte del alma mediante una *homoíosis* o asimilación. Platón, en el *Teeteto*¹⁰⁸, ya había comparado el alma con una tablilla de cera, afirmando que la verdad resultaba de la comparación de nuestros juicios con la huella que los objetos dejaban en ella. Pero esta huella remitía finalmente a las formas, esencias o verdades universales y necesarias contempladas por el alma antes de su unión con el cuerpo. Aristóteles continuó con el representacionismo de su maestro, aunque renunció al innatismo presente en él. Para el estagirita el conocimiento dependía de la capacidad del alma para forjarse imágenes de las cosas y esta capacidad requería la facultad de percibir a través de los sentidos. El modo en el que el alma pasaba de la percepción sensible de objetos, singular y contingente, al conocimiento inteligible de sus esencias universales y necesarias era mediante la *homoíosis*: el alma conoce los objetos en la medida en que se asimila a ellos mediante la captación de su forma:

En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro¹⁰⁹.

De esta forma, Aristóteles y, con él, la tradición filosófica, había defendido, hasta la modernidad, un realismo epistemológico en el que, por un lado, el conocimiento consistía en una reproducción subjetiva del objeto, mediante un proceso que comenzaba con su acción causal sobre la facultad sensible y que terminaba con la captación, por parte de ésta, de la forma o esencia de aquel; y, por otro lado, el alma aparecía como una especie de espejo de la realidad¹¹⁰.

La epistemología moderna experimentó un giro subjetivo que hizo del conocimiento no una reproducción de los objetos tal y como son en sí mismos, sino una construcción de éstos por parte del sujeto. Y Kant fue un buen representante de éste nuevo modelo epistemológico. Para él lo dado en la sensibilidad únicamente aparece *sub modo recipientis*. Las impresiones (*Eindrücke*) resultantes de la afección de la sensibilidad sólo son percibidas, hechas conscientes, en la medida en que son investidas por ella, por su modo propio. Sólo tras la aplicación de las formas puras de

¹⁰⁶ KrV, A 51 / B 75.

¹⁰⁷ Ibarra, A. (2000). La naturaleza vicarial de las representaciones. En A. Ibarra y Th. Mormann (Eds.), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía* (23-40). Barcelona: Ariel, pp. 23 y ss.

¹⁰⁸ Platón. *Teeteto*, 191 c-d. Platón, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988, p. 276.

¹⁰⁹ Aristóteles. *De anima*, II, 12, 424a16-21.

¹¹⁰ Rorty, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

la sensibilidad, tras su ordenación espacial y temporal, pueden las impresiones transformarse en sensaciones (*Empfindungen*) y ser objeto de atención y consciencia. Por eso para Kant la realidad de la sensación no se da en la acción que ejerce la realidad sobre la sensibilidad, sino en la relación sensibilidad-objeto.

Hay que concluir, pues, que desde el momento en que no se nos dan a través del sentido externo más que representaciones de relación, este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con un sujeto, no lo interno, lo que pertenece al objeto en sí mismo¹¹¹.

Al plantear que lo que se nos da lo hace en términos de relación o interacción sujeto-objeto, Kant buscaba una posición propia alejada tanto del realismo metafísico tradicional y del racionalismo, que confundía los fenómenos de la experiencia con las cosas en sí mismas, como del fenomenismo empirista y e idealista berkleyano, para los cuales los fenómenos no pasaban de ser percepciones subjetivas, cuyo origen, o bien era desconocido, o bien atribuido al propio sujeto. Frente a la concepción del conocimiento como reproducción subjetiva del objeto de los primeros o como creación del objeto por parte del propio sujeto de los segundos, Kant apuesta por un modelo epistemológico en el que el sujeto construye el objeto, a partir, claro está, de algo que *nos es dado*¹¹². Por eso el problema de la objetividad, el problema crítico de explicar la validez objetiva del conocimiento será abordado por Kant remitiéndose, por un lado, a un fundamento subjetivo-transcendental y, por otro, a un fundamento originario: la afección sensible. Ahora bien, este problema sólo será plenamente resuelto en el nivel de análisis del entendimiento, es decir, en la Lógica trascendental. En el nivel de la sensibilidad es abordado tan sólo parcialmente, como el problema de la distinción entre realidad objetiva (fenómeno, *Erscheinung*) e ilusión (*bloß Schein*)¹¹³.

Para Kant el fenómeno (*Erscheinung*), a diferencia de la mera ilusión o apariencia (*bloß Schein*), no es un simple producto de nuestra mente. El fenómeno no es lo que parece, sino lo que aparece¹¹⁴. El fenómeno tiene realidad objetiva, aunque esta realidad no sea completamente independiente de nuestra mente. H. J. Paton ha defendido en su *Kant's Metaphysik of Experience* que Kant no puso en cuestión nunca la realidad de las cosas en sí. Es más, considera que Kant pensó las dimensiones espaciales y temporales, más allá de su idealidad trascendental, como fenómenos de las característica reales de las cosas en sí, pues no parece lo que conviene a los humanos no le convenga al resto de seres vivos¹¹⁵. Sin embargo, Kant mismo lo descarta en la *Crítica*: «nosotros únicamente nos ocupamos de nuestro modo de percibir»¹¹⁶. Aunque Paton se equivoca al apuntar hacia la realidad transcendente del fenómeno, acierta al señalar que no se

¹¹¹ KrV, B 67.

¹¹² Fernando Montero Moliner ha defendido una orientación empirista en Kant sobre la base de ese primer momento informacional de lo dado empíricamente en el conocimiento que garantiza la objetividad del mismo (Cfr. Montero, F. (1978). *El empirismo kantiano*. Valencia: Universidad de Valencia).

¹¹³ KrV, B 69-70.

¹¹⁴ En la *Dissertatio* de 1770 Kant utiliza el término latino *apparientia* en conexión con el *phaenomenis*. *Apparientia* significa aquí *lo que aparece* y no *aparientia* (Kant, I. MSI, AA 02: 394).

¹¹⁵ Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysik of Experience*, 2 Vols. Reprint in 1965. London: George Allen & Unwin, vol. II, p. 417.

¹¹⁶ KrV, A 42 / B 59.

trata de una ficción subjetiva. Para Kant el fenómeno es algo que surge en la relación inmediata entre el sujeto y el objeto, siempre según las condiciones materiales de nuestro cuerpo y del dato, y según las condiciones formales de la sensibilidad.

Ahora bien, como el fenómeno no supone el acceso a lo real en sí mismo, la solución kantiana al problema de la distinción entre objetividad fenoménica y mera ilusión remite a una intersubjetividad entendida como transubjetividad. La realidad objetiva de los fenómenos se garantiza a través de una idealidad transcendental que puede ser compartida. La ilusión, en cambio, tiene una dimensión meramente subjetiva:

Por lo común, establecemos en los fenómenos una perfecta distinción entre lo que es esencialmente inherente a su intuición y es válido para todo sentido humano, y lo que pertenece a la intuición sólo de modo accidental y no válido con la sensibilidad en general¹¹⁷.

Esta solución dada a la objetividad de lo dado no supone despejar la incógnita de la relación entre idealismo transcendental y realismo empírico en la concepción kantiana del fenómeno: saber qué aporta el mundo exterior y qué el sujeto en la conformación de los fenómenos. Esta incógnita aparece como una cuestión insoluble, porque su resolución exigiría ir más allá de las capacidades receptoras de la sensibilidad y de nuestros esquemas conceptuales para averiguar “desde fuera” cómo es la realidad en sí y qué relación mantiene con nuestra mente¹¹⁸.

En realidad, aquí nos encontramos en el marco de la idea de afección externa, vinculada al problema de la transcendencia o de la realidad y naturaleza de la cosa en sí. Aunque es una cuestión difícil de abordar por los propios límites impuestos por la filosofía transcendental, parece claro que la afección sólo tiene sentido para un ser como el hombre cuya facultad sensible está indefectiblemente ligada a un cuerpo. Por este motivo la afección debe ser pensada en términos de influjo, como sugiere Kant en la tercera analogía de la experiencia¹¹⁹. A la hora de intentar delimitar qué es lo que nos influye en la afección Kant introduce nociones como la de noúmeno, cosa en sí y objeto transcendental. Noúmeno y fenómeno se contraponen entre sí, pues lo nouménico es aquello que no puede ser objeto de intuición sensible, sino sólo de una intuición no sensible y, por tanto, no humana¹²⁰. La cosa en sí es un noúmeno, por cuanto escapa a las capacidades de acceso de nuestra sensibilidad. El objeto transcendental puede ser pensado como el concepto de cosa en sí, pero en la medida en que desempeña una función necesaria para explicar el conocimiento en la reflexión transcendental. Kant introduce también en la cuestión los conceptos de tradición aristotélica de materia y forma, con los que además explica las relaciones entre las distintas representaciones y las relaciones de éstas con las facultades de

¹¹⁷ KrV, A 45 / B 63.

¹¹⁸ Fernando Montero Moliner ha defendido que el problema de la transcendencia o de la cosa en sí no fue el centro de las preocupaciones de Kant (Cfr. Montero, F. *El empirismo kantiano*, p. 98). A pesar de señalar el problema kantiano de la transcendencia —de la relación entre la representación y lo representado— como la más radical cuestión epistemológica, H. J. Paton reconoce que Kant ni siquiera llega a plantearla (Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. I, p. 97).

¹¹⁹ KrV, A 213 / B 261.

¹²⁰ KrV, B 307.

conocimiento. El concepto de materia significa determinabilidad, mientras que el de forma significa determinación. Así, por ejemplo, habla Kant de las sensaciones como la materia del fenómeno que vienen a determinar sus formas: el espacio y el tiempo. A su vez, las sensaciones son señaladas como la materia de los sentidos¹²¹, la materia de la experiencia¹²², la materia de nuestro modo de percibir¹²³ o la materia del conocimiento sensible¹²⁴. En este sentido, la afección únicamente implicaría, en principio, la constatación de que nuestro conocimiento comienza con estímulos, con impresiones sensibles, sin la necesidad de remitirse a la causa de tales estímulos o impresiones. Sin embargo, al comienzo de la «Lógica trascendental» afirma Kant que la sensación «presupone la presencia efectiva del objeto»¹²⁵. Con ello, el filósofo prusiano parece apuntar a que toda sensación presupone una relación de coexistencia entre nuestro cuerpo y algo distinto. En la medida en que toda sensación implica estimulación, impresión, influjo, en lo que cabe pensar es en una relación mecánica entre esos objetos y nuestro cuerpo. Con ello, la sensación nos obliga a presuponer una materia externa entendida como causa meramente inteligible de las sensaciones y, con ellas, de los fenómenos, al modo de objeto transcendental:

Los fenómenos incluyen, pues, aparte de la intuición, la materia relativa a algún objeto en general (materia mediante la cual nos representamos algo que existe en el espacio o en el tiempo), es decir, lo real de la sensación como mera representación subjetiva, que sólo nos hace conscientes de que el sujeto está afectado y que referimos a un objeto general¹²⁶.

Lo dice claramente Kant: esa materia no es extraída de la experiencia externa, sino que es supuesta *a priori* por nuestro entendimiento como fundamento de todo lo dado al sentido externo e interno¹²⁷. Kant se interroga así, desde la reflexión trascendental, por la cuestión inevitablemente vinculada con la limitación de la sensibilidad de si puede haber objetos independientes de la intuición que, sin embargo, den sentido a su receptividad. Aunque se trata de un problema que no puede ser resuelto, Kant se posiciona negando tal posibilidad.

El entendimiento limita la sensibilidad sin por ello ampliar su propio campo. Como advierte a ésta que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, concibe él un objeto en sí mismo (pero simplemente como objeto transcendental) que es la causa del fenómeno (sin ser él mismo fenómeno, por tanto) y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia, etc. (ya que estos conceptos requieren siempre formas sensibles en las cuales determinar un objeto); concibe, pues, un objeto sin saber si se halla en nosotros o fuera de nosotros, si quedaría suprimido al suprimirse la sensibilidad o si seguiría en la existencia una vez desaparecida ésta¹²⁸.

Creemos acertada la hipótesis de Eugenio Moya según la cual Kant pensaba esa materia exterior según el concepto aristotélico de la *próte hyle* o materia primera¹²⁹, asimilándola al

¹²¹ KrV, A 234 / B 286.

¹²² KrV, A 223 / B 270.

¹²³ KrV, A 42 / B 60.

¹²⁴ KrV, A 50 / B 74.

¹²⁵ KrV, A 50 / B 74.

¹²⁶ KrV, A 166 / B 207-208.

¹²⁷ KrV, B 278.

¹²⁸ KrV, A 288-289 / B 344-345.

¹²⁹ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 117.

objeto transcendental¹³⁰. Se trata del concepto de un sustrato puramente potencial¹³¹ al que «no se puede designar ni como substancia, ni como cantidad, ni como ninguna otra de las categorías mediante las cuales el ser se determina»¹³². La *próte hyle* designa así una absoluta indeterminación carente de toda forma y capaz de recibir cualquiera de ellas. Además de su uso para fines filosófico-naturales este concepto aristotélico de materia servía de correlato para su concepto de forma y le dotaba de sentido. Análogamente, el concepto kantiano de objeto transcendental constituye el *Umriss* o contorno de todo fenómeno como aparición (*Erscheinung*), delimita su *topos*.

En todo caso, el objeto transcendental es, como defiende Kant, el correlato pensado de la unidad de la apercepción¹³³. Por eso, al abordar los paralogismos en la *Crítica* trata de distanciar su idealismo transcendental tanto del espiritualismo o idealismo dogmático que afirma que todo es idea, como del materialismo, que defiende que todo es materia:

El *objeto transcendental* que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna, no es en sí mismo materia ni ser pensante, sino un fundamento —desconocido para nosotros— de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo¹³⁴.

Kant plantea el objeto transcendental como una incógnita, como un lugar límite establecido desde la reflexión transcendental para dar sentido al aparecer de los fenómenos tanto externos como internos. Pero se trata de una incógnita que no puede resolverse apelando a una substancia, material o espiritual, pues supondría incurrir en una hipóstasis metafísica, una operación epistemológicamente ilegítima por exceder los límites del conocimiento en la experiencia.

En el *Opus postumum* plantea Kant las fuerzas motrices de la materia (*Stoffe*) como causas de la afección del sentido externo:

Física es la ciencia empírica del compendio (complexus) de las fuerzas motrices de la materia. Estas fuerzas afectan también al sujeto: al hombre y sus órganos; pues también éste es un ser corpóreo. Por esto, los cambios internos en él efectuados —con conciencia de ellos— son percepciones: la reacción a la materia y al cambio externo es el movimiento¹³⁵.

Esa materia primordial es incognoscible en sí misma y es presupuesta *a priori* para dar sentido a las fuerzas de la naturaleza que pueden ser determinadas empíricamente¹³⁶.

Lo absolutamente interior de la materia tampoco es, desde el punto de vista del entendimiento, más que una quimera [...] Son la observación y el análisis de los fenómenos los que penetran en el interior de la naturaleza¹³⁷.

¹³⁰ KrV, A 379-380. Felix Duque ha defendido que esa materia es una hipóstasis fisiológica del objeto transcendental (Cfr. Duque, F. (1983). Estudio introductorio. En I. Kant, Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (*Opus postumum*) (17-60). Madrid: Editora Nacional, p. 45).

¹³¹ Aristóteles, *Physica*, 192a 25-37.

¹³² Aristóteles, *Metaphysica*, Z, 3, 1029a 20

¹³³ KrV, A 250.

¹³⁴ KrV, A 379-380.

¹³⁵ OP, AA 22: 298.

¹³⁶ Cfr. Sarmiento, G. (2011). De la ontología pre-crítica a la teoría transcendental de la materia: sobre los puntos de vista de Kant en torno a las fuerzas de la materia y sus antecedentes en las ideas de los seguidores de Newton. En Pedro Jesús Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias* (48-87). Madrid: Biblioteca Nueva.

¹³⁷ KrV, A 277 / B 333.

En continuidad con la tradición de la filosofía experimentalista baconiana y newtoniana, Kant asume que el interior de esa materia, la realidad latente tras los fenómenos no interesa ya a la investigación científico-natural, porque se considera que no aporta nada. Toda la partida se juega en el orden de los fenómenos: a partir de los principios del entendimiento debemos extraer regularidades de los fenómenos y formar leyes empíricas que, a su vez, sometan a los fenómenos bajo la forma de la predicción y el experimento. El fundamento sobre el que descansen esas leyes permanecerá oculto para nosotros y la pregunta sobre ellos se encaminará ya más allá de los límites del conocimiento.

Esta reflexión en torno al problema kantiano de la transcendencia o cosa en sí es crucial para entender la posición del filósofo ante el problema mente-cuerpo. Hay que tener en cuenta que a través de su giro crítico Kant transformó completamente el concepto dogmático y metafísico de objeto, ajustando en paralelo la noción de objetividad, que en adelante pivotaría sobre un fundamento crítico-transcendental. Al declarar la incognoscibilidad de las cosas tal y como son en sí mismas y limitar todo el conocimiento humano a la experiencia, el filósofo de Königsberg hizo del objeto un constructo que respondía más que nada a la ordenación de los fenómenos que hace nuestra mente. Ésta organiza las regularidades de los fenómenos mediante la elaboración de reglas o leyes empíricas que tienen como fundamento los principios puros del entendimiento analizados en la *Crítica de la razón pura*. Esta forma de construcción del objeto de conocimiento condujo a Kant a establecer como fundamento del conocimiento científico el principio general de la determinabilidad o principio mecánico-causal, según el cual todo fenómeno se sigue de algún otro según ley causal.

Ahora bien, Kant reconoce la limitación de este principio de la determinabilidad a la hora de afrontar determinados productos de la naturaleza, como los seres vivos. Descartes y los investigadores mecanicistas habían adoptado como principio metodológico explicativo de la naturaleza la reducción de la complejidad del objeto a sus partes componentes simples. Concibieron así los objetos como meros agregados mecánicos. Kant, sin embargo, fue consciente de que la explicación de las totalidades objetuales no podía pivotar exclusivamente sobre sus componentes elementales, sino que se hacía necesario introducir también las relaciones entre éstos, al desempeñar un rol fundamental. Para el filósofo de Königsberg lo peculiar del organismo vivo consistía en poseer una unidad y una estructura en la que el todo determina la naturaleza y propiedades de las partes. Precisamente por ello, lo vivo se resiste al análisis mecánico-causal, a la búsqueda de una causalidad lineal. Frente al mero agregado mecánico (*Aggregat der Wahrnehmungen*)¹³⁸ enlazado por causas eficientes unidireccionales ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \dots$), el organismo vivo nos obliga a pensarlo en términos de un sistema dinámico para el que las interacciones causales de sus partes se presentan como interacciones de secuencias no lineales o retroalimentadas ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A \dots$). La organización asociada a lo vivo excede la simple suma de las partes y obliga a pensarlo bajo la idea de sistema (*Inbegriff*

¹³⁸ OP, AA 21: 76.

(*complexus in eínem System*)¹³⁹, según el principio de la teleología, ya que las partes parecen haber sido conjuntadas según un plan y con vistas a un fin.

El uso de principios teleológicos y de la idea de fin en la explicación científica parece suponer la incompatibilidad con el principio general de la determinabilidad y del concepto de causa eficiente, por lo que Kant le dedica una reflexión metacientífica en la *Crítica del Juicio* y en su opúsculo *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía*¹⁴⁰. En la tercera *Crítica* Kant defiende que ambas explicaciones de los fenómenos son perfectamente compatibles y que no existe ninguna antinomia entre ellas. Para el filósofo de Königsberg el principio general de la determinabilidad constituye el fundamento de toda investigación científica y hay que conducir dicha investigación de acuerdo con él tanto como sea posible.

En la importancia que tiene para nuestro uso teórico de la razón el estudio de la naturaleza según el principio del mecanicismo se sustenta la autorización y también el deber de explicar mecánicamente todos los productos y acontecimientos de la naturaleza, incluso los máximamente teleológicos y tan lejos como nos permita nuestra capacidad (cuyos límites no podemos precisar en el marco de esa investigación)¹⁴¹.

Ahora bien, ante la incapacidad de la razón humana para dar cuenta mecánico-causalmente de determinados productos naturales es legítimo tratar de explicarlos a partir del principio de las causas finales, sin que ello suponga de ningún modo negar que tales productos puedan tener una explicación según causas eficientes, ni renunciar a ella definitivamente¹⁴². Tan sólo se afirma que, mientras no tengamos una explicación tal, la investigación autoriza el uso de fines «que podamos llegar a conocer mediante la experiencia [...] allí donde la teoría falla»¹⁴³.

Kant combinó así en su criticismo ese materialismo transcendental del que hemos hablado arriba con este vitalismo crítico reflejado en su reflexión metacientífica en torno al análisis de los fenómenos de la vida. El filósofo desarrolló su *Lebenslehre* y construyó el concepto teleológico de fuerza vital (*Lebenskraft*, *Bildungstrieb*) a partir del debate interparadigmático entre preformismo y epigenetismo en la embriología emergente y del clima de investigaciones psico-fisiológicas de su momento. La fuerza vital se constituyó como un principio vital que pauta y ordena el desarrollo embrionario y, más allá de él, la misma evolución biológica. Kant, desde luego, impuso unos límites estrictos a este tipo de principio teleológico para evitar caer en el hilozoísmo, animismo o extensión acrítica de principios vitales a toda la materia (orgánica o no) de contemporáneos suyos, como Johann Gottfried Herder, y toda la *Naturphilosophie* alemana posterior. Por ello, el *Bildungstrieb* constituyó para él un principio de carácter heurístico que, además, quedaba limitado por unos gérmenes originarios propios de cada especie, directrices y limitativos de esa fuerza organizadora de la vida.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ ÜGTP, AA 08: 159. Cfr. Marcucci, S. (2005). Las perspectivas científicas y epistemológicas del juicio teleológico en Kant. En Andaluz Romanillos, A. (Ed.). Kant, razón y experiencia (287-293). Salamanca: Servicio de publicaciones de la Universidad Pontificia.

¹⁴¹ KU, AA 05: 415.

¹⁴² KU, AA 05: 387-388.

¹⁴³ ÜGTP, AA 08: 159.

En el marco de este constructivismo crítico del objeto hay que destacar que la orientación materialista de Kant estuvo siempre alejada de todo materialismo eliminativista. «El *hilozoísmo* —dice Kant— lo vivifica todo; el *materialismo* [...] lo mata todo»¹⁴⁴. Su criticismo consideró las propiedades orgánicas de lo vivo difícilmente reductibles a propiedades fisicoquímicas, mecánicas y apeló, por ello, a fuerzas teleológicas fundamentales que permitían las explicaciones orgánicas. Lo señala en sus lecciones de física teórica:

Las fuerzas orgánicas son muy diferentes de las mecánicas y químicas. El hombre no puede comprender el principio de la modificación orgánica. Por ello, se sirve para explicarla de la palabra germen —esto es, del fundamento o disposición originaria¹⁴⁵.

De hecho, una vez depurada de inferencias dialécticas por la crítica, Kant atribuye a la psicología racional —fisiología del sentido interno— la función negativa de prevenirnos contra el materialismo eliminativista¹⁴⁶:

¿Necesitamos una psicología basada en meros principios de la razón? Indudablemente, para el objetivo primordial de defender nuestro yo pensante frente al peligro del materialismo?¹⁴⁷

Esa psicología racional no puede, en ningún caso, ampliar el conocimiento en su campo y establecer doctrina sobre la naturaleza del alma o del yo. A diferencia de la física racional —fisiología del sentido externo— en la que se puede conocer sintéticamente *a priori* muchas cosas a partir del concepto de ser extenso e impenetrable, en la psicología racional, no ocurre lo mismo a partir del concepto de ser pensante. Kant argumenta que, aunque tanto el ser extenso como el ser pensante sean fenómenos, hay una diferencia importante entre ellos. El primero pertenece al sentido externo, razón por la que presenta cierta estabilidad o permanencia que suministra un substrato a las determinaciones cambiantes y, consiguientemente un concepto sintético: el de espacio y fenómeno en el espacio. En cambio, el ser pensante se da en el sentido interno, cuya única forma pura, el tiempo, no posee nada permanente y no puede ofrecer un objeto determinable, sino tan sólo el cambio de las determinaciones. En lo que llamamos alma todo está en continuo fluir y no hay nada permanente a excepción del yo. Éste constituye una representación simple porque carece de todo contenido y no posee variedad alguna. Precisamente por ello, parece designar un objeto simple. Para que la psicología racional pudiera producir conocimiento positivo sobre la naturaleza del ser pensante, el yo debería poder dárseos como intuición para construir proposiciones sintéticas *a priori*. Ahora bien, ese yo no es ni intuición ni concepto de ningún objeto, sino la simple forma de la conciencia que acompaña a todas las representaciones (intuiciones y conceptos) y hace posible convertirlas en conocimiento¹⁴⁸.

Es importante atender al hecho de que el análisis kantiano del problema de la relación mente-cuerpo o *Leib-Seele-Problem* se circunscribe a la conexión de las representaciones del sentido interno con las modificaciones del sentido externo. Hablamos de fenómenos internos y

¹⁴⁴ TG, AA 02: 330.

¹⁴⁵ AA 29: 118.

¹⁴⁶ Cfr. Zoller, G. (2014). *Wissenschaft und Weisheit. Kant über die Formen der Metaphysik. Con-Textos Kantianos*, 1, 66-80.

¹⁴⁷ KrV, A 383.

¹⁴⁸ KrV, A 381-382.

externos y de sus relaciones, incluso en la reflexión metacientífica entre mecanicismo y vitalismo. En este terreno de discusión críticamente legítima, Kant adopta una suerte de posición emergentista que asume que el aumento de la complejidad en la naturaleza da lugar a novedades de nivel superior, como las propiedades orgánicas en relación con las mecánicas. Es una idea que ha destacado Eugenio Moya¹⁴⁹ y que puede rastrearse en los textos kantianos precríticos y críticos, entre los que su temprana *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755) marca un hito en su pensamiento y en la historia de la concepción evolucionista de la naturaleza. En esta obra, tras advertirnos en un tono científicamente optimista así: «dadme materia y os enseñaré cómo ha de emerger un Universo de ella», señalaba las dificultades de lo orgánico:

Pero, ¿se puede uno jactar de una ventaja semejante respecto a la más pequeña planta o insecto? ¿Se está en situación de decir: dadme materia y os mostraré cómo puede engendrarse una oruga? ¿No se encuentra uno aquí paralizado desde el primer paso por la ignorancia de la auténtica naturaleza interna del objeto y del embrollo de la complejidad presente en el mismo?¹⁵⁰

En este mismo sentido Kant volvía a tratar la cuestión en sus *Sueños de un visionario* (1766):

Lo que en el mundo encierra un principio de *vida* parece de naturaleza inmaterial. Pues toda *vida* reposa sobre la posibilidad interna de determinarse a sí misma según su *libre albedrío*. Por el contrario, el atributo esencial de la materia consiste en ocupar un espacio mediante una fuerza necesaria determinada por una reacción externa. Por ello el estado externo de todo lo que es material es *dependiente y determinado*. Pero las naturalezas que son activas por sí mismas, y que, en virtud de su fuerza interior, deben contener activamente el principio de la vida, esto es, aquéllas cuyo libre arbitrio está en condiciones de determinarse y modificarse por sí mismo, difícilmente pueden ser de naturaleza material¹⁵¹.

Kant no limitó la idea de emergencia al ámbito de lo orgánico, sino que fue un planteamiento aplicado también al terreno de la consciencia, como puede verse en su *Historia general de la naturaleza*¹⁵² o en su *Philosophische Enzyklopädie*:

Los seres vivos son o *substantia bruta raepresentativa*, o *intelligentia*. La principal y más propia diferencia entre bestias y hombres, es la conciencia, pero es tan grande que no puede ser compensada por nada¹⁵³.

Incluso dentro del territorio de la consciencia plantea Kant la emergencia del carácter moral del hombre:

En la medida en que se forma su cuerpo, las facultades de su naturaleza intelectual reciben también los grados convenientes de perfección [...] Se desarrollan lo suficientemente temprano aquellas facultades por las que puede satisfacer las necesidades impuestas por su dependencia de las cosas externas. Algunos hombres no llegan más allá de este grado de desarrollo. La capacidad de unir conceptos abstractos, de dominar la tendencia de las pasiones por la libre aplicación del entendimiento, se presenta tarde y en algunos nunca en toda su vida¹⁵⁴.

Más allá del uso de un lenguaje aún no formado críticamente —no se diferencia dentro de las facultades intelectivas entre entendimiento y razón—, Kant introduce aquí una doctrina del carácter moral que permanecerá inalterada en sus lecciones de *Antropología*. Para Kant el

¹⁴⁹ Moya, E. (2004). Epigénesis y razón. *Teorema*, XXIII, 1-3, 117-140.

¹⁵⁰ NTH, AA 01: 230.

¹⁵¹ TG, AA 02: 327.

¹⁵² NTH, AA 01: 355-356.

¹⁵³ PhilEnz, AA 29: 44.

¹⁵⁴ NTH, AA 01: 355-356.

carácter moral constituye lo propio de la facultad superior del deseo o razón práctica y es la marca distintiva de los seres humanos libres, autodeterminados. Este *Denkungsart* no lo tiene el hombre por naturaleza, sino que lo adquiere de una manera peculiar, pues se trata de la adquisición de algo nuevo, hasta entonces no poseído (una *acquisitio originaria*¹⁵⁵): la educación, los ejemplos o la enseñanza son meramente la ocasión para su producción, que tiene lugar de golpe, mediante una explosión de la que emerge un *neuer Mensch*¹⁵⁶.

Más allá de la aproximación teórica al problema de las relaciones mente-cuerpo, para Kant resulta decisivo operar aquí desde la reflexión trascendental y situar el problema en el ámbito del sentido interno y externo y de sus respectivos fenómenos. Cuando se eliminan los límites trascendentales que circunscriben ese ámbito y se hipostasian lo que son simples fenómenos internos o externos, tomándolos como cosas en sí mismas, se acaba aceptando la existencia de sustancias materiales y/o espirituales que actúan inexplicablemente entre sí a modo de causas eficientes, como le ocurrió a Descartes¹⁵⁷. Para Kant lo que encontramos a la base del materialismo eliminativista de empiristas ingleses y sensualistas franceses o a la del dualismo de sustancias cartesiano es una subrepción metafísica según la cual las representaciones suministradas por la intuición interna o externa son consideradas como efectos de un espíritu o de una materia situados más acá o más allá de dichas representaciones. El criticismo kantiano nos previene así contra actitudes escépticas y dogmáticas que pretenden poseer un conocimiento más profundo y extenso que el que puede alcanzarse a través de la experiencia.

No existe, pues, una psicología racional que amplíe, en cuanto doctrina, el conocimiento de nosotros mismos. Existe tan sólo como disciplina que fija la razón especulativa, en este campo, unos límites infranqueables, con el fin de evitar, por una parte, que nos entreguemos a un materialismo sin alma y, por otra, que nos perdamos en las fantasías de un espiritualismo que, para nosotros vivientes, carece de fundamento¹⁵⁸.

Para Kant, aunque la investigación de la naturaleza de nuestro ser pensante no permite responder de una forma definitiva a ciertas cuestiones para ampliar el conocimiento del alma, sí que es posible realizar dos tareas en torno a ella: someterla a reflexión trascendental al hilo de las investigaciones empíricas y de introspección; y analizarla por sus efectos, es decir, por las operaciones de sus facultades.

Junto a la investigación trascendental centrada en explicar la validez de las categorías del entendimiento Kant planteaba en el prólogo de su *Crítica de la razón pura* una investigación adyacente. Mientras que la investigación trascendental «se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*»¹⁵⁹, tratando de responder a la pregunta «¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia»¹⁶⁰, la segunda investigación «trata de considerar

¹⁵⁵ ÜE, AA 08: 223.

¹⁵⁶ Anth, AA 07: 292.

¹⁵⁷ KrV, A 386.

¹⁵⁸ KrV, B 421.

¹⁵⁹ KrV, A XVI

¹⁶⁰ KrV, A XVII

el entendimiento puro mismo, según sus posibilidades y según las facultades cognoscitivas sobre las que descansa»¹⁶¹, planteándose la cuestión: «¿cómo es posible la facultad de pensar misma?»¹⁶². Aunque Kant reconoce que esta última investigación es de gran importancia para su programa transcendental, afirma que ella no forma parte esencial del mismo¹⁶³. El motivo de su (pretendida) desvinculación del programa transcendental reside en que, para llevarla a cabo, es necesario «buscar la causa de un efecto dado», es decir, plantear hipótesis y alejarse de los cánones de la científicidad y rigor pretendidos en su *Selbsterkenntnis del Vernunft*. Siguiendo a Eugenio Moya, considero que esta investigación de carácter empírico-naturalista fue algo de lo que Kant no se desentendió en su producción intelectual, ni siquiera en la primera *Crítica*.

De hecho, en la Doctrina transcendental del método¹⁶⁴ el filósofo coloca la naturaleza pensante y la naturaleza corpórea como objetos de una fisiología de la razón pura. Se trata de una disciplina que, junto a la filosofía transcendental, integraría la metafísica de la naturaleza. La filosofía transcendental investiga los conceptos y principios del entendimiento y la razón, aunque referidos a un objeto en general, sin dirigirse a ninguna clase de objetos dados. La fisiología de la razón, en cambio, se centra en el estudio de la naturaleza, es decir, del conjunto de objetos dados, partiendo siempre de principios racionales. El conjunto de la filosofía en sentido propio estaría formado por la suma de la metafísica de la naturaleza y la metafísica moral¹⁶⁵.

Kant divide la fisiología en dos partes: la psicología (*Psychologie*) o doctrina del alma (*Seelenlehre*) y la física (*Physik*). La primera se ocupa de los objetos del sentido interno, la segunda de los del sentido externo. La psicología puede ser racional (*Psychologia rationalis*)¹⁶⁶, y entonces examina el alma mediante principios de la razón pura, o puede ser empírica, y lo hace a través de la experiencia (*Anthropologie*). La física puede dividirse análogamente en racional y empírica. Entre los cometidos de la psicología racional sitúa Kant la determinación de la materialidad o inmaterialidad de la mente¹⁶⁷.

Esta orientación fisiológica de Kant se enmarca en el contexto académico-científico del siglo XVIII caracterizado por la crisis de la psicología wolffiana, el naturalismo ilustrado francés y el auge de una tendencia empírico-experimental en la fisiología alemana.

El filósofo prusiano Christian Wolff (1679-1754) hizo del término «Psicología» una palabra técnica filosófica con la que designó una disciplina dividida en dos partes: la *Psychologia empírica* y la *Psychologia rationalis*. A cada una de estas partes le dedicó un

¹⁶¹ KrV, A XVI-XVII

¹⁶² KrV, A XVII

¹⁶³ KrV, A XVII

¹⁶⁴ KrV, A 845 / B 873

¹⁶⁵ KrV, A 850 / B 878.

¹⁶⁶ Kant distingue su psicología racional de la psicología especulativa de la metafísica tradicional. Se trata más bien de una psicología transcendental, ya que, pese a partir del concepto de un objeto empírico del sentido interno, utiliza principios a priori de la razón para conocer la naturaleza pensante (MAN, AA 04: 469).

¹⁶⁷ PhilEnz, AA 29: 11.

tratado¹⁶⁸. Wolff entiende la *Psychologia empirica* como una ciencia que, a través de la experiencia interna, establece los principios explicativos de las actividades del alma humana, excluyendo el recurso a la anatomía y a la fisiología, pues entiende que todo lo que esté relacionado con el cuerpo debe formar parte de la física¹⁶⁹. La *Psychologia rationalis* consiste, en cambio, en una disciplina filosófica especulativa que tiene por objeto investigar *a priori* la esencia del alma humana y explicar el fundamento metafísico de sus facultades y actividades, descritas por la *Psychologia empirica*.

El naturalismo ilustrado francés ejerció una fuerte influencia en la deriva que iba a tomar la psicología wolffiana a manos de la siguiente generación de investigadores prusianos. Los naturalistas franceses plantearon la idea de que «la razón nació de la tierra»¹⁷⁰ y trataron de encontrar la continuidad de la naturaleza entre toda su variedad. Así Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), por ejemplo, trató de explicar la actividad del alma reduciéndola al mecanicismo del cuerpo¹⁷¹. Denis Diderot (1713-1784), por su parte, consideró la naturaleza como un gran animal integrado por partes, que a su vez eran animales, compuestos en última instancia de partículas vivas. Tanto La Mettrie como Diderot creyeron en la emergencia del espíritu humano a partir de la materia¹⁷². De hecho, en sus *Éléments de physiologie*¹⁷³ plateó Diderot una «ley de continuidad de los estados propios del ser sensible, viviente y organizado»¹⁷⁴.

Bajo la influencia de estas ideas naturalistas y el rechazo del dualismo cartesiano muchos psicólogos prusianos retomaron la *Psychologia empirica* wolffiana, pero ya no como ciencia auxiliar (*Hilfswissenschaft*) de la *Psychologia rationalis*, sino como una ciencia independiente de ésta, que no requería de ninguna fundamentación filosófica. La *Psychologia rationalis* fue vista por ellos como un proyecto infructuoso. Si Wolff había separado claramente la psicología de los elementos y procesos del cuerpo (anatomía y fisiología), los psicólogos prusianos de la década

¹⁶⁸ Wolff, Ch. (1732). *Psychologia empirica, method scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologia naturalis tractationem via sternitur*. Francofurti & Lipsiae: Officina Libraria Rengeriana.

Wolff, Ch. (1734). *Psychologia rationalis method scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*. Francofurti & Lipsiae: Officina Libraria Rengeriana.

Cfr. Wolff, Ch. (1962). *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Jean École, Hans Werner Arndt, Charles Anthony Corr, Joseph Ehrenfried Hofmann und M. Thoman. Hildesheim: Olms.

¹⁶⁹ Wolff, Ch. *Psychologia empirica*, p. 680.

¹⁷⁰ González Recio, J. L. (2004). *Las teorías de la vida*. Madrid: Síntesis, p. 164.

¹⁷¹ La Mettrie, J. O. (1748). *L'Homme Machine*. Leyden: Elie Luzac Fils. Existe traducción al español: La Mettrie, J. O. (1983). *Obra filosófica*. Madrid: Editora Nacional.

¹⁷² Starobinski, J. (1989). Action et reaction chez Diderot. En C. Lafarge (Ed.), *Dilemmes du roman. Essays in honor of Georges May*, Saratoga CA: Anma Libri, pp. 73-87. Cfr. Diderot, D. (1754). *De l'interpretation de la nature*, §58.2. Amsterdam. Este trabajo está publicado en el volumen IX de la edición canónica de las obras completas de Diderot, todavía en construcción: Diderot, D. (1975-). *Oeuvres complètes*, 33 Vols. Édition établie par Herbert Dieckmann, Jacques Proust et Jean Varloot. Paris: Hermann. Existe traducción al español: Diderot, D. (1992). *Sobre la interpretación de la naturaleza*. Barcelona: Anthropos.

¹⁷³ Los *Éléments de physiologie* son un conjunto de notas preparadas por Diderot para la publicación de un libro que no llegó a ver la luz. Los *Éléments* fueron publicados por primera vez en: Diderot, D. (1875). *Oeuvres complètes*, 20 Vols. Édition établie par J. Assézat et M. Tourneux. Paris: Garnier, vol. IX, pp. 236-430.

¹⁷⁴ Cfr. Roger, J. (1963). *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, p. 585.

de 1750¹⁷⁵ reclamaron la fundación de una *Experimental-Seelenlehre*¹⁷⁶, una *Erfahrungsseelenkunde*¹⁷⁷ o una *Experimentalphysik der Seele*¹⁷⁸. Investigadores naturales y filósofos como Johann Gottlob Krüger (1715-1759), Christian Gottfried Schütz (1747-1832), Michael Hißmann (1752-1784), Johann Christian Lossius (1743-1813), Dietrich Tiedemann (1748-1803), Christoph Meiners (1747-1810) o Karl Franz von Irwing (1728-1801) adoptaron una perspectiva psicofisiológica con la que trataron de explicar las operaciones del alma a través de mecanismos nerviosos¹⁷⁹.

Esta reorientación somático-fisiológica de la psicología tuvo una gran influencia sobre Kant. Concretamente, la defensa de la continuidad entre motilidad (contractibilidad), irritabilidad y sensibilidad en la *Experimentalphysiologie* de Albrecht von Haller (1708-1777)¹⁸⁰ resultó decisiva para la concepción de la capacidad sensible y de las relaciones alma-cuerpo en el filósofo de Königsberg¹⁸¹.

Albrecht von Haller, médico, anatomista y botánico suizo, es considerado el padre de la fisiología moderna. Haller centró su interés científico en la *anatomia animata*, una ciencia explicativa del movimiento vital. Según él el movimiento del organismo animal se explicaba a partir de una «fuerza vital» (*Lebenskraft, vis viva*) radicada en la estructura orgánica de las fibras que ejecutaban el movimiento. Esta fuerza se sobreañadía a una fuerza muerta responsable de la elasticidad de orgánica, presente incluso en el cadáver, y era capaz de adoptar formas distintas en función del tipo de fibra del que se tratase. A partir de sus experimentos comprobó que ciertas partes del cuerpo poseían una contractibilidad mecánica, ciertas otras eran capaces de reaccionar a estímulos con un movimiento y otras tantas parecían mostrar sensaciones (dolor), concluyendo de todo ello que la irritabilidad era una propiedad vinculada exclusivamente a la fibra muscular y la sensibilidad a la fibra nerviosa.

Al hacer de la irritabilidad una propiedad endógena del organismo, vinculada a la organización de la materia del músculo, Haller se enfrentó al médico vitalista Georg Stahl (1659-1734), que consideraba a la materia carente del principio del movimiento, atribuyéndoselo al alma, y a su maestro Hermann Boerhaave (1668-1738), un médico iatromecánico que atribuía la contracción muscular e incluso la sensación a una explosión química ocurrida tras el contacto

¹⁷⁵ Cfr. Riedel, W. (1994). Anthropologie und Literatur in der dt. Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutsche Literatur*, Sonderheft 6, 93-157.

¹⁷⁶ Krüger, J. G. (1756). *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle: C. H. Hermerde.

¹⁷⁷ Karl Philipp Moritz dirigió, entre 1783 y 1793, la primera revista de psicología alemana, titulada *Magazin zu Erfahrungsseelenkunde* y alrededor de la cual se reunieron los investigadores más relevantes de la época.

¹⁷⁸ Cfr. Sulzer, J. G. ([1745] 1759). *Kurzen Begriff der Wissenschaften und an dern Theile der Gelehrsamkeit*. 2. überarb. Auflage. Leipzig: J. C. Langenheilm.

¹⁷⁹ Cfr. Vidal, F. (2000). La psychologie empirique et son historicisation pendant l' Aufklärung. *Revue d' Histoire des Sciences Humaines*, 2, 29-55.

¹⁸⁰ Haller desarrolló estas investigaciones principalmente en la Real Sociedad de Ciencias de Gottinga. Cfr. Haller, A. ([1752] 1753). *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus*. En A. Haller, *Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis*, vol. II. Göttingen.

¹⁸¹ Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, p. 236.

con la sangre, portadora de un líquido nervioso segregado por el cerebro, con la fibra muscular¹⁸².

Haller¹⁸³ observó que los movimientos del corazón seguían produciéndose cuando se lo separaba del cuerpo, con lo difícilmente podía atribuirse su causa a los nervios (Boerhaave) o a los espíritus animales (Descartes) que fluían por la sangre y entraban en contacto con los músculos del corazón. Para Haller estaba claro que el corazón «sería movido por una causa desconocida, que no depende del cerebro ni de arteria alguna, y que se escondería en la propia estructura del corazón»¹⁸⁴. Para Haller la materia que servía de base a los cuerpos de todos los seres era la misma, aunque no se trataba de la materia homogénea de Descartes o del resto de mecanicistas, sino de una materia a la que se incorporaban diferentes fuerzas vitales que establecían diferencias en ella.

Los resultados de las investigaciones de Haller tuvieron gran difusión en la época, hasta el punto de que Diderot, como él mismo confiesa en una carta de 1765 dirigida a Charles Pinot Duclos, consideró factible defender la idea de que el pensamiento podía resultar de la transposición de moléculas de la materia sobre la base de dos ideas: 1) que el pensamiento era el resultado de la sensibilidad; y 2) que la sensibilidad era una propiedad universal de la materia¹⁸⁵. La capacidad de sentir aparecía, así, como un medio de la naturaleza al servicio de la supervivencia de los seres vivos, ya que les permite orientarse hacia lo que les conviene y alejarse de lo que los pone en peligro. La sensibilidad se constituyó entonces como una capacidad inherente a la materia viva. Finalmente, la definición halleriana de la sensibilidad como irritabilidad sentida¹⁸⁶ fijó la conexión de los nervios y el cerebro con los músculos y planteó la cuestión del lugar del alma y sus funciones.

Kant tomó buena nota de estos resultados ya en sus tempranas obras *Historia general de la naturaleza* y *Sueños de un visionario*, dejando fijadas dos tesis importantes: 1) ninguna facultad del alma puede actuar sin condicionamientos orgánicos y materiales; y 2) no es posible reducir los fenómenos psíquicos a fenómenos mecánicos ni, por tanto, la función al órgano. Ni el cerebro ni el sistema nervioso pueden considerarse como los órganos del alma, sus condiciones materiales, pero el alma no se reduce a ni identifica con ellos. Ya desde los *Sueños* considera Kant que la diferencia entre el alma (causa) y sus facultades (efectos) y los órganos corporales de los que depende su ejercicio obligan a adoptar un enfoque funcional y dinámico de lo anímico que conduce a considerar la acción de un tipo de fuerzas orgánicas, entre las que se encontrarían las anímicas, distinto de las fuerzas fundamentales de la materia, de carácter mecánico. Así, en su *Crítica de la razón pura* trata Kant las facultades de la mente como fuerzas de la naturaleza

¹⁸² Boerhaave, H. (1708). *Institutiones medicae*. Leiden: Lochneri & Mayeri, p. 179.

¹⁸³ Haller, A. *De partibus corporis humani sensibilius et irritabilibus*. En A. Haller, *Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis*, vol. II, pp. 114-158.

¹⁸⁴ Haller, A. (1755). *Dissertation sur les parties irritables des animaux*. Laussane: M. M. Bosquet, p. 694.

¹⁸⁵ Diderot, D. (1955-1970). *Correspondance*, 9 Vols. Édition établie par G. Roth. Paris: Éditions de Minuit, vol. V, pp. 140-141.

¹⁸⁶ Haller, A. *Dissertation sur les parties irritables des animaux*, p. 658.

(*Kräfte der Natur*)¹⁸⁷ y en sus *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie* presenta las facultades cognitivas y volitivas del alma como fuerzas fundamentales (*Grundkräfte*)¹⁸⁸. Kant, además, sustituye progresivamente el término metafísico de *Seele* (alma) por el de *Gemüt* (ánimo, mente)¹⁸⁹ y, de acuerdo con Haller, concibe las facultades mentales como fuerzas o manifestaciones de una fuerza fundamental denominada *Lebenskraft* en la década de 1790.

En su vigoroso lenguaje estoico dice Crisipo: ‘*En vez de sal, la naturaleza ha añadido al cerdo un alma para que no se pudra*’. Este [alma] es el nivel inferior de la naturaleza del hombre antes de toda cultura, es decir, el mero instinto animal. Es como si el filósofo hubiera echado una mirada adivinatoria al sistema fisiológico de nuestra época; sólo que hoy, en lugar de la palabra alma [Seele], se ha preferido usar la de fuerza vital [Lebenskraft], algo a lo que se tiene derecho, porque se puede hacer patente el efecto de una fuerza que ella produce, pero no el efecto de una sustancia particular apropiada a tal efecto¹⁹⁰.

Esta concepción funcional y dinámica del alma hizo a Kant considerar que las relaciones alma-cuerpo debían ser concebidas a partir de la idea de presencia virtual del alma.

La psicofisiología prusiana de la segunda mitad del siglo XVIII trataba de dar una explicación fisicalista (corporal) del alma y sustituir el estudio tradicional de la misma que había llevado a cabo la metafísica por una suerte de historia natural del alma. Para los investigadores prusianos el cerebro adquirió un gran interés en tanto que órgano destinado a producir, en el caso del hombre, el pensamiento, en analogía a otras partes del cuerpo destinada a otras funciones, como el estómago y los intestinos en relación con la digestión. En este marco conceptual Samuel Thomas Sömmering (1755- 1830), profesor de anatomía y fisiología en Maguncia, publicó en 1796 un opúsculo titulado *Über das Organ der Seele*¹⁹¹ dedicado a Kant, y para el que el filósofo de Königsberg elaboró un epílogo, en el que Sömmering planteaba una respuesta al *Leib-Seele-Problems* en clave de un materialismo eliminativista, es decir, sin alma.

La literatura médica galénica había planteado la conocida como doctrina ventricular que explicaba la actividad mental a partir de tres ventrículos o cavidades cerebrales¹⁹². El primer ventrículo, el frontal, recogía los inputs de los distintos órganos sensoriales y realizaba una asociación de sensaciones, además de ocuparse de la fantasía; un segundo ventrículo, conectado con el anterior, estaba dedicado a la reflexión y el juicio; y, finalmente, el tercer ventrículo constituía el asiento de la memoria. Sömmering, siguiendo esta doctrina ventricular, consideró que las terminaciones nerviosas del cuerpo acababan en los ventrículos cerebrales, donde se encontraba *das Hirnwasser*, el líquido cerebroespinal intraventricular, lugar de recepción y

¹⁸⁷ KrV, A 294 / B 350.

¹⁸⁸ PhilEnz, AA 29: 45.

¹⁸⁹ Anhang zu Sömmering, *Über das Organ der Seele*, AA 12: 32, nota.

¹⁹⁰ VNAEF, AA 08: 413.

¹⁹¹ Sömmering, S. T. (1796). *Über das Organ der Seele*. Königsberg: F. Nicolovious. El opúsculo está reeditado por Mandred Wenzel y Sigrid Öhler-Klein en el volumen 9 de las obras completas: Sömmering, S. T. (1996-2012). *Werke*, 24 Bände. Begründet von Gunter Mann und weitergemacht von Jost Benedum und Werner Friedrich Kümmel (Hg.) zur Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Stuttgart / Jena, et al.: Fischer (bis 1999); Basel: Schwabe (ab 2000 bis 2012).

¹⁹² Cfr. Schott, H. (2002). Geschichte der Medizin — Rückschau (3): Schädel, Hirn und Seele. Ursprung der modernen Neurowissenschaft. En *Deutsches Ärzteblatt*, 99, 21, A 1420-1422.

asociación de estímulos y de su transformación en representaciones mentales; por tanto, espacio de localización del *sensorium commune*¹⁹³ y de las sensaciones¹⁹⁴.

A pesar de lo que pudiese parecer, el tratamiento de la cuestión que hacía Sömmerring respecto a la metodología y los resultados alcanzados no desentonaba del todo con el posicionamiento de Kant. Así, por ejemplo, la búsqueda realizada por aquel de un teorema anatómico de la experiencia (*anatomischen Erfahrungssatz*) respaldaba empíricamente consideraciones kantianas de su Dialéctica trascendental: «para mí —escribía Sömmerring—, muchos fenómenos pueden ser mejor explicados con la repercusión (*reactio*) en el cerebro de la espontaneidad de la fuerza del alma»¹⁹⁵. En su tercera antinomia, relativa a la existencia o inexistencia de una causalidad de la libertad (de la voluntad) junto a la causalidad natural (eficiente), considera Kant que si se piensa que toda causalidad existente en el mundo sensible es eficiente, hay que reconocer que todo acontecimiento está determinado por leyes necesarias; ahora bien, resulta ilícito extender estas conclusiones relativas al ámbito de los fenómenos al mundo tal y como es en sí mismo, a la totalidad de la realidad, pues no tenemos acceso epistémico a ella. Hacer tal extensión supone confundir el ámbito de lo fisiológico con lo trascendental¹⁹⁶.

Por otra parte, Sömmerring planteaba considerar el líquido intracraneal (*das Hirnwasser*) como si estuviera animado. Aunque esto no podía ser objeto de experiencia, le pareció razonable atribuirle a dicho líquido capacidad organizadora para explicar la transformación de los simples movimientos mecánicos en sensaciones, de acuerdo con las reflexiones metacientíficas kantianas a propósito del uso regulativo de ideas teleológicas como elemento heurístico para la investigación científica.

Kant, sin embargo, creyó que los planteamientos de Sömmerring eran demasiado aventurados, pues no distinguían entre los conceptos de *Seelenorgan* y *Seelensitz*, una distinción exigida por la crítica. La distinción entre considerar al cerebro o un componente suyo como órgano del alma o considerarlo como *sedes animae* resultaba decisiva para Kant, porque si bien lo primero era aceptable para el de Königsberg¹⁹⁷, lo segundo suponía volver al localizacionismo cartesiano del alma y avalar con ello una fisiología en clave física de la misma, es decir, tratar de explicar el alma de forma puramente mecánica, eliminativista, algo contrario a los intereses de la filosofía¹⁹⁸, y particularmente para los de la crítica kantiana, que había sido planteada como ontoepistemología reflexiva bajo la modalidad de una *Selbsterkenntnis der Vernunft*, capaz de

¹⁹³ Sömmerring, S. T. *Über das Organ der Seele*, §16-17 y § 28, pp. 18-23 y 31-32. Sömmerring entiende este *sensorium commune* en el sentido de la *koiné aisthesis* aristotélica (Aristóteles, *De anima*, III, 1, 425 a 14), es decir, aquellas experiencias sinestésicas que no son objeto de ningún órgano sensorial concreto (movimiento, tamaño, profundidad, etc.) que nos permiten conocer sensaciones comunes de los distintos sentidos externos.

¹⁹⁴ Sömmerring, S. T. *Über das Organ der Seele*, §32, pp. 36-37.

¹⁹⁵ Sömmerring, S. T. *Über das Organ der Seele*, § 54, p. 59.

¹⁹⁶ KrV, A 534-535 / B 562-563.

¹⁹⁷ SF, AA 07: 113.

¹⁹⁸ Cr. McLaughlin, P. (1985). Sömmerring und Kant: Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten. En G. Mann y F. Dumont (Eds.), *Samuel Thomas Sömmerring und die Gelehrten der Goethe-Zeit* (191-201), Stuttgart / New York: Fischer Verlag.

analizar racionalmente *a priori* la propia razón y sus productos, entre los que se encontraban las ciencias matemáticas y las ciencias empíricas, como esta fisiología que pretendía reemplazarla¹⁹⁹.

En el epílogo que redacta para esta obra de Sömmerring²⁰⁰ y en su correspondencia con el fisiólogo prusiano, Kant rechaza este reduccionismo por tres razones²⁰¹. En primer lugar, el planteamiento de Sömmerring supone defender la localización del alma al modo de Descartes, situándola en un punto del cerebro en el que interactúa con el cuerpo²⁰², con lo que se incurre de nuevo en la contradicción de situarla en un punto del espacio y, por tanto, de hacerla objeto del sentido externo, dándose así la posibilidad teórica de que el alma sea objeto externo de sí misma y se sitúe fuera de sí²⁰³. En segundo lugar, situar el órgano y asiento de las representaciones mentales en el líquido intracraneal implica plantear la posibilidad de que percepción y el pensamiento puedan darse en la experiencia como efectos de la organización material de dicho líquido. Kant no descarta que ello pueda suceder, aunque considera que requeriría descubrir que ciertas fuerzas químicas, eléctricas o magnéticas producen tal organización (unidad o síntesis de nuestras representaciones) a partir de lo que llega de las terminaciones nerviosas a los ventrículos cerebrales. Sin embargo, se trata de una posibilidad que es contraria a la imposibilidad encontrada hasta el momento en las ciencias empíricas de explicar (reducir) algo organizado, como lo anímico, a un simple agregado físico-mecánico, como el agua del cerebro²⁰⁴. Y, en tercer lugar, Kant rechaza el reduccionismo de Sömmerring porque lo mental y lo fisiológico operan en órdenes de realidad distintos, sin que ello implique defender ningún dualismo. Para él la conciencia pura y la unidad de la apercepción son realidades emergentes, poseen una presencia virtual (*eine virtuelle Gegenwart*)²⁰⁵.

La dimensión virtual del alma es presupuesta por Kant en la tercera antinomia de la *Crítica*. El hombre forma parte de los fenómenos del mundo sensible y, en cuanto tal, su causalidad eficiente está regida por leyes empíricas²⁰⁶. Se trata de un conocimiento que obtenemos a partir de sus actos, que son efectos fenoménicos de ciertas fuerzas y facultades. La cuestión que se plantea Kant es, ¿cómo debemos considerar la causalidad de estos actos (efectos) humanos? ¿Estamos obligados a aceptar que tal causalidad sea exclusivamente empírico-

¹⁹⁹ Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 403-406 y 417-428.

²⁰⁰ Este epílogo kantiano fue incorporado a la primera edición del texto de Sömmerring (Sömmerring, S. T. (1796). *Über das Organ der Seele*. Königsberg: F. Nicolovius, pp. 81-86) y está publicado en la correspondencia de Kant de la Academia en forma de texto adjunto a la carta enviada por Kant a Sömmerring el 10 de agosto de 1795 (Br, AA 12: 31-35). El texto ha sido traducido al español por Eugenio Moya, con una breve introducción, bajo un formato bilingüe alemán-español en la revista *Daimón*: Moya, E. (2004). Sobre el órgano del alma. *Daimón. Revista de Filosofía*, 33, 11-19. Sobre este tema cfr. Euler, W. (2002). Die Suche nach dem Seelenorgan. Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Sömmerrings. *Kant-Studien*, 93, 4, 453-480.

²⁰¹ Moya, E. (2004). Sobre el órgano del alma. *Daimón. Revista de Filosofía*, 33, 11-19; p. 13.

²⁰² Cfr. Carta de Kant a Sömmerring de 17 de septiembre de 1795, Br, AA 12: 41.

²⁰³ Br, AA 12: 34-35.

²⁰⁴ Br, AA 12: 33. Cfr. igualmente Anmerkungen zu Brief 671, Br, AA 13: 403-404; 410.

²⁰⁵ MSI, AA 02: 414.

²⁰⁶ KrV, A 546 / B 574.

fenoménica? Para Kant, es posible plantear con sentido una causalidad no empírica, si podemos pensar que ciertas acciones y representaciones (efectos) no excluyen la posibilidad de ciertos actos originarios que, perteneciendo al mundo sensible, pueden proceder de una causa no fenoménica, sino inteligible²⁰⁷. Según Kant, aunque carecemos de un fundamento para pensar en esta posibilidad respecto a la naturaleza sensible, inanimada o animal, encontramos en nosotros una apercepción de nosotros mismos como objetos no fenoménicos, sino inteligibles:

El hombre, que, por lo demás, no conoce la naturaleza entera más que a través de los sentidos, se conoce también a sí mismo a través de la simple apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es, pues, Fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón. Es especialmente esta última la que se distingue de modo muy peculiar y preferente de todas las facultades empíricamente condicionadas, ya que sólo considera sus objetos desde el punto de vista de ideas, determinando de acuerdo con ellas al entendimiento, el cual efectúa después un uso empírico de sus conceptos (igualmente puros)²⁰⁸.

También en el terreno práctico, a través de imperativos prácticos de naturaleza contra-fáctica, nos captamos como objeto inteligible:

Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El deber expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de ésta última lo que es, fue o será. Es imposible que algo deba ser en la naturaleza de modo distinto de como es en realidad en todas estas relaciones temporales. Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza. No podemos preguntar qué debe suceder en la naturaleza, ni tampoco qué propiedades debe tener un círculo, sino que preguntamos qué sucede en la naturaleza o, en el último caso, qué propiedades posee el círculo.

El deber pronunciado por la razón impone, en cambio, medida y fin, e incluso prohibición y autoridad. Tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que no han sucedido y que tal vez no sucedan nunca²⁰⁹.

Para Kant, la capacidad de las facultades intelectivas (espontáneas) del hombre para determinarse a sí mismo, tanto en el plano teórico como en el práctico, permite no excluir la posibilidad para el hombre de habitar simultáneamente en dos mundos mutuamente irreductibles: el fenoménico, con presencia física y efectos sensibles; y el nouménico, con presencia virtual y efectos igualmente empíricos. Por este motivo, Kant rechaza el planteamiento que hace Sömmerring al tratar de localizar las sensaciones (la sensibilidad, el alma) en el líquido intracraneal, cayendo en el mismo error que Descartes al localizar en la glándula pineal la interacción entre el alma y cuerpo.

Mirándolo bien es el concepto de *lugar del alma* el que motiva el desacuerdo de las Facultades sobre el órgano sensorial común, por lo que es preferible dejarlo completamente a un lado; algo, que se puede hacer con toda razón porque, en cuanto exige una presencia local, que añadiría determinaciones espaciales a un objeto que sólo es un objeto del sentido interno, y por consiguiente únicamente determinable por las condiciones del tiempo, se contradice a sí mismo. Mejor, por tanto, procurarse el

²⁰⁷ KrV, A 544 / B 572.

²⁰⁸ KrV, A 546-547 / B 574-575.

²⁰⁹ KrV, A 547-548 / B 575-576.

concepto de *presencia virtual* [*eine virtuelle Gegenwart*], que pertenece solamente al entendimiento, y que por eso mismo no es local²¹⁰.

El uso de esa noción de presencia virtual para explicar el vínculo del alma con el cuerpo ya aparecía en el Kant precrítico de los Sueños de un visionario:

Supóngase ahora que se hubiese probado que el alma de los hombres sea un espíritu (aunque se ve por lo anterior que una demostración tal nunca puede ser llevada a cabo). La cuestión que tendría que plantearse a continuación sería la siguiente: ¿dónde está el lugar de esta alma humana en el mundo corporal? Yo respondería a esto: aquel cuerpo, cuyos cambios son *mis* cambios, este cuerpo es *mi* cuerpo, y el lugar del mismo es también *mi lugar*. Pero si se hace de nuevo la pregunta, ¿dónde está, pues, *tu lugar*, el del alma en este cuerpo?, en ese caso, debería sospecharse que hay algo capcioso en la pregunta, pues se observa fácilmente que se ha presupuesto ya de antemano algo que no se conoce mediante la experiencia, sino que se funda en deducciones imaginarias: esto es, que mi yo pensante ocupa un lugar que sería diferente de otras partes de aquel cuerpo que me pertenece a mí mismo [...] Así pues, yo debería atenerme a la experiencia y decir provisionalmente: donde yo siento, allí estoy. Estoy justamente tanto en la punta del dedo como en la cabeza. Soy el mismo que se duele de los talones y al que el corazón palpita en los afectos. Si me atormenta mi callo, experimento la impresión dolorosa no en un nervio del cerebro, sino al final de mi dedo. Ninguna experiencia me enseña que haya de pensar como distantes de mí algunas partes de mi sensación y encerrar mi yo indivisible en un pequeño lugar microscópico del cerebro para que desde allí ponga en movimiento la palanca de la máquina de mi cuerpo o llegue a ser afectado mediante la misma. Por ello, para declarar absurdo lo que decía la doctrina escolástica, esto es, que *mi alma está toda ella en todo el cuerpo y en todas y cada una de sus partes*, exigiría yo un argumento riguroso²¹¹.

En definitiva, para Kant el alma tiene una presencia virtual en el cuerpo que es explicada como una realidad emergente surgida a partir de mecanismos epigenéticos, como se puede leer en la Reflexión metafísica 5462:

Tenemos que aceptar, junto a la epigénesis, que el alma pertenece al mundo inteligible; que ella no está en ningún lugar en el espacio; que, cuando un cuerpo organizado ha emergido por generación, tiene en sí la condición de ser animado por un principio animante de carácter inteligible; y que en el cuerpo mismo el alma no tiene presencia local, sino virtual²¹².

Esta idea de presencia virtual del alma es importante para Kant, porque una vez descartado desde el punto de vista crítico todo intento de elaborar positivamente una *Seelenslehre* desde la psicología racional tradicional y perdida toda esperanza de poder determinar científicamente la esencia del alma humana o naturaleza pensante, el de Königsberg sólo ve factible un análisis dinámico y funcional de la mente, es decir, un análisis de las fuerzas psíquicas, sus operaciones y efectos.

Y es que para Kant la asignación de una presencia virtual de la mente en el cuerpo conduce a interpretarla como una *realidad intensiva*, es decir, como una magnitud con un grado de realidad respecto a todas sus facultades y a cuanto constituye su existencia²¹³. El grado de realidad presente en sus facultades puede variar y disminuir hasta convertirse en nada, en ausencia absoluta de respuesta o actividad. Y esto impide seguir pensando el alma como lo han hecho hasta ese momento los metafísicos, a saber, como una substancia que permanece necesariamente incluso más allá de la vida²¹⁴, y permite analizarla en un cierto sentido

²¹⁰ Br, AA 12: 31-32. Los subrayados son nuestros.

²¹¹ TG, AA 02: 324-325.

²¹² Refl, AA 18: 189-190.

²¹³ KrV, B 414.

²¹⁴ KrV, B 415.

fenomenológico. Como señala Kant en la «Refutación de la prueba de la permanencia del alma de Mendelssohn» que añadió a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* no resulta ya legítimo hacer un uso no empírico de categorías como la de substancia sobre el propio *Yo pienso* para defender la existencia de un ser pensante en un sentido espiritualista o materialista²¹⁵. Frente al concepto tradicional de alma sustantiva Kant utiliza el concepto crítico de mente y de facultad para designar grupos de posibilidades —de fuerzas y potencias— de la vida mental que se manifiestan a la consciencia. Así la posibilidad de pensar conceptualmente es referida a la facultad del entendimiento, la de figurar objetos ausentes es referida a la imaginación y ambas son contrapuestas, en tanto que acciones, a las posibilidades de pasión referidas a una receptividad o capacidad sensible, distinguiendo así entre espontaneidad y receptividad como posibilidades dadas en la actividad que ejercen de facto las facultades intelectivas y sensibles. De esta manera, Kant no refiere las facultades a una substancia en la que radicaría al modo tradicional, sino que plantea comprenderla directamente desde los hechos de consciencia en que se manifiestan. La realidad de las facultades sería, al igual que la de la mente o cualquier otra fuerza, intensiva. En cualquier caso, Kant no incurre en el error de hipostasiar los procesos mentales que le reprocha a la psicología racional tradicional, pues al llamar «facultad» a cada una de esas posibilidades ejercidas en la vida de la consciencia²¹⁶.

Este planteamiento constituye la base de la investigación trascendental kantiana, en tanto que primer objetivo de la misma. Recordemos que Kant había estructurado su investigación estableciendo tres objetivos distintos y escalonados²¹⁷:

1. Establecer las distintas fuentes subjetivas de nuestras representaciones, así como su origen, naturaleza y funciones.
2. Demostrar que ciertas representaciones son *a priori*.
3. Determinar la validez objetiva de las mismas.

La identificación y análisis de las distintas facultades del conocimiento constituía la *quid facti*, en tanto que trabajo empírico-psicológico, frente a la *quid iuris* o investigación del plano normativo-transcendental, constituida por el segundo y tercer objetivo²¹⁸. En el aspecto empírico-psicológico de su investigación trascendental Kant desarrolló una cartografía de la mente humana, cuya función consistía en examinar cuidadosamente una especie de territorio insular inexplorado que, para identificar cada isla, comprobando su extensión y fijando sus límites, y poder así elaborar una especie de *mapa mentis* y fijar el *locus* de las ilusiones de la

²¹⁵ KrV, B 417-418 y B 420.

²¹⁶ Torretti, R. (1967). *Inmanuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Charcas, pp. 257-258.

²¹⁷ Moya, E., *¿Naturalizar a Kant?*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 22.

²¹⁸ Se trata de dos dimensiones o aspectos de la investigación contrapuestos que, como señala Günter Zöller se corresponden con la oposición entre génesis (Genesis) y validez (Geltung) (Zoller, G. (2022). Zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Kants Kategorienduktion und die Funktionen der Einbildungskraft. In G. Motto, D. Schulting and U. Thiel (Eds.), *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception* (361-380). Berlin / Boston: De Gruyter, segundo apartado).

razón²¹⁹. Esta cartografía de la mente fue tan importante para la investigación trascendental que Kant la denominó tópica trascendental

Permítaseme llamar lugar trascendental al sitio que asignamos a un concepto en la sensibilidad o en el entendimiento puro. De este modo, la estimación del sitio correspondiente a cada concepto según la diferencia de su uso, al igual que la manera de determinar este lugar, según reglas, para todos los conceptos, sería la tópica trascendental. Esta doctrina sería una sólida defensa frente al empleo subrepticio del entendimiento puro y frente a las ilusiones derivadas de tal empleo, ya que distinguiría siempre a qué facultad cognoscitiva pertenecen propiamente los conceptos²²⁰.

Este planteamiento cartográfico, tópico, cuyo origen habría que situar como muy tarde en 1768 con la publicación de *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio* y que se fue desarrollando posteriormente con la *Dissertatio* de 1770 y con el trabajo discreto desarrollado durante la década silenciosa (1770-1780), acabó configurando en el de Königsberg una doctrina modularista de la mente²²¹, según la cual:

1. La mente humana tiene una arquitectura natural constituida por módulos (facultades) cognitivos sensibles e intelectivos, estructuralmente diferenciados (sensibilidad, imaginación, entendimiento-Juicio y razón).
2. Los diferentes módulos posibilitan operaciones cognitivas —intuición, aprehensión, pensamiento, juicio, inferencia, etc.— irreductibles.
3. Los módulos sensibles son módulos periféricos que aparecen encapsulados, es decir, como sistemas cognitivos independientes y básicos, cuyas operaciones receptoras e informacionales son autónomas respecto de los módulos espontáneos superiores, es decir, no están penetradas cognitivamente por sus procesos inferenciales o interpretativos.
4. Los módulos espontáneos —entendimiento, razón— son relativamente autónomos: posibilitan operaciones intelectivas superiores y autónomas, aunque dependen de la información suministrada por los módulos sensibles. Entre otras funciones ellos ejercen las de coordinación de la información recibida.
5. Los diferentes módulos aparecen como subsistemas diferenciados, cuya continuidad operacional o funcional —siempre ascendente, desde la sensibilidad hacia el entendimiento y desde éste hacia la razón— haría posible el conocimiento humano objetivo.

La concepción modularista de la mente, en la que la sensibilidad y el entendimiento aparecen como facultades autónomas y heterogéneas, con naturaleza, funciones y representaciones propias, condujo a Kant a alejarse de la concepción cartesiana de la mente como *cosa*, como *substancia*, y a plantearla como un *sistema* que hace posible el conocimiento y

²¹⁹ KrV, A 235-236 / B 294-295

²²⁰ KrV, A 268 / B 324.

²²¹ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, 2003, pp. 57-58.

la acción voluntaria. La unidad del *Yo pienso* es concebida por Kant como un *sistema*²²² complejo integrado por la red constituida por las distintas facultades²²³, las cuales actúan a modo de *subsistemas* caracterizados por dos rasgos operacionales: 1) autonomía: son organizativamente cerrados, poseen una unidad estructural dotada de ciertas invarianzas y condiciones formales limitativas de lo que pueden hacer o procesar, esto es, dotada de reglas propias; y 2) apertura cognitiva: son informacionalmente abiertos a su medio, a aquello que les proporciona su materia, aunque la información que pueden recibir tiene que ser compatible con sus estructuras. El medio o entorno cognoscitivo funciona como disparador que activa los procesos de selección interna entre las diferentes reglas del sistema, aunque no influye en su configuración estructural²²⁴.

Lo vimos en el capítulo anterior al analizar la deducción trascendental, el *Yo pienso* (*Ich denke*) debe poder acompañar a todas mis representaciones para que éstas sean cognitivamente significativas para mí y acaben unificadas en un todo que constituya la experiencia objetiva. La unidad del *Yo pienso* supone una unificación de las representaciones de las distintas facultades en objetos de experiencia al que se suma un conocimiento o consciencia reflexiva de mí mismo como sujeto de dicha experiencia. Las representaciones no podrían llegar a ser *mías* si no se ajustasen a las distintas condiciones limitativas de las diferentes facultades, especialmente, a la condición intelectual que les permite coordinarse en una autoconciencia general:

En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones *mías* (aunque no tenga conciencia en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les *permite* hallarse juntas en una autoconciencia general, porque de lo contrario, no me pertenecerían completamente²²⁵.

La representación *Yo pienso* que acompaña a todas las representaciones expresa la forma lógica de todo conocimiento posible, es decir, constituye un todo sistemático de condiciones lógicas puras que han de realizarse necesariamente en un contenido para que ascienda a la consciencia. Sin la presencia del *Yo pienso* no sería posible la unificación de los fenómenos ni, por tanto, la experiencia objetiva externa ni interna. Es decir, el *Yo pienso* no sólo es condición de posibilidad de los objetos de la naturaleza, sino también del yo empírico. Este yo del sentido interno consiste en la condensación de una serie de modificaciones aisladas de la conciencia,

²²² Como señala Fernando Montero Moliner, «uno de los méritos de la filosofía crítica de Kant es haber planteado abiertamente la existencia de una unidad sistemática en el despliegue de las actividades de la razón» (Montero Moliner, F. (2020) El uso regulador de la idea de mente (*Gemüt*) y la sistematización de la *Crítica de la razón pura*. En S. Sevilla y J. Conill, *Kant después del neokantismo* (261-280). Madrid: Biblioteca Nueva, p. 261).

²²³ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 234. La idea de la autoconciencia como sistema ha sido planteada desde el ámbito de la biología: Maturana, H. R. (1992). The biological foundations of self-consciousness and the physical domain of existence. En N. Luhmann et al. (Eds.), *Beobachter: Convergenz der Erkenntnistheorien?* München: W. Fink.

²²⁴ En la teoría de sistemas éste se correspondería con los sistemas autopoieticos: sistemas caracterizados por su autoproducción y autorreferencialidad. Cfr. Maturana, H. R. (1982). *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Braunschweig: Vieweg, p. 202, 245. Cfr. también Varela, F. J. (1981). Autonomy and autopoiesis. En G. Roth y H. Schwegler (Eds.), *Self-Organizing Systems. An Interdisciplinary Approach* (14-23). Frankfurt: Campus, p. 19. Cfr. Igualmente Maturana, H. R. y Varela, F. J. (1990). *El árbol del conocimiento*. Madrid: Debate.

²²⁵ KrV, B 132; B 138-139.

fortuitas y de carácter biográfico, que difieren entre los distintos sujetos. Se trata del modo concreto y determinado en el que, de hecho, se lleva a cabo el pensamiento en un sujeto empírico.

Al final de la «Estética trascendental» Kant hace una reflexión sobre el sentido interno que puede inducir a confusión acerca del estatus de la mente. Considera allí el filósofo prusiano que las representaciones de los sentidos externos constituyen la materia «con la que llenamos nuestra mente»²²⁶, pero en cuanto aborda el tiempo como forma de toda intuición, en que se sitúan esas representaciones, afirma que él, al no representar otra cosa que lo puesto en la mente,

no puede ser otra cosa que la manera según la cual el psiquismo es afectado por su propia actividad, es decir, por el acto de poner su representación y, consiguientemente, por sí mismo. Esto es, se trata de un sentido que, por su forma, es interno. Todo lo que es representado por un sentido es, en esa misma medida, siempre fenómeno. Por consiguiente, o bien habría que rechazar la existencia de un sentido interno, o bien el sujeto que es objeto de dicho sentido únicamente podría ser representado por éste como fenómeno²²⁷.

Hay aquí una dificultad señalada por Kant que consiste en saber cómo puede un sujeto intuirse interiormente a sí mismo. Y es que, si la mente tiene capacidad para afectarse a sí misma, ¿no debería entonces ser entendida en términos de *cosa*? ¿No habría que atribuir realidad substancial (coseidad) a un sujeto que, como cualquier otro objeto, aparece a sí mismo como fenómeno afectándose a través del sentido, en este caso interno? Una respuesta afirmativa implicaría la tesis insostenible de la doble afección: por un lado, la afección que los objetos externos causan en nuestra sensibilidad y, por otro lado, la afección del yo (en tanto que objeto en sí) al sentido interno.

Fernando Montero Moliner ha defendido que este problema se plantea por el mal uso que hace Kant del término «afectar» (*affizieren*) en el texto citado para referirse a la consciencia de sí que tiene la mente en sus acciones representativas²²⁸. Kant mismo señala más adelante lo paradójico que supone ser sujetos pacientes de nosotros mismos en el sentido interno²²⁹. La solución a este problema la ofrece el propio Kant al interpretar la *afección* como *determinación*:

No veo cómo pueden hallarse tantas dificultades por el hecho de mantener que el sentido interno sea afectado [affiziert wird] por nosotros mismos. Todo acto de *atención* [Aufmerksamkeit] puede ofrecernos un ejemplo. En la atención el entendimiento determina [bestimmt] siempre el sentido interno, de acuerdo con la combinación que piensa, en orden a la intuición interna que corresponde a la variedad en la síntesis del entendimiento. Cada cual puede observar en sí mismo con cuanta frecuencia la mente se afecta de este modo²³⁰.

Así, es la determinación que el entendimiento ejerce sobre el sentido interno lo que permite a cada uno cobrar consciencia de sí mismo. O, de otro modo, es la síntesis que lleva a cabo el entendimiento de la diversidad fenoménica (externa e/o interna) en una apercepción lo que origina un *yo pienso* (en minúsculas), o sea, la consciencia en cada momento de que yo éxito

²²⁶ KrV, B 67.

²²⁷ KrV, B 67-68.

²²⁸ Montero Moliner, F. (1989). *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*. Barcelona: Crítica, pp. 164-165.

²²⁹ KrV, B 152.

²³⁰ KrV, B 156-157 (nota).

pensando o representando y que es diferente del *Yo pienso* como función lógica o representación de representaciones, que nunca puede ser dado al sentido interno porque es condición de posibilidad del mismo.

La proposición *yo pienso*, en la medida en que afirma que *existo pensando*, no es una simple función lógica, sino que determina el sujeto (que entonces es, al mismo tiempo, objeto) en relación con la existencia y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición suministra siempre el objeto como mero fenómeno, no como cosa en sí. Consiguientemente, ya no hay en ella simple espontaneidad del pensar, sino también receptividad de la intuición. Es decir, el pensamiento de mi mismo se aplica a la intuición de ese mismo sujeto²³¹.

La unidad del *Yo pienso* en tanto que actividad de un *sistema* complejo integrado por la red constituida por las distintas facultades en la que el entendimiento determina las representaciones sensibles no es nada al margen de dicha actividad; ni es ni puede ser una *cosa*.

Esa unidad del *Yo pienso* constituye la unidad sistémica de la apercepción en la que Kant distingue entre la unidad analítica y la unidad sintética de la apercepción. La unidad analítica de la apercepción es propia de toda representación conceptual, que trata de unificar lo diverso en notas comunes. Un concepto empírico, por ejemplo, el concepto de rojo, requiere extraer lo común de muchas representaciones particulares que tuve (recuerdo), tengo (percibo) o tendré (imagino). Esto es posible porque puedo recorrer en el tiempo toda esa diversidad y captar su congruencia. La unidad analítica del concepto es similar a la de un polígono, cuyas aristas son independientes entre sí, aunque todas juntas forman una totalidad distributiva (*Allgemeinheit*)²³². Esta unidad posee singularidad, pero no simplicidad²³³.

La unidad analítica del concepto, en la medida en que tiene que recorrer una pluralidad de representaciones constituidas por propiedades heterogéneas y extraer de ellas alguna en común (o análoga), está irremediabilmente ligada a la unidad sintética de la apercepción, pues la presupone necesariamente: sin ella no serían posible tales representaciones ni su unificación²³⁴. La unidad sintética de la apercepción es diferente a la unidad analítica. Ella es como la unidad de un poliedro regular, cuyas caras son polígonos regulares y congruentes entre sí, como en el caso de un cubo. Se trata de una figura construida con seis cuadrados unidos por sus lados de modo cerrado: cada una de las partes esta coimplicada por las demás. En este sentido, la unidad sintética de la apercepción no remite a un conjunto de representaciones que me pertenecen, sino que reconozco reflexivamente como mías²³⁵. La unidad sintética, al igual que las caras de este poliedro regular, forma una totalidad atributiva (*Allheit*).

En sus reflexiones sobre ese *yo pienso* (con minúsculas) y el *Yo pienso*, sobre el yo empírico y el yo puro Kant introduce la cuestión de la identidad de la conciencia. El yo empírico, la conciencia empírica no puede dar cuenta de tal identidad, pues, aunque acompaña a las

²³¹ KrV, B 429-430.

²³² Kant distingue entre unidad / totalidad distributiva y atributiva en: KrV, A 582 / B 610; Opus postumum, Ak. XXII, 182.

²³³ KrV B 136, nota.

²³⁴ KrV, B 133-134, nota.

²³⁵ KrV, B 134.

diversas representaciones que podrían constituir tal identidad, «es, en sí misma, dispersa»²³⁶, incapaz, por tanto, de unificarlas. El yo puro, en cambio, es una instancia que sí puede unificarlas. La identidad del sujeto «no se produce por el simple hecho de que cada representación mía vaya acompañada de conciencia [empírica], sino que hace falta para ello que yo una representación a otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas»²³⁷. Ahora bien, aunque la actividad sintética del yo puro sea condición necesaria para la identidad de la conciencia, no es posible identificarlo con ella, al modo como hizo Descartes. El yo puro es una condición lógica para la constitución de la experiencia, en este caso, interna (sujeto empírico e identidad de la conciencia), y no se da, no puede darse, como contenido de esa misma experiencia. Cuando Kant aborda las ilusiones transcendentales nos advierte de que resulta ilegítimo hipostasiar el yo puro, que es una simple condición lógica.

Es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto y que el yo determinante (el pensar) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto del conocimiento. Sin embargo, nada hay más natural ni tentador que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos. Podríamos llamarla la subrepción de la conciencia hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*)²³⁸.

La unidad del *Yo pienso* que acompaña a todas nuestras representaciones no es más que una mera forma lógica. Para que las representaciones puedan llegar a ser representaciones de una autoconsciencia, es decir, para que puedan llegar a ser mis representaciones, es necesario que las unas se enlacen con las otras en una unidad a través del acto de la apercepción pura que las acompaña a todas. Pero esta apercepción no es más que ese acto formal de unificación, no constituye ningún contenido especial que venga dado junto al contenido de cada una de las representaciones. Desde luego, que ese acto de la apercepción debe tener su continuidad en la duración pues el *Yo pienso* sólo puede ser un singular, uno, no múltiple: si él fuera numéricamente distinto en cada momento, sería imposible la existencia de una experiencia objetiva del mundo unificada y la existencia de (la unidad de) objetos mismos. Decir que yo tengo conciencia de mí mismo como una unidad a lo largo del tiempo en que cobro conciencia de mí es una verdad analítica, implicada en el concepto de yo puro. Y no puede haber una suma de información, una ampliación de contenido (juicio sintético) en el conocimiento de del yo puro, como pretendió la psicología racional:

El yo de la apercepción y, consiguientemente, el yo de todo acto de pensamiento, es un *singular* y no puede resolverse en una pluralidad de sujetos; es un yo que designa, por tanto, un sujeto lógicamente simple. Esto es algo que se halla contenido de antemano en el concepto de pensar y, en consecuencia, es una proposición analítica. Pero ello no significa que el yo pensante sea una *sustancia* simple, lo cual constituiría una proposición sintética²³⁹.

²³⁶ KrV, B 133.

²³⁷ KrV, B 133. La diferencia ente la *consciencia empírica* y la *consciencia pura* se correspondería con la diferencia entre *estar conscientes* y *ser conscientes*. La primera es una consciencia que compartimos con los animales, la segunda, en cambio, es exclusiva de los seres humanos, pues consiste en el uso de reglas intelectivas para la práctica pública de dar y exigir razones.

²³⁸ KrV, A 402.

²³⁹ KrV, B 407.

Hipostasiar el yo puro, hacer de él una realidad ontológica es precisamente la operación que realizó Descartes al identificar el *cogito* con una cosa en su postulación de la *res cogitans*. Para Kant, esta apercepción pura es meramente formal, lógica²⁴⁰. Su identidad es únicamente numérica²⁴¹. Ella está vinculada al entendimiento, pues es una unidad sintetizadora únicamente de aquellas representaciones que devienen conscientes, o sea, conocimiento. Es un acto del entendimiento, un principio²⁴², una categoría suprema —concepto de conceptos—²⁴³. Kant llega a decir que la apercepción pura es el entendimiento mismo²⁴⁴. En definitiva, la unidad sintética de la *apercepción es una condición lógico-transcendental de todo conocimiento*:

La unidad sintética de la conciencia es, pues, una conciencia objetiva 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 mí²⁴⁵.

Para concluir podemos resumir el planteamiento de la reflexión transcendental kantiana en estos cinco puntos²⁴⁶:

1. La sustitución de la hipótesis animista tradicional de alma por la de un *principio vital* del cuerpo que asume el papel organizador de lo orgánico.
2. El reemplazo del concepto metafísico de alma como *cosa* o *substancia* por el concepto psicológico-funcional de mente (*Gemüt, animus*) como *sistema complejo*, integrado por subsistemas (facultades) y caracterizado por su autonomía (cierre organizativo) y su apertura cognitiva (a la materia del medio).
3. La consideración de la mente como una *realidad intensiva*, con *presencia virtual* en el cuerpo.
4. La superación de la psicología racional tradicional por una filosofía transcendental que considera la mente como una *vorstellende Kraft* (fuerza representacional) y que, por tanto, hace de las representaciones el objeto principal de análisis.
5. La sustitución de una concepción estática de las facultades mentales por una concepción evolutiva y dinámica en la que la fuerza vital que explica la formación epigenética de los cuerpos sirve también para explicar la formación epigenética de los módulos psíquicos (epigénesis psicológica) y sus formas *a priori* (epigénesis intelectual).

²⁴⁰ KrV, A 105.

²⁴¹ KrV, A 107.

²⁴² KrV, B 135.

²⁴³ KrV, B 134.

²⁴⁴ KrV, B 134.

²⁴⁵ KrV, B 138.

²⁴⁶ Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 316-317.

Capítulo V: El concepto de sinrazón positiva¹

1. Introducción

El tema de la locura en la trayectoria intelectual de Kant ha pasado desapercibido entre los intérpretes del filósofo, máxime por lo que se refiere al análisis de su obra crítica, frente a los textos empíricos precríticos y a los antropológicos. El trabajo publicado por Michel Foucault en 1964 en torno a la *Antropología kantiana*² abrió camino para un estudio sistemático de la locura en Kant, al conectar los planos crítico-trascendental y empírico-antropológico en el sujeto. Foucault defendió allí la idea de que la *Antropología* repite la *Crítica*, esto es, que el análisis empírico-psicológico del hombre realizado por Kant en su *Antropología* lo lleva a cabo a partir del sujeto puro de la *Crítica*. El sujeto, que en la *Crítica* es ajeno al decurso del tiempo, se presenta como individuo aislado y permanece al margen del lenguaje, aparece en la *Antropología* sometido al dominio del tiempo en la duración, ya integrado en una sociedad históricamente determinada e inmerso en una lengua concreta. Pero en su análisis de la realidad y capacidades del hombre concreto en este nivel empírico Kant presupone en todo momento las estructuras transcendentales estudiadas en la *Crítica*. Esta tesis de Foucault sobre las relaciones crítico-antropológicas nos permite al autor plantear la idea de que el sujeto puro de la *Crítica* es pensado por Kant como modelo de normalidad (salud) mental a partir del cual es posible analizar los problemas patológicos del hombre concreto.

A partir de esa investigación foucaultiana en torno a la *Antropología* de Kant han surgido investigaciones sobre el tema de la locura en Kant. Un caso destacable es el del trabajo desarrollado por la filósofa y psicoanalista francesa Monique David-Ménard³. Siguiendo la senda abierta por Foucault, David-Ménard ha comparado textos empíricos precríticos kantianos con la misma *Crítica de la razón pura*, planteando continuidad de intereses y conexiones temáticas entre ellos. La filósofa francesa considera los *Sueños de un visionario explicados por los ensueños de la Metafísica* de 1766 cruciales para el desarrollo de la primera *Crítica*, pues el caso de las visiones y conocimientos privilegiados del mundo de los espíritus que afirma tener el teósofo sueco Emmanuel Swedenborg, protagonista de la obra de 1766, y su equiparación a la metafísica habrían conducido a Kant a la necesidad de distinguir entre meras fantasías imposibles de contrastar con la experiencia y aquello que es transmisible y comunicable entre los sujetos y, con ello, a la idea de *límites* del conocimiento y de la razón. El plan mismo y la organización de la primera *Crítica* deberían así ser comprendidos como la contraposición entre

¹ Este apartado ha sido publicado como artículo: Teruel Díaz, R. (2021). Naturaleza, conflicto y locura en Kant: el concepto de sinrazón positiva. *Con-Textos Kantianos*, 13, 35-65.

² Foucault, M. (2008 [1964]). Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (11-79). Paris: J. Vrin.

³ David-Ménard, M. (1990). *La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg*. Paris: Garnier Flammarion.

los pensamientos delirantes sobre la idea de mundo y la constitución de objetos reales para el conocimiento. En tanto que la metafísica es asimilada a la locura en los *Sueños*, la facultad de la razón y su uso trascendente analizado en la Dialéctica trascendental traduciría una disposición natural de la razón hacia la enfermedad mental.

En este capítulo vamos a defender la idea de que la locura consiste para Kant en un conflicto de la razón consigo misma, que en los casos más graves desemboca en lo que Kant denomina una *sinrazón positiva*. Ahora bien, esta tesis se va a fundamentar en la concepción desarrollada por el mismo Kant de la razón como una entidad instituida por la naturaleza (*Naturanstalt*) y, debido al modo de esta institución, caracterizada por la complejidad, la heterogeneidad modular y por un carácter dinámico. Y es que, aunque en continuidad con los planteamientos de Foucault y David-Ménard, nos basaremos en el trabajo de investigación de Eugenio Moya Cantero⁴, cuya interpretación de Kant supone un punto de inflexión en la *Wirkungsgeschichte* del pensamiento del filósofo prusiano.

En su investigación Moya ha planteado una interpretación naturalista del trascendentalismo de Kant. Se trata de un naturalismo débil, de mínimos, que recogería dos tesis básicas planteadas por A. Shimony en su introducción a *Naturalizing Epistemology*⁵: 1. Los seres humanos, incluidas sus estructuras cognitivas, son simples entidades de la naturaleza e interactúan con otras entidades que son objeto de las ciencias; y 2. los resultados de las investigaciones científico-naturales sobre esos seres y esas estructuras (de la psicología empírica y de la embriología en el caso de Kant) son pertinentes e incluso cruciales para la empresa epistemológica. La gran ventaja de esta interpretación naturalista del criticismo kantiano consiste en la reconciliación que permite entre esos dos planos de la investigación kantiana tan difíciles de aunar: el de la *facticidad* y el de la *transcendentalidad*, el de la *quid facti* y el de la *quid juris*.

La *Crítica de la razón pura* está atravesada por un problema epistemológico crucial que Kant ya había planteado a su discípulo Marcus Herz en una carta de 21 de febrero de 1772⁶ y que

⁴ Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva; Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)*. Madrid: Biblioteca Nueva.

⁵ Shimony, A. (1987). Introduction. En A. Shimony y D. Nails (Eds.), *Naturalizing Epistemology: A Symposium of Two Decades*. Dordrecht: D. Reidel, p. 1.

⁶ Br, AA 10: 131. Las obras de Kant se citan según la edición de la Academia: Kant, I. (1902-). *Kants Gesammelte Schriften* (30 Bände). Hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Los 30 volúmenes de los escritos de Kant se estructuran en 5 partes: la 1ª y 2ª parte (Vols. I-XIII) contienen las obras del periodo precrítico (I-II), las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* (III-IV), la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del Juicio* (V), y toda la obra del Kant crítico (VI-IX) y su correspondencia (X-XIII); la 3ª parte (Vols. XIV-XXIII) contiene los escritos póstumos (*Handschriftlicher Nachlass*) sobre Física, Antropología, Lógica, Metafísica, etc.; la 4ª y 5ª parte (Vols. XXIV-XXX) contiene textos de los diversos cursos impartidos por Kant en la Universidad de Königsberg y anotaciones preparatorias de las clases, además de un último tomo con índices. Para citar los títulos de las obras de Kant se utilizan las siglas establecidas en los *Kant-Studien* y que aparecen señaladas en las referencias bibliográficas al final de esta tesis doctoral. Las citas tienen la siguiente estructura: Sigla, AA (Volumen-Número): página(s). Hay dos excepciones a esta norma: la *Crítica de la razón pura*, que se cita con las siglas KrV seguida, según lo usual, de las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición, separadas por una barra) y el número de la página correspondiente, y la *Crítica de la razón práctica*, que se cita con las siglas KpV.

Ernst Cassirer elevó a la categoría de problema crítico fundamental⁷: ¿cómo es posible obtener conocimiento *a priori* —universal y necesario— de la naturaleza sin derivar de ella tal conocimiento? La respuesta que ofrece Kant en la *Crítica* es que podemos conocer las leyes generales de la naturaleza porque ésta es una construcción de nuestra razón realizada mediante la aplicación de sus formas puras *a priori* —intuiciones puras de la sensibilidad y categorías del entendimiento— sobre la materia dada sensible. Las categorías constituyen el fundamento originario de la legalidad universal y necesaria de la naturaleza: «la legislación suprema de la naturaleza debe residir en nosotros mismos, esto es, en nuestro entendimiento»⁸.

Para resolver el problema crítico, Kant lleva a cabo una investigación en la que se plantea tres objetivos fundamentales⁹: i) establecer las distintas fuentes subjetivas de las representaciones; ii) demostrar que ciertas representaciones son *a priori*; y iii) determinar la validez objetiva de las mismas. El primer objetivo pertenece a una dimensión empírico-psicológica y constituye el plano de la *facticidad* del conocimiento al mostrar como, *de hecho*, funciona la razón a la hora de conocer; los dos últimos objetivos constituyen el plano de la *transcendentalidad*, marcado por la normatividad o prescriptividad de las representaciones *a priori*, pues con ella se señala cómo *debe* funcionar la razón para hacer posible el conocimiento.

Es sabido que Kant plantea su investigación transcendental en un plano desligado del análisis empírico-psicológico¹⁰ y que esta visión ha marcado el canon de la interpretación histórica del kantismo. Sin embargo, hay razones fundadas para poner este planteamiento en cuestión, como ha señalado Eugenio Moya. A partir de la década de 1750 la psicología alemana, influida por el sensualismo francés y el empirismo inglés, comenzó a distanciarse de la psicología racional de Christian Wolff y sobre todo del dualismo cartesiano, exigiendo un peso propio para la experimentación y la atención a lo empírico¹¹. Kant tomó buena nota de este proceso y se interesó por el trabajo de investigadores como Johann Christian Lossius o Johannes Nikolaus Tetens, dedicados a la investigación sobre la naturaleza del alma. Lossius planteó una teoría de la razón de orientación fisiologista en la que proponía una naturalización fuerte de la epistemología al plantear el reemplazo del estudio de la lógica por el de la fisiología del cerebro¹². Planteó, además, un método que acabarían adoptando tanto Tetens¹³ como Kant, consistente en clasificar los conceptos teniendo en cuenta el órgano que los produce. Kant, desde luego, recurrió a una tópica transcendental¹⁴, como parte de su investigación transcendental, para

⁷ Cassirer, E. (1948). *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, p. 142 y ss.

⁸ Pröl, AA 04: 319.

⁹ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 22.

¹⁰ KrV, A XVI-XVII.

¹¹ Riedel, W. (1994). Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutsche Literatur*, Sonderheft 6, Forschungsreferate 3, 93-157.

¹² Lossius, J. C. (1775). *Physische Ursachen des Wahren*. Gotha: Carl Wilhelm Oetinger, p. 8.

¹³ Tetens, J. N. (1777). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bände. Leibzig: M. G. Weidmanns Erben und Reich.

¹⁴ KrV, A 268 / B 324.

distinguir fuentes subjetivas del conocimiento sensibles e intelectivas y que dicha tópica, presente ya en su *Dissertatio* de 1770, devino esencial para resolver el problema crítico.

A esta interpretación naturalista del transcendentalismo kantiano en sentido psicológico¹⁵, Moya ha sumado otra relativa a la en aquel momento emergente ciencia de la embriología¹⁶. Y es que en el parágrafo §27 de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, que trata de resumir lo que constituye la clave de bóveda de la Deducción transcendental de las categorías y la resolución del problema crítico, Kant contrapone su modelo del conocimiento al de Leibniz recurriendo a los términos propios de los dos paradigmas o modelos en disputa en el interior de la embriología: su *sistema de la epigénesis de la razón pura* frente al *sistema leibniziano de la preformación de la razón pura*. Moya explora esta idea a partir de una hipótesis básica según la cual, al igual que Leibniz, Kant habría pensado, desde principios de la década de 1770, que los problemas epistemológicos podían ser vistos como una extensión de los problemas que se planteaban los embriólogos al preguntarse por la morfogénesis y funcionamiento de los organismos vivos. Esta naturalización del criticismo también tiene su traducción en la reconciliación de los planos de la *facticidad* y *transcendentalidad*, pues al entender las formas puras *a priori* de la razón como productos epigenéticos, se hace inteligible que una forma factual y contingente (cognitivo-biológica) de estar en el mundo genere productos normativos que prescriban a la naturaleza una legalidad, esto es, como debe comportarse¹⁷.

Esta interpretación naturalizada de Kant es relevante aquí, porque el modelo de la locura planteado por el filósofo prusiano sólo puede entenderse atendiendo a la posición en la que él sitúa al hombre y a su razón en la naturaleza y al desarrollo histórico de ambos.

En lo que sigue dividiremos la exposición en 5 puntos argumentativos. Comenzaremos exponiendo la reflexión metacientífica kantiana en torno al principio teleológico y su relación con el principio de la determinabilidad, para mostrar como los propios límites críticos del conocimiento permiten la investigación tentativa mediante analogías como recursos heurísticos en aquellos ámbitos que escapan a la investigación meramente mecánica: el de la vida, el de la consciencia y su relación con el mundo y el de la historia de la naturaleza (punto 2.2). En

¹⁵ Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva.

¹⁶ Moya, E. (2004). Epigénesis y razón. (Embriología y conocimiento en Kant). *Teorema*, XXIII/1-3, 117-140. Cfr. igualmente Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)*. Madrid: Biblioteca Nueva.

¹⁷ Este planteamiento parece ofrecer una respuesta a las cuestiones epistemológicas de justificar la objetividad y explicar su carácter normativo que Günter Zöler ha abordado recientemente (Cfr. Abel, G. (2020). The Riddle of Objectivity. Objectivity Assumptions as Internal Presuppositions. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3. Rethinking Objectivity: With and Beyond Kant, 637-655). Coincidimos con la tesis defendida por Günter Abel de que es posible resolver el acertijo de la objetividad concibiendo las asunciones de nuestra objetividad como presuposiciones internas de nuestra *humana* experiencia, percepción, habla, pensamiento y acción.

Por otro lado, la idea de que el concepto embriológico de epigénesis está en el núcleo de la concepción kantiana de la razón y que a partir de ella se traza un vínculo entre la dimensión transcendental y la empírica en Kant ha sido defendida también por Jennifer Mensch: Mensch, J. (2013). *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago: Chicago University Press. En este sentido, Günter Zöller ha situado esta interpretación en un contexto más amplio abierto por las últimas investigaciones que muestran a Kant centrado en la investigación de la historia natural (Naturforscher). Zöller, G. (2015). Metaphor or Method. Jennifer Mensch's Organicist Kant Interpretation in Context. *Con-Textos Kantianos*, 1, 217-234.

segundo lugar, examinaremos la indagación de Kant en el terreno de la vida, mostrando su preferencia por el modelo de la epigénesis en el debate embriológico del S. XVII entre preformistas y epigenetistas (punto 2.3). En tercer lugar, abordaremos la indagación que realizó Kant en el ámbito de la historia de la naturaleza, planteando la hipótesis de que el filósofo alemán recurrió a la noción de epigénesis para implementar una idea evolutiva de la naturaleza ya planteada en su temprano ensayo *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (punto 2.4). En cuarto lugar, expondremos cómo esa idea evolutiva de la naturaleza implica, mediante el mecanismo de la epigénesis, la emergencia del alma o razón (*Gemüt*) misma a partir de los cuerpos orgánicos, así como su configuración como una instancia compleja, heterogénea-modular y dinámica, abriendo las puertas al conflicto y la locura (punto 2.5). Finalmente, concluiremos precisando la concepción kantiana de la locura, exponiendo el concepto de *sinrazón positiva* y mostrando el provecho científico que, desde el ámbito de la psiquiatría, se está haciendo de las investigaciones kantianas en ese punto (punto 2.6).

2. La reflexión metacientífica kantiana en torno al principio teleológico

Kant adoptó pronto un interés naturalista en sus investigaciones. A través de sus profesores Karl Heinrich Rappolt y Johann Gottfried Teske entró en contacto con la filosofía experimental inglesa¹⁸. En su reforma del saber escolástico Francis Bacon (1561-1626) había elaborado un nuevo método experimentalista que debía basarse en un «encuentro de la mente del hombre y la naturaleza de las cosas»¹⁹. En su *Novum Organum*²⁰ planteó, frente a Aristóteles, su nuevo método propiamente moderno²¹, la *Interpretation of Nature*²², constituida por 2 elementos: la experiencia-experimento²³ y las leyes o principios inferidos a partir de ellos, cuya validez dependía también de su confirmación en nuevas experiencias futuras²⁴. Bacon polemizaba así contra la metodología errada de los “empíricos”, hormigas que únicamente acumulaban experiencias obtenidas ciegamente, sin la guía de principios, y contra los racionalistas, arañas

¹⁸ Kuehn, M. (2002). *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 76-77.

¹⁹ Bacon, F. (1861-1890). *The Letters and the Life of Francis Bacon, including all his Occasional Works*, 7 vols. Editado por James Spedding. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, Vol. 1, p. 120.

²⁰ En 1620 Bacon publicó su *Instauratio Magna*, la cual se dividía en 6 secciones: 1. una breve presentación al género humano; 2. una dedicatoria al rey Jacobo I; 3. el Prefacio general a la obra; 4. una presentación de la distribución de la obra; 5. el método o *Novum Organum*, distribuido en dos libros y redactado en forma de aforismos; y 6. el Parasevo, una breve presentación de la importancia y requisitos que debía satisfacer la historia natural para poder servir de base a la interpretación de la naturaleza. La *Instauratio Magna* está editada en: Bacon, F. (1861). *The Works*, 15 vols. Edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. Boston: Taggard and Thomson (reimp. en Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann Verlag en 1963), vol. I, pp. 195-539. Manejamos también la edición española de la obra: Bacon, F. (1985). *La gran restauración*. Madrid: Alianza, p. 94. En adelante citaremos la quinta sección de la *Instauratio Magna*, que ocupa su mayor parte de la obra, con las siglas estandarizadas N.O., seguidas del libro en cuestión en números romanos y el número de aforismo en números arábigos; además de la paginación de la edición completa de las obras de Bacon y la edición española.

²¹ Rossi, P. (1990). *Bacon: de la magia a la ciencia*. Madrid: Alianza, p. 76.

²² Bacon, F. *Novum Organum*, I, 26; *The Works*, 247.

²³ N.O., II, 10; *The Works*, 353-354.

²⁴ N.O., I, 82; *The Works*, 288-290.

que se limitaban a elaborar teorías extraídas completamente del interior de su mente²⁵. Para el Barón de Verulam sólo la experiencia que era sistemáticamente buscada mediante principios, el experimento, podía considerarse como la fuente del verdadero conocimiento²⁶.

La nueva filosofía experimental fue continuada por Isaac Newton. Siguiendo a Bacon, Newton distinguió claramente entre los fenómenos o cualidades manifiestas de las cosas, accesibles a través de los sentidos, y sus causas o cualidades ocultas, que la tradición había atribuido a unas supuestas substancias subyacentes. Tales fenómenos, como diría David Hume, «surgen en el alma de causas desconocidas»²⁷. Y tal desconocimiento hacía de esas causas cualidades ocultas e inaccesibles. Por ello, había que renunciar al empeño de conocerlas y plantear la búsqueda de coherencia entre los mismos fenómenos para inferir principios de validez empírica. Fue esta la posición de Newton en sus *Principia*²⁸ y en su *Óptica*²⁹.

Kant dedicó su *Crítica de la razón pura* a Bacon, otorgándole el título de creador de la ciencia moderna. Y en ello tuvo su importancia la actitud baconiana hacia la función y la posición del experimento³⁰. Sobre esta base Kant realizó un doble movimiento conceptual: una modificación del concepto metafísico tradicional de «objeto» y una reformulación de la noción de «objetividad» del conocimiento. Siguiendo la distinción entre fenómenos y sus causas ocultas, Kant declaró la incognoscibilidad de la cosa en sí y realizó una justificación crítico-transcendental de la objetividad del conocimiento en la que el objeto, la experiencia ya no eran considerados como algo dado, sino como algo que debía ser realizado, construido.

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

²⁵ Rossi, P. (1990). *Las arañas y las hormigas*. Barcelona: Crítica, p. 96.

²⁶ N.O., I, 86; *The Works*, 295.

²⁷ Hume, D. [1739-40]. *A Treatise of Human Nature*, I, I, 2; ed. Selby-Bigge, 7-8. La edición más ampliamente utilizada del *Treatise* en el ámbito académico es la realizada por Lewis Amherst Selby-Bigge a partir de la edición original en: Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford Clarendon Press (2nd ed. revised by P. H. Nidditch in 1975). El *Treatise* también está editado en los dos primeros volúmenes de: Hume, D. (1874). *The Philosophical Works*, 4. Vols. Ed. by Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. London: Longmans, Green and Co. (Reprint of the new edition London 1882). Manejo la edición española a cargo de Felix Duque: Hume, D. (1981). *Tratado de la naturaleza humana*, 2 Vols. Madrid: Editora nacional, vol. 1, pp. 95-96. En adelante, cito el *Treatise* mediante la sigla estandarizada «T» referente al título de la obra, seguida del libro y de la parte correspondiente al mismo en números romanos y de la sección en números arábigos; además, incorporo la paginación de la edición de Selby-Bigge y, a continuación, la cita de la edición española.

²⁸ Newton, I. (1729). *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 2 vols. London: Benjamin Motte. General Scholium, p. 392. Edición española a cargo de Antonio Escotado: Newton, I. (1993). *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Barcelona: Altaya.

²⁹ Newton, I. (1718). *Opticks: Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light. The Second Edicion, with Additions*. London: W. and J. Innys. Book III, quaestio 31, pp. 376-377.

³⁰ Kuhn, T. S. (1983). La tradición matemática y la tradición experimental en el desarrollo de la física. En T. S. Kuhn, *La tensión esencial* (56-90). México: FCE, pp. 69-71.

principio general de la determinabilidad o mecánico-causal, según el cual todo fenómeno se sigue de algún otro, según lo establecido por ley causal.

Ahora bien, los principios del entendimiento no pueden determinar los fenómenos en su concreción, pues estos son diversos y heterogéneos³¹. Son las leyes empíricas de las ciencias las que lo hacen, las cuales poseen una universalidad meramente comparativa y son contingentes. Y mientras que los principios están dotados de una unidad sistémica proporcionada por el entendimiento, las leyes empíricas carecen de esa unidad interna, ya que son producidas por la mente en su interacción con el mundo. A pesar de ello, tendemos a su ordenación sistemática «como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza»³². Es el Juicio reflexionante el que realiza esta ordenación a través de un principio transcendental propio: el de la finalidad formal de la naturaleza³³. Si la facultad del Juicio consiste en pensar lo particular como contenido en lo universal, en su uso reflexionante busca lo universal para subsumir lo particular ya dado. El principio teleológico permite así pensar las leyes particulares —u objetos, como los organismos— bajo la idea de finalidad y subsumir unas en otras, estableciendo orden y jerarquía. Él nos permite así ordenar los fenómenos y conocimientos empíricos particulares en nuestra reflexión; regula, por tanto, su uso, pero no constituye, como hace el entendimiento, las condiciones generales de la experiencia. Es pues una forma de nuestra reflexión subjetiva sobre la naturaleza y no una forma propia de ella³⁴. Tiene, por tanto, el carácter de una máxima, de un principio subjetivo³⁵.

El Juicio reflexionante puede realizar dos operaciones distintas: descubrir la ley empírica a partir de los objetos o fenómenos concretos dados (*Schluß nach Induktion*); y atribuir ciertas propiedades a algunos objetos o fenómenos a partir del parecido que muestran con otros que ya conocemos y que, de hecho, las poseen (*Schluß nach Analogie*). En ambos casos el Juicio, guiado por la razón³⁶, tiende a la totalidad y al sistema: guía y da coherencia a nuestra reflexión sobre los objetos y leyes particulares al ensayar reglas que se aplicaran a casos no dados, tratando la simple universalidad comparativa y la contingencia de tales reglas como si fuese universalidad y necesidad estrictas, «como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas»³⁷.

La reflexión crítica del concepto de fin rechaza toda antinomia entre el principio general de la determinabilidad del entendimiento y el teleológico del Juicio³⁸. Causalidad y finalidad se

³¹ KU, AA 05: 179.

³² KU, AA 05: 180.

³³ KU, AA 05: 181.

³⁴ KU, AA 05: 196-197.

³⁵ KU, AA 05: 184. Cfr. Marcucci, S. (2005). Las perspectivas científicas y epistemológicas del juicio teleológico en Kant. En A. A. Romanillos (Ed.), *Kant. Razón y experiencia* (287-293). Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, p. 289.

³⁶ Zöllner, G. (2016). Vernunft ohne Verstand ist leer, Verstand ohne Vernunft ist blind: Die Grenzbestimmung der Vernunft bei Kant und Hegel. *Hegel-Jahrbuch*, 1, 54-59.

³⁷ KU, AA 05: 181.

³⁸ KU, AA 05: 387-388.

refieren a dos órdenes distintos de problemas: el de la sucesión del acaecer en el tiempo y el de la estructura de aquello conformado por una infinita diversidad de leyes empíricas particulares. El criticismo únicamente autoriza en la investigación el uso de fines «que podamos llegar a conocer mediante la experiencia» y siempre allí «donde la teoría nos falla»³⁹. La crítica obliga a la razón a explicar todos los productos y acontecimientos de la naturaleza —incluso los máximamente teleológicos— mecánico-causalmente tan lejos como sea posible, reservando el uso del concepto de fin únicamente cuando aquellos no puedan ser sometidos a examen sin contar con él y sólo como guía para la investigación mecánico-causal⁴⁰. El concepto de fin y el recurso a la analogía que lleva aparejado conducirán a Kant a emplear ideas científico-naturales como recurso con valor heurístico para investigar aquellos territorios de la investigación que, por sus características específicas, escapan al dominio del mecanicismo: el de la vida, el de la consciencia y su relación con el mundo y el de la historia de la naturaleza⁴¹.

3. *El debate moderno entre preformistas y epigenetistas*

El siglo XVII fue testigo del surgimiento del debate interparadigmático entre preformistas y epigenetistas en el seno de la emergente embriología. Marcelo Malpighi, biólogo y anatomista boloñés considerado el padre de la histología por sus investigaciones sobre células y tejidos, ofreció la primera entrega del preformismo, en tanto que teoría embriológica. Fue, sin embargo, el anatomista y zoólogo holandés Jan Swammerdam el que estableció su formulación más exitosa en su *Biblia Naturae* (1669), presentando allí su teoría de los gérmenes preexistentes⁴², según la cual Dios había creado en un mismo instante inicial los gérmenes de todos los seres que en adelante debían nacer en el mundo. De esta forma, la morfogénesis de los seres vivos no consistía sino en un autodespliegue (edución) de las formas que se hallaban ya dispuestas (*emboîté*, encajadas) en los gérmenes inicialmente implantados.

La teoría de los gérmenes preexistentes estuvo motivada por la doctrina agustiniana de las razones seminales y por el refuerzo que recibió a partir de los descubrimientos realizados por los microscopistas del siglo XVII. Agustín de Hipona había defendido en *De Trinitate* que Dios creó a todos los seres simultáneamente, aunque no dotados de una forma esencialmente perfecta y completa, sino con una entidad virtual consistente en sus gérmenes o *rationes seminales*, que se desarrollarían con el tiempo a medida que encontraran las circunstancias propicias. Estos gérmenes se encontrarían infundidos en la misma materia y cuando esas circunstancias se presentasen, surgirían a la vida los seres ínsitos en ellos de forma propiamente actual y formal⁴³.

³⁹ ÜGTP, AA 08: 159.

⁴⁰ KU, AA 05: 415. Cfr. Caponi, G. (2012). Kant: entre Buffon y Cuvier. *Filosofía e Historia da Biologia*, 7, 1, 43-53.

⁴¹ Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 35-36.

⁴² Cobb, M. (2000). Reading and Writing *The Book of Nature*: Jan Swammerdam (1637-1680). *Endeavour*, 24, 3, 122-128.

⁴³ Agustín, S. (1946-1959). *De Trinitate*, III, c. 8, 13. En San Agustín, *Obras*, 18 vols. Madrid: BAC.

La doctrina agustiniana se vio históricamente reforzada por los descubrimientos realizados bajo la innovación técnica que supuso la construcción del microscopio compuesto. Si bien los antiguos ya conocían que los espejos curvos y las esferas de cristal llenas de agua aumentaban el tamaño de las imágenes, no fue hasta comienzos del siglo XVII cuando se desarrolló el empleo de lentes para obtener el mayor aumento posible en contextos experimentales. Así, las primeras publicaciones importantes en el campo de la microscopía aparecieron en la década de 1660, cuando Malpighi probó la teoría de la circulación sanguínea del médico inglés William Harvey al observar al microscopio los capilares sanguíneos; o cuando Robert Hooke desveló la estructura microscópica del corcho. Tras la publicación de las observaciones de Hooke en su *Micrographia* de 1665, el comerciante holandés de tejidos Antonius Leeuwenhoek construyó sus propias lentes y microscopios con los que logró describir una gran variedad de estructuras y organismos como bacterias, hongos, protozoos y espermatozoides⁴⁴.

Los descubrimientos realizados por Leeuwenhoek y otros microscopistas condujeron a los embriólogos preformistas a buscar bajo el microscopio al individuo preformado, aunque en miniatura, hasta el punto de creer ver en el líquido seminal al *nasciturus* ya completo. Respecto a los seres humanos, todas las generaciones se encontrarían, a juicio de Swammerdam, en tamaño constante «preformadas y encajadas en los ovarios de Eva»⁴⁵. Los rasgos físicos y espirituales de todos los seres humanos futuros estarían así ya contenidos en las células sexuales y la morfogénesis de los organismos consistiría en la expansión o despliegue de las partes ya formadas y preexistentes.

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

Yo diría que las hembras de los primeros animales estaban creadas, quizá, con todos aquellos individuos de la misma especie a los que había de traer al mundo y todos los que éstos, a su vez, fueran a traer también a él hasta el fin de los tiempos⁴⁶.

Leibniz, por su parte, también se posicionó del lado de la teoría de los gérmenes preexistentes, extendiéndola al terreno metafísico en su *Système nouveau de la nature*:

Las transformaciones de Swammerdam, Malpighi y Leeuwenhoek, sobresalientes observadores de nuestra época, me ayudaron aquí a admitir que el animal y toda otra substancia organizada no comienza en absoluto cuando creemos y que su generación aparente es sólo un despliegue y una especie de aumento⁴⁷.

⁴⁴ Mazliak, P. (2006). *La biologie au siècle des lumières. Comment l'histoire naturelle est devenue biologie*. Paris: Adapt/Vuibert, cap. 1.

⁴⁵ Swammerdam, J. (1682). *Histoire générale des insectes*. Utrecht: Guillaume de Walcheren, p. 48.

⁴⁶ Malebranche, Nicolás. (1967-1978). *Oeuvres complètes*, 20 vols, edición de A Robinet. Paris: Seghers, vol. 1, pp. 242.

⁴⁷ Leibniz, G. W. [1695]. *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles*. En G. W. Leibniz, (1875-1890), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Berlin: Weidmann Editado por C. J. Gerhardt. Reimpreso en: Leibniz, G. W. (1978), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Hildesheim / New York:

Consideró así el filósofo de Leipzig que el preformismo embriológico, además de ser compatible con su teoría de la armonía preestablecida, era una buena solución al problema del origen de las formas del mecanicismo cartesiano. Descartes, a través de su concepción mecanicista del mundo, había pensado la realidad material en base a los conceptos de extensión, causa-efecto y movimiento local. El mundo y los seres que lo habitan eran así concebidos como autómatas, como máquinas capaces de funcionar autónomamente, en analogía con el mecanismo de un reloj⁴⁸. Así, con la reserva de haber dividido la realidad en dos substancias distintas, la substancia pensante y la extensa-material, Descartes consideró que los cuerpos orgánicos, incluidos el de los hombres, eran simples máquinas y que toda la realidad física –incluida la biológica– podía y debía explicarse a partir de las leyes de la mecánica. Todos los seres materiales, incluidos los seres vivos, fueron concebidos como agregados, como una suma de meras partes componentes. El filósofo francés consideró, por ello, que conocer las cosas no era sino analizarlas, descomponer el conjunto que las constituye en sus partes componentes, en elementos simples.

A pesar de que el mecanicismo cartesiano se convirtió en una orientación metodológica exitosa, resultó insuficiente para explicar los problemas de la vida. Aunque era capaz de explicar la naturaleza y conservación de las formas existentes, no podía dar cuenta de su origen. El problema radicaba en que los organismos vivos no podían ser satisfactoriamente explicados como simples agregados, descomponiéndolos en sus partes simples, pues las relaciones o

Georg Olms, vol. 4, p. 479. Actualmente se está elaborando una edición, con traducción al español, de las obras completas de Leibniz, impulsada por la Sociedad española Leibniz (SeL), que está dirigida por Concha Roldán Panadero: Leibniz, G. W. (2007-). *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols. Editada por Juan Antonio Nicolás Marín. Granada: Comares. En adelante, cuando cite a Leibniz mediante esta edición, lo haré mediante el nombre de la obra y la señalización adecuada (libro, capítulo y párrafo para los *Nuevos ensayos* o párrafo para los opúsculos), añadiendo el volumen y paginación de la edición de Gerhardt tras las siglas estandarizadas «G», además de las referencias a la edición española.

Existe una edición completa y considerada definitiva de los textos de Leibniz en lengua alemana cuya ejecución comenzó en las primeras décadas del siglo XX y todavía no ha sido concluida, debido a diversas dificultades históricas (Cfr. Poser, H. (2004). *Sisyphus at Work: The Leibniz Edition, The Kaiserreich and Divided Germany*. Minerva, 42, 379-392. Lamentablemente Hans Poser ha faltado recientemente: cfr. Roldán, C. (2022). Hans Poser (1937-2022): *Theoria cum praxi*. De la Teodicea a la Tecnodicea. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 66, 1-3). Esta edición es: Leibniz, G. W. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt/Berlin/Leipzig: Die Akademische Ausgabe. En realidad, esta edición de los textos de Leibniz está a cargo de cuatro centros de investigación alemanes: el Leibniz Archiv/Leibniz-Forschungsstelle Hannover, el Leibniz-Forschungsstelle Münster, el Leibniz-Editionsstelle Potsdam der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften y el Leibniz-Editionsstelle Berlin der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. La edición se articula en 8 series (Reihe): Reihe I: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, 8 Bände (volúmenes); Reihe II: Philosophischer Briefwechsel, 4 Bände; Reihe III: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel, 10 Bände; Reihe IV: Politische Schriften, 10 Bände; Reihe V: Historische und sprachwissenschaftliche Schriften, (in Vorbereitung); Reihe VI: Philosophische Schriften, 6 Bände; Reihe VII: Mathematische Schriften, 8 Bände; Reihe VIII: Naturwissenschaftliche, medizinische und technische Schriften, 4 Bände.

⁴⁸ Descartes, R. ([1637] 1902). *Principia Philosophiae*, A-T., VIII, 327. En R. Descartes. (1887-1910), *Oeuvres de Descartes*, 12 vol. Paris: Léopold Cerf Editeur (Reeimp. 1996. París: J. Vrin). Edición a cargo de Charles Adam y Paul Tannery (A-T.). Manejo también la edición española a cargo de Guillermo Quintás: Descartes, R. (1995). *Los principios de la Filosofía*. Madrid: Alianza, p. 410. En adelante, cito a Descartes mediante el título de la obra, seguido de las siglas de esta edición (A-T.), del número del volumen en números romanos y de la página o páginas correspondientes en números arábigos, además de la paginación de la edición española correspondiente.

correlaciones entre ellas resultan decisivas para el todo. Un organismo es, más bien, un sistema, un todo integrado en el que cada parte sólo es posible gracias al todo y viceversa, de tal manera que no puede ser explicado mediante una causalidad lineal $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \dots$, sino que aparece dominado por relaciones causales complejas donde una misma parte componente es a su vez causa y efecto de otras $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A \rightarrow D \dots$ ⁴⁹. Para dar cuenta de los organismos, especialmente de su morfogénesis, pareció necesario transcender la causalidad eficiente del mecanicismo y acudir a la idea de finalidad, a un principio o fuerza vital que pautase y ordenara el desarrollo embriológico de los individuos, e incluso el de las especies⁵⁰.

Debido a la especificidad de lo orgánico en el conjunto de los cuerpos físicos el mecanicismo cartesiano fue incapaz de explicar el origen y la morfogénesis de los cuerpos vivos. Sin embargo, la teoría de los gérmenes preexistentes permitió a Leibniz solucionar este problema cartesiano del origen de las formas. Así, el mecanicismo bastó para producir los cuerpos orgánicos de los animales con tal que se añadiese «la preformación orgánica ya completa en los gérmenes de los cuerpos que nacen, contenidos en los de los cuerpos de que ellos han nacido, hasta llegar a los gérmenes primeros; lo cual sólo puede proceder del autor de las cosas», como señala en el prefacio de sus *Essais de Theodicee*⁵¹. Leibniz tomó la distinción escolástica entre *fulguratio* y *evolutio* para diferenciar entre la génesis primitiva de una nueva forma de vida —la

⁴⁹ KU, AA 05: 372-373.

⁵⁰ Los seres orgánicos —señala Kant en los §§65-66 de la *Crítica del Juicio*— son aquellos en que todo es fin y, a la par y recíprocamente, medio. Tales cuerpos presentan una unidad y una estructura, en la que, como el todo determina la naturaleza y las cualidades de las partes, cualquier análisis mecánico-causal elimina lo propio de su objeto. Más que agregados mecánicos parece que encontramos sistemas. Y aquí interviene la teleología. Las partes parecen haber sido conjuntadas según un plan y con vistas a un fin.

⁵¹ Leibniz, G. W. (1710). *Essais de Theodicee sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. En G. W. Leibniz, (1875-1890), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Berlin: Weidmann Editado por C. J. Gerhardt. Reimpreso en: Leibniz, G. W. (1978), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Hildesheim / New York: Georg Olms, vol. 6, p. 40. Manejamos también la edición de los *Nuevos ensayos* de Javier Echeverría Ezponda: Leibniz, G. W. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora nacional, pp. 40-41. En adelante, cuando cite a Leibniz mediante la edición de Gerhardt, lo haré mediante el nombre de la obra y la señalización adecuada (libro, capítulo y párrafo para los *Nuevos ensayos* o párrafo para los opúsculos), añadiendo el volumen y paginación de la edición de Gerhardt tras las siglas estandarizadas «G», además de las referencias a la edición española.

Existe una edición completa y considerada definitiva de los textos de Leibniz en lengua alemana cuya ejecución comenzó en las primeras décadas del siglo XX y todavía no ha sido concluida, debido a diversas dificultades históricas (Cfr. Poser, H. (2004). *Sisyphus at Work: The Leibniz Edition, The Kaiserreich and Divided Germany*. *Minerva*, 42, 379-392. Lamentablemente Hans Poser ha faltado recientemente: cfr. Roldán, C. (2022). Hans Poser (1937-2022): *Theoria cum praxi. De la Teodicea a la Tecnodicea. Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 66, 1-3). Esta edición es: Leibniz, G. W. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt/Berlin/Leipzig: Die Akademische Ausgabe. En realidad, esta edición de los textos de Leibniz está a cargo de cuatro centros de investigación alemanes: el Leibniz Archiv/Leibniz-Forschungsstelle Hannover, el Leibniz-Forschungsstelle Münster, el Leibniz-Editionsstelle Potsdam der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften y el Leibniz-Editionsstelle Berlin der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. La edición se articula en 8 series (Reihe): Reihe I: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, 8 Bände (volúmenes); Reihe II: Philosophischer Briefwechsel, 4 Bände; Reihe III: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel, 10 Bände; Reihe IV: Politische Schriften, 10 Bände; Reihe V: Historische und sprachwissenschaftliche Schriften, (in Vorbereitung); Reihe VI: Philosophische Schriften, 6 Bände; Reihe VII: Mathematische Schriften, 8 Bände; Reihe VIII: Naturwissenschaftliche, medizinische und technische Schriften, 4 Bände.

Actualmente se está elaborando una edición, con traducción al español, de las obras completas de Leibniz, impulsada por la Sociedad española Leibniz (SeL), que está dirigida por Concha Roldán Panadero: Leibniz, G. W. (2007-). *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols. Editada por Juan Antonio Nicolás Marín. Granada: Comares.

fulguratio que sólo puede emanar de Dios—, y su desenvolvimiento —*evolutio*— posterior de los caracteres originaria y sobrenaturalmente preformados. Embriología y metafísica constituían así una alianza rentable para la comprensión del universo según sus *Principes de la Nature et de la Grace*:

Las investigaciones de los modernos nos han enseñado, y la razón lo prueba, que aquellos seres vivientes cuyos órganos conocemos, es decir, las plantas y los animales, no provienen en absoluto de una putrefacción o de un caos, como han creído los antiguos, sino de simientes preformadas y, por consiguiente, de la transformación de los seres vivientes preexistentes⁵².

Para Leibniz, tanto las almas como las formas orgánicas son ingenerables e imperecederas. Ellas sólo llegan «a desarrollarse, envolverse, revestirse, despojarse, transformarse»⁵³:

Puede considerarse —dice Leibniz en *Vindicación de la causa de Dios*— que en los gérmenes preexistentes ya habían sido preestablecidos y preparados por Dios no sólo el organismo humano, sino la racionalidad misma mediante el ejercicio de un acto, por así llamarlo, sellado⁵⁴.

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

Es pues natural que como el animal siempre ha sido viviente y ha estado organizado (como comienzan a reconocerlo personas de gran perspicacia) también lo será y lo estará siempre. Y puesto que de ese modo no hay primer nacimiento ni generación completamente nueva del animal, se sigue de ello que en rigor metafísico no habrá extinción final ni muerte completa; y que, por consiguiente, en vez de transmigración de las almas sólo ocurre la transformación de un mismo animal, según estén los órganos plegados de un modo diverso y más o menos desarrollados⁵⁵.

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

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

⁵² Leibniz, G. W. *Principes de la Nature et de la Grace*; G, VI, 601.

⁵³ Leibniz, G. W. *Système nouveau de la nature*, §7; G, IV, 481.

⁵⁴ Leibniz, G. W. *Causa Dei*; G, VI, 451.

⁵⁵ Leibniz, G. W. *Système nouveau de la nature*, §7; G, IV, 480-481.

Pero yo no admito lo sobrenatural, sino en el comienzo de las cosas, respecto a la primera formación de los animales, o respecto a la constitución originaria de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo; después de lo cual, sostengo que la formación de los animales y la relación entre el alma y el cuerpo son tan absolutamente naturales al presente, como las demás operaciones ordinarias de la naturaleza⁵⁶.

William Harvey entró en abierta disputa con el preformismo embriológico⁵⁷ introduciendo el paradigma de la «epigénesis» en sus *Exercitationes de generatione animalum* de 1651. A partir de la observación de híbridos, injertos o monstruos; de la regeneración de la cola de las lagartijas y de las pinzas de los cangrejos; y del nacimiento de pollos o gusanos de seda, Harvey argumentó que ni la morfogénesis general de los organismos ni, en general, su desarrollo, estaban preformados en la dotación germinal, sino que se adquiría gradualmente a partir de sustancias inductoras del medio. Harvey defendió la procedencia de *omne vivum ex ovo*, es decir, de todo lo orgánico a partir de una progresiva emergencia desde formas iniciales indiferenciadas.

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

Albrecht von Haller, uno de los últimos grandes preformistas, había negado la idea de epigénesis embriológica sobre la base de sus investigaciones en torno a la formación del pollo, realizadas en la primera mitad de la década de 1750. En su obra *Sur la formation du coeur dans le poulet*, publicada en 1758, afirmó que la única razón para que las partes del adulto no pudieran ser observadas en el embrión de pollo, a pesar de estar ya allí preformadas, era que éstas eran demasiado fluidas y transparentes en esas primeras fases del desarrollo. Wolff argumentó que tal tesis sería admisible con tal de que las estructuras del embrión, invisibles al ojo desnudo, aparecieran ya diferenciadas cuando creciera lo suficiente para hacerse visible al microscopio. Pero esto era algo que no ocurría bajo la observación minuciosa experimental. Estudiando el desarrollo de los vasos sanguíneos del embrión de pollo, Wolff observó que éstos se generaban por fusión de «islotos de sangre» inicialmente independientes, por lo que pudo concluir que la formación [*Bildung*] del pollo no consistía en un mero crecimiento, sino también en una generación [*Differenzierung*]. En su *De formatione intestorum*, publicado en las *Mémoires de*

⁵⁶ Leibniz, G. W. (1710). *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*; G, VI, 41-42.

⁵⁷ La disputa entre ambos programas de investigación puede verse en Roe, S. A. (1981). *Matter, Life and Generation. Eighteenth-Century Embryology and the Haller-Wolff Debate*. Cambridge: Cambridge University Press.

l'Académie des Sciences de Saint-Petersbourg en 1768-1769⁵⁸ describió como el intestino de pollo no aparecía ya formado en las primeras fases visibles del crecimiento embrionario, sino que se iba desarrollando progresivamente mediante el plegamiento de una lámina de tejido sobre la superficie ventral del embrión. Por todo ello, Wolff concluyó que los embriones procedían de una sustancia indiferenciada, secretada por los órganos genitales de los padres, y que, como consecuencia de la fecundación, se organizaban bajo la dirección de una *vis essentialis* o fuerza vital, intrínseca a los cuerpos materiales y capaz de producir órganos especializados, de carácter análogo (físico, mecánico) a las que operan en la constitución de los cristales naturales o de las formaciones metálicas y cuya función sería básicamente nutritivo-metabólica⁵⁹.

La concepción de la fuerza vital y de la misma noción de epigénesis fue, sin embargo, heterogénea entre los epigenetistas del siglo XVIII. Por ello, habría que diferenciar entre la concepción de la fuerza vital mecánico-experimentalista mantenida por Wolff y la teleomecanicista o material-vitalista defendida por el naturalista alemán Johann Friedrich Blumenbach y por Kant⁶⁰. La *vis essentialis* de Wolff aparece como una fuerza emergente de carácter arquitectónico: ella dirige la formación de estructuras anatómicas y las operaciones de los procesos fisiológicos del organismo, de modo que las diferentes partes nacerían y funcionarían interactivamente para alcanzar los fines de la especie. Pero en su oposición al preformismo y a la teoría de los gérmenes preexistentes, Wolff no sólo rechazó la idea de preformación o preexistencia, sino también la misma idea de germen, de algún tipo de organización al comienzo del desarrollo de los organismos, con lo que hizo difícilmente explicable el mecanismo por el que la *vis essentialis* producía un pollo a partir de otro y no una planta, o un cierto órgano en un lugar determinado y no en otro. Por ello, a pesar del punto de partida experimentalista de Wolff, su modelo embriológico acababa adoptando un compromiso con la metafísica.

En la primera edición de su *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft*⁶¹ Blumenbach defendió que la organización de los cuerpos vivos y sus partes mecánicas serían inexplicables sin recurrir a un principio directriz —que denominó *Bildungstrieb* o *nisus formativus*— que representase un plan inmanente prefigurado y que en función de las circunstancias del entorno fuera capaz de generar y diferenciar estructuras, y de dar soporte a las funciones orgánicas. Ese principio consistiría así en una *Lebenskraft* o fuerza vital cuya direccionalidad morfogenética estaría guiada por ciertos gérmenes y disposiciones originarios de la especie y cuyo carácter sería no mecánico, sino teleológico, dirigido según fines.

⁵⁸ Wolff, C. F. ([1768-1769] 2003). *De formation intestorum*. Turnhout: Brepols Publishers. Edición a cargo de J.-C. Dupont y M. J.-L. Perrin.

⁵⁹ Wolff, C. F. (1774). *Theoria generationis*, I, §4 Halle: Typis et sumtu J.C. Hendeli. Reeditado a cargo de R. Herrlinger en: Wolff, C. F. (1966). *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen Theoria Generationis*. Hildesheim: G. Olms.

⁶⁰ Cfr. Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 123-129; cfr. igualmente Duchesneau, F. (2006). «Essential force» and «formative force»: models for epigenesis in the 18th century. En B. Feltz, M. Crommelinck & P. Goujon (Eds.), *Self-Organization and Emergence in Life Sciences (173-188)*. Dordrecht: Kluwer.

⁶¹ Blumenbach, J. F. (1781). *Über den bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft*. Göttingen: J. C. Dieterich.

A pesar del intercambio de ideas y de la influencia intelectual mutua entre Kant y Blumenbach, no habría que soslayar las diferencias que mantuvieron entre ambos en torno a la idea de *Lebenskraft*, al menos durante parte de sus periodos de pensamiento. Según ha defendido E.-M. Engels hubo dos usos distintos del concepto de *Bildungstrieb* en el siglo XVIII: el de aquellos que, como Blumenbach a principios de 1780, lo emplearon como un constructo metafísico y el de los que, como Kant, lo utilizaron como un simple constructo metodológico ante las limitaciones encontradas en las explicaciones mecánicas de los cuerpos vivos⁶². También lo ha señalado Robert J. Richards⁶³ contra Timothy Lenoir⁶⁴: a pesar de que la *Bildungstrieb* tenía el mismo carácter arquitectónico en Blumenbach y en Kant, en cada uno de ellos fue concebida bajo interpretaciones metacientíficas distintas, pues si para el primero la *Bildungstrieb* consistió, al menos en sus primeras etapas de pensamiento, en una fuerza constitutiva de la naturaleza, para el último no se trató más que de un principio heurístico para indagar territorios esquivos a la investigación mecánico-causal.

En cualquier caso, Blumenbach trató de encontrar una fuerza organizadora universal de la materia viva que pudiera construir un modelo explicativo de las regularidades observadas. De esta forma, pensó en la necesidad científica de reconstruir la *Bildungstrieb* para cada especie unificando, bajo leyes, las regularidades encontradas en la reproducción, la generación y la nutrición. Es lo que, con muchas reservas críticas, y apelando a la configuración de nuestras facultades mentales —en especial a la del Juicio y su noción *a priori* de fin— había mantenido Kant cuando apeló a los gérmenes y disposiciones originarios a mediados de la década de 1770. Estos gérmenes y disposiciones originarios vendrían a ser una suerte de idea directriz y rectora que guía y limita a la *Bildungstrieb*. Como afirmó en el párrafo §64 de la *Crítica del Juicio*, un árbol genera siempre otro árbol, y el árbol que él genera es de la misma especie, con lo que, en realidad, «se genera a sí mismo según la especie»⁶⁵. Toda transmisión, incluso la casual, dice Kant, «nunca puede ser el efecto de otra cosa que la de los gérmenes y disposiciones originarias que residen en la especie misma»⁶⁶.

Kant acabó así posicionándose del lado de la epigénesis en el debate embriológico moderno y asumiendo este modelo para el mundo biológico⁶⁷. Es posible rastrear la afinidad kantiana por la epigénesis desde la década de 1750, a partir de sus lecturas de los naturalistas

⁶² Engels, E.-M. (1994). Die Lebenskraft —metaphysisches Konstrukt oder methodologisches Instrument? Überlegungen zum Status von Lebenskräften in Biologie und Medizin im Deutschland des 18 Jahrhunderts. En K. T. Kantz (Ed.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit. Studien zu Werk und Wirkung des Naturforscher C. F. Kielmeyer (1765-1844)*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, pp. 127 y ss.

⁶³ Richards, R. J. (2000). Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: A Historical Misunderstanding. *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, 31, 1, 11-32.

⁶⁴ Lenoir, T. (1989). *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth-century German Biology*. Chicago / London: University of Chicago Press.

⁶⁵ KU, AA 05: 371.

⁶⁶ Bestimmung, AA 08: 97.

⁶⁷ Moya, E. (2011). Kant y la embriología. En P. J. Teruel (Coord.). *Kant y las ciencias (185-224)*. Madrid: Biblioteca Nueva.

franceses Maupertuis y Buffon⁶⁸, aunque no fue hasta mediados de la década de 1780 cuando, estimulado por la polémica con J. G. Herder y G. Forster⁶⁹ y la recepción de las hipótesis de J. F. Blumenbach, tenga un modelo estructurado de la epigénesis⁷⁰. Es lo que refleja en el §81 de la *Crítica del Juicio*, cuando Kant, frente a la teoría de los gérmenes preexistentes, el fijismo de las especies y el preformismo metafísico de Leibniz, defiende, más allá de las objeciones empíricas contra el preformismo (la existencia de monstruos, híbridos, herencia doble o regeneración de partes amputadas de animales), el plus de valor científico que presenta el modelo de la epigénesis, ya que ella «considera la Naturaleza, el menos en lo que atañe a la generación, como productora de suyo y no sólo como capaz de desarrollo, por lo que deja a su cargo todo cuanto acontece a partir del primer comienzo, recurriendo lo menos posible a lo sobrenatural»⁷¹. La epigénesis, que consiste en la capacidad de los sistemas biológicos de interaccionar con el medio y, en función de ello, ganar estructura (complejidad, organización y autonomía) a lo largo de la vida⁷², sirve también a Kant para plantear, con la ayuda de la *Bildungstrieb* de Blumenbach⁷³ y los conceptos de gérmenes y disposiciones originarias (*ursprüngliche Keime und Anlagen*)⁷⁴, la idea de la evolución de las especies⁷⁵.

4. Epigénesis y evolución (historia) de la naturaleza

El preformismo biológico y metafísico moderno había planteado la idea de una naturaleza prefijada por Dios desde la creación, capaz de desenvolverse según el plan preestablecido por el Creador, pero sin posibilidad de aparición de novedad alguna en el mundo. Frente a esta imagen, la idea de epigénesis sirvió a Kant para pensar en una naturaleza autoprodutiva, encargada, a partir del primer comienzo y en virtud de determinadas leyes, de su propia evolución (*Naturentwicklung*) y dotada, por tanto, de una historia propia marcada por la contingencia⁷⁶. Es lo que, como ha señalado Eugenio Moya⁷⁷, revela Kant en el §81 de la *Crítica del Juicio* citado arriba, al elevar la idea de epigénesis desde el campo de la embriología —de los problemas de la generación y la morfogénesis— al territorio de la naturaleza toda. A ello ayudó, sin duda, la

⁶⁸ Zammito, J. (2006). Kant's Early Views on Epigenesis: The Role of Maupertuis. In J. E. Smith (Ed.), *The Problem of Animal Generation in Modern Philosophy* (317-355). Cambridge: Cambridge University Press.

⁶⁹ Galfione, M. V. (2014). La intervención kantiana en el debate de las razas a finales del siglo XVIII. *Scientiae studia*, V.12, 1, 11-43.

⁷⁰ Ese modelo estructurado de la epigénesis contaría con una concepción funcional precisa de las nociones de germen y disposición naturales.

⁷¹ KU, AA 05: 424.

⁷² Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 34-35.

⁷³ Zammito, J. H. (2018a). *The Gestation of German Biology*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 186-214.

⁷⁴ VvRM, AA 02: 427-444.

⁷⁵ Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, pp. 159 y ss.

⁷⁶ Cfr. Müller-Sievers, H. (1989). *Self-Generation. Biology, Philosophy, and Literature around 1800*. Stanford: Stanford University Press, pp. 4-5. Cfr. Igualmente Zammito, J. H. (2018b). From Natural History to History of Nature: Kant between Buffon and Herder. In P. Muchnik & O. Thorndike, *Rethinking Kant 5* (281-310). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

⁷⁷ Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 149.

temprana lectura de los naturalistas franceses⁷⁸, como Maupertuis, Buffon o Diderot, que contribuyeron a la consolidación del materialismo y a captar la continuidad de la naturaleza más allá de su aparente variedad.

En su investigación sobre fenómenos como la herencia doble de caracteres (del padre y la madre), Maupertuis argumentó contra el preformismo y defendió que cada nuevo nacimiento era una verdadera génesis y no un simple aumento o crecimiento de un ser preexistente⁷⁹. Su teoría de la generación, llevada a cabo en su *Venus Física*⁸⁰ y en su *Sistema de la naturaleza*⁸¹ le permitió introducir los conceptos biológicos clave de herencia y variación en el marco de su materialismo. Según dicha teoría el embrión se formaba como resultado de la combinación mecánica de un gran número de partículas vivas (*particules vivantes*) a modo de unidades elementales de los seres organizados, derivadas normalmente de ambos progenitores, y que tendrían una memoria orgánica (*Venus Física*) o psíquica «de désir ou d'aversion»⁸² de la vida del organismo al que perteneció. La embriogénesis sería así para Maupertuis un proceso de yuxtaposición de tales partículas sometido a leyes mecánicas. Toda esta reflexión teórica le condujo finalmente a plantear la idea de una tendencia constante en los animales a la variación a lo largo del tiempo como consecuencia de la herencia doble o el azar y, consecuentemente, a la hipótesis de que todas las especies pudieron haber surgido de una pareja primitiva inicial a través de la acumulación gradual y transmisión de variaciones divergentes. Cada grado de desviación habría provocado una nueva especie, hasta alcanzar la inmensa diversidad de animales existentes en nuestros días.

Buffon coincidió con el planteamiento de Maupertuis en su *Historia natural de los animales*, denominando aquellas unidades elementales de los seres vivos como *molécules organiques* y planteando la idea de molde interno (*moule intériur*) para explicar su memoria⁸³. Para ambos, esos “átomos” de la vida se asociarían y se disociarían en los procesos de reproducción y de muerte en función de determinadas fuerzas mecánicas, como la de atracción de la física o las de afinidad de la química. La reproducción no sería tanto un proceso de preservación de formas preexistentes como de adición de partes afines de las que emergen nuevas formas. Consistiría así en un proceso de epigénesis que, sin recurrir a la idea de gérmenes preformados, no implicaría tampoco partir en cada generación de un caos material.

⁷⁸ Cfr. Zammito, J. (2006). Kant's Early Views on Epigenesis: The Role of Maupertuis. In J. E. Smith (Ed.), *The Problem of Animal Generation in Modern Philosophy* (317-355). Cambridge: Cambridge University Press; cfr. Igualmente Zammito, J. H. (2018b). From Natural History to History of Nature: Kant between Buffon and Herder. In P. Muchnik & O. Thorndike, *Rethinking Kant 5* (281-310). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

⁷⁹ Roe, S. A. (1981). Matter, Life and Generation. Eighteenth-Century Embryology and the Haller-Wolff Debate. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 13-15.

⁸⁰ Maupertuis (1745). *Venus Physique*. Paris: Biblioteque Royal.

⁸¹ Maupertuis (1768). *Système de la nature*. En Maupertuis, *Oeuvres*, Lyon, vol. II.

⁸² Maupertuis (1768). *Système de la nature*. En Maupertuis, *Oeuvres*, Lyon, vol. II, p. 149.

⁸³ Buffon (1774-1779). *Histoire naturelle des animaux*. En Buffon, *Oeuvres complètes*, Paris: Imprimerie Royale, p. 51.

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

¿No habrá que suponer que las especies, lo mismo que los individuos, nacen, crecen, duran y desaparecen? ¿No habrá que suponer que los elementos de animalidad, esparcidos antes en la masa material, llegaron a unirse para formar el embrión, y que este embrión recorre infinitas etapas de desarrollo, avanzando desde el movimiento a la sensación, de ésta a la representación, y de aquí hasta el pensar consciente y la reflexión? Millones de años pueden extenderse entre todos estos desarrollos y acaso se preparan otros⁸⁴.

Diderot concibió la naturaleza como un juego semiorganicista en el que se producía la metamorfosis de lo inanimado en animado con la correspondiente relación circular entre ambos estados. En sus *Éléments de physiologie* fue más allá, extendiendo esa misma idea al ámbito de lo psicológico y defendiendo una ley de continuidad de los estados propios del ser sensible, viviente y organizado⁸⁵.

Con las debidas reservas críticas ante el intento de reducir lo orgánico (y lo psíquico) a lo mecánico Kant se vio atraído por el esfuerzo de estos naturalistas por unificar los seres mecánicos y los orgánicos en un sistema universal de los seres. En los párrafos §80-81 de la *Crítica del Juicio*, Kant, adoptando la posición de arqueólogo de la naturaleza, apuntó hacia ese sistema. La anatomía comparada del momento mostraba a los contemporáneos la concordancia de muchas especies animales en un esquema común que estaba a la base tanto de su esqueleto como de la disposición de sus partes⁸⁶, con lo que Kant acaba considerando a la naturaleza como madre común de las distintas especies animales, las cuales, surgidas del seno maternal de la Tierra, deben ser vistas como una gran familia de criaturas. O sea, que Kant plantea como una audaz aventura de la razón⁸⁷ la hipótesis de que, a partir de un caos material y en virtud de su fuerza formativa (*Bildungskraft*), las especies habrían emergido unas de otras, y cada una de ellas generaría a sus miembros en virtud de su autoorganización y principio interno:

Esa analogía de las formas, en cuanto, a pesar de toda la diversidad, parecen ser producidas según un prototipo común, fortalece la sospecha de una verdadera afinidad de las mismas en la producción de una madre común primitiva, por medio de la aproximación gradual de una especie animal a otra, desde aquella en que el principio de los fines parece más guardado, a saber, en el hombre, hasta el pólipo y de éste, incluso, hasta los musgos y los líquenes, y finalmente, hasta la escala inferior que podemos observar el de la naturaleza, la materia bruta, de la cual y de cuyas fuerzas, según leyes mecánicas (iguales a las que siguen la producción de los cristales), parece provenir toda la técnica de la naturaleza, que en los seres organizados nos es tan incomprensible que nos creemos obligados a pensar para ellos otro principio⁸⁸.

⁸⁴ Diderot, D. ([1751] 2005). *Pensées sur l' Interprétation de la nature*, §58, 2 Paris: Flammarion, 2005.

⁸⁵ Roger, J. (1993). Diderot et l'Encyclopédie. En *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle* (585-682). Paris: Albin Michel.

⁸⁶ KU, AA 05: 418.

⁸⁷ KU, AA 05: 419.

⁸⁸ KU, AA 05: 418-419.

Esa idea de emergencia de nuevos órdenes de realidad en la naturaleza a partir de ciertos sistemas, que Kant ya había manejado en su temprano ensayo *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, serviría también para explicar el surgimiento por epigénesis del alma misma a partir del cuerpo organizado⁸⁹:

Tenemos que aceptar, junto a la epigenesis, que el alma pertenece al mundo inteligible; que ella no está en ningún lugar en el espacio; que, cuando un cuerpo organizado ha emergido [*entstanden*] por generación, tiene en sí la condición de ser animado por un principio animante de carácter inteligible; y que en el cuerpo mismo el alma no tiene presencia local, sino virtual⁹⁰.

Para conciliar las ideas de epigénesis y continuidad de una naturaleza unitaria Kant habría recurrido a la imagen de la escalera de los seres de Charles Bonnet⁹¹. Éste había considerado que la naturaleza era continua, pero escalonada, de tal forma que, desde el pólipo hasta el hombre la naturaleza habría obrado formando, debido a grandes catástrofes, una serie de escalones que presentarían, a su vez, una serie de peldaños. En la *Crítica de la razón pura* escribe Kant:

Cuando veo personas inteligentes que discuten entre sí sobre las características de los hombres, los animales o plantas, o incluso de los cuerpos del reino mineral [...], sólo necesito considerar la naturaleza del objeto para comprender que ésta se halla demasiado oculta para que puedan hablar basándose en el conocimiento de la misma... Lo mismo puede decirse sobre la defensa o impugnación de la conocida ley de la escala graduada continua de las criaturas, puesta en circulación por Leibniz y tan certeramente apoyada por Bonnet. Esta ley no indica otra cosa que la puesta en práctica del principio de afinidad fundado en el interés de la razón, y, como aserción objetiva, no puede proceder de la observación y conocimiento de la estructura de la naturaleza. Los peldaños de esa escalera, tal como la experiencia puede ofrecerlos, se hallan demasiado separados unos de otros, y las diferencias que nosotros suponemos pequeñas suelen ser en la naturaleza simas tan enormes, que no podemos contar con que tales observaciones (especialmente en el caso de una gran variedad de cosas, donde siempre será fácil encontrar semejanzas y aproximaciones) revelen intencionalidad en la Naturaleza⁹².

La *escala naturae* kantiana incluiría como escalones la materia no organizada (*rohe Materie*), la materia organizada (*organisierte Materie*), los organismos vegetales, los organismos animados y los animales racionales⁹³; e incluso, las formaciones sociales⁹⁴. La evolución orgánica consistiría para Kant en la emergencia de formas de organización y autoorganización cada vez más complejas en las que la fuerza organizadora (*Bildungstrieb*) garantiza la continuidad y la interacción de los gérmenes y disposiciones originarias constitutivas de cada especie orienta la dirección⁹⁵. Y esa evolución biológica no estaría desvinculada ni del proceso de desarrollo físico-cósmico del universo y de la Tierra ni del del ser humano, incluida su cognición⁹⁶ y su dimensión moral⁹⁷, pues como señala en el §65 de la *Crítica del Juicio*:

⁸⁹ Moya, E. (2004). Epigénesis y Razón. *Teorema*, XXIII, 1-3, 117-140, p. 127.

⁹⁰ Refl, AA 18: 189-190.

⁹¹ Moya, E. (2004). Epigénesis y Razón. *Teorema*, XXIII, 1-3, 117-140, p. 128.

⁹² KrV A 667-668 / B 695-696.

⁹³ Moya, E. (2004). Epigénesis y Razón. *Teorema*, XXIII, 1-3, 117-140, p. 129.

⁹⁴ Kant extiende la idea de organización y autoorganización de los productos de la naturaleza a las formaciones sociales en una nota que sigue a su reflexión sobre las constantes del modelo evolutivo de la naturaleza (cfr. KU, AA 05: 375).

⁹⁵ RezHerder, AA 08: 62-63.

⁹⁶ Moya, E. (2019). Fuerzas, facultades y formas a priori en Kant. *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 9, 49-71, p. 49.

⁹⁷ Conill, J. (2016). Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant. *Revista de estudios kantianos*, vol. 1, núm. 1, 11-23, p. 11.

La naturaleza se organiza más bien a sí misma y en cada especie de sus productos organizados siguiendo globalmente un mismo modelo, pero también con las oportunas divergencias que exige la propia conservación, según las circunstancias⁹⁸.

La idea de epigénesis le habría servido a Kant para implementar esa noción de evolución general de la naturaleza que ya había planteado en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* de 1755. Ahora bien, el fundamento de tal evolución y la base de su enlace con la epigénesis habrían sido los conceptos kantianos de fuerza e interacción recíproca, así como la idea de sistema, derivada de ambos⁹⁹, que fueron desarrollados por Kant en su reflexión sobre el mecanicismo cartesiano y la revisión que, de él, realizó Leibniz.

La relectura leibniziana del mecanicismo cartesiano condujo a Kant, en su *Estimación de las fuerzas vivas* (1746), a considerar que la materia no podía ser definida por la simple extensionalidad y, con ello, a introducir junto con Leibniz el concepto metafísico de fuerza viva o activa, diferenciándolo del de fuerza motriz o pasiva¹⁰⁰. La fuerza motriz o pasiva haría posible que un cuerpo resistiera a la penetración y al movimiento en función de su cantidad de materia, y de ella se derivarían otras fuerzas como la de atracción, repulsión, elasticidad, etc. La fuerza viva o activa sería una fuerza interna y formativa que presupondría no sólo una receptividad de la acción, sino un conato o tendencia a la acción y se vería incrementada «por la acción de cualquier movimiento externo»¹⁰¹.

Es el planteamiento que aparece en su *Historia general de la Naturaleza*, en cuyo prefacio, después de dejar a un lado las explicaciones antropomórficas y las divinas, propone Kant una teoría de la evolución general del universo, según la cual la masa informe y heterogénea inicial comenzó a organizarse, impulsada por fuerzas de atracción y repulsión¹⁰². En la nebulosa inicial comenzaron a producirse condensaciones, atrayendo a los materiales del entorno y organizándose en forma de sistema en equilibrio dinámico¹⁰³. La fuerza activa ínsita en la materia, dotaría a esta de una inagotable fuerza formativa (*Bildungskraft*), capaz de generar la emergencia (*Entstehung*) de nuevos órdenes de realidad.

Kant, sin embargo, fue más allá de Leibniz y posteriormente añadió la fuerza vital (*vis vivifica*, *Lebenskraft*, *Bildungstrieb*), que a diferencia de las anteriores sería orgánica y autoorganizadora¹⁰⁴. «Los cuerpos orgánicos —dice Kant— son aquellos que poseen fuerza vital»¹⁰⁵. Con las debidas reservas a las implicaciones hilozoistas de sus tesis¹⁰⁶, Kant consideraría que a través de las fuerzas pasiva y activa emergerían de la materia los cuerpos y sistemas físicos, y por medio de la fuerza vital emergerían, en circunstancias diferentes, nuevos

⁹⁸ KU, AA 05: 374.

⁹⁹ Moya, E. (2004). Epigénesis y Razón. *Teorema*, XXIII, 1-3, 117-140, p. 121.

¹⁰⁰ GSK, AA 01: 28.

¹⁰¹ GSK, AA 01: 140.

¹⁰² NTH, AA 01: 234.

¹⁰³ NTH, AA 01: 269.

¹⁰⁴ OP, AA 21: 264 y 643; OP, AA 22: 189 y 210.

¹⁰⁵ HN, AA 23: 484.

¹⁰⁶ Zammito, J. H. (2003). 'This inscrutable principle of an original organization': Epigenesis and 'Looseness of Fit' in Kant's Philosophy of Science. *Studies In History and Philosophy of Science*, 34/1, 73-109.

cuerpos orgánicos que, en circunstancias preservadas, serían capaces de «reproducirse a sí mismos según la especie», es decir, de «existir para sí y por mor de sí mismos»¹⁰⁷. Una fuerza vital que sería, a su vez, responsable, junto con la organización sistémica de diferentes partes orgánicas del cuerpo, de la emergencia de lo anímico, hasta el punto de que Kant llega a emplearla como sustituto del término «alma»:

En su vigoroso lenguaje estoico dice Crisipo: ‘*En vez de sal, la naturaleza ha añadido al cerdo un alma para que no se pudra*’. Este [alma] es el nivel inferior de la naturaleza del hombre antes de toda cultura, es decir, el mero instinto animal. Es como si el filósofo hubiera echado una mirada adivinatoria al sistema fisiológico de nuestra época: sólo que hoy, en lugar de la palabra alma [Seele], se ha preferido usar la de fuerza vital [Lebenskraft], algo a lo que se tiene derecho, porque se puede hacer patente el efecto de una fuerza que produce, pero no el efecto de una sustancia particular apropiada a tal efecto¹⁰⁸.

Para Kant, tanto los cuerpos orgánicos, como los inorgánicos, e incluso el alma misma son concebidos más que como sustancias, como plexos de fuerza¹⁰⁹. No hay para él ruptura entre evolución físico-cósmica, biológica y antropológica. Desde la emergencia de formaciones materiales como sistemas solares, planetas, etc., que se comportan como totalidades integradas; pasando por la de los seres vivos, entendidos como cuerpos organizados y autoorganizados; hasta la de la propia autonomía cognitiva¹¹⁰ y moral del hombre¹¹¹, nos encontraríamos ante una constante evolutiva: un aumento de la complejidad y, al mismo tiempo, una mayor integración o (auto)organización de las partes. La evolución (historia) de la naturaleza está así marcada por un proceso de continuidad y divergencia en las transiciones entre *physis*, *bios* y *anthropos*.

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

Como puede leerse en la Reflexión 4104, Kant defendió, frente al preformismo leibniziano, una «*epigenesis psychologica*» o «*systema generationis naturalis*» del alma humana¹¹². Kant habría tomado como modelo para esa psicogénesis individual las ideas de Caspar F. Wolff, planteando una formación ontogenética del alma por capas germinales (*Blätter*) en un proceso en el que, como defendería posteriormente el naturalista Ernst Haeckel¹¹³, la ontogenia recapitula la filogenia, es decir, en el que se procede de lo general a lo particular, recorriendo el individuo en su ontogénesis las distintas fases evolutivas presupuestas en el orden natural al que pertenece su especie. En su *Theoria Generationis* defendió Wolff que la

¹⁰⁷ OP, AA 22: 193.

¹⁰⁸ VNAEF, AA 08: 413.

¹⁰⁹ ÜGTP, AA 08: 157-184; KU, AA 05: 422-425.

¹¹⁰ Moya, E. (2019). Fuerzas, facultades y formas a priori en Kant. *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 9, 49-71, p. 49.

¹¹¹ NTH, AA 01: 364; cfr. Conill, J. (2016). Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant. *Revista de estudios kantianos*, vol. 1, núm. 1, 11-23, p. 11.

¹¹² HN, AA 17: 416. Más que de una epigénesis del alma, debería hablarse de una epigénesis psicológica que posteriormente se complementa con una epigénesis intelectual de las categorías que Kant defendió en el §27 de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, un párrafo que constituye la clave de bóveda de la deducción trascendental de las categorías. Habla allí de una epigénesis de la razón pura, un concepto que resulta clave para reconciliar el plano de la investigación trascendental con el plano empírico y naturalizar el sujeto trascendental (Cf. Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, pp. 17-18 y 44).

¹¹³ Haeckel, E. (1866). *Generelle Morphologie der Organismen*. Berlin: G. Reimer.

embriogénesis consistía en un proceso de diferenciación (*Differenzierung, Neubildung*) de cuatro estructuras fundamentales del embrión (la nerviosa, la muscular, la cardiovascular y la intestinal) a partir de una masa germinal indiferenciada (*Keimscheibe*)¹¹⁴. Kant, anticipándose a Haeckel¹¹⁵, habría defendido la idea de una escala graduada del alma (*Stufenleiter der Seele*) al considerar que las fuerzas orgánicas habrían obrado en el plano psíquico como las fuerzas físicas lo habrían hecho sobre el terreno: por estratos¹¹⁶.

En analogía con la estratificación de todo lo material formulada por Kant en el *Opus postumum* a través de su idea de una «Stufenleiter im Elementarsystem der bewegnden Kräfte der Materie» o escala graduada del conjunto de seres de la naturaleza¹¹⁷. Kant habría planteado una básica y paradójica triple disposición natural en el hombre en su *anthropologische Charakteristik*: a la animalidad, en cuanto ser viviente; a la humanidad, en cuanto ser viviente y racional; y a la personalidad, en cuanto que capaz para hacerse libremente a sí mismo¹¹⁸. El ser humano aparece así para Kant como un animal paradójico, como un animal portador de la paradoja en sus disposiciones naturales —«das Widersinnliche der Naturanlagen»¹¹⁹.

La clave de esa *anthropologische Charakteristik* es que expone unas disposiciones naturales que constituyen lo que un hombre tiende a ser porque traducen las tendencias originarias de la especie, es decir, todo lo que «queda hereditariamente recogido en la fuerza procreadora [...], originariamente presente en la especie para su autoconservación»¹²⁰. La epigénesis psicológica desarrolla estas disposiciones en función de las circunstancias del medio humano, que, como señala Kant, consisten en la concurrencia de la socialización y el aprendizaje de una lengua. Y análogamente a la embriogénesis planteada por Wolff, donde el desarrollo comienza con lo externo para avanzar hacia lo interno y más propio y donde el individuo recorre en su ontogénesis las fases evolutivas básicas presupuestas en el orden natural al que pertenece su especie, la psicogénesis planteada por Kant procedería desarrollando las facultades del alma en ese mismo orden: primero, las sensibles; más tarde, las intelectivas; y finalmente, las racionales.

Kant reconoce así al hombre como una criatura animal a la que el planeta entregó la materia con la que fue hecho¹²¹ y a través de la que fue provisto de una fuerza vital constitutiva de su ser y responsable, en última instancia, de su misma organización compleja, autoorganizada y capaz de organizar la experiencia¹²². El carácter paradójico del hombre se produce porque a su animalidad la naturaleza le añade la conciencia de sí mismo¹²³ y, además, añade con su razón un

¹¹⁴ Schad, W. (2003). Die Dreikeimblattlehre und ihr Dreigliederungsverständnis in der Human-Embryologie. *Der Merkurstab*, 56/4, pp. 166-180.

¹¹⁵ Haeckel, E. (1899). *Die Welträthsel*. Bonn: Strauß, p. 125.

¹¹⁶ Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, p. 289.

¹¹⁷ OP, AA 22: 374.

¹¹⁸ Anth, AA 07: 321-325; RGV, AA 06: 26-28.

¹¹⁹ KU, AA 05: 430.

¹²⁰ KU, AA 05: 420.

¹²¹ KpV, AA 05: 162-163.

¹²² HN, AA 23: 484-485.

¹²³ VNAEF, AA 08: 414.

espíritu (*Geist*), otro *Lebensprinzip* de la fuerza vital, superpuesto al alma, al animo (*Seele*, *Gemüt*), a fin de llevar «una vida no sólo adecuada al mecanismo de la naturaleza y a sus leyes técnico-prácticas, sino también a la espontaneidad de la libertad y a sus leyes práctico-morales»¹²⁴.

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

El hombre no es un animal que tenga fines internos o también sentidos, etc., por ejemplo, órganos, entendimiento, sino una persona que tiene derechos (y con relación al cual toda otra persona tiene derechos). A él no sólo lo vivifica un alma [*Seele*] (*animans*, por tanto) sino que mora en él un espíritu: *spiritus intus alit. Mens*¹²⁵.

En su opúsculo *Probable inicio de la historia humana* señala Kant que «la Naturaleza ha depositado en nosotros disposiciones tendentes a dos fines diversos, cuales son el de la humanidad en tanto que especie animal y el de ella misma en cuanto especie moral»¹²⁶. Dos fines que no sólo serían diversos, sino opuestos y contradictorios entre sí. Y este carácter paradójico del hombre, esa contradicción de intereses entre «las leyes depositadas en su naturaleza con miras al tosco estado animal» bajo la forma del instinto y «el afán de la humanidad por obtener [...] su destino moral» bajo la forma de la cultura conducen inevitablemente al conflicto (*Widerstreit*)¹²⁷.

Según Kant la retracción del instinto y el tránsito a la cultura no se ha hecho sin pérdidas para el hombre, pues como apunta en su *Antropología*, junto al germen de la razón la naturaleza ha puesto en él el germen de la discordia (*Keim der Zwietracht*) a fin de que mediante la razón extraiga de ésta última aquella concordia (*Eintracht*) o, al menos, la constante aproximación a ella en lo que constituye «el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de sus vida»¹²⁸. Desde el día en que el hombre, señala Kant allí¹²⁹, después de pensarse como yo, tiende por egoísmo a no contrastar sus juicios apelando al entendimiento de los demás, a no apelar más que a su gusto para apreciar lo bello, y a no guiarse por otros fines que los propios, el conflicto se convierte en una constante de la vida humana en sociedad. Pero también en una constante en la vida psíquica individual, dando lugar a la locura. Vida social y vida psíquica se presentan indisolublemente unidas en la locura.

En cualquier caso, Kant sitúa el origen de la locura, junto al carácter complejo, paradójico y conflictivo de la psique humana, en su propia condición natural. Inaugura así una hipótesis que ha perdurado en la comunidad científica durante más de dos siglos y que plantea la idea de una humanidad afligida por una fractura neurofisiológica innata, como puede rastrearse desde las investigaciones localizacionistas de neuroanatomistas como Franz Joseph Gall o Paul Broca; pasando por la teoría evolucionista jacksoniana de un sistema nervioso jerarquizado

¹²⁴ VNAEF, AA 08: 417.

¹²⁵ OP, AA 22: 55-56

¹²⁶ MAM, AA 08: 117.

¹²⁷ MAM, AA 08: 116.

¹²⁸ Anth, AA 07: 322.

¹²⁹ Anth, AA 07: 128-130.

funcionalmente o la tópica freudiana de la mente caracterizada por la división y el conflicto en ella entre un ello inconsciente indomable y un yo consciente y racional; hasta las divisiones cerebrales planteadas por Paul MacLean entre el cerebro visceral y el córtex, análogamente a la división freudiana entre el ello y el yo¹³⁰, y que posteriormente completaría con su modelo triúnico del cerebro, según el cual éste se dividiría en tres partes («reptilian», «old mammalian» y «new mammalian»), correspondientes a estadios evolutivos diferentes, con funciones distintas y propias, y que muchas veces serían incapaces de integración funcional¹³¹. Como ha señalado recientemente Edgar Morin, complejidad, conflicto y locura serían rasgos naturales del hombre:

El cerebro es hipercomplejo, igualmente, en el sentido en que es «triúnico», según la expresión de MacLean. Porta en sí tres cerebros en uno: el cerebro reptiliano (celo, agresión), el cerebro mamífero (afectividad), el neocórtex humano (inteligencia lógica y conceptual), sin que haya predominancia del uno sobre otro. Al contrario, hay antagonismo entre esas tres instancias, y a veces, a menudo, es la pulsión quien gobierna la razón. Pero también, en y por ese desequilibrio, surge la imaginación¹³².

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

La preocupación de Kant por la locura comenzó pronto. El 10 de febrero de 1764 el filósofo alemán publicó en el número 3 del *Periódico político e ilustrado de Königsberg*¹³³ una nota que recogía la aparición en Königsberg de un hombre de mediana edad que vagaba por el campo, descalzo y cubriendo sus partes con hojas de parra, junto a un niño de 8 años y a un pequeño rebaño de ovejas y cabras. El hombre, un polaco llamado Jan Pawlikowicz, era conocido como el «profeta de las cabras» por recurrir a citas bíblicas, pertinentes o no, ante cualquier cuestión que se le planteara. Era un hombre perturbado a causa de una enfermedad sufrida 7 años antes. Sobre el pequeño se suscitó una gran expectación sobre si se trataba de un niño criado en estado natural o salvaje. Ambas figuras, la del loco y la del niño salvaje, parecen haber influido en la concepción kantiana de la locura que desarrollara en 1764 en su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*¹³⁴, publicado aquel mismo mes de febrero en dicha publicación periódica. Kant contrapone allí el papel desempeñado por la naturaleza y la sociedad en el hombre. La sencillez y sobriedad de la primera promueve y forma en el hombre sólo nociones comunes y una tosca honestidad; por el contrario, la coacción artificiosa y la opulencia de la organización civil, si bien da lugar a hombres ingeniosos y razonadores, en ocasiones también a locos.

El ser humano en estado de naturaleza puede estar sometido a pocas insensateces y difícilmente a alguna locura [*Narrheit*]. Sus necesidades le mantienen en todo momento próximo a la experiencia y le dan a su sano entendimiento un quehacer tan ligero que ni siquiera se da cuenta de que necesita

¹³⁰ MacLean, P. D. (1949). Psychosomatic disease and the 'visceral brain': recent developments bearing on the Papez theory of emotion. *Psychosom Med*, 11, 338-353.

¹³¹ MacLean, P. D. (1973). A triune concept of the brain and behavior. In T. J. Boag & D. Campbell (Eds.), *The Hincks Memorial Lectures* (6-66). Toronto: University of Toronto Press.

¹³² Morin, E. (2005). La epistemología moderna de la complejidad. En J. L. Solana (Coord.), *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo* (27-52). Madrid: Akal, p. 45.

¹³³ AA 02: 489.

¹³⁴ VKK, AA 02: 259-271.

entendimiento para sus actividades [...] En la constitución civil [de la sociedad] se encuentran propiamente los fermentos de toda esta corrupción¹³⁵.

Kant vincula así la locura con el estado social. Sólo una razón compleja, capaz de entrar en conflicto consigo misma puede desvariar y esa complejidad sólo alcanza a la vida social. La explicación de ese vínculo entre vida mental compleja y sociedad hay que buscarla en la idea de epigénesis del alma o razón, pues ésta es el resultado de la interacción de los gérmenes y disposiciones naturales del hombre con el medio, que está destinado a ser social y lingüístico y a fomentar su desarrollo. En este sentido es acertada la tesis sostenida por Constantini según la cual a juicio de Kant la sociedad no produce la locura, sino que se limita a crear las condiciones para su manifestación¹³⁶.

Kant defendió siempre la idea de un desarrollo progresivo de las distintas facultades de la razón. En la *Crítica de la razón pura* afirma que la experiencia demuestra, contra el dualismo mente-cuerpo, «que tanto el aumento como la perturbación de nuestras facultades psíquicas no son más que modificaciones orgánicas»¹³⁷. En la *Antropología*, después de señalar que en la medida en que descansan en representaciones de agravio o beneficio las señales de llanto y risa que aparece al cuarto mes de vida del bebé son un anticipo de la razón, plantea Kant un desarrollo de las facultades de representaciones (*Entwicklung der Vorstellungsvermögens*), desde la simple aprehensión sensorial del niño, que demuestra al seguir con los ojos los objetos brillantes que se le ponen delante, hasta el conocimiento perceptivo de los objetos sentidos, que implica la unidad conceptual de lo diverso dado al sentido¹³⁸. En la *Historia general de la naturaleza* Kant había ido aún más lejos al incluir en este desarrollo la capacidad moral, aunque en un lenguaje aún no formado críticamente —no distingue funcionalmente la facultad del entendimiento de la de la razón—:

En la medida en que se forma su cuerpo, las facultades de su naturaleza intelectual reciben también los grados convenientes de perfectibilidad... Se desarrollan [entwickeln] lo suficientemente temprano aquellas facultades por las que puede satisfacer las necesidades impuestas por su dependencia de las cosas externas. Algunos hombres no llegan más allá de este grado de desarrollo. La capacidad de unir conceptos abstractos, de dominar la tendencia de las pasiones por la libre aplicación del entendimiento, se presenta tarde y en algunos nunca en toda su vida¹³⁹.

La idea de un desarrollo progresivo de las facultades psíquicas junto con las de la estratificación de lo mental y su carácter emergentista nos llevan a pensar, con Eugenio Moya¹⁴⁰, que la morfogénesis de la razón individual planteada por Kant se aproximaría a esa modularización gradual o epigenética de la mente que Anette Karmiloff-Smith habría planteado a partir de ciertas correcciones al modularismo innatista fodoriano¹⁴¹. Los módulos o facultades

¹³⁵ VKK, AA 02: 269.

¹³⁶ Constantini, M. (2018). Le patologie psichiche nel Versuch kantiano del 1764. *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 7, 234-251, pp. 234-235.

¹³⁷ KrV, A 779 / B 807.

¹³⁸ Anrh, AA 07: 127-128.

¹³⁹ NTH, AA 01: 355-356.

¹⁴⁰ Moya, E. (2004). Epigénesis y Razón. *Teorema*, XXIII, 1-3, 117-140, p. 136.

¹⁴¹ Karmiloff-Smith, A. (1994). Más allá de la modularidad. La ciencia cognitiva desde la perspectiva del desarrollo. Madrid: Alianza, pp. 21-22.

mentales consistirían en unidades de procesamiento encapsulado de información de dominios específicos, esto es, de conjuntos de representaciones que constituyen un área específica de conocimiento/interacción con el mundo.

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

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

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

No censuro al lector en absoluto si en vez de considerar a los visionarios como medio ciudadanos de otro mundo, los despacha brevemente y bien como candidatos al hospital, librándose mediante ello de toda investigación posterior¹⁴².

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

En cierto parentesco con los *soñadores* de la *razón* [los metafísicos] están los *soñadores* de la *sensación*, entre los que normalmente se cuenta a aquéllos que a veces tienen trato con espíritus, y ello por los mismos motivos que el resto, es decir, porque ven algo que ningún otro hombre sano ve y tienen su propio contacto con seres que no se manifiestan a nadie por muy buenos sentidos que tenga¹⁴³.

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

En la *Crítica* Kant señala lo que considera el escándalo de la filosofía: que a pesar de haberse fundado como disciplina en los tiempos de Aristóteles (S. IV a.C.) no ha habido desde entonces ningún progreso en sus conocimientos y reina el disenso entre los miembros de esta

¹⁴² TG, AA 02: 348.

¹⁴³ TG, AA 02: 342.

comunidad científica. La polémica y el conflicto afectan a cuestiones como la inmortalidad del alma, la infinitud del mundo y la existencia de Dios. Ahora bien, el litigio, apunta el filósofo alemán, no procede de ciertos hombres, dotados de razón, dedicados a la metafísica, sino «de la misma naturaleza de esa razón»¹⁴⁴. La metafísica, reconoce Kant, es una disposición natural de la mente humana, «seguiría existiendo aunque éstas [las ciencias] desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo»¹⁴⁵. Por eso, la historia de los conflictos especulativos de la metafísica es, de algún modo, la historia de la propia razón¹⁴⁶. Sus sofismas «son sofismas de la razón misma, no de los hombres. Ni el más sabio [...] puede librarse de ellos»¹⁴⁷. El sabio puede quizás evitar el error mediante la crítica, pero no puede deshacerse de las ilusiones (trascendentales). Éstas, bajo la forma de paralogismos o antinomias, son manifestaciones de un conflicto inherente a la mente humana. «El germen de los conflictos — dice Kant— se halla en la naturaleza de la razón misma»¹⁴⁸. Por todo ello, cabe afirmar, con Monique David-Ménard, que el conflicto y la locura se sitúan en el corazón de la *Crítica de la razón pura*¹⁴⁹.

Pero reparemos en que sólo en una mente (*Gemüt*) compleja, estratigráfica y dinámica se puede producir el desajuste entre distintas facultades que da lugar a las ilusiones trascendentales: el uso trascendente de los principios de la facultad de la razón (*Vernunft*) (en lo nouménico), en lugar de su uso inmanente (en lo fenoménico), donde opera el entendimiento (*Verstand*). Por eso la tópica o cartografía de la mente¹⁵⁰ llevada a cabo por Kant en la *Crítica* —que nos descubre una mente constituida por una pluralidad de facultades estructuralmente diferenciadas, con naturaleza y funciones específicas y autónomas, aunque interconectadas funcionalmente entre sí— resulta clave no sólo para la propia investigación trascendental, sino también para entender la locura.

Por todo ello, parece acertada la hipótesis de una concepción modularista de la mente defendida por Kant en la *Crítica de la razón pura* que ha sido planteada por Eugenio Moya¹⁵¹. Siguiendo el modelo de J. A. Fodor¹⁵², considera Moya que la concepción kantiana de la razón habría asumido: 1. una arquitectura de la mente integrada por módulos cognitivos sensibles e intelectivos autónomos (facultades); 2. los cuales realizarían operaciones cognitivas irreductibles —intuición, juicio, inferencia—; y 3. estarían encapsulados: realizarían operaciones cognitivas autónomas e independientes; y 4. cuya continuidad operacional haría posible el la experiencia objetiva y el conocimiento. Y no sólo el conocimiento, porque dicha continuidad operacional haría posible, al mismo tiempo, la autoconsciencia o unidad sintética de la apercepción, y con

¹⁴⁴ KrV, A 744 / B 772.

¹⁴⁵ KrV, B XIV.

¹⁴⁶ KrV, A 852-856 / B 880-884.

¹⁴⁷ KrV, A 339 / B 397.

¹⁴⁸ KrV, A 778 / B 806.

¹⁴⁹ David-Ménard, M. (1990). *La folie dans la raison pure*. Paris: J. Vrin.

¹⁵⁰ KrV, A 268 / B 324.

¹⁵¹ Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant?* Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 57-58.

¹⁵² Fodor, J. A. (1983). *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.

ella, la salud mental¹⁵³. La razón estaría así constituida por un conjunto de facultades heterogéneas y autónomas cuya coordinación funcional daría lugar a un sistema que la primera *Crítica* muestra como modelo del sujeto normal; pero cuyo desajuste mostrado en su *Antropología* conduciría a una desviación de ese sistema, y, en los casos más graves, a la constitución de otro sistema mental anómalo al que Kant denomina sinrazón positiva¹⁵⁴.

Kant hace una división entre las debilidades y las enfermedades del alma. Las primeras afectan a la parte estabilizadora de la facultad de conocer: el entendimiento. Las segundas se subdividen en dos grupos: la hipocondría y la manía. La hipocondría es una enfermedad más leve en la que el sujeto es consciente de que el curso de sus pensamientos no va bien y no puede dirigirlos ni controlarlos, pero todavía se da en él una experiencia objetiva que puede ser compartida con otros. En el caso de la manía esto no ocurre, pues «es un curso arbitrario de los pensamientos, que tiene su regla propia (subjetiva), pero que es contrario al concordante con las leyes de la experiencia (objetivo)»¹⁵⁵. Las manías pueden ser diversas: amencia (*Unsinnigkeit*) y demencia (*Wahnsinn*), que recargan la imaginación; insania (*Wahnwitz*), que afecta a la heurística del juicio; y vesania (*Überwitz*), que lo hace respecto a la facultad de la razón.

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

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

¹⁵³ Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 311.

¹⁵⁴ Anth, AA 07: 216. Foucault dedicó su *Thèse complémentaire pour le doctorat* a la traducción al francés e introducción de la *Antropología* kantiana (Foucault 2008). En ella estudió las relaciones existentes entre el nivel de la *Crítica* y el de la *Antropología*, concluyendo que *la Antropología repite la Crítica*, esto es, que Kant presupone en el análisis empírico-psicológico realizado en la primera las estructuras del sujeto trascendental de la segunda. El sujeto, que en la *Crítica* es ajeno al paso del tiempo, es contemplado individualmente y al margen de todo lenguaje, aparece en la *Antropología* sometido al tiempo —en la duración—, ya integrado en el interior de una sociedad e inmerso en una lengua concreta. Puede considerarse que el sujeto de la *Crítica* es un modelo epistémico —y de salud mental— ideal que le sirve a Kant en la *Antropología* para analizar la realidad empírica de los hombres concretos existentes. En este sentido, y para el caso del análisis de la locura, la consideración de transubjetividad (universalidad y necesidad exigidos trascendentalmente) o intersubjetividad (universalidad y necesidad exigidas empíricamente) que aparezcan en el texto dependerá del plano desde el que se realiza el análisis. Por otra parte, esa consideración de las relaciones del sujeto entre *Crítica* y *Antropología* nos hacen disenter de la tesis mantenida por Frierson (2009a) (2009b), según la cual los desordenes mentales investigados por Kant en su *Antropología* tienen implicaciones epistemológicas y morales en el nivel de la *Crítica*, pues ellos obligarían a reconocer el trabajo de la *Crítica de la razón pura* como una epistemología social y plantearían problemas para la filosofía moral kantiana al socavar la libertad humana y la racionalidad.

¹⁵⁵ Anth, AA 07: 202.

para llegar objetivamente al verdadero conocimiento de las cosas, al menos para atender de un modo meramente subjetivo a la vida animal¹⁵⁶.

El punto de vista psicológico-transcendental desde el que Kant aborda la enfermedad mental grave a través del concepto de sinrazón positiva nos muestra el núcleo dicha enfermedad como un desequilibrio entre las facultades intelectivas y sensibles que da lugar a la constitución de una experiencia subjetiva idiosincrática no compartible del mundo o, lo que es lo mismo, un trastorno categorial. Este planteamiento resulta de gran actualidad científica, pues, como reconoce el médico y psiquiatra español Agustín Béjar Trancón, está en el núcleo de muchas de las principales cuestiones que atañen a la teoría y la práctica psiquiátrica contemporáneas¹⁵⁷. Así Edward M. Hundert¹⁵⁸ y Manfred Spitzer¹⁵⁹ han explorado la comprensión de la psicosis recurriendo a la filosofía trascendental y a las reflexiones antropológicas kantianas al considerar la esquizofrenia como un trastorno categorial en el sentido de se una grave perturbación en la estructuración de la experiencia. En ella no se seguiría el sistema de categorización que Kant presentó como modelo en la Crítica. Ambos investigadores consideran que con este planteamiento se obtiene un marco más adecuado para comprender y relacionar una variedad de fenómenos característicos de la esquizofrenia que, en principio, no están conectados, como los síntomas conocidos en la psicopatología clásica europea como «trastornos del yo» o de «los límites del yo».

¹⁵⁶ Anth, AA 07: 216.

¹⁵⁷ Béjar Trancón, A. (2001). Kant y la locura. En I. Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (9-57). Madrid: Antonio Machado, p. 51.

¹⁵⁸ Hundert, E. M. (1990). Are psychotic illness category disorders? (Proposal for a new understanding and classification of the major forms of mental illness). En M. Spitzer y B. A. Maher (Eds.), *Philosophy and psychopathology* (59-70). New York: Springer. Edward M. Hundert es profesor en la Harvard Medical School.

¹⁵⁹ Cfr. Spitzer, M. (1988). Ichstörungen: In search of a theory. En M. Spitzer, F. A. Uehlein y G. Oepen (Eds.), *Psychopathology and Philosophy* (167-183). Berlin/Heidelberg: Springer. Cfr. Igualmente Spitzer, M. (1990). Kant on schizophrenia. En M. Spitzer y B. A. Maher (Eds.), *Philosophy and psychopathology*. New York: Springer. Manfred Spitzer es profesor de psiquiatría de la Universidad de Ulm, Alemania.

Capítulo VI: De Kant a Freud. La revelación del inconsciente

1. Introducción

Este capítulo pretende exponer la influencia ejercida por Kant sobre Sigmund Freud por medio del concepto de tónica de la mente. En el apartado 2 se expone el concepto kantiano de tónica, vinculado a una interpretación modularista de la mente y a la existencia de un espacio mental para el juego de las representaciones inconscientes u oscuras, y se muestra cómo surge de Kant lo que posteriormente desde ámbitos científicos se ha denominado la hipótesis de la fractura neurofisiológica innata, que tuvo una influencia sobre Freud, en su tónica y en el concepto de regresión (*Regression*). Finalmente, en el apartado 3 se exponen las claves metacientíficas de lo que constituyó realmente la revolución del psicoanálisis y se muestran las dos tónicas desarrolladas por Freud a lo largo de su carrera.

2. El concepto de tónica en Kant

El núcleo de problemas y soluciones planteados por Kant en la *Crítica de la razón pura* (1781 / 1787) se gestaron durante la década anterior a la publicación de la obra. En 1770 Kant tomó posesión de su cargo de *Professor* mediante la presentación de su *Dissertatio* titulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*¹. Pudo pensarse que el de Königsberg se encontraba en el apogeo de su vida intelectual. En aquel momento se había familiarizado con la filosofía experimentalista de Newton, había establecido un debate crítico con el racionalismo y había conocido el empirismo inglés y mantenido con él la necesidad de revisar la metafísica a la luz de una experiencia constituida en auténtico criterio para juzgar la existencia real de cualquier cosa. De hecho, en *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*²

¹ MSI, AA 02: 385-419. Existe edición española: Kant, I. (1996). *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*. Edición de José Gómez Caffarena. Madrid: CSIC. Las obras de Kant se citan según la edición de la Academia: Kant, I. (1902-). *Kants Gesammelte Schriften* (30 Bände). Hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Los 30 volúmenes de los escritos de Kant se estructuran en 5 partes: la 1ª y 2ª parte (Vols. I-XIII) contienen las obras del periodo precrítico (I-II), las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* (III-IV), la *Crítica de la razón paráctica* y la *Crítica del Juicio* (V), y toda la obra del Kant crítico (VI-IX) y su correspondencia (X-XIII); la 3ª parte (Vols. XIV-XXIII) contiene los escritos póstumos (*Handschriftlicher Nachlass*) sobre Física, Antropología, Lógica, Metafísica, etc.; la 4ª y 5ª parte (Vols. XXIV-XXX) contiene textos de los diversos cursos impartidos por Kant en la Universidad de Königsberg y anotaciones preparatorias de las clases, además de un último tomo con índices. Para citar los títulos de las obras de Kant se utilizan las siglas establecidas en los *Kant-Studien* y que aparecen señaladas en las referencias bibliográficas al final de esta tesis doctoral. Las citas tienen la siguiente estructura: Sigla, AA (Voumen-Número): página(s). Hay dos excepciones a esta norma: la *Crítica de la razón pura*, que se cita con las siglas KrV seguida, según lo usual, de las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición, separadas por una barra) y el número de la página correspondiente, y la *Crítica de la razón práctica*, que se cita con las siglas KpV.

² TG, AA 02: 315-373. Existe edición española: Kant, I. (1989). *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*. Edición de Cinta Canterla. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.

de 1766 Kant había rechazado el tipo de metafísica, tan alejado de la experiencia, que se practicaba por entonces y se había inclinado por una ciencia de los límites de la razón humana, considerando la filosofía, más que como conocimiento, como una crítica del mismo. Sin embargo, para la mayor parte de los interpretes del kantismo el giro crítico todavía no se había producido por entonces³.

Es cierto que en la misma *Dissertatio* nos encontramos con ciertos elementos o, como los ha llamado Sergio Rábade, «hallazgos críticos»⁴. Kant habla allí de que incluso las impresiones sensoriales, que constituyen la materia de las representaciones sensibles, son coordinadas por una especie de *animi lege*, 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»⁵. El de Königsberg defiende allí incluso la idealidad del espacio y del tiempo⁶ y considera que ambos constituyen *conditiones cognitionis sensitivae*, es decir, la condición para que algo pueda ser objeto de nuestros sentidos⁷. Pero como deja claro Kant en la correspondencia de la década de 1770-1780, todavía quedaba por descubrir la solución del denominado por Ernst Cassirer problema crítico⁸ y que aparece planteado por Kant por primera vez en una carta a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772 en los siguientes términos:

¿Cómo puede nuestro conocimiento, en el plano de las cualidades, formarse totalmente *a priori* conceptos de las cosas con los que éstas coincidan necesariamente? ¿Cómo puede forjarse principios reales acerca de su posibilidad con los que la experiencia haya de coincidir fielmente y que, sin embargo, sean independientes de ella?⁹.

Este problema aparece en el núcleo de las preocupaciones del filósofo en su *Crítica de la razón pura* y es planteado allí, por ejemplo, bajo esta fórmula:

Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*). La cuestión reside ahora [...] en cómo pueden esas leyes determinar *a priori* la combinación de lo diverso de la naturaleza sin derivar de ésta tal combinación¹⁰.

Kant aborda el problema crítico mediante una *Selbsterkenntnis der Vernunft*, mediante una investigación o autoconocimiento de la razón¹¹, que designó como trascendental para señalar que

³ Cfr. Villacañas, J. L. (1980). *La formación de la Crítica de la razón pura*. Valencia: Universidad de Valencia.

⁴ Rábade, S. (1969). *Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*. Madrid: Gredos, p. 18.

⁵ MSI, AA 02: 392-393.

⁶ MSI, AA 02: 410.

⁷ MSI, AA 02: 396.

⁸ Cassirer, E. (1948). *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, p. 142 y ss.

⁹ Br, AA 10: 131.

¹⁰ KrV, B 163.

¹¹ La investigación kantiana constituye una *ontología crítica de la razón* entendida en el sentido de una *analítica del entendimiento puro*. Cfr. en este sentido: Zöllner, G. (2021). "Metaphysics about Metaphysics." Kant on Theoretical, Practical and Practico-Theoretical Metaphysics. *Estudios Kantianos, Marilia*, 9, 1, 163-184, pp. 174-175. Cfr. Igualmente: Guarneros, A. (2022). Los nombres de la metafísica: analítica trascendental. *Revista de filosofía. Universidad Iberoamericana*, 54, 153, 248-285. Téngase en cuenta la existencia de un debate en torno al estatus metafísico de la *Crítica* kantiana. Frente a la interpretación del criticismo como una teoría de la experiencia o una fundamentación de las ciencias positivas a manos del neokantismo, pensadores como Heidegger o Herman-Jean Vleeschauwer han interpretado el criticismo como una renovación de la ontología y la metafísica clásica (Vleeschauwer, H. J. (1964). *Études kantiennes contemporaines. Kant-Studien*, 54, 63-119, p. 73.). En esta línea de interpretación metafísica del criticismo Cfr. Rivera, J. (1993). *El punto de partida de la metafísica trascendental*. Madrid: UNED; Torreveiano, M. (1982). *Razón y metafísica en Kant*. Madrid:

no se ocupa tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que dicho modo ha de ser posible *a priori*¹². Con este carácter transcendental Kant quería resaltar que su programa de investigación se centraba en la búsqueda de la validez objetiva del conocimiento, del aspecto normativo del mismo, y no se interesaba tanto por el aspecto empírico-psicológicos (subjetivos) del mismo¹³. La interpretación dominante del kantismo ha considerado que la investigación transcendental de Kant era puramente normativa y que ella excluía cualquier recurso a la facticidad científica. Sin embargo, nosotros hemos defendido en esta tesis, siguiendo a Eugenio Moya Cantero¹⁴, y en línea con Karl Popper¹⁵, Peter Frederick Strawson¹⁶, Wolfgang Röd¹⁷, Patricia Kitcher¹⁸ y Gary Hatfield¹⁹ que, en su investigación transcendental, Kant recurrió continuamente a análisis fácticos, empírico-psicológicos y que éstos aparecen indisociablemente vinculados a sus logros transcendentales. El propio Kant reconoce en *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* que, para resolver el problema crítico, al que allí se refiere como el problema de la Razón, fue necesario acudir a análisis empírico-psicológicos, fue necesario estudiar la naturaleza y funciones de las facultades de conocimiento, la base del conocimiento humano objetivo *a priori* de la naturaleza:

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*²⁰.

En la Reflexión metafísica 5037²¹, fechada por Erich Adickes entre 1776 y 1778, y que remite al contexto de la reflexión kantiana sobre su propio giro crítico, señala Kant un concepto doctrinal que para él supone el alba de un amanecer y que consiste en tratar de demostrar un teorema y su contrario a la vez para exponer una ilusión que reside en el entendimiento. El

Narcea; y Llano, A. (1973). *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona: Eunsa. Nosotros, por nuestra parte, consideramos que el planteamiento crítico kantiano no debe ser entendido como una renovada fundamentación de la metafísica tradicional. Aunque el mismo Kant identifica ontología y filosofía transcendental en *Los progresos de la metafísica* para mostrar dichos progresos desde Leibniz y Wolff (FM, AA 20: 260), dice en la *Crítica*: «El arrogante nombre de una Ontología, que pretende suministrar conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general en una doctrina sistemática (el principio de causalidad, por ejemplo), tiene que ceder su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro» (KrV, A 247 / B 303). Una idea a la que da continuidad en *Los progresos de la metafísica*, al defender que la Ontología es la ciencia que «integra en un sistema todos los conocimientos y principios del entendimiento, pero sólo en tanto que tienen relación con los objetos de los sentidos, en tanto que pueden ser justificados por la experiencia» (FM, AA 20: 260).

¹² «Llamo *transcendental* a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que dicho modo ha de ser posible *a priori*» (KrV, A 11-12/ B 25).

¹³ KrV, A XVI-XVII.

¹⁴ Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 13-24.

¹⁵ Popper, K. R. (1998). *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*. Madrid: Tecnos, p. 134 y ss.

¹⁶ Strawson, P. (1975). *Los límites del sentido*. Madrid: Revista de Occidente, p. 87.

¹⁷ Röd, W. (1988). Zur psychologischen Deutung der kantische Ehrfahungstheorie. En H. Oberer und G. Seel, *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 9-26.

¹⁸ Kitcher, P. (1990). *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press.

¹⁹ Hatfield, G. (1992). Empirical, rational and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy. En P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 200-227.

²⁰ FM, AA 20: 324. Existe edición española: Kant, I. (1987). *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Edición de Félix Duque. Madrid. Tecnos.

²¹ Refl, AA 18: 69.

descubrimiento del vínculo de las antinomias con la naturaleza misma de la razón es remitido por Kant al año 1769, año que le arrojó luz, *großes Licht* sobre ello. Aunque no hay más información sobre este evento de 1769, el marco de las reflexiones del filósofo prusiano es claro: 1. en 1768 publica *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio*²², un trabajo en el que presenta su decisivo argumento de las contrapartidas incongruentes, a través del cual demuestra que el espacio no puede ser pensado como un concepto de la razón, pues su realidad es sensible, intuitiva; y 2. en 1770 presenta su *Dissertatio*, titulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, para acceder a la cátedra y en ella asume como presupuesto básico la distinción y separación de los niveles sensible e inteligible de la capacidad cognitiva humana²³.

La conclusión es que fue la división de las facultades cognitivas humanas en sensibles e intelectivas²⁴, más que la dualidad fenómeno / noúmeno, o la distinción anexa entre concepto e intuición, presentes ya en la *Dissertatio*, la doctrina psicológico-transcendental que, permaneciendo inalterada desde 1768 le dio a Kant *großes Licht* en su planteamiento crítico permitiéndole plantear las antinomias como un conflicto de la razón consigo misma, buscar el *locus* de la ilusión que la razón experimenta con ellas y *desarrollar la respuesta al problema crítico*. Y es que al interpretar en la *Crítica* la unidad del *Yo pienso* como una condición limitativa del sistema cognitivo de la mente humana, la deducción transcendental de las categorías, dónde el problema crítico haya su solución, se configura como la búsqueda de una explicación de la coordinación mutua de facultades como la sensibilidad y el entendimiento, con naturaleza, funciones y representaciones propias y heterogéneas.

El propio Kant se considera allí, en tanto que filósofo crítico, como un cartógrafo de la mente humana, que encuentra en ella una especie de territorio insular inexplorado que hay que examinar cuidadosamente, identificando cada isla, comprobando su extensión y fijando sus límites, con el fin de elaborar una especie de *mapa mentis* y de fijar el *locus* de las ilusiones de la razón. Así, al final de la *Lógica trascendental* y justo antes de comenzar la *Dialéctica trascendental* dice Kant²⁵:

No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante

²² GUGR, AA 02: 375-384

²³ Gómez Caffarena, J., «Estudio preliminar», en: Kant, I., *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*, Madrid, CSIC, 1996, p. XV.

²⁴ Lewis White Beck 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» (Beck, L. W., *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Cambridge, Belknap Press, 1969, pp. 268-269). Klaus Reich, por su parte, ha defendido en la introducción a su edición de la *Dissertatio* que esa diversidad radical, que condujo a Kant a defender incluso la incongruencia entre sensibilidad y entendimiento, está en la misma raíz de las antinomias (Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Hamburg, Felix Meiner, 1958, pp. VII-XVI).

²⁵ *KrV*, A 235-236 / B 294-295

ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos.

Identificar las distintas fuentes subjetivas del conocimiento y establecer la naturaleza, funciones y representaciones propias de cada facultad se convirtió así en una tarea fundamental para la investigación trascendental y su dimensión normativa. Hasta el punto de que Kant denomina a esa tarea como una tópica trascendental:

Permítaseme llamar lugar trascendental al sitio que asignamos a un concepto en la sensibilidad o en el entendimiento puro. De este modo, la estimación del sitio correspondiente a cada concepto según la diferencia de su uso, al igual que la manera de determinar este lugar, según reglas, para todos los conceptos, sería la tópica trascendental. Esta doctrina sería una sólida defensa frente al empleo subrepticio del entendimiento puro y frente a las ilusiones derivadas de tal empleo, ya que distinguiría siempre a qué facultad cognoscitiva pertenecen los conceptos²⁶.

Tengamos en cuenta que este proyecto cartográfico de la mente es abordado por Kant desde una perspectiva funcionalista. Por eso esta tópica es más un trabajo topológico que topográfico. Kant no pretende examinar las superficies del terreno mental y hacer una descripción de sus particularidades al modo de un anatomista o (neuro)fisiólogo, sino determinar las propiedades funcionales más allá de las peculiaridades de esas superficies. Se trata de una tarea psicológica en el sentido en el que Steven Pinker ha planteado esta disciplina: como una suerte de ingeniería inversa²⁷. Mientras que en la ingeniería proyectiva se diseña una máquina para hacer algo, en la ingeniería inversa se trata de averiguar la función para la que fue diseñada la máquina. Y en esta tarea la estructura anatómica es insuficiente para hallar la función²⁸.

El programa trascendental kantiano impone a la investigación filosófica interesada por la fisiología empírica, como la tópica trascendental, las mismas restricciones que las que Kant fijó en su Epílogo²⁹ a *Über das Organ der Seele*³⁰ de S. T. Sömmerring al señalar que el cerebro no debe ser interpretado como sede del alma, sino como órgano de la misma. La tópica trascendental debe interesarse por investigar la arquitectura funcional de la mente, por la forma en la que las distintas facultades producen representaciones de distinta naturaleza y por el modo en que interactúan para hacer posible la vida humana y cognitiva.

La reflexión (*reflexio*) no se ocupa de los objetos mismos para recibir directamente de ellos los conceptos, sino que es el estado del psiquismo en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos. Es la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento. Sólo a través de esta conciencia

²⁶ *KrV*, A 268 / B 324.

²⁷ Pinker, S. (2000). *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino, p. 40.

²⁸ Pinker, S. *Cómo funciona la mente*, p. 45.

²⁹ Este epílogo kantiano fue incorporado a la primera edición del texto de Sömmerring (Sömmerring, S. T. (1796). *Über das Organ der Seele*. Königsberg: F. Nicolovius, pp. 81-86) y está publicado en la correspondencia de Kant de la Academia en forma de texto adjunto a la carta enviada por Kant a Sömmerring el 10 de agosto de 1795 (Br, AA 12: 31-35). El texto ha sido traducido al español por Eugenio Moya, con una breve introducción, bajo un formato bilingüe alemán-español en la revista *Daimón*: Moya, E. (2004). Sobre el órgano del alma. *Daimón. Revista de Filosofía*, 33, 11-19. Sobre este tema cfr. Euler, W. (2002). Die Suche nach dem Seelenorgan. Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Sömmerrings. *Kant-Studien*, 93, 4, 453-480.

³⁰ Sömmerring, S. T. (1796). *Über das Organ der Seele*. Königsberg: F. Nicolovius.

pueden determinarse correctamente sus relaciones mutuas. Antes de tratar ulteriormente nuestras representaciones, la primera cuestión que surge es ésta: ¿en qué facultad cognoscitiva se hallan interrelacionadas? ¿Son enlazadas o comparadas por el entendimiento o por los sentidos? [...] El acto mediante el cual uno la comparación de las representaciones con la facultad cognoscitiva en la que se realiza y a través de la que distingo si son comparadas entre sí como pertenecientes al entendimiento puro o como pertenecientes a la intuición sensible lo llamo *reflexión transcendental*³¹.

Descubrir la tónica de la mente humana se constituyó como una tarea de primer orden en el programa de investigación transcendental kantiano y a ella dedicó el filósofo treinta años de su vida. La concepción kantiana de la mente se alejó del modelo unitario y substancial elaborado por Descartes y la consideró como una comunidad de interacción, como una confederación de subsistemas mentales (facultades) cuyas afinidades hacen posible el conocimiento, pero cuya heterogeneidad también hace posible una descoordinación o desorden que genere ilusiones transcendentales e incluso enfermedades mentales. Se trata de una concepción cuya gestación puede rastrearse en la obra de Kant en momentos concretos que se sitúan principalmente en el periodo precrítico. Esta tónica modularista kantiana es apuntada ya en el *Ensayo sobre magnitudes negativas*³² (1963), en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764) y en los *Sueños de un visionario* (1766) y aparece en sus principios ya madura tras la distinción clara de las funciones sensibles e intelectivas de la mente con el argumento de las contrapartidas incongruentes en *Sobre el fundamento primero de las regiones del espacio* (1768), inmediatamente antes de ver la *großes Licht* del 69³³.

El proyecto tónico tuvo su continuidad en la *Dissertatio* de 1770. Distinguió en ella dos ámbitos ontoepistémicos para hacer frente a la idea leibniziana del *phaenomenon intellectuum*³⁴, la idea de considerar sensación e intelección como un mismo modo de conocimiento con grados diferentes de claridad. Kant diferenció allí entre el *Mundus sensibilis* y el *Mundus intelligibilis*, entre los fenómenos y las cosas en sí y entre las fuentes cognitivas sensible e intelectual. Mientras que la sensibilidad nos ofrece un conocimiento de las cosas tal y como ellas se nos aparecen (*uti aparent*), el entendimiento nos las ofrece tal y como ellas son (*autem sicuti sunt*)³⁵. Se trataba así de dos conocimientos separados, con objetos distintos y diferente naturaleza: caracterizados por su receptividad o por su espontaneidad³⁶.

Kant señala en la *Dissertatio* es fundamental distinguir los conocimientos por su origen y percatarse de que, aunque el uso lógico del intelecto se extienda sobre los conocimientos de origen empírico, transformando la apariencia (*Apparientia*) en experiencia (*Experientia*) — conceptos empíricos—, éstos no dejan nunca de ser sensibles y no pueden hacerse intelectuales

³¹ KrV, A 260-261 / B 316-317.

³² Kant, I. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit; NG, AA 02: 165-204. Existe traducción al español a cargo de Eduardo García Belsunce: Kant, I. (1977). Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitudes negativas. *Diálogos*, 29/30, 137-176. Siguiendo a Ernst Cassirer, vemos ya en este ensayo una separación clara entre los principios lógicos y los principios reales de las cosas, y entre las verdades conceptuales y las verdades de hecho, lo cual apunta ya hacia una diferenciación entre lo lógico-conceptual y lo empírico-existencial. (Cfr. Cassirer, E. (1956). *El problema del conocimiento*, vol. II. México: FCE, p. 564).

³³ Refl, AA 18: 69.

³⁴ MSI, AA 02: 412. Kant también se opondrá a esta idea en la primera Crítica (cfr. KrV, B 327).

³⁵ MSI, AA 02: 392.

³⁶ MSI, AA 02: 396-397.

en sentido real³⁷. Kant distingue el uso lógico del uso real del intelecto y considera que el primero, que es el referido a lo sensible, se limita a tareas de coordinación, subordinación, etc., de los fenómenos³⁸. De esta manera, el de Königsberg trata de distinguir entre dos órdenes ontoepistémicos distintos y evitar *sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium*. Sensibilidad y entendimiento se van perfilando como facultades con naturaleza y funciones propias que, cuando son confundidas se incurre en dos vicios metafísicos distintos —en la *Crítica* devendrán ilusiones transcendentales—: el vicio de la subrepción³⁹, que consiste en intelectualizar lo sensible, y el vicio de la conveniencia⁴⁰, que supone la sensificación de lo intelectual. Kant concluye la *Dissertatio* proponiendo una ciencia propedéutica basada en el método de diferenciar entre conocimiento sensible e intelectual de gran valor para la metafísica⁴¹. Asistimos aquí, desde luego, a una propedéutica que se convertiría 11 años después en la crítica (ontología crítica de la razón) que precede al sistema de la razón pura (metafísica)⁴². Lo que Kant no supo ver en la *Dissertatio* respecto de la *Crítica* fue:

1. que las representaciones empíricas y las intelectuales 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 había que distinguir dos tipos: los conceptos puros *a priori* producidos por el entendimiento y las ideas transcendentales de la razón.

A partir de 1770 el dualismo *Mundus sensibilis / Mundus intelligibilis* es substituido por una distinción entre facultades de conocimiento con naturaleza y funciones propias que, cuando actúan coordinadamente dan lugar al conocimiento objetivo.

Por otro lado, conforme la tópica va descubriendo la razón humana como una pluralidad de facultades heterogéneas en interacción que dispone de ciertos conocimientos *a priori* que no proceden de lo sensible va ganando peso en Kant la determinación del origen de lo intelectivo. Como le dice a Johann Bernouilli en una carta del 16 de noviembre de 1781:

En el año 1770 pude demarcar con precisas notas discriminativas la sensibilidad de nuestro conocimiento de lo intelectivo [...] Pero entonces el origen de lo intelectivo me planteó una dificultad nueva e imprevista y mi dilación resultó tanto más larga como necesaria⁴³.

Y en esa investigación sobre el origen de lo intelectivo iba a ser decisiva la idea de epigénesis. Como le comenta Kant a Marcus Herz en carta de 21 de febrero de 1772 los conceptos intelectivos no son abstraídos de las impresiones sensibles a partir de una afección,

³⁷ MSI, AA 02: 393-394.

³⁸ MSI, AA 02: 410-411.

³⁹ MSI, AA 02: 412-417.

⁴⁰ MSI, AA 02: 418-419.

⁴¹ MSI, AA 02: 419.

⁴² KrV, A 841 / B 869.

⁴³ Br, AA 10: 277-278.

sino que tienen su fuente en la misma naturaleza del alma; y, sin embargo, no crean su objeto: deben referirse universal y necesariamente a su objeto sin dejarse afectar por él⁴⁴.

A partir de la publicación de la primera *Crítica*, Kant incluirá entre los conceptos intelectivos los conceptos puros o categorías del entendimiento y las ideas de la razón. Así, señala en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783):

La distinción de las *ideas*, esto es, de los conceptos puros de la razón respecto de las categorías o conceptos puros del entendimiento, como conocimientos de muy diferente especie, origen y uso, es algo tan importante para la fundamentación de una ciencia que haya de contener el sistema de todos estos conocimientos *a priori* que sin tal separación la metafísica es sencillamente imposible⁴⁵.

Ahora bien, esta distinción entre diferentes tipos de conceptos intelectivos y su funcionalidad —significación empírica para los conceptos del entendimiento frente a la falta de sentido empírico de las ideas de la razón— y entre sus respectivas facultades, entendimiento y razón, no existía o si lo hacía era de un modo muy confuso. Como ha señalado Eugenio Moya, el análisis de los textos de la década silenciosa apunta hacia los años 1773-1780 como el periodo en el que Kant, al hilo de su reflexión sobre las diferencias entre la analítica del entendimiento y la dialéctica de la razón perfila claramente la naturaleza y funciones de las facultades intelectivas del entendimiento (*Verstand*) y de la razón (*Vernunft*)⁴⁶.

En su reconstrucción genética del criticismo Herman Jan de Vleeschauwer ha defendido que la demarcación kantiana entre entendimiento y razón, junto con el papel desempeñado por la imaginación en el conocimiento objetivo y la teoría de las síntesis, fueron elementos críticos que Kant estableció en conexión con la psicología contemporánea⁴⁷. Vleeschauwer divide en dos partes el periodo de preparación del criticismo: una que va desde antes de mediados de la década de los 70 hasta 1778, en la que Kant debate el problema de la objetividad a partir de una concepción crítica del objeto y de los conceptos puros del entendimiento, y otra que comprende el periodo 1779-1780 en la que se ocupa del mismo problema aproximándose a la psicología de su tiempo, en concreto a Johannes Nikolaus Tetens⁴⁸, como testimonia Johann Georg Hamann⁴⁹. A juicio de Vleeschauwer Kant había ofrecido ya en 1775 una solución adecuada al problema crítico mediante una doctrina de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento, que le llevaban a abandonar la idea de conocer las cosas en sí mismas y a limitar el dominio del entendimiento a un objeto construido a partir de los materiales dados por la sensibilidad, del papel de la imaginación en el conocimiento objetivo, de las síntesis y de la distinción entre entendimiento y razón. Y, sin embargo, ninguno de los elementos de esta doctrina aparece en los escritos ni en los cursos de Kant hasta 1779-1780.

⁴⁴ Br, AA 10: 130-131.

⁴⁵ Prol, AA 04: 328-329.

⁴⁶ Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 348.

⁴⁷ Vleeschauwer, H. J. (1962). *La evolución del pensamiento kantiano*. México: FCE, pp. 86-87.

⁴⁸ Tetens, J. N. (1777). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bände. Leipzig: M. G. Weidmanns Erben und Reich.

⁴⁹ *Ibidem*.

A comienzos de 1770 Kant hacía pivotar el problema de la objetividad exclusivamente sobre las fuentes cognitivas de la sensibilidad y el entendimiento, pero a finales de la década introduce la imaginación como facultad intermedia y mediadora. Vleeschauwer ve aquí la influencia de Tetens sobre Kant, señalando la distinción del psicólogo entre imaginación reproductiva y productiva (*Dichtkraft* es su terminología) que Kant también asumió. Hubo un marco de influencia clara, aunque también recíproca⁵⁰. En todo caso, habría que señalar que en Tetens, y a diferencia de Kant, la imaginación no tiene función sintética y, por tanto, no interviene en la constitución de la objetividad. En parte por ello, y en parte por su voluntad de marcar diferencias entre su investigación trascendental y la de la psicología, escribió Kant en su Reflexión 4901: «Tetens investigó los conceptos de la razón humana solo subjetivamente (naturaleza humana), en cambio yo los investigué de un modo objetivo. Aquel análisis es empírico; éste es trascendental»⁵¹.

El contexto de intercambio de ideas entre Kant y la psicología alemana de la segunda mitad del siglo XVIII puede verse ejemplificado en la concepción de la imaginación. Para gran parte de los psicólogos alemanes de la Ilustración reunidos en torno al *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*⁵² dirigido por Karl Philip Moritz el abandono del dualismo cartesiano fue esencial para su reorientación empírico-fisiológica de la psicología y ese abandono cristalizó en la concepción de la facultad de la imaginación simultáneamente como una fuerza física (*physische Kraft*) y una facultad psíquica (*psychisches Vermögen*)⁵³. Esta concepción de la imaginación fue la mejor respuesta al problema de las interacciones psicofísica y al de la etiología anatómica de las enfermedades del alma. Kant se movió en este contexto científico-cultural al defender la doble naturaleza, sensible e intelectual, de la imaginación.

En segundo lugar, la doctrina kantiana de las síntesis de aprehensión, reproducción y reconocimiento que hacen de base a la deducción trascendental de las categorías en la primera *Crítica* comienzan a aparecer en anotaciones manuscritas del filósofo entre 1778 y 1780.

⁵⁰ Para una mayor indagación en las relaciones entre Tetens y Kant puede consultarse: Weldon, T. D. (1958). *Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, pp. 256 y ss.; Wolf, R. P. (1963). *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 198 y ss.; Beck, L. W. (1969). *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 412-425; Puech, M. (1992). Tetens et la crise de la métaphysique allemande en 1775. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 117, 3-29; Baumgarten, H.-U. (1992). *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*. Stuttgart: Metzler Verlag; y Haus Hauser, Ch. (1994). *Selbstbewusstsein und personale Identität: Positionen und Aprioren ihrer vorkantischen Geschichte: Locke, Leibniz, Hume und Tetens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

⁵¹ Refl, AA 18: 23.

⁵² Se trata de la primera revista de psicología de Alemania que fue editada entre 1783 y 1793. La revista puede consultarse en ediciones en papel y digital. Cfr. Moritz, K. P. (1978). *Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde al sein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, 10 Bände. Lindau im Breisgau: Antiqua. La revista ha sido editada también digitalmente bajo la dirección de Sheila Dickson (University of Glasgow) y Christof Wingertzahn (Goethe Museum Düsseldorf) al amparo de la *Berlin-brandenburgische Akademie der Wissenschaften* y la *British Academie*, y puede consultarse en: <http://telota.bbaw.de/mze/>.

⁵³ Dürbeck, G. (1998). *Einbildungskraft und Aufklärung: Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*. Tübingen: Niemeyer.

Finalmente, la diferenciación clara entre entendimiento y razón como facultades distintas, que se produce al mismo tiempo que la concepción kantiana de la dialéctica como lógica de la ilusión, sólo empieza a constar según Vleeschauer a partir de una nota de marzo de 1780 que señala el carácter orgánico de entendimiento y razón, aunque con funciones distintas: organización sistémica del material sensible y organización sistémica del material conceptual del entendimiento.

Aunque, como señala Vleeschauer, la delimitación que hace Kant entre entendimiento y razón en la *Crítica* está influida por Tetens, que en el octavo ensayo de su *Philosophische Versuche* había distinguido entre el *gemeiner Verstand* y *die höhere un raisonnirende Vernunft*⁵⁴, habría que relativizar en cierto grado esta influencia, pues como señala Eugenio Moya⁵⁵ la orientación funcionalista de la mente y sus facultades que adopta Kant desde mediados de la década de 1760 le lleva a vincular con creciente intensidad la demarcación de sus facultades con una progresiva determinación sus respectivas representaciones y esa demarcación y determinación conjuntos fue, como ha defendido Norbert Hinske, el resultado de un trabajo intelectual largo y laborioso⁵⁶. Este trabajo intelectual fue desarrollado por Kant desde la presentación de su *Dissertatio* en 1770 hasta la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781) con hitos importantes antes del conocimiento de la obra de Tetens.

Mientras que en la *Dissertatio* no se daba una demarcación clara entre entendimiento y razón, ni entre sus funciones ni representaciones, en sus *Lecciones de Lógica (Logik Blomberg* de 1771) Kant distingue entre las facultades del sentido, el entendimiento y la razón, y entre sus funciones propias (sentir, coordinar, subordinar) y sus representaciones específicas (*Empfindung, Erscheinung, Begriff*)⁵⁷. En la *Logik Philippi* de 1772 profundiza en esta línea distinguiendo entre conceptos (*Begriff*) del entendimiento (*Verstand*) y conceptos de la razón (*Vernunft*) e identificando las ideas como un contenido de conocimiento específico de la razón⁵⁸. En sus *Lecciones de Antropología* del semestre de invierno 1772/1773 (*Anthropologie Parow* y *Anthropologie Collins*) define la idea como una representación intelectual caracterizada por una cierta inventiva o grado de ficción frente a los conceptos que son referidos a la experiencia⁵⁹; una precisión que resultará fundamental para diferenciar en la *Crítica* entre la Analítica trascendental como lógica de la verdad y la Dialéctica trascendental como lógica de la ilusión. La demarcación nítida y definitiva entre entendimiento y razón puede situarse en las *Lecciones de Antropología* del semestre de invierno 1775/1776 (*Anthropologie Friedländer*)⁶⁰.

En conclusión, si bien Kant fue determinando la naturaleza y funciones de sensibilidad, entendimiento y razón entre 1773 y 1781, todo apunta a que la demarcación de las facultades

⁵⁴ Tetens, J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, Band 1, pp. 570-589.

⁵⁵ Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, p. 354.

⁵⁶ Hinske, N. (1990). Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von Idee. En M. Fattori y L. Bianchi (Eds.), *Idea, VI Colloquio Internazionale Roma*, 5-7 gennaio. Roma: Edizione dell'Ateneo, p. 319 y ss.

⁵⁷ V-Lo/Blomberg, AA 24: 251.

⁵⁸ V-Lo/Philippi, AA 24: 451.

⁵⁹ V-Anth/Parow, AA 25: 324-325; V-Anth/Collins, AA 25: 98.

⁶⁰ V-Anth/Fried, AA 25: 550.

estaba ya realizada en lo esencial en 1775-1776. En todo aquel periodo Kant introdujo, además, la imaginación y la clasificación de las representaciones. Si en la Reflexión 2835, fechada por Erich Adickes entre 1773 y 1777, distinguía Kant cinco clases de representaciones (*repraesentationes, perceptiones, conceptus, notiones, ideae*)⁶¹, en la *Crítica de la razón pura* diferenció siete clases: las representaciones oscuras o no conscientes, las sensaciones, las intuiciones, los conceptos empíricos, las categorías o nociones y las ideas (Esquema 1)⁶². A partir de 1785 la reflexión kantiana va configurando un nuevo tipo de representación *a priori* vinculado a la facultad del Juicio, como puede verse en la carta de Kant a Karl Leonhard Reinhold de 28 de diciembre de 1787⁶³. En la *Crítica del Juicio* de 1790 esa representación aparece bajo la forma del concepto *a priori* de fin⁶⁴. A modo de resumen de la tópica kantiana presentamos a continuación dos esquemas con la clasificación de las representaciones de la *Crítica de la razón pura* (Esquema 1) y la de las facultades en la *Crítica del Juicio* (Esquema 2):



Esquema 1: *Clasificación de las representaciones en KrV*

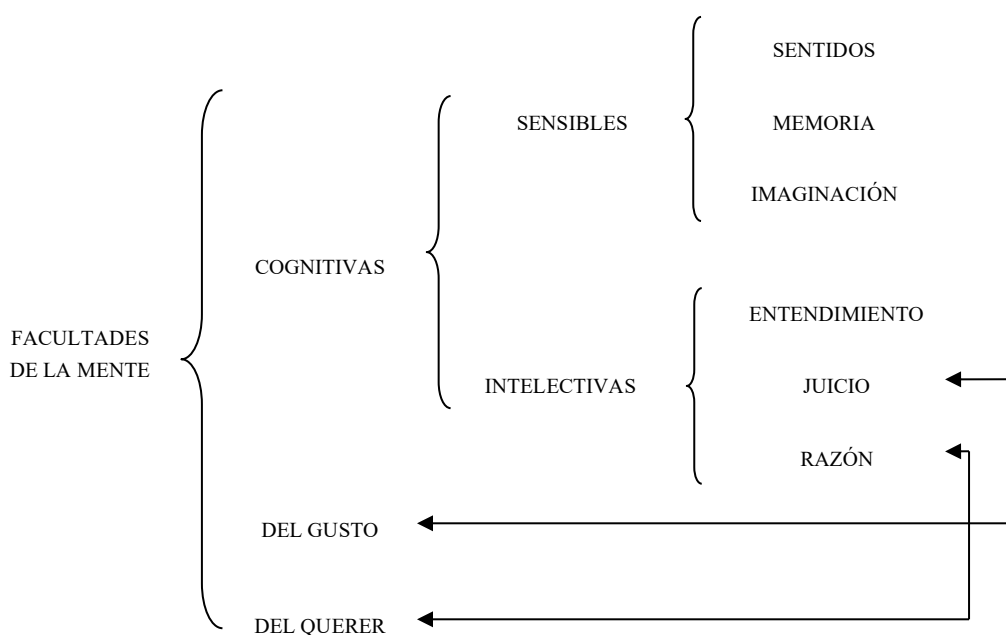
Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 380

⁶¹ Refl, AA 16: 536-537.

⁶² KrV, A 320 / B 376-377.

⁶³ Br, AA 10: 514-515.

⁶⁴ KU, AA 05: 180-181.



Esquema 2: *Clasificación de las facultades en KU*

Fuente: Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 60

La tónica kantiana de la mente que se va elaborando desde el periodo precrítico y que aparece presentada en la *Crítica de la razón pura* configura, como hemos planteado en capítulos anteriores, una doctrina modularista de la mente caracterizada por los siguientes puntos⁶⁵:

1. La mente humana tiene una arquitectura natural constituida por módulos (facultades) cognitivos sensibles e intelectivos, estructuralmente diferenciados (sensibilidad, imaginación, entendimiento-Juicio y razón).
2. Los diferentes módulos posibilitan operaciones cognitivas —intuición, aprehensión, pensamiento, juicio, inferencia, etc.— irreductibles.
3. Los módulos sensibles son módulos periféricos que aparecen encapsulados, es decir, como sistemas cognitivos independientes y básicos, cuyas operaciones receptoras e informacionales son autónomas respecto de los módulos espontáneos superiores, es decir, no están penetradas cognitivamente por sus procesos inferenciales o interpretativos.
4. Los módulos espontáneos —entendimiento, razón— son relativamente autónomos: posibilitan operaciones intelectivas superiores y autónomas, aunque dependen de la información suministrada por los módulos sensibles. Entre otras funciones ellos ejercen las de coordinación de la información recibida.
5. Los diferentes módulos aparecen como subsistemas diferenciados, cuya continuidad operacional o funcional —siempre ascendente, desde la sensibilidad hacia el

⁶⁵ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, pp. 57-58.

entendimiento y desde éste hacia la razón— hace posible el conocimiento humano objetivo.

La concepción modularista de la mente humana que plantea Kant está conectada con dos ideas importantes para el psicoanálisis que plantearía Sigmund Freud un siglo después. La primera idea consiste en la idea de representaciones inconscientes que abren un terreno de investigación que trasciende aquel en el que Kant delimitó su trabajo. Cuando analizábamos la deducción trascendental de las categorías interpretamos el *Yo pienso* como condición limitativa del sistema cognitivo de la mente que exige a toda representación participar en sus procesos de síntesis o unificación para constituirse en conocimiento. La unidad del *Yo pienso* aparece así como la clave de bóveda del sistema de la mente humana, caracterizado por la continuidad funcional entre las diferentes facultades (subsistemas) heterogéneas y autónomas o relativamente autónomas. La posibilidad de que existan representaciones inconscientes constituye evidencia indirecta de esta interpretación modularista de la mente, pues implica que la sensibilidad puede procesar representaciones sin que el entendimiento tenga constancia de ello, es decir, implica una autonomía funcional (encapsulamiento). Lo dice Kant en la *Crítica*:

El que los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse a las condiciones formales *a priori* de la sensibilidad —que residen en el psiquismo— se desprende con claridad del hecho de que, en caso contrario, no constituirían para nosotros objeto ninguno. En cambio, el que los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse, además, a las condiciones que el entendimiento exige para la unidad sintética del pensar es una conclusión no tan fácil de ver. Pues, en todo caso, los fenómenos podrían ser de tal naturaleza, que el entendimiento no los hallara conformes a las condiciones de su unidad [...] a pesar de lo cual, los fenómenos ofrecerían objetos a nuestra intuición, ya que ésta no necesita en absoluto las funciones del pensar⁶⁶.

En su *Antropología* habla Kant de las representaciones oscuras como aquellas representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas⁶⁷. Su campo es inmenso, el mayor de todos en la mente humana y en los animales, y corresponde a la parte pasiva del hombre, en la que éste aparece como juego (*Spiel*) de las sensaciones (*Empfindungen*). Y si bien es cierto que los hombres frecuentemente jugamos (*spielen*) con ciertas representaciones oscuras, por ejemplo, con aquellas que tratamos de relegar a la sombra y sustraer a la imaginación, lo cierto es que «con más frecuencia, empero, somos nosotros mismos un juguete [ein Spiel] de las representaciones oscuras, y nuestro entendimiento no logra salvarse de los absurdos en que su influencia le hunde, aun cuando reconoce su error»⁶⁸. Esas representaciones oscuras que compartimos con los animales escapan a la consciencia y, como le revela Kant a Marcus Herz en una carta de 26 de mayo de 1789, tienen eficacia causal sobre nuestros deseos, emociones y estados de ánimo:

Todos los datos sensibles, al margen de las condiciones del conocimiento posible, nunca representarían objetos. Ni siquiera llegarían a alcanzar la unidad de la conciencia necesaria para el conocimiento de mí mismo (como objeto del sentido interno). Incluso no sería capaz de saber que poseo datos sensibles. Y, por lo tanto, éstos no serían para mí nada como ser cognoscente. Imaginando que soy un animal, estos datos sensibles podrían incluso continuar desempeñando su función de una

⁶⁶ KrV, A 90-91 / B 122-123.

⁶⁷ Anth, AA 07: 135.

⁶⁸ Anth, AA 07: 136

manera ordenada como representaciones vinculadas de acuerdo con leyes empíricas de la asociación y tener, por ello, una influencia causal sobre mis deseos y sentimientos sin que yo tenga conocimiento de ellos (asumiendo que soy consciente de cada representación individual, más no de su relación con la unidad sintética de su apercepción)⁶⁹.

La segunda idea que aparece vinculada con la tónica modularista kantiana desde la perspectiva evolutiva es la de la fractura neurofisiológica innata del ser humano. Kant planteó la «*epigenesis psychologica*» del alma humana (Reflexión 4104)⁷⁰ en un proceso en el que la ontogenia recapitula la filogenia, procediendo de lo general a lo particular y recorriendo el individuo en su ontogénesis las distintas fases evolutivas presupuestas en el orden natural al que pertenece su especie. En analogía con la estratificación de todo lo material formulada por Kant en el *Opus postumum* a través de su idea de una «*Stufenleiter im Elementarsystem der bewegenden Kräfte der Materie*»⁷¹ o escala graduada del conjunto de seres de la naturaleza, Kant habría defendido la idea de una escala graduada del alma (*Stufenleiter der Seele*) al considerar que las fuerzas orgánicas obrarían en el plano psíquico como las fuerzas físicas lo habrían hecho sobre el terreno: por estratos⁷². Kant planteó una básica y paradójica triple disposición natural en el hombre en su *anthropologische Charakteristik* (a la animalidad, a la humanidad, y a la personalidad)⁷³ que traduciría las tendencias originarias de la especie⁷⁴ y que se corresponde con el desarrollo de las facultades sensibles, intelectivas y racionales respectivamente. El ser humano aparece así para Kant como un animal paradójico, como un animal portador de la paradoja en sus disposiciones naturales —«*das Widersinnliche der Naturanlagen*»⁷⁵. Y es que, como señala en su opúsculo *Probable inicio de la historia humana* «la Naturaleza ha depositado en nosotros disposiciones tendentes a dos fines diversos, cuales son el de la humanidad en tanto que especie animal y el de ella misma en cuanto especie moral»⁷⁶. Dos fines que no sólo serían diversos, sino muchas veces opuestos y contradictorios entre sí. Y este carácter paradójico del hombre, esa contradicción de intereses entre «las leyes depositadas en su naturaleza con miras al tosco estado animal» bajo la forma del instinto y «el afán de la humanidad por obtener [...] su destino moral» bajo la forma de la cultura conducen inevitablemente al conflicto (*Widerstreit*)⁷⁷.

Nos encontramos así ante una tónica de la mente humana que, en su propia condición natural, está marcada por un carácter complejo, paradójico y conflictivo. Y este planteamiento de Kant tuvo un recorrido histórico y una influencia en la neurofisiología y el mismo psicoanálisis freudiano, como puede vislumbrarse a partir del carácter de fundamento que supone la tónica para

⁶⁹ Ak., XI, 52.

⁷⁰ HN, AA 17: 416. Más que de una epigénesis del alma, debería hablarse de una epigénesis psicológica que posteriormente se complementa con una epigénesis intelectual de las categorías que Kant defendió en el §27 de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, un párrafo que constituye la clave de bóveda de la deducción trascendental de las categorías. Habla allí de una epigénesis de la razón pura, un concepto que resulta clave para reconciliar el plano de la investigación trascendental con el plano empírico y naturalizar el sujeto trascendental. Cfr. Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, pp. 17-18 y 44.

⁷¹ OP, AA 22: 374.

⁷² Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*, p. 289.

⁷³ Anth, AA 07: 321-325; RGV, AA 06: 26-28.

⁷⁴ KU, AA 05: 420.

⁷⁵ KU, AA 05: 430.

⁷⁶ MAM, AA 08: 117.

⁷⁷ MAM, AA 08: 116.

la tesis una humanidad afligida por una fractura neurofisiológica innata, por ejemplo, en el médico y neurocientífico estadounidense Paul MacLean⁷⁸, como veíamos en el capítulo anterior.

El primer hito del recorrido histórico de la teoría kantiana de las facultades puede situarse en los trabajos de la frenología de Franz Joseph Gall (1758-1828), que en la misma línea que Samuel Thomas Sömmering, siguió una estrategia localizacionista para naturalizar el alma humana. Así, en el contexto de su momento histórico, Gall realizó un giro teórico y metodológico en el estudio del alma al proponerse analizar las funciones del cerebro y localizarlas físicamente sin recurrir al método introspectivo. Pretendió de este modo abordar las facultades mentales al margen de la filosofía especulativa, como naturalista y fisiólogo. Realizó así una topología del cerebro sobre la base de situar toda funcionalidad en el córtex cerebral —la parte más elevada del cerebro— y de considerar que el cráneo lo reproducía fielmente —para su análisis externo, a través de la superficie de la cabeza, con lo que Gall daba origen a la frenología—. A su juicio, cada categoría de comportamiento tenía su propio órgano, situados todos ellos en el córtex. Gall estableció 35 regiones del cerebro, aunque esa clasificación se ha revelado totalmente arbitraria con el tiempo. En definitiva, la frenología de Gall fue una hipótesis fisiológica, reconocida actualmente por los científicos modularistas como fundacional de su orientación, que consideró el cerebro como una agregación de órganos, que se correspondían con diversas facultades intelectuales o instintos. Gall y los frenólogos de comienzos del siglo XIX asignaron a los lóbulos frontales del cerebro todas las facultades intelectuales y situaron en los lóbulos posteriores las facultades más primitivas, ligadas al instinto. Lo importante aquí es que el planteamiento de Gall estuvo marcado por la teoría kantiana de las facultades⁷⁹. El mismo fundador de la frenología reconoció su deuda con el lenguaje kantiano de las facultades en una carta al censor Joseph F. von Retzer de 1 de octubre⁸⁰.

Piere Flourens (1794-1867), médico y biólogo, miembro de la Academia francesa, sometió a prueba la topografía de Gall mediante su método de la ablación: la extirpación de áreas o centros anatómicamente definidos del cerebro de animales y la observación de su comportamiento posterior. Aunque las interpretaciones de Flourens no fueron muy acertadas, sus resultados reforzaban la tesis localicista de las funciones o facultades mentales en las regiones concretas del cerebro y su método de la ablación se convertiría en un método de elección para establecer el mapa de las localizaciones corticales. Fué Bouillaud (1796-1881), alumno y seguidor de Gall, quien presentó las primeras pruebas irrefutables sobre el modelo localicista de su maestro. Bouillaud aprovechó los «experimentos naturales» que constituían los traumatismos

⁷⁸ MacLean, P. D. (1973). A triune concept of the brain and behavior. In T. J. Boag & D. Campbell (Eds.), *The Hincks Memorial Lectures* (6-66). Toronto: University of Toronto Press.

⁷⁹ Montaner Vila, R. y Simón Font, F. (Eds.) (1887-1899). *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, 25 Vols / 26 Tomos. Barcelona: Montaner y Simón, tomo 8, pp. 735-736.

⁸⁰ Gall, F. J. (1798). Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus über die Verrichtungen des Gehirns der Menschen und der Thiere, an Herrn Jos. Fr. von Retzer. In C. M. Wieland (Ed.), *Der neue Teutsche Merkur*, 3, 311-332. Cfr. Igualmente Gall, F. J. (1994). Letter from Dr. F. J. Gall to Mr. Joseph F. von Retzer on the prodromus he has completed on the functions of the human and animal brain. In P. Eling (Ed.), *Reader in the History of Aphasia. From Gall to Geschwind* (17-27). Amsterdam: John Benjamins.

craneales accidentales o las lesiones cerebrales espontáneas para el estudio de las perturbaciones del lenguaje, inaugurando con ello la anatomopatología del lenguaje, que se convertiría posteriormente en la neuropsicología. Estableció así la existencia de casos de parálisis selectiva de la lengua y de los órganos fonadores sin afección de miembros, así como casos de parálisis de los miembros sin pérdida del lenguaje articulado. Y, más importante aún, localizó el centro de la función del lenguaje en el lóbulo anterior del córtex. Estas observaciones clínicas, publicadas en 1825, fueron ignoradas debido al clima de enfrentamiento ideológico contra Gall generado por Flourens.

Es alrededor del trabajo realizado hacia 1860 por el médico, anatomista y antropólogo francés Paul Broca (1824-1880) donde podemos situar el segundo hito del recorrido histórico de la tópica kantiana. En 1861 Broca presentó ante la Sociedad de Antropología de París el caso Leborgne, cuya autopsia había hecho la víspera del día anterior. Éste enfermo había sido admitido en el hospicio de Bicêtre 21 años atrás, poco después de haber perdido el uso de la palabra. Se expresaba por medio de gestos y parecía conservar toda la inteligencia, pero no podía pronunciar más que la sílaba «tan». El estudio *post mortem* de su cerebro reveló una lesión cuyo centro principal se situaba en la parte media del lóbulo frontal del hemisferio izquierdo. Broca confirmaba así la tesis localicista de Gall e iba más allá de él al demostrar la existencia de una asimetría entre los dos hemisferios del cerebro, en los que las funciones del lenguaje se situaban a la izquierda⁸¹. Cogía así fuerza la idea de una fractura del cerebro en el que el hemisferio izquierdo (lingüístico, consciente, inteligente) constituía la parte propiamente «humana» del hombre, mientras que el hemisferio derecho sería el resto de un estadio evolutivo primitivo animal⁸².

En la misma época en la que Paul Broca localizaba la facultad del lenguaje en el cerebro se había descubierto que la espina dorsal y las regiones subcorticales del sistema nervioso se encargaban del funcionamiento sensomotor del cuerpo. Y ni siquiera el descubrimiento de Gustav Fritsch y Eduard Hitzig en 1870 de que los impulsos eléctricos aplicados al cerebro de los perros producía movimientos corporales hizo mella en la tesis de la fractura del cerebro en una parte humana y otra animal. Todo lo contrario, esta tesis fue reforzada en lo que podemos considerar el tercer hito del recorrido histórico de la tópica kantiana, el trabajo del neurólogo inglés John Hughlings Jackson (1835-1911), que siguiendo las ideas evolutivas de Herbert Spencer (1820-1903)⁸³, propuso la idea de que el sistema nervioso había evolucionado con el tiempo hasta componer una especie de realidad piramidal, jerarquizada funcionalmente, compleja e inestable, en la que los niveles superiores estaban asociados al pensamiento racional y a la consciencia, y en la que los niveles inferiores, que fueron adquiridos en una época más

⁸¹ Cfr. Changeux, J.-P. (1985). *El hombre neuronal*. Madrid: Espasa-Calpe, cap. I, pp. 15-50.

⁸² Harrington, A. (1987). *Medicine, Mind, and the Double Brain*. Princeton: Princeton University Press, p. 100.

⁸³ Cfr. Spencer, H. (1857). Progress: Its Law and Cause. *The Westminster Review*, Vol. XI, 445-485; cfr. Spencer, H. (1864). *First Principles of a New System of Philosophy*. New York: D. Appleton and Company.

temprana de la historia evolutiva del hombre, estaban asociados a funciones anatómicas, muchas veces incontrolables⁸⁴.

Un cuarto hito del recorrido histórico de la tónica kantiana podríamos situarlo en el psicoanálisis freudiano. Si, por un lado, Freud adoptó la tesis de la fractura entre el cerebro humano y el animal bajo la forma de la distinción entre procesos mentales primarios y secundarios, es decir, entre un *ello* o *inconsciente* indomable y un *yo* consciente y racional, por otro lado, el fundador del psicoanálisis elaboró su concepto de regresión (*Regression*) bajo la influencia decisiva de la neurología evolucionista jacksoniana, pues este concepto implicaba la posibilidad de una movilidad entre estados del sujeto (tópicos, genéticos o formales) superiores a inferiores⁸⁵.

La hipótesis de la fractura neurofisiológica humana tuvo su continuidad en el siglo XX más allá de Freud. Paul Donald MacLean la puso de nuevo en el centro del interés científico y cultural en 1949 al afirmar que la relación entre el córtex cerebral y el cerebro «visceral» existe la misma relación que entre el yo freudiano y el inconsciente⁸⁶. En las siguientes décadas MacLean completó la hipótesis de la fractura neurofisiológica con un modelo cerebral compuesto por tres partes (*reptilian, old mammalian y new mammalian*) que desempeñan funciones distintas, que responden a estadios evolutivos diferentes y que muchas veces son incapaces de integración funcional⁸⁷. Estas ideas de MacLean dieron lugar a finales del siglo XX a una corriente de pensamiento, promovida entre otros por Arthur Koestler⁸⁸ y Carl Sagan⁸⁹, que planteaba la existencia de una esquizofisiología innata del sistema nervioso humano, última responsable de fenómenos sociopolíticos como el de la agresividad y la guerra.

3. La tónica freudiana

La determinación de las relaciones entre el psicoanálisis y la filosofía, y más concretamente la especificidad y diferencia del primero respecto a la segunda, tuvo para Sigmund Freud (1856-1938) gran importancia a la hora de perfilar teóricamente su objeto de investigación: el inconsciente. Como ha señalado Paul-Laurent Assoun el fundador del psicoanálisis mantuvo siempre una relación ambivalente con la filosofía y los filósofos: si, por un lado, Freud reconoció la importancia de la filosofía en la actividad del pensamiento humano

⁸⁴ Cfr. López Piñero, J. M. (1973). *John Hughlings Jackson (1835-1911), Evolucionismo y Neurología*. Madrid: Moneda. Cfr. igualmente López Piñero, J. M. (2010). The work of John Hughlings Jackson: part I. *History of Psychiatry*, 21(1), 85-95; y López Piñero, J. M. (2010). The work of John Hughlings Jackson: part II. *History of Psychiatry*, 21(2), 224-236.

⁸⁵ Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, pp. 357-359.

⁸⁶ MacLean, P. D (1949). Psychosomatic disease and the 'visceral brain': recent developments bearing on the Papez theory of emotion. *Psychosom Med*, 11, 338-353.

⁸⁷ MacLean, P. D. (1973). A triune concept of the brain and behavior. In T. J. Boag & D. Campbell (Eds.), *The Hincks Memorial Lectures* (6-66). Toronto: University of Toronto Press.

⁸⁸ Cfr. Koestler, A. (1967). *The Ghost in the Machine*. London: Hutchinson y Koestler, A. (1978). *Janus. A Summing Up*. London: Hutchinson & Co.

⁸⁹ Sagan, C. (1977). *The Dragons of Eden: Speculations on the Evolution of Human Intelligence*. New York: Random House

e, incluso, recurrió a conceptos e hizo referencias a distintos filósofos y sistemas en su obra, por otro lado, rechazó completamente la legitimidad de la filosofía para desarrollar su actividad en el terreno psicoanalítico⁹⁰.

Sin duda, Freud se sintió fuertemente atraído por la filosofía desde muy joven. Ernst Jones, su gran biógrafo, le preguntó una vez si había leído muchos libros de filosofía, a lo que Freud le contestó: «Muy poco. En mi juventud sentí una poderosa atracción hacia la especulación, y la refrené despiadadamente»⁹¹. En este sentido resulta revelador de esta atracción por la especulación filosófica el hecho de que el fundador del psicoanálisis decidiera inscribirse en la facultad de medicina y hacer carrera en esta disciplina científica motivado por el ensayo *La naturaleza* de corte panteísta atribuido a Goethe⁹². Como confiesa Freud en su *Autobiografía*, la lectura de este ensayo llevada a cabo durante un curso público de anatomía a cargo del doctor Carl Brühl en 1873, al terminar su bachillerato, le ofreció una suerte de intuición totalizadora con la que se expresaba su deseo de alcanzar una *Weltverständnis* o comprensión del universo⁹³.

En cualquier caso, fue alrededor de la figura de Franz Brentano (1838-1917) donde Freud encontró en su forma más directa y sistemática la filosofía. Desde 1804 hasta 1873 la facultad de medicina de Viena incorporaba un curso obligatorio de filosofía para sus estudiantes durante tres años. Cuando Freud se inscribió en ella este curso pasó a ser facultativo, a pesar de lo cual asistió asiduamente desde el semestre de invierno de 1974-1975, hasta el de verano de 1976⁹⁴. Si bien el primer curso consistió en seminarios de lectura de textos filosóficos para la iniciación a la historia de la filosofía y a la reflexión filosófica, el del semestre de verano de 1975 se basó en lecciones magistrales a cargo de Brentano sobre la lógica de Aristóteles. De alguna manera

⁹⁰ Assoun, P.-L. (1982). *Freud. La filosofía y los filósofos*. Barcelona: Paidós, p. 12.

⁹¹ Jones, E. (2003). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Barcelona: Anagrama, p. 52

⁹² Freud, S. [1925]. *Presentación autobiográfica*, OC., T. XX, pp. 8-9. La primera edición de las obras completas de Sigmund Freud se llevó a cabo póstumamente en Londres en el idioma original alemán a través de una editorial fundada por el mismo autor: Freud, S. (1940-1952). *Gesammelte Werke*, 18 Vols. Ed. by Anna Freud, Edward Bibring & Ernst Kris. London: Imago Publishing Co. Ltd. El volumen 18, *Gesamtregister* o índice general, no fue publicado hasta 1968, tras la adquisición de los derechos de publicación de los textos freudianoa por parte de la editorial S. Fischer, pues la editorial fundada por Freud entró en quiebra en 1961. No se trató de una edición con aparataje crítico de los editores junto a los textos de Freud. Esto fue algo que corrigió la edición en inglés a cargo de James Strachey, que es considerada como la edición crítica estándar de las obras completas de Freud: Freud, S. (1953-1974). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 Vols. Ed. by James Strachey in collaboration with Anna Freud. London: Hogarth Press. Es legua española diponemos de dos ediciones de las obras completas. La primera es la edición española a cargo de Luís López-Ballesteros y de Torres que tradujo los textos directamente del alemán antes de la primera edición de las obras completas en el idioma original: Freud, S. (1922-1934). *Obras completas del profesor S. Freud*, 17 Vols. Edición y traducción a cargo de Luís López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva. La segunda edición de las obras completas de Freud en español es la llevada a cabo por José Luís Etcheverry en Buenos Aires, traducida directamente del alemán, aunque cotejada con la edición en inglés de James Strachey y realizada según su ordenamiento e inclusión de sus comentarios y notas críticas: Freud, S. (1978). *Obras completas*, 25 Vols. Editada y traducida por José Luís Etcheverry. Buenos Aires: Amorroutu. Los volúmenes 1-24 de esta edición se corresponden con los 24 volúmenes de la edición de James Strachey y el volumen 25 está dedicado a un comentario sobre las traducciones. Citaremos las obras de Freud siguiendo la edición de José Luís Etcheverry, con el nombre del texto y el año de publicación entre paréntesis, seguido de las siglas OC (Obras completas), el tomo (precedido de su sigla «T.») en números romanos y las páginas en números arábigos.

⁹³ Freud, S. [1925]. *Presentación autobiográfica*, OC., T. XX, p. 8.

⁹⁴ Jones, E. *Vida y obra de Sigmund Freud*, pp. 57-59.

Brentano puso interés sobre su joven alumno, bien porque Freud se distinguiera como estudiante, bien por la mediación de Josef Breuer, amigo de Freud y médico de la familia de Brentano. Éste propuso a Freud para la traducción del duodécimo volumen de las obras completas de John Stuart Mill, que realizó en 1879 y con la que entró en contacto con la filosofía del autor e indirectamente con la de Platón⁹⁵. En el marco de estos cursos dirigidos por Brentano el fundador del psicoanálisis pudo cultivar aquel interés por la especulación filosófica sobre la que años atrás había considerado fundamental aplicar una auto coerción, motivada tal vez por «la percepción intelectual del peligro de dejarse arrastrar a un terreno alejado de la objetividad»⁹⁶.

Franz Brentano, nacido en Marienberg bei Poppard (Prusia), estudió filosofía y teología en diversas universidades prusianas (München, Würzburg, Berlin y Münster), doctorándose en 1862 con su distinguida tesis *Las múltiples significaciones del ser en Aristóteles*⁹⁷, en la que reinterpretaba críticamente a Aristóteles y, con ello, a la filosofía escolástica. Dos años más tarde se ordenó sacerdote católico, pero a raíz de la instauración doctrinal de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I en 1870, Brentano acabó abandonando los hábitos en 1873 y contrayendo matrimonio poco después. La enemistad de las autoridades eclesiásticas y de gobierno le condujo a dimitir del puesto de profesor en la Universidad de Würzburg en la que había impartido clases durante una década. Fue entonces cuando se trasladó a la Universidad de Viena. Sus investigaciones se desarrollaron tanto en el terreno de la filosofía como en el de la psicología. De hecho, Brentano consideró que la filosofía transitaba una senda excesivamente abstracta y alejada de la experiencia tras la influencia de Kant y de Hegel y trató de darle un carácter científico fundamentándola en una psicología empírica. Dejando de lado el noumenalismo del alma y su carácter substancial, partió del fenomenalismo de la consciencia e introdujo el concepto de intencionalidad para caracterizar a lo psíquico y diferenciarlo de lo físico. Frente a los fenómenos externos de la naturaleza, los fenómenos psíquicos se caracterizaban por ser intencionales, es decir, por poner en relación la consciencia con un objeto⁹⁸. De esta forma, Brentano distinguió dos aspectos distintos, aunque inseparables, del fenómeno psíquico: el objeto o contenido y el acto subjetivo consistente en el referir a dicho objeto. Fue así como fundó la escuela austriaca de la psicología del acto, que ejerció una fuerte influencia sobre pensadores como Sigmund Freud, pero también sobre Edmund Husserl y su fenomenología, Rudolf Steiner o el psicólogo precursor de la psicología de la *Gestalt* Christian von Ehrenfels. En cualquier caso, a su llegada a Viena a Brentano lo acompaña «la doble reputación bien fundada de filósofo

⁹⁵ Jones, E. *Op. Cit.*, p. 70.

⁹⁶ Jones, E. *Op. Cit.*, pp. 54-55.

⁹⁷ Brentano, F. (1862). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder. Existe traducción al español a cargo de Manuel Abellá Martínez: Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del Ente, según Aristóteles*. Madrid: Encuentro

⁹⁸ Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot, §2. Existe traducción al español a cargo de Sergio Sánchez-Migallón: Brentano, F. (2020). *Psicología desde el punto de vista empírico*. Salamanca: Ediciones Siguemé, §2.

aristotélico y de psicólogo empirista, de suerte que presenta a Freud una *original alianza entre especulación y observación*⁹⁹.

El interés por la especulación filosófica continuó en Freud al terminar su contacto con los cursos de Brentano e iniciar su carrera médica y fisiológica profesional, ya fuese en el terreno de la investigación o en el de la gestión y atención médica¹⁰⁰. Así lo atestigua la correspondencia privada del psicoanalista en la década de 1880 y 1890. Ernst Jones señala que en su tentativa de compartir su afición lectora con su novia Marta Bernays, Freud redactó para ella una introducción general a la filosofía titulada «ABC filosófico»¹⁰¹. En una carta del 16 de agosto de 1882 dirigida a Martha Bernays confiesa: «La filosofía, que yo siempre imaginé como una finalidad y un refugio para mi vejez, me atrae cada día más»¹⁰². Esta carrera paralela entre la ambición especulativa y la práctica científica queda atestiguada también en la correspondencia con Wilhelm Fliess. En carta del 1 de enero de 1897 le escribe Freud, en referencia al psicoanálisis, que se hallaba en plena génesis: «En el fondo de mí mismo abrigó la esperanza de llegar por este camino a mi primera finalidad: la filosofía»¹⁰³. Y añade: «A eso aspiraba yo antes de haber comprendido bien por qué me encontraba en el mundo»¹⁰⁴. En otra carta del 2 de abril de 1896 dejó escrito: «En mis años juveniles, sólo aspiraba a los conocimientos filosóficos y ahora estoy a punto de realizar este deseo pasando de la medicina a la psicología»¹⁰⁵.

Si en el marco de su correspondencia privada Freud se nos revela como un intelectual movido por un interés en la especulación filosófica, en su comunicación pública, ya sea a través de correspondencia con público desconocido, ya a través de sus publicaciones textuales, reniega de la filosofía y se declara desconocedor de las doctrinas de los filósofos, a pesar de que en sus obras aparecen referencias a teorías filosóficas precisas¹⁰⁶. En su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* defiende Freud haber descubierto por sí mismo la doctrina de la represión y se muestra sorprendido por la indicación que le hace Otto Rank de que Arthur Schopenhauer ya la había planteado en un fragmento de *El mundo como voluntad y representación* en el que intenta explicar la locura y añade:

Lo que ahí se dice acerca de la renuencia a aceptar un fragmento penoso de la realidad coincide acabadamente con el contenido de mi concepto de represión, tanto, que otra vez puedo dar gracias a mi falta de erudición libresca, que me permitió hacer un descubrimiento. No obstante, otros han leído ese pasaje y lo pasaron por alto sin hacer ese descubrimiento, y quizá lo propio me hubiera ocurrido si en años mozos hallara más gusto en la lectura de autores filosóficos¹⁰⁷.

Freud se excusa en su desconocimiento de las obras de los filósofos debido a su falta de interés por ellos. Mencionando también a Nietzsche deja entrever que hay algún aspecto de la

⁹⁹ Assoun, P.-L. *Freud. La filosofía y los filósofos*, p. 17.

¹⁰⁰ Assoun, P.-L. *Op. Cit.*, pp. 18-20.

¹⁰¹ Jones, E. *Vida y obra de Sigmund Freud*, p. 166.

¹⁰² Cfr. Freud, S. (1996-2002). *Correspondencia*, 5 Vols. Editada por Nicolás Caparrós. Madrid: Biblioteca Nueva, vol. I.

¹⁰³ Cfr. Freud, S. *Correspondencia*, 5 Vols, vol. II.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Assoun, P.-L. *Op. Cit.*, pp. 20-21.

¹⁰⁷ Freud, S. [1914]. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, OC., T. XIV, p. 15.

filosofía que deforma el verdadero trabajo psicoanalítico y que esta es la razón de su repudio hacia aquella disciplina:

En una época posterior, me rehusé el elevado goce de las obras de Nietzsche con esta motivación consciente: no quise que representación-expectativa de ninguna clase viniese a estorbarme en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas¹⁰⁸.

En su *Autobiografía* señala Freud que nunca le ha dado la espalda a la observación para entregarse a la especulación filosófica. Al contrario, afirma que él ha estado siempre en estrecho contacto con el material psicoanalítico para elaborar, en todo caso, temas clínicos o técnicos. «Y aún donde me he distanciado de la observación, he evitado cuidadosamente aproximarme a la filosofía propiamente dicha»¹⁰⁹. Una incapacidad constitucional para la filosofía, añade, le ha facilitado mucho esa abstención. Freud alega así no sólo desconocimiento, sino también falta de aptitud para dedicarse a la filosofía. Es llamativo que tenga que volver a desmarcar sus tesis psicoanalíticas de los conceptos filosóficos de Schopenhauer y de Nietzsche:

Las vastas coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer —no sólo conoció el primado de la afectividad y la eminente significación de la sexualidad, sino aun el mecanismo de la represión— no pueden atribuirse a una familiaridad que yo tuviera con su doctrina. He leído a Schopenhauer tarde en mi vida. En cuanto a Nietzsche, el otro filósofo cuyas intuiciones e intelecciones coinciden a menudo de la manera más asombrosa con los resultados que el psicoanálisis logró con trabajo, lo he rehuido durante mucho tiempo por eso mismo; me importa mucho menos la prioridad que conservar mi posición imparcial¹¹⁰.

En una carta de Freud dirigida a una profesora de filosofía francesa, la señora Favez-Boutonier, la cual le había solicitado su opinión sobre cuestiones de orden metafísico y sobre la filosofía de Spinoza, respondió: «Los problemas filosóficos y sus formulaciones me son tan ajenos que no sé qué decir; y lo mismo me ocurre con la filosofía de Spinoza»¹¹¹.

Como ha mostrado P. L. Assoun, hay dos razones convergentes que llevan a Freud a demarcar públicamente el psicoanálisis respecto de la filosofía¹¹². La primera de ellas consiste en el hecho de que la filosofía «*excluye al inconsciente de la posibilidad de pensar*»¹¹³, es decir, de manejar activamente representaciones en la mente del individuo. La segunda razón consiste en el carácter de *Naturwissenschaft* que Freud atribuye al psicoanálisis frente al de *Weltanschauung* de la filosofía.

Comencemos por la primera de estas dos cuestiones. El divorcio de lo inconsciente y de lo psíquico es un presupuesto asumido por las distintas corrientes de pensamiento filosófico que han abordado la cuestión del inconsciente. Freud identifica dos posiciones filosóficas principales en torno al inconsciente cuyas tesis, aunque opuestas, son complementarias en su obstrucción al psicoanálisis: por un lado, la tesis del consciencialismo, también sostenida por la psicología

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Freud, S. [1925]. *Presentación autobiográfica*, OC., T. XX, p. 55.

¹¹⁰ Freud, S. [1925]. *Presentación autobiográfica*, OC., T. XX, pp. 55-56.

¹¹¹ Carta de Freud a Juliette Favez-Boutonier de 11 de abril de 1930 (1955). *Bulletin de la Société française de la Philosophie*, Psychanalyse et philosophie, 49, 1

¹¹² Cfr. Assoun, P.-L. *Freud. La filosofía y los filósofos*, Libro primero.

¹¹³ Assoun, P.-L. *Freud. La filosofía y los filósofos*, p. 27.

alemana del momento¹¹⁴, que defiende la paridad (*Gleichstellung*) de lo psíquico y de lo consciente, excluyendo de aquel al inconsciente; por otro lado, la tesis de la trascendencia del Inconsciente, que convierte a éste en una entidad metafísica situada más allá de la psique individual.

Es cierto que la filosofía se ha ocupado repetidas veces del problema de lo inconsciente, pero sus exponentes —con pocas excepciones— han adoptado una de las dos posiciones que ahora indicaré. Su inconsciente era algo místico, no aprehensible ni demostrable, cuyo nexos con lo anímico permanecía en la oscuridad, o bien identificaron lo anímico con lo consciente y dedujeron luego, de esta definición, que algo inconsciente no podía ser anímico ni objeto de la psicología¹¹⁵.

Respecto a los filósofos del consciencialismo Freud destaca que para ellos la idea de la existencia del inconsciente es un contrasentido, pues si realmente tuviéramos representaciones inconscientes, ¿cómo podríamos saber de ellas?¹¹⁶. Éste es exactamente el argumento que planteaba John Locke en su disputa contra la noción cartesiana de ideas innatas.

Es opinión establecida —dice Locke— entre algunos hombres que en el entendimiento hay ciertos principios innatos; ciertas nociones primarias (*ποιναί έννοιαι*), caracteres como impresos en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella¹¹⁷.

Locke considera que uno de los principales argumentos para defender la existencia de principios innatos es el del consenso universal: se plantea que, por ejemplo, el principio de no contradicción es innato porque todo el mundo asiente ante él¹¹⁸. Ahora bien, Locke señala que esto no es cierto: ni los niños ni los idiotas lo hacen¹¹⁹. Los defensores del innatismo alegan contra esta refutación que tanto los niños como los idiotas poseen innatamente ese principio, aunque actualmente no sean conscientes de él. Y a esto responde Locke afirmando el sinsentido que supone esa idea:

Me parece caso contradictorio decir que hay verdades impresas en el alma que ella no percibe y no entiende, ya que estar impresas significa que, precisamente, determinadas verdades son percibidas, porque imprimir algo en la mente sin que la mente lo perciba me parece poco inteligible¹²⁰.

A juicio de Locke, «no puede decirse de ninguna proposición que está en la mente sin que ésta tenga noticia y sea consciente de aquélla»¹²¹, porque «ser en la mente y nunca ser percibido, es tanto como decir que una cosa es y no es en la mente o el entendimiento»¹²².

¹¹⁴ Freud, S. [1900-1901]. *La interpretación de los sueños*, OC., T. V, p. 599.

¹¹⁵ Freud, S. [1913]. *El interés por el psicoanálisis*, OC., T. XIII, p. 181.

¹¹⁶ Freud, S. [1907]. *El delirio y los sueños en la «Grandiva» de W. Jensen*, OC., T. IX, p. 40.

¹¹⁷ Locke, J. ([1690] 1975). *An Essay concerning Human Understanding*, I, I, 1. En J. Locke. (1975-), *Works of John Locke*, 38 vols. Oxford: Clarendon Press. Esta edición del *Essay*, editada por Peter H. Nidditch con introducción, aparato crítico y glosario, inauguró la edición de las obras completas de Clarendon Press y ha sido reimpresso en 1979. Manejo también la edición española del *Essay* a cargo de Sergio Rabade y M^a Esmeralda García: Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols. Madrid: Editora nacional, vol. 1, pp. 79-80. Cito esta obra mediante el título, seguido del libro y capítulo correspondientes en números romanos y del párrafo referido en números arábigos, además de la edición española referida arriba.

¹¹⁸ Locke, J. *An Essay concerning Human Understanding*, I, I, 4. / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, p. 81.

¹¹⁹ Locke, J. *An Essay*, I, I, 5. / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 81.

¹²⁰ Locke, J. *An Essay*, I, I, 5. / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 82.

¹²¹ Locke, J. *An Essay*, I, I, 5. / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 82.

¹²² Locke, J. *An Essay*, I, I, 5. / Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*/1, pp. 83.

Leibniz, sin embargo, en su réplica a *Ensayo* lockeano, defendió la existencia de «pequeñas percepciones» inconscientes en el alma¹²³. Para el filósofo de Leipzig el espíritu humano está ininterrumpidamente activo, manejando siempre percepciones y apeticiones, incluso cuando se encuentra sumido en el más profundo de los sueños, sin apercibirse de ellas. Se trata de una convicción que Leibniz extrae de su teoría de la mónada —«sostengo que por su propia naturaleza una sustancia no puede existir sin acción»¹²⁴— y del traslado al terreno psicológico del principio de continuidad de la naturaleza, que excluye de ella el vacío, las pausas y los saltos¹²⁵.

Hay signos a millares que hacen pensar que en todo momento existen en nosotros infinidad de percepciones, pero sin apercepción y sin reflexión, es decir, cambios en el alma misma de los cuales no nos damos cuenta, porque las impresiones son o demasiado pequeñas al par que excesivas en número, o están demasiado juntas, de manera que no tienen nada que permita distinguirlas por separado, pero aunque estén unidas a las otras no por ello dejan de producir efecto y de hacerse notar en el conjunto, aunque sea confusamente¹²⁶.

La teoría leibniziana de las percepciones hacía de ellas representaciones igualadas por su origen, pero captadas como con una naturaleza y funciones diferenciadas en función del nivel de atención y de conocimiento dedicados por el espíritu: representaciones oscuras (inconscientes), representaciones claras y confusas (sensibles) y representaciones claras y distintas (intelectuales). Por esta razón las percepciones estaban dotadas de un contenido intelectual, de un sentido racional, incluso cuando se trataba de percepciones oscuras. Esto explica la tesis

¹²³ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface. En G. W. Leibniz, (1875-1890), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Berlin: Weidmann. Editado por C. J. Gerhardt. Reimpreso en: Leibniz, G. W. (1978), *Die Philosophische Schriften*, 7 vols. Hildesheim / New York: Georg Olms, vol 5, p. 48. En adelante, cuando cite a Leibniz mediante la edición de Gerhardt, lo haré mediante el nombre de la obra y el párrafo correspondiente, añadiendo el volumen y paginación de la edición de Gerhardt tras las siglas estandarizadas «G», además de las referencias a la edición española.

Existe una edición crítica completa y considerada definitiva de los textos de Leibniz en lengua alemana cuya ejecución comenzó en las primeras décadas del siglo XX y todavía no ha sido concluida, debido a diversas dificultades históricas (Cfr. Poser, H. (2004). Sisyphus at Work: The Leibniz Edition, The Kaiserreich and Divided Germany. *Minerva*, 42, 379-392. Lamentablemente Hans Poser ha faltado recientemente: cfr. Roldán, C. (2022). Hans Poser (1937-2022): Theoria cum praxi. De la Teodicea a la Tecnodicea. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 66, 1-3). Esta edición es: Leibniz, G. W. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt/Berlin/Leipzig: Die Akademische Ausgabe. En realidad, esta edición de los textos de Leibniz está a cargo de cuatro centros de investigación alemanes: el Leibniz Archiv/Leibniz-Forschungsstelle Hannover, el Leibniz-Forschungsstelle Münster, el Leibniz-Editionsstelle Potsdam der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften y el Leibniz-Editionsstelle Berlin der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. La edición se articula en 8 series (Reihe): Reihe I: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, 8 Bände (volúmenes); Reihe II: Philosophischer Briefwechsel, 4 Bände; Reihe III: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel, 10 Bände; Reihe IV: Politische Schriften, 10 Bände; Reihe V: Historische und sprachwissenschaftliche Schriften, (in Vorbereitung); Reihe VI: Philosophische Schriften, 6 Bände; Reihe VII: Mathematische Schriften, 8 Bände; Reihe VIII: Naturwissenschaftliche, medizinische und technische Schriften, 4 Bände.

Actualmente se está elaborando también una edición crítica en español de las obras completas de Leibniz, impulsada por la Sociedad española Leibniz (SeL), dirigida actualmente por Concha Roldán Panadero: Leibniz, G. W. (2007-). *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols. Editada por Juan Antonio Nicolás Marín. Granada: Comares, vol. 2.

¹²⁴ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface. En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, vol 5, pp. 46 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 45.

¹²⁵ Roldán, C. (2014). Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz. *Doispontos*, 11, 2, 245-283, p. 252.

¹²⁶ Leibniz, G. W. [1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Preface. En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, vol 5, pp. 46-47 / Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 46.

defendida por Concha Roldán Panadero, según la cual, incluso cuando no conocemos el porqué de las decisiones de nuestra voluntad debido a la intervención en ellas de percepciones oscuras, ello no significa que no haya una razón o un motivo de trasfondo: «con la teoría de las pequeñas percepciones pretende Leibniz mostrar que, aún en el caso de que no conozcamos las razones que determinan nuestra actuación, eso no significa que no hay ningún motivo»¹²⁷. Tales decisiones son el resultado de la confluencia y del choque de fuerzas, tendencias, inclinaciones y representaciones conscientes y/o inconscientes, y todas ellas están atravesadas de racionalidad. Una idea que, a nuestro juicio, resulta clave para entender la concepción de la libertad en Leibniz como determinación racional de la voluntad, libertad a medio camino entre el libre albedrío y el determinismo absoluto, como ha señalado Concha Roldán¹²⁸.

La postura de Leibniz en torno al inconsciente es susceptible de constituir un antecedente filosófico de relevancia para la historia del psicoanálisis, al menos en la dimensión de su tópica. Es lo que hemos defendido en el marco de discusión de la Sociedad Española Leibniz (SeL) con la ayuda de la interpretación que Gilles Deleuze hace del pensamiento leibniziano¹²⁹: la afinidad del inconsciente de Leibniz y Freud y la tesis leibniziana de que lo consciente (lo apercebido) surge de lo inconsciente (lo no apercebido)¹³⁰.

Sin embargo, Freud distancia su concepción del inconsciente de una postura como la de Leibniz, en la que parece que a fuerza de voluntad y atención es posible iluminar con la consciencia aquello que es inconsciente, no siendo entonces el inconsciente algo distinto de lo consciente virtual. Para Freud, los filósofos conciencialistas, en el mejor de los casos, han entendido el inconsciente «como algo susceptible de conciencia que a uno no se le había pasado por la cabeza y no estaba en el “centro de la atención”»¹³¹. El psicoanálisis, en cambio, sólo piensa el inconsciente en su alteridad efectiva respecto a lo consciente, como algo en sí que debe postularse en función de síntomas, pues no se lo puede percibir directamente a través de la

¹²⁷ Roldán, C. (2014). Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz. *Dois pontos*, 11, 2, 245-283, pp. 252-253.

¹²⁸ Roldán, C. (2014). Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz. *Dois pontos*, 11, 2, 245-283. Cfr. igualmente Roldán, C. (1990). La salida leibniziana del laberinto de la libertad. En G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (IX-LXXVII). Selección, estudio preliminar y notas a cargo de Concha Roldán Panadero. Madrid: Técnos.

¹²⁹ Cfr. Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF. Deleuze rechaza el pensamiento de la identidad y todas sus consecuencias subyacentes a las grandes construcciones metafísicas occidentales: la noción de Ser como lo idéntico a sí mismo, su contraposición a lo sensible como lugar de lo múltiple-contradictorio y el dualismo ontológico formado a partir de ello. Para Deleuze, si lo realmente existente acaso puede ser pensado, la mejor aproximación que se puede hacer de ello es captándolo como *lo siendo, lo a-determinado, la diferencia*. Deleuze rechaza el par Uno-Múltiple para dar cuenta de la realidad, sustituyéndolo por la noción de multiplicidad. La realidad es interpretada por el francés como una multiplicidad de instancias cuyo rasgo sería el de la diferencia. No habría ninguna unidad inmanente ni trascendente a lo múltiple, sino que cualquier unidad existente sería, en realidad, una organización propia de lo múltiple, un efecto de su funcionamiento. Dicha unidad no se separaría nunca de su fuente, presentándose siempre como algo siendo —inacabado—, entre el dejar ser y el venir a ser. Las unidades, los individuos actuales serían acontecimientos producidos por el inmenso océano de virtualidades inmanentes. Y es en este punto en el que la teoría de las infinitas pequeñas percepciones inconscientes de Leibniz hace de él, a juicio de Deleuze, un pensador extraordinario que ha sido capaz de reflexionar más allá de su propio marco histórico-cultural.

¹³⁰ Teruel Díaz, R. (2017). Leibniz y Freud sobre el inconsciente. En M. Sánchez Rodríguez y M. Escribano Cabeza, *Leibniz en diálogo* (285-296). Sevilla: Thémata.

¹³¹ Freud, S. [1905]. *El chiste y su relación con lo inconsciente*, OC., T. VIII, p. 156.

consciencia. Los filósofos no se han «hecho cargo de que lo inconciente es algo que real y efectivamente uno no sabe, a la vez que se ve precisado a completarlo mediante unas inferencias concluyentes»¹³².

Nos gustaría ver a este inconciente sustraído de todas las querellas de los filósofos y de los filósofos de la naturaleza, que no suelen tener más que un valor etimológico. Para unos procesos que se comportan de manera activa y a pesar de ello no llegan hasta la consciencia de la persona en cuestión, provisionalmente no disponemos de un nombre mejor; y es eso, y sólo eso, lo que entendemos por nuestra «inconciencia»¹³³.

Para Freud, la filosofía ha adquirido su posicionamiento consciencialista revistiendo con un ropaje teórico el consciencialismo ingenuo, que no es otra cosa que una ilusión del sentido común en torno a lo inconciente. Los filósofos «se encuentran bajo el sortilegio de la experiencia corriente según la cual todo lo anímico que se vuelve activo e intenso deviene, al mismo tiempo, conciente»¹³⁴. El psicoanálisis muestra que «existen empero procesos anímicos que, no obstante ser intensos y exteriorizar efectos enérgicos, permanecen alejados de la consciencia»¹³⁵.

Respecto de la filosofía del inconciente que hacía de él una realidad transcendente situada más allá de la psique individual, el pensamiento de Freud estaba dirigido hacia Edouard von Hartmann (1842-1906). Hartmann describió lo inconciente con el principio metafísico último y lo identificó con el Absoluto que habían desarrollado autores del idealismo alemán, como Fichte y Schelling en su *Filosofía de lo inconciente*¹³⁶.

La filosofía alemana del siglo XIX se desarrolló en torno al marco de pensamiento del criticismo kantiano. En sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*¹³⁷ Karl Leonhard Reinhold (1758-1823) interpretó la filosofía de Kant como la cumbre de un proceso de liberación del ser humano ejecutado por la razón en el marco de la secularización de Occidente y que tomaba el Renacimiento y la Reforma protestante como sus paradas de referencia previas. Reinhold se convirtió en profesor de filosofía en la Universidad de Jena, puesto desde el que convirtió a la ciudad en centro de referencia de los estudios del pensamiento de Kant que tanto influirían en el pensamiento de autores del idealismo alemán como Fichte, Schelling o Hegel.

Para Reinhold la filosofía de Kant supuso un punto de inflexión en el terreno del conocimiento, pues consideró que su sistema de pensamiento y el principio en el que, a su juicio,

¹³² Ibidem.

¹³³ Freud, S. [1907] *El delirio y los sueños en la «Grandiva» de W. Jensen*, OC., T. IX, p. 40.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Hartmann, E. (1869). *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, 3 Bände. Berlin: Carl Duncker. Acaba de aparecer la primera edición española de esta obra (selección) bajo la dirección de Manuel Pérez Cornejo: Hartmann, E. (2022). *Filosofía de lo inconciente*. Madrid: Alianza. Aunque no existe una edición crítica de las obras de Hartmann puede consultarse su repertorio bibliográfico fundamental publicado por su esposa: Hartmann, A. (1912). Chronologische Übersicht der Schriften von Eduard von Hartmann. *Kantstudien*, 17, 501-520. El repertorio ha sido reimpreso en: Wolf, J.-C. (2006). *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 145-170.

¹³⁷ Reinhold, K. L. (1790/1792). *Briefe über die kantische Philosophie*, 2 Bände. Leipzig: George Joachim Göschen, vol. I, p. 150 y ss. Existe reedición en 2015, Belin/Boston: De Gruyter. Las cartas de Reinhold fueron publicadas originariamente en la revista de Christoph Martin Wieland *Der teutsche Merkur* entre 1786 y 1787.

se fundaba, a saber, la consciencia, suponía el marco en el que la ciencia y el conocimiento debían desarrollarse en adelante. La idea de fundar el sistema kantiano en un único principio tendría una influencia decisiva en pensadores como Fichte¹³⁸. Reinhold denominó a este programa filosofía fundamental (*Elementarphilosophie*)¹³⁹. En su *Ensayo de una nueva teoría de la facultad de representación humana*¹⁴⁰ Reinhold identifica la consciencia con la facultad representativa y pone en el centro la noción de representación para analizar los elementos de la consciencia. El principio de la consciencia se traduce entonces en que la representación es distinta tanto de lo representado como de lo representante y esta referida a ambos. Lo representado es el objeto de conocimiento y lo representante el sujeto y sin ellos no habría representación alguna: ellos son condiciones intrínsecas suyas. La parte de la representación que se refiere al objeto es su materia, la parte que se refiere al sujeto es su forma. El sujeto es, así, el origen de la forma de la representación, pero no de su materia. En la medida en que el sujeto produce la forma de la representación, se caracteriza por su espontaneidad; en la medida en que la materia le viene dada, se caracteriza por su receptividad. Esta receptividad no es más que la capacidad de recibir impresiones sensibles. Reinhold destaca la importancia de estas impresiones en el sistema kantiano, porque a través de ellas la representación puede referirse a algo que no es representación, sino objeto independiente de la consciencia: la cosa en sí. Ésta constituye la primera condición fundamental de la representación inmediata de un objeto y, por tanto, la del conocimiento. Sin embargo, ella es irrepresentable e incognoscible, puesto que toda representación requiere de la forma del sujeto y la cosa en sí está fuera y es independiente del sujeto. Reinhold considera que la única forma de legitimar la cosa en sí y poder introducirla en el marco de la investigación filosófica es convertirla en una representación: dejar de entenderla como objeto externo y hacer de ella un puro concepto¹⁴¹. Esta tesis, difundida entre los círculos filosóficos alemanes mediante la publicación anónima, pero finalmente atribuida a Gottlob Ernst Schulze, de *Enesidemo* en 1792, se convirtió en una clave del desarrollo del idealismo alemán.

El siguiente paso hacia el idealismo lo desarrolló Salomón Maimón (1753-1800), un filósofo judío y polaco¹⁴². Maimón partió de las conclusiones alcanzadas por Reinhold en torno a la cosa en sí. Consideró que se trataba de algo no representable ni pensable: una no-cosa referida mediante un concepto imposible, en analogía con el concepto matemático de raíz cuadrada de un número negativo, de magnitud imposible¹⁴³. A juicio de Maimón, todos los principios del

¹³⁸ Zöllner, G. (2015). *Leer a Fichte*. Barcelona: Herder, p. 39. La traducción de esta obra del profesor Günter Zöllner al español se inscribe en la colección EidÉtica dirigida por Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero y Faustino Oncina Coves.

¹³⁹ Siguiendo la recomendación de Vicente Serrano Marín traducimos el término *Elementarphilosophie* como filosofía fundamental por ajustarse mejor al sentido de dicho proyecto (Cfr. Serrano, V. (1994). Las tres «Reseñas» de Fichte del otoño de 1793. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, 171-187, p. 175, vid. nota 15).

¹⁴⁰ Reinhold, K. L. (1789). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag und Jena: Widtmann und J. M. Mauke. Reeditado en 2012, Hamburg: Felix Meiner.

¹⁴¹ Reinhold, K. L. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, II, § 17.

¹⁴² Zöllner, G. *Leer a Fichte*, pp. 40-43.

¹⁴³ Maimon, S. (1797). *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*. Leipzig: Gerhard Fleischer dem Jüngem, p. 158. Existe una edición alemana de las obras completas del autor: Maimon, S. (1965). *Gesammelte*

conocimiento deben encontrarse en el interior de la consciencia, incluida la materia o elemento objetivo del conocimiento. Lo dado a la consciencia no tiene una causa externa, pues no se contempla la existencia de nada fuera de la consciencia. Pero no es exactamente un producto puro de la consciencia, un conocimiento determinado, porque tiene rasgos distintivos de algo dado: no puede resolverse en las puras leyes del pensamiento y éste lo considera como algo extraño, aunque trata siempre de limitarlo y absorberlo. Todo conocimiento objetivo es una consciencia determinada que tiene como fundamento lo dado como consciencia indeterminada¹⁴⁴. Para Maimón el conocimiento consiste en una actividad de la consciencia o un acto del pensamiento denominado «el pensamiento real» a través del cual se produce un objeto real de conocimiento. Este proceso supone algo múltiple, que es lo dado y que es considerado como determinable. El pensamiento real actúa según el principio de determinabilidad: produce el objeto de conocimiento mediante la síntesis o unificación de lo múltiple (lo dado) determinable. Existen unas condiciones para la determinación, que son el espacio y el tiempo en cuanto formas de la sensibilidad, la facultad de tener lo dado. En cualquier caso, la clave de esta teoría para el desarrollo del idealismo alemán consistió en que Maimón consideraba que lo dado sensible no era presupuesto por el pensamiento en todo este proceso, sino algo producido por él, al modo en que conoce un *intellectus archetypus*, mediante intuición intelectual.

Jakob Sigismund Beck (1761-1840), discípulo de Kant y, posteriormente, profesor de metafísica en la Universidad de Rostock, dio un paso más en el camino del idealismo, en paralelo a Fichte. En el tercer volumen de su *Compendio explicativo de los escritos del profesor Kant*¹⁴⁵, titulado *El único punto de vista por el que puede juzgarse la filosofía crítica*¹⁴⁶ Beck, siguiendo la línea interpretativa de Kant y el problema de la cosa en sí de Reinhold, Schulze y Maimón, se plantea la cuestión de la relación entre la representación y el objeto y concluye que la relación entre ambos, entendida como la de una imagen con el original, sólo es posible si el objeto mismo es también una representación. El objeto es una representación originaria, esto es, un producto del representar originario. Si Kant había construido su criticismo sobre la base de dos polos irreductibles, a saber, lo dado a la sensibilidad como resultado del encuentro con las cosas tal y como son en sí mismas, aunque incognoscibles, y el sujeto transcendental, Beck pasa ahora a considerar que el único punto de vista por el que puede ser juzgada la filosofía crítica es el punto de vista transcendental, es decir, el de la pura actividad del representar que produce originariamente el objeto, o sea, el sujeto transcendental. A juicio de Beck, el yo transcendental

Werke, 7 Bände. Hrsg. von Valerio Verra. Hildesheim: Georg Olms Verlag. Las *Kritische Untersuchungen* se encuentran editadas en el volumen 7 de los *Gesammelte Werke* (GW VII).

¹⁴⁴ Maimon, S. (1790). *Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, p. 149. Esta obra se encuentra editada también en GW, II.

¹⁴⁵ Beck, J. S. (1793/1794/1796). *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Prof. I. Kant, auf Anrathen desselben*, 3 Bände. Riga: Johann Friedrich Hartknoch. Los tres volúmenes están reeditados en 2016-2017, Norderstedt: Hansebooks.

¹⁴⁶ Beck, J. S. (1796). *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß*. En J. S. Beck, J. S., *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Prof. I. Kant, auf Anrathen desselben*, 3 Bände. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, vol. 3. Reeditado en 2017, Norderstedt: Hansebooks.

produce, en un primer momento, y mediante un acto de síntesis, aquella conexión originaria de lo múltiple que constituye el objeto o representación originaria, y en un segundo momento reconoce en este objeto su representación. Este último acto es el reconocimiento de la representación, es decir, el reconocimiento de que hay representación de un objeto a través de un concepto. La representación es así producida por dos actos que constituyen la actividad originaria del intelecto: la síntesis originaria realizada a través de las categorías y el reconocimiento originario efectuado mediante el esquematismo de las categorías¹⁴⁷.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) realizó sus estudios de teología en Jena y en Leipzig. Dado su origen humilde, tuvo que marchar a trabajar como preceptor en casas privadas por Alemania y en Zurich. Pero en 1790 volvió a Leipzig y entró en contacto por primera vez con la filosofía de Kant, cuya influencia resultó decisiva para el desarrollo de su pensamiento. Como el filósofo de Rammenau dejó por escrito, la lectura de la *Crítica de la razón práctica* trastocó por completo sus ideas y dio pie a la posibilidad de defender demostrativamente el concepto de absoluta libertad¹⁴⁸. En 1794 Fichte se convirtió en profesor de filosofía en la Universidad de Jena, donde permaneció hasta la conocida como «polémica sobre el ateísmo» de 1799. A este periodo de su pensamiento se corresponde el desarrollo de su *Wissenschaftslehre* y de las obras en torno a ese proyecto con mayor significación e influencia histórica, como su *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*¹⁴⁹ y su *Fundamento del derecho natural según principios de la doctrina de la ciencia*¹⁵⁰. Tras su dimisión como profesor de Jena en 1799, marchó a Berlín, donde entró en contacto con pensadores del romanticismo alemán, como Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher o Ludwig Tieck y acabó nombrado profesor de la Universidad de Berlín.

¹⁴⁷ Beck, J. S. *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß*, II, §3.

¹⁴⁸ En realidad, como ha señalado Vicente Serrano Marín, la preocupación por la filosofía práctica no era nueva para Fichte cuando entró en contacto con el pensamiento de Kant y, de hecho, esa preocupación caracterizaba todo su periodo prekantiano, hasta el punto de que puede defenderse que fue la posibilidad de conciliar la libertad con la especulación teórica filosófica lo que atrajo a Fichte a la filosofía de Kant (Cfr. Serrano Marín, V. (1994). Las tres «Reseñas» de Fichte del otoño de 1793. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, 171-187, p. 176).

¹⁴⁹ Fichte, J. G. ([1794]). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. GA I/2: 173-460. Cfr. Fichte, J. G. (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 42 Bände. Hrgs. von Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Jacobs und Hans Gliwitzky. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, I, 2. Esta edición completa de los textos de Fichte se divide en 4 series (Reihe): Reihe I: Werke (obras), 10 volúmenes; Reihe II: Nachgelassene Schriften (escritos póstumos), 18 volúmenes; Reihe III: Briefe (cartas), 8 volúmenes; y Reihe IV: Kollegnachschriften (transcripciones de clases), 6 volúmenes. El profesor Günter Zoller ha participado activamente en la edición entre los años 2000 y 2012: Reihe I: 10; Reihe II: vols. 13, 14, 15, 16, y 17; Reihe III: vols. 7 y 8; y Reihe IV: vols. 3, 4, 5 y 6. Realizaremos las referencias a los textos de Fichte a través de la *Gesamtausgabe* con las siglas GA, seguido de la serie (Reihe) correspondiente en números romanos y del volumen y página en números arábigos. Existe traducción española del *Grundlage*: Fichte, J. G. (2015). *Fundamento de toda doctrina de la ciencia / Discursos a la nación alemana*. Edición de Faustino Oncina Coves. Madrid: Gredos.

¹⁵⁰ Fichte, J. G. ([1796]). *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. GA I/3: 291-460 y GA I/4: 5-165. Existe traducción española a cargo de José Luis Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves: Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

El periodo 1793-1794 supone un hito histórico en el desarrollo del pensamiento de Fichte, al menos según la historiografía tradicional del pensador de Rammenau. La clave de esta fecha reside en que en ella tiene lugar la lectura por parte de Fichte del *Enesidemo* de Schulze y la publicación de su *Reseña*¹⁵¹. En carta de diciembre de 1793 dirigida a Stephani escribió Fichte:

¿Ha leído el Enesidemo? Me ha desconcertado durante bastante tiempo, me ha derribado a Reinhold, me ha hecho sospechoso a Kant, y ha destruido todo mi sistema a partir de su fundamento¹⁵².

Una lectura de este fragmento en relación con la *Reseña de Enesidemo*, nos conduce a interpretar que el ataque escéptico de Schulz en *Enesidemo* contra Kant y Reinhold llevó a Fichte a cuestionar las ideas aceptadas de ambos filósofos y a ponerle en disposición de encontrar un nuevo fundamento filosófico, como sería el Yo entendido como *Thathandlung* —término que emplea por primera vez en dicha *Reseña*—, que sería la clave fundamental y el momento inicial de su proyecto de *Wissenschaftlehre*¹⁵³.

Fichte fue uno de los primeros, y de los pocos, entre sus contemporáneos que leyó y elaboró su pensamiento a comienzo de la década de 1790 teniendo en cuenta la totalidad y unidad de las tres *Críticas* kantianas¹⁵⁴. Adoptando la metodología de la filosofía trascendental, Fichte se propuso como proyecto unificar la dimensión teórica y práctica de la filosofía kantiana. De la misma manera que Kant había partido del *factum* de la experiencia para descubrir en el sujeto trascendental su condición de posibilidad, Fichte pretendía partir de un *factum* y fijar sus condiciones de posibilidad. Pero, como ha defendido Vicente Serrano Marín, la influencia de la filosofía de Reinhold sobre Fichte supuso para el de Rammenau una desviación de su proyecto filosófico original¹⁵⁵. El programa de Reinhold que influyó decisivamente a nuestro filósofo consistió en tratar de fundar toda la filosofía kantiana sobre un primer principio de corte ontológico. Lo característico de este programa era, además de un carácter precrítico que suponía una regresión de la filosofía de Kant a la metafísica anterior al recurrir a una ontología extramental que se basaba únicamente en la lectura de la primera *Crítica* kantiana y colocaba como primer principio uno de corte teórico: la consciencia. Esta doble influencia en el pensamiento de Fichte se deja notar en la contrastación de las consideraciones del filósofo en torno al primer principio de su incipiente *Wissenschaftlehre* en dos obras coetáneas como son el *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*¹⁵⁶ y en las *Meditaciones propias sobre la filosofía*

¹⁵¹ Fichte, J. G. ([1794]). *Rezension: (1792). Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik.* GA I/2: 31-68. Existe edición española bilingüe a cargo de Virginia Elena López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales: Fichte, J. G. (1982). *Reseña de «Enesidemo»*. Madrid: Hiperión.

¹⁵² Fichte, J. G. Brief an Stephani, Dezember 1793. GA III/2.

¹⁵³ R. Lauth ha defendido que la lectura del *Enesidemo* destruyó la creencia fichteana en la cosa en sí y le condujo al descubrimiento de la intuición intelectual entendida como *Thathandlung* y, con ello, al Yo como principio de la filosofía (Lauth, R. (1989). *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski.* Hamburg: Felix Meiner, p. 143).

¹⁵⁴ Serrano Marín, V. (1994). Reflexiones acerca del papel de las *Eigne Meditationen* para la formación del sistema trascendental de Fichte. *Daimon*, 9, 39-49, p. 42.

¹⁵⁵ Cfr. Serrano Marín, V. (1994). Reflexiones acerca del papel de las *Eigne Meditationen* para la formación del sistema trascendental de Fichte. *Daimon*, 9, 39-49.

¹⁵⁶ Fichte, J. G. ([1794]). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer.* GA I/2: 173-460.

*fundamental*¹⁵⁷. Como ha señalado Vicente Serrano, si en la primera obra hay cierta equivocidad en la consideración de la naturaleza de dicho principio (ontológico o transcendental), en la segunda Fichte deja ver claramente su orientación transcendental¹⁵⁸.

Pues bien, la lectura del *Enesidemo* condujo a Fichte a renunciar a ciertas ideas o aspectos de Kant y de Reinhold. Lo que al de Rammenau convence de Reinhold es una fórmula para la filosofía capaz de expresar el universo del pensamiento fichteano y de la que él se apropia: fundar toda la filosofía sobre un primer principio. Sin embargo, Fichte critica de Reinhold que el principio que él toma como fundamento está basado únicamente en la lectura de la primera *Crítica* y es de índole teórico, con lo que deja inexplicado la dimensión de la libertad humana¹⁵⁹. De Kant, Fichte asume su metodología transcendental, en la que, como ha señalado el profesor Günter Zöllner, permanecerá alineado en el resto de su obra¹⁶⁰, y se plantea partir del *factum* de la unidad teórica y práctica del hombre¹⁶¹ para obtener sus condiciones de posibilidad¹⁶², condiciones que constituirán el principio del Yo entendido como *Thathandlung*. Sin embargo, al hacer pivotar la filosofía sobre un principio, Fichte no hace sino alejarse del transcendentalismo kantiano, cuya superación de la metafísica se basaba en partir de *facta*, de hechos y no de principios fundantes. Bajo estas influencias reconfiguradas de Reinhold y de Kant se presentan dos líneas de pensamiento que confluyen finalmente en la configuración de la *Wissenschaftslehre*¹⁶³.

¹⁵⁷ Fichte, J. G. ([1793-1794]). *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie*. GA II/3: 3-180. Siguiendo la recomendación de Vicente Serrano traducimos el término con el que se denomina el proyecto filosófico de Reinhold, *Elementarphilosophie*, como filosofía fundamental por ajustarse mejor a dicho proyecto (Serrano Marín, V. (1994). Las tres «Reseñas» de Fichte del otoño de 1793. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, 171-187, p. 175, vid. nota 15).

¹⁵⁸ Serrano Marín, V. (1994). Reflexiones acerca del papel de las *Eigne Meditationen* para la formación del sistema transcendental de Fichte. *Daimon*, 9, 39-49, p. 39 y p. 44.

¹⁵⁹ Como señala el profesor Günter Zöllner, para Fichte la libertad del hombre para su autodeterminación fue una creencia básica y un valor supremo a lo largo de toda su vida y su obra. Además de ser el motivo de su dimisión de la Universidad de Jena como consecuencia de la censura de su escrito *Sobre el fundamento de nuestra creencia en el gobierno divino del mundo* (1798), también lo fué del interés del filósofo por la revolución francesa y de su participación en el levantamiento de Prusia contra Napoleón (Zoller, G. (2002). *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-2; cfr igualmente Zöllner, G. *Leer a Fichte*, Prefacio).

¹⁶⁰ Zoller, G. *Fichte's Transcendental Philosophy*. p. 5.

¹⁶¹ El profesor Günter Zöllner ha destacado la defensa por parte de Fichte de una duplicidad originaria (*ürsprüngliche Duplizität*) inteligencia-voluntad de la mente humana (Zoller, G. *Fichte's Transcendental Philosophy*. p. 5).

¹⁶² Cfr. Fonnesu, L. (2000). La libertà e la sua realizzazione nella filosofia pratica di Fichte. In G. Duso – G. Rametta (Eds.), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*. Milano: Angeli, pp. 117-131.

¹⁶³ Serrano Marín, V. (1994). Reflexiones acerca del papel de las *Eigne Meditationen* para la formación del sistema transcendental de Fichte. *Daimon*, 9, 39-49, p. 40. Concretamente, dice aquí Vicente Serrano: «Nuestra hipótesis básica es que cada una de ellas [las obras *Fundamento de toda doctrina de la ciencia* y *Meditaciones propias sobre la filosofía fundamental*] pone el acento respectivamente en uno u otro de los dos elementos que confluyen en la formación de la WL [Wissenschaftslehre], y por ende en la formación del pensamiento idealista que la WL inaugura. Y esos dos elementos a que nos referimos son, a nuestro entender, de una parte, el idealismo transcendental del que Fichte se siente no sólo continuador sino también culminador, y de otra, una cierta pretensión ontológica, que es en gran medida el elemento común de los sistemas postkantianos, y que hunde sus raíces justamente en el proyecto de Reinhold de consttuir la filosofía a partir de un principio, proyecto del que también Fichte se siente continuador».

En cualquier caso, habría que relativizar la idea de que fue la lectura del *Enesidemo* la que llevó a Fichte, a modo de corte biográfico, a cuestionar las ideas de Kant y de Reinhold y a inaugurar la *Wissenschaftslehre*, tal y como ha planteado Vicente Serrano. El rastreo que él ha hecho de la cambiante influencia de la filosofía kantiana en las obras de Fichte de principios de la década de 1790 así lo aconseja¹⁶⁴. Como defiende Vicente Serrano, la Reseña de *Enesidemo*, más que constituir una ruptura del pensamiento de Fichte, se constituye como la culminación de una trayectoria previa desarrollada en la segunda edición de su *Ensayo para una crítica de toda revelación*¹⁶⁵ o las *Reseña a Creuzer*¹⁶⁶ y *Reseña a Gebhard*¹⁶⁷. En la segunda edición del *Ensayo*, publicada a comienzos de 1793, aunque Fichte permanece fiel al programa de Reinhold de unificar teoría y praxis en el sistema de Kant, considera que el primer principio del sistema no puede ser el planteado por Reinhold, el de la consciencia, debido a su carácter fáctico-teórico y considera que un principio tal debe residir en el ámbito de la praxis¹⁶⁸. Las obras que siguen a esta segunda edición a lo largo de 1793 siguen dos direcciones paralelas: profundizar en el carácter fundante dado a la praxis (*Reivindicación de la libertad de pensamiento*¹⁶⁹ y *Contribución a la rectificación del juicio público sobre la revolución francesa*¹⁷⁰) y criticar la insuficiencia del principio de Reinhold por su carácter teórico, como ocurre en la *Reseña de Creuzer* y en la *Reseña de Gebhard*¹⁷¹. En este sentido, la lectura de *Enesidemo* no habría sido tanto el detonante del descubrimiento de la *Wissenschaftslehre*, como el pretexto de Fichte para

¹⁶⁴ Serrano, V. (1994). Reflexiones acerca del papel de las *Eigne Meditationen* para la formación del sistema transcendental de Fichte. *Daimon*, 9, 39-49, p. 41. Ni siquiera la adición del *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* a la lectura y Reseña del *Enesidemo* justificaría explicar por ellos mismos el desarrollo de la *Wissenschaftslehre*.

¹⁶⁵ Fichte, J. G. ([1792]). *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. GA I/1: 1-162.

¹⁶⁶ Fichte, J. G. ([1793]). *Rezension: Creuzer, Leonhard. (1793). Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neusten Theorien über dieselbe. Vorrede von Hr. Prof. Schmid. Giessen: Heyer.* GA I/2: 1-14.

¹⁶⁷ Fichte, J. G. ([1793]). *Rezension: Gebhard, Friedrich Heinrich. (1792). Über die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen. Gotha: Ettinger.* GA I/2: 15-30. Cfr. Serrano, V. (1995). Reseña a Creuzer (Introducción). *Anábasis*, 2, 39-50; cfr. Serrano, V. (1994). Las tres «Reseñas» de Fichte del otoño de 1793. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, 171-187.

¹⁶⁸ Cfr. Fonnesu, L. (1993). *Antropología e idealismo. La destinazione dell'uomo dell'etica di Fichte*. Roma-Bari: Laterza.

¹⁶⁹ Zurückforderung der Denkfreyheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. GA I/1: 163-192. Existe edición española de esta obra a cargo de Faustino Oncina: Fichte, J. G. (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos*. Madrid: Técnos.

¹⁷⁰ Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. GA I/1: 193-404

¹⁷¹ Cfr. Serrano, V. (1995). Reseña a Creuzer (Introducción). *Anábasis*, 2, 39-50; cfr. Serrano, V. (2014). Un paso en el lento ascenso hacia la Doctrina de la ciencia. Introducción a J. G. Fichte, Reseña de Creuzer. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 9, 1-3; Vicente Serrano resume la trayectoria de construcción conceptual hasta la Reseña de *Enesidemo* así: «En la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* Fichte confirma, mediante una argumentación que es en realidad trasunto de la que ya había utilizado en el parágrafo 7 de la *Crítica de la revelación*, el carácter fundamental de la práctica respecto de la experiencia, y hace residir en ello lo característico del hombre frente al mecanismo. En el *Escrito sobre la revolución francesa* establecía ya una clara distinción entre hecho y 'ley eterna', de manera que sólo ésta última, entendida de modo coincidente con la ley moral, podía ocupar el lugar del principio. Así las cosas, el *principio de conciencia* de Reinhold no podía por menos de aparecer a los ojos de Fichte como un principio teórico y, por tanto, incapaz de fundamentar la filosofía. Pero un principio de estas características es por definición un principio incapaz de fundar, esto es, de explicar transcendentalmente, el mundo moral. Esto es lo que Fichte demuestra en la *Reseña a Creuzer*» (Serrano, V. (2004). *Metafísica y filosofía transcendental en el primer Fichte*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, p. 84).

elevar a un nivel sistemático y fundamental sus ideas desarrolladas con anterioridad en esa trayectoria¹⁷².

El proyecto de la *Wissenschaftslehre* es una continuación del desarrollo de la filosofía trascendental kantiana durante un periodo de 20 años. La *Wissenschaftslehre* trata de alcanzar una explicación comprensiva de los principios que gobiernan el conocimiento humano y sus objetos. Ahora bien, como señala el profesor Günter Zöllner, esta teoría del conocimiento constituye al mismo tiempo una teoría de la libertad, pues Fichte coloca la libertad en el núcleo mismo del conocimiento, con la consecuencia de cuestionar la rígida distinción entre conocer y hacer (moral), entre teoría y práctica¹⁷³. La libertad así erigida como condición trascendental del conocimiento y sus objetos consiste en la espontaneidad del sujeto, espontaneidad que a juicio de Fichte funda las bases del resto de formas de libertad, como la de deliberación y elección¹⁷⁴. Fichte reconoce en pleno proceso de elaboración inicial de la *Wissenschaftslehre* haber proporcionado «el primer sistema de libertad»¹⁷⁵.

La primera y, a nivel filosófico, más importante e influyente parte en la que se divide el periodo de dos décadas de dedicación de Fichte a la *Wissenschaftslehre* se corresponde con los años comprendidos entre 1794 y 1800. La doble teoría de conocimiento y libertad se desarrolla a partir de su *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*¹⁷⁶, pasando por las revisiones en sus clases y obras relacionadas, como el *Ensayo de una nueva presentación de la teoría de la ciencia*¹⁷⁷, hasta su reformulación en términos menos técnicos y más populares de *La vocación del hombre*¹⁷⁸.

En su investigación trascendental Kant había establecido el *Yo pienso* como principio supremo del conocimiento. El de Königsberg había interpretado el *Yo pienso* como un acto de autodeterminación existencial en el que suponía la existencia como previamente dada. El *Yo pienso* es, por tanto, actividad, espontaneidad, aunque limitada por la cosa en sí, que la restringía a una intuición sensible en el conocimiento. Reinhold, por su parte, planteó en su *Elementarphilosophie* el problema del origen del material sensible en el proceso de conocimiento del sistema kantiano, problema al que Schulze dio difusión con su publicación anónima del *Enesidemo*. A la crítica escéptica de Schulze contra la idea dogmática de cosa en sí se sumó la demostración de Maimón y Beck de la imposibilidad de derivar de ella el material sensible, en cuanto se trataba de algo externo a la consciencia e independiente de ella. Estos

¹⁷² Serrano, V. (1994). Las tres «Reseñas» de Fichte del otoño de 1793. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, 171-187.

¹⁷³ Zöllner, G. *Fichte's Transcendental Philosophy*. p. 2.

¹⁷⁴ Zöllner, G. *Fichte's Transcendental Philosophy*. p. 2.

¹⁷⁵ Fichte, J. G. Entwurf von einem Brief an Jens Baggesen, April-May 1795. GA III/2: 297-299 (no. 282a).

¹⁷⁶ Fichte, J. G. ([1794]). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I/2: 173-460.

¹⁷⁷ Fichte, J. G. ([1797]). *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. GA I/4: 183-281. Esta obra está dividida en un Prefacio: «Vorerinnerung» (GA I/4: 183-185); una Primera introducción: «[Erste] Einleitung» (GA I/4: 186-208); una Segunda introducción: «Zweyte Einleitung in die Wissenschaftslehre» (GA I/4: 208-270); y un Primer capítulo: «Erstes Kapitel» (GA I/4: 271-281).

¹⁷⁸ Fichte, J. G. ([1800]). *Die Bestimmung des Menschen*. GA I/6: 189-309.

últimos trataron de atribuir la producción del material sensible a la actividad del sujeto, resolviendo en el yo la totalidad del conocimiento y sus objetos.

Fichte extrajo las consecuencias que se seguían de estas ideas. Puesto que el yo era responsable tanto de la forma como de la materia del conocimiento, tanto del pensamiento de la realidad objetiva como de esa misma realidad en su contenido material, debía ser considerado, además de finito, infinito. El yo es finito en la medida en que se le opone una realidad externa, pero es infinito en tanto que única fuente de esa misma realidad. La actividad infinita del yo se presenta como el único principio capaz de explicar la realidad exterior, el yo que se le opone y la contraposición de ambos. Este es el primer principio absoluto del que parte Fichte en su proyecto transcendental de la *Wissenschaftslehre*: el yo como absoluta e infinita actividad y espontaneidad. A partir de él, la *Wissenschaftslehre* trata de deducir necesariamente el mundo entero del conocimiento, la vida teórica y práctica del hombre, construyendo el sistema filosófico único y completo.

En la «Segunda introducción de la teoría de la ciencia»¹⁷⁹ expone Fichte con mayor claridad el primer principio del yo o autoconsciencia. Al renunciar a la idea de la cosa en sí, el único ser que consideramos es el del ser para nosotros, para la consciencia, o sea, aquello que tiene validez objetiva. Por tanto, el fundamento del ser reside en el yo, en su actividad. Pero se trata de una actividad originaria que es, al mismo tiempo, su objeto inmediato, pues no hay cosa en sí distinta de ella misma. Esta actividad se intuye a sí misma, es autointuición o autoconsciencia. Si la consciencia es el fundamento del ser, la autoconsciencia es el fundamento de la consciencia¹⁸⁰.

En el *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*¹⁸¹ expone tres principios, el primero de los cuales es el del yo o autoconsciencia, sobre los que deduce el sistema del conocimiento. El primer principio lo extrae de la ley lógica de la identidad. La proposición *A es A* es una verdad que expresa una relación necesaria entre el sujeto y el predicado, aunque no dice nada de la existencia de ese concepto *A*. Fichte destaca que esa proposición, esa relación sujeto-predicado es puesta por el yo, ya que es él quien juzga. Pero el yo no puede poner esa relación si no se pone primero a sí mismo como existente. Por ello, el de Rammenau concluye que la existencia del yo es tan necesaria como la relación de la proposición *A es A*. Pero se trata del yo entendido como pura actividad autoprodutora o autocreadora: «aquello cuyo ser (esencia) consiste en ponerse a sí mismo como existente, es el yo como sujeto absoluto»¹⁸². Éste yo absoluto es análogo a la substancia de Spinoza¹⁸³.

Fichte plantea como segundo principio el principio de la oposición. El yo no se pone sólo a sí mismo, sino que pone también a algo en sí que se le opone: el no-yo, el objeto, la naturaleza.

¹⁷⁹ Fichte, J. G. ([1797]). «Zweyte Einleitung in die Wissenschaftslehre». GA I/4: 208-270.

¹⁸⁰ Fichte, J. G. ([1797]). «Zweyte Einleitung in die Wissenschaftslehre». GA I/4: 216-221.

¹⁸¹ Fichte, J. G. ([1794]). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I/2: 173-460.

¹⁸² Fichte, J. G. ([1794]). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I/2: 259.

¹⁸³ Sobre la filosofía de Spinoza cfr. Serrano, V. (2011). *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. Barcelona: Anagrama.

El yo pone así un no-yo en su interior, limitándose, determinándose. De aquí surge el tercer principio: al poner el yo ilimitado un no-yo en su interior, se limita y se vuelve un yo finito.

Estos tres principios ofrecen una *Wissenschaftslehre* articulada en torno a la existencia de un yo infinito que es actividad absolutamente libre y creadora, la cual alberga un en sí un yo finito al que se le opone la realidad de un no-yo, el objeto o naturaleza. Para Fichte, y a diferencia de la relación de la substancia de Spinoza con el hombre, el yo infinito o puro no es algo diferente del yo finito o empírico: es su substancia, su actividad última, su naturaleza absoluta: «el yo de cada uno —dice Fichte en referencia a Spinoza— es él mismo la única substancia suprema»¹⁸⁴. En esta duplicidad del yo, que en tanto que infinito lo engloba todo y es la fuerza de toda la realidad, pero que en tanto que finito se encuentra frente al no-yo y entra en reciprocidad de acción con él, se basa el procedimiento del filósofo de Rammenau para deducir todos los aspectos del hombre y de su mundo: el conocimiento teórico y la acción moral¹⁸⁵.

Para Fichte el yo infinito consiste en una incesante actividad que se desarrolla poniendo en sí un no-yo que actúa como límite y (auto)determinación, dando lugar al yo finito, para inmediatamente ir más allá del no-yo y superarlo, y así sucesivamente¹⁸⁶. Por eso, en el ámbito del conocimiento teórico defiende el de Rammenau que, de la misma manera que el dogmatismo considera que la acción de las cosas externas sobre la consciencia produce las representaciones y el conocimiento, en su *Wissenschaftslehre* es la acción del no-yo sobre el yo finito el origen de las representaciones, aunque a diferencia del dogmatismo considera que este proceso es, en realidad, una actividad refleja del yo infinito, puesto que es él quien pone al no-yo, y alcanza a través de éste al yo finito. Esa actividad por la que el yo es al mismo tiempo infinito y finito al poner un objeto y proceder más allá de él es la imaginación productiva de la que nacen las cosas del mundo¹⁸⁷. El producto inestable de la imaginación es fijado por el entendimiento y, con ello, intuitivo (sensiblemente) como algo real dado. «De ahí nuestro firme convencimiento de la realidad de las cosas fuera de nosotros y sin ninguna intervención nuestra, porque no somos conscientes de nuestra capacidad de producirlas»¹⁸⁸. Es así un proceso del yo que nos es, al menos en parte, inconsciente.

Por otra parte, si para Fichte la actividad del no-yo sobre el yo constituye la representación y el conocimiento en general, la actividad del yo sobre el no-yo constituye la acción moral¹⁸⁹. El yo, para realizarse en su infinitud, pone un no-yo que se le opone como limitación y cuya actividad limitadora (pasividad) ofrece una resistencia que obliga al yo a realizar un esfuerzo de superación. Ese esfuerzo de reducir el objeto, la naturaleza, el no-yo a la pura actividad del yo, es decir, de afirmar sobre él el poder de la razón, del yo, constituye la actividad moral, la razón

¹⁸⁴ Fichte, J. G. ([1794]). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I/2: 282.

¹⁸⁵ Fichte, J. G. ([1794]). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I/2: 412-413.

¹⁸⁶ Fichte, J. G. ([1794]). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I/2: 300 y ss.

¹⁸⁷ Fichte, J. G. ([1794]). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I/2: 368.

¹⁸⁸ Fichte, J. G. ([1794]). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I/2: 375.

¹⁸⁹ Fonnesu, L. (2000). La libertà e la sua realizzazione nella filosofia pratica di Fichte. In G. Duso – G. Rametta (Eds.), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*. Milano: Angeli, pp. 117-131.

práctica kantiana. Se entiende entonces la duplicidad originaria (*ürsprüngliche Duplizität*) de inteligencia y voluntad señalada por el profesor Günter Zöller en el yo absoluto¹⁹⁰: en tanto que opone a sí mismo un no-yo, se limita y se hace finito, quedando sujeto a la acción del no-yo, que es vivida por él como una pasividad de la que surge la representación, siendo así el yo inteligencia que conoce; pero en tanto que trata de superar los límites que supone el no-yo como resistencia o pasividad frente a su esfuerzo, el yo es voluntad que actúa.

El yo se realiza en su incesante actividad poniendo en sí un no-yo para vencerlo y superarlo, alejando continuamente hacia el más allá el límite que él pone. Se trata de un proceso que el yo debe hacer en virtud de su propia ley interna que es su infinita actividad. Según Fichte este deber y esta ley es lo que Kant denominaba el imperativo categórico: la exigencia para el yo de autodeterminarse con absoluta independencia de cualquier objeto. Ahora bien, esos objetos de los que debe independizarse en su autodeterminación son, antes de llegar a ser objetos externos, un elemento inconsciente del yo, pulsión (*Trieb*), inclinación, sentimiento a través del cual el yo es impulsado fuera de sí hacia el reconocimiento del objeto que lo condiciona.

En su primer desarrollo de la *Wissenschaftslehre*, entre los años 1794 y 1800, Fichte identificó el infinito con la autoconsciencia, con el yo, con el hombre. Sin embargo, la consideración fichteana del yo como una actividad constituida por una duplicidad originaria irreductible de inteligencia y voluntad durante este periodo supuso un elemento de inestabilidad conceptual en el sistema que acabó haciendo virar su posición en una segunda *Wissenschaftslehre*. Bajo ese doble carácter intelectual-volitivo acabó planteando un fundamento impensable de toda actividad intelectual y volitiva a la que denominó «voluntad infinita» en *La vocación del hombre*¹⁹¹ y «lo absoluto» en trabajos posteriores. A partir de entonces Fichte identificó el infinito con lo Absoluto o Dios y el yo o el hombre pasa a ser una imagen, una copia o manifestación de aquel.

El infinito acabó así asegurando, a modo de principio, el sistema fichteano. Hay para Fichte una infinita actividad que actúa en la consciencia del hombre, explicando y determinando todas sus manifestaciones, que, a pesar de ser considerada trascendente a ella, encuentra en el infinito progreso del saber una imagen adecuada. El reconocimiento y defensa del infinito por parte de Fichte hizo época, pues frente a la filosofía kantiana de lo finito fue tomado por Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) y los románticos alemanes como una nueva dirección de la filosofía, como una nueva era de la especulación.

Schelling retomó las ideas desarrolladas por Fichte en su sistema y las dirigió y empleó en la defensa de sus propios intereses filosóficos, de carácter naturalístico-estéticos¹⁹². Y es que

¹⁹⁰ Zoller, G. (2002). *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁹¹ Fichte, J. G. ([1800]). *Die Bestimmung des Menschen*. GA I/6: 189-309.

¹⁹² Como defiende Vicente Serrano Marín, si bien Schelling irrumpe en 1794 en el panorama filosófico alemán como discípulo y seguidor de Fichte y llega a afirmar su propio sistema en 1800, la historia de las relaciones entre ambos filósofos constituye la historia de un malentendido, pues a pesar de considerarse mutuamente como maestro y discípulo, en realidad Schelling nunca defendió lo mismo que Fichte (Serrano Marín, V. (2008).

Fichte consideró la naturaleza como mero teatro de la acción moral, e incluso como una pura nada, algo inaceptable para Schelling y su planteamiento del arte. Para él la naturaleza estaba dotada de vida y racionalidad, por lo que tenía valor en sí misma. Consideró así el filósofo de Leonberg que debía haber en ella un principio autónomo que la explicase en todos sus aspectos, que no era el del yo infinito fichteano. En este sentido, Schelling vinculó más estrechamente que Fichte el yo infinito a la substancia de Spinoza¹⁹³. Para él esta substancia constituía el principio de la infinitud objetiva, mientras que el yo de Fichte constituía la infinitud subjetiva. El de Leonberg reconoció pronto que el primer principio no podía explicar el origen de la inteligencia, de la razón ni del yo y que el segundo no podía explicar el nacimiento del mundo natural. Por eso quiso unir los dos infinitos en el concepto de un absoluto que no fuera reducible ni al sujeto ni al objeto, porque era el fundamento de ambos¹⁹⁴. El principio supremo debía ser un Absoluto o Dios que unificara e identificara al mismo tiempo a sujeto y objeto, a razón y naturaleza, a actividad racional y actividad inconsciente.

Pues bien, como señalábamos arriba, en su *Filosofía de lo inconsciente*¹⁹⁵ Eduard von Hartmann describió lo inconsciente como el principio metafísico último y lo identificó con el Absoluto de Fichte y Schelling. Es Hartman en quien esta pensando Freud cuando se refiere a ese tipo de filósofos para los que «su inconsciente era algo místico, no aprehensible ni demostrable, cuyo nexos con lo anímico permanecía en la oscuridad»¹⁹⁶. En realidad, la fuente a partir de la cual Freud identifica las dos posiciones de los filósofos ante lo inconsciente es Franz Brentano¹⁹⁷. En el segundo libro de su *Psicología desde el punto de vista empírico* Brentano argumenta contra los que hablan de fenómenos psíquicos inconscientes y entre ellos se refiere particularmente a Eduard von Hartmann¹⁹⁸. A juicio de Brentano, Hartmann sostiene que los fenómenos inconscientes son heterogéneos respecto de los fenómenos conscientes y difieren de ellos en los caracteres esenciales, hasta el punto de negar que tales fenómenos inconscientes sean psíquicos. En realidad, Hartmann sólo reconoce una manifestación del inconsciente en el espíritu humano¹⁹⁹, pero no habla de la realidad psíquica del inconsciente. Para él, el inconsciente es una

Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling. Madrid / México: Plaza y Valdés, p. 19). En esta obra de Vicente Serrano pueden indagarse las premisas del pensamiento del primer Schelling (1794-1800/4) y su ordenación sistemática.

¹⁹³ La influencia de Spinoza fue muy distinta para Fichte y para Schelling, pues mientras que en el primero la influencia de Spinoza a través del auge de su pensamiento en el contexto intelectual como consecuencia de la polémica de Jacobi le coge en un (primer) punto de llegada de su pensamiento, formado, por tanto, con anterioridad, en Schelling la influencia del spinozismo se produce en los años decisivos de su formación. Cfr. Serrano Marín, V. *Absoluto y conciencia*, p. 51-52.

¹⁹⁴ Vicente Serrano ha señalado que lo absoluto fue la obsesión de Schelling desde su primer pensamiento hasta su obra tardía. Y no es para menos que fuera así, pues con él el filósofo de Leonberg tuvo que afrontar durante toda su vida el problema de su relación con la conciencia: ¿cómo pensar lo absoluto en el ámbito de la conciencia? ¿A qué absoluto nos referimos? Cfr. Serrano Marín, V. *Absoluto y conciencia*, p. 21.

¹⁹⁵ Hartmann, E. (1869). *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, 3 Bände. Berlin: Carl Duncker. Cfr. Hartmann, E. (2022). *Filosofía de lo inconsciente* (Selección de textos). Edición de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza.

¹⁹⁶ Freud, S. [1913]. *El interés por el psicoanálisis*, OC., T. XIII, p. 181.

¹⁹⁷ Cfr. Assoun, P.-L. *Freud. La filosofía y los filósofos*, p. 40-41.

¹⁹⁸ Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot, II, §2.

¹⁹⁹ Cfr. Hartmann, E. *Filosofía de lo inconsciente*, p. 242 y ss.

realidad absoluta hipostasiada, o como dice Brentano, un ser único, omnipresente, omnisapiente, perfectamente sabio y eterno. El mismo Brentano reacciona contra este irracionalismo metafísico y contra toda tentativa de introducir la ficción de una consciencia inconsciente y rechaza la existencia de todo acto o actividad psíquica inconsciente. De esta manera, es Hartmann quien ofrece a Freud el prototipo de la posición de un inconsciente transpsíquico y es el mismo Brentano quien representa la posición consciencialista radical que identifica lo psíquico con la vida consciente y extrae de esta identificación la conclusión de que el inconsciente no puede constituir un objeto de estudio de la psicología.

Para Freud *la revolución psicoanalítica no radica en la revelación del inconsciente*, pues se trata de una cuestión de la que la filosofía se ha ocupado repetidas veces. El inconsciente era ya en su época un capítulo importante del discurso filosófico. A su juicio, la revelación fundamental del psicoanálisis es la verdad *del carácter psíquico del inconsciente*. Y con ella la teoría psicoanalítica recusa dos tesis filosóficas opuestas, pero complementarias en el divorcio entre el inconsciente y lo psíquico: por una parte, el consciencialismo, que identifica la consciencia y lo psíquico; por otra parte, el trascendentalismo del inconsciente, que lo toma como entidad metafísica.

Veámos más arriba que P. L. Assoun señalaba dos razones convergentes que llevaban a Freud a demarcar públicamente el psicoanálisis respecto de la filosofía²⁰⁰. La primera de ellas, que ya hemos analizado, consistía en que la filosofía excluía al inconsciente de lo psíquico. La segunda razón era el estatus de *Naturwissenschaft* que Freud atribuía al psicoanálisis frente al de *Weltanschauung* de la filosofía. Examinemos ésta última cuestión.

Para Freud la filosofía y el psicoanálisis no sólo se diferencian por sus respectivos objetos de investigación y racionalidades correlativas, sino también por su forma epistémica. Y esta diferencia se expresa al señalar que la filosofía es una *Weltanschauung*, una concepción del mundo, mientras que el psicoanálisis es una *Naturwissenschaft*, es decir, una ciencia de la naturaleza. En *El psicoanálisis y la teoría de la libido* (1923) explica estas dos posiciones. El psicoanálisis, dice allí Freud, no es un sistema en sentido filosófico, es decir, un sistema que parta de algunos conceptos básicos (*Grundbegriffe*) bien definidos y procure concebir la totalidad del mundo (*das Weltganze*) a partir de ellos, dejando resueltos todos los problemas de nuestra existencia y cerradas todas las cuestiones, sin que quede espacio para nuevos descubrimientos ni puntos de vista mejorados²⁰¹. Bien al contrario, el psicoanálisis es una ciencia empírica que

más bien adhiere a los hechos de su campo de trabajo, procura resolver los problemas inmediatos de la observación, sigue tanteando en la experiencia, siempre inacabado y siempre dispuesto a corregir o variar sus doctrinas. Lo mismo que la química o la física, soporta que sus conceptos máximos no sean claros, que sus premisas sean provisionales, y espera del trabajo futuro su mejor precisión²⁰².

²⁰⁰ Cfr. Assoun, P.-L. *Freud. La filosofía y los filósofos*, Libro primero.

²⁰¹ Freud, S. [1923]. *Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»*, OC., T. XVIII, p. 249.

²⁰² *Ibidem*.

Parece claro que Freud se situó en la corriente de pensamiento moderno de la filosofía experimentalista baconiana-newtoniana que se reveló contra el modelo de ciencia racionalista. Una vez abandonado el recurso al conocimiento de las esencias de las cosas, la ciencia queda circunscrita al conocimiento de los fenómenos y sus regularidades. Como dice Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* a propósito de la novedad de la ciencia moderna,

la razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios²⁰³.

Los principios no pretenden significar ninguna clase de esencias o cualidades ocultas de las cosas, sino que aspiran a ser tan sólo la expresión de regularidades fenoménicas observadas y su validez depende de su capacidad de predicción del comportamiento de las cosas. Frente a la física demostrativa racionalista, que pretendió investigar la naturaleza partiendo de unos principios autoevidente captados intuitivamente y procediendo lógico-deductivamente hasta los hechos, es decir, *a priori*, la filosofía experimentalista invirtió la relación de dependencia y de valor entre los principios y los hechos. Eran los hechos y no los principios la fuente de la verdad. La función de la razón y de la lógica no era otra que la de coordinar, generalizar, encontrar analogías, etc. en los materiales suministrados por los sentidos. Los principios no eran más que expresiones compendiadas de determinados hechos revelados por la experiencia.

En este sentido es revelador el testimonio de Lou Andreas-Salomé, que en la entrada de 23 de febrero de 1913 de su *Diario* exponía las motivaciones para mantener la filosofía a distancia que Freud le había confiado:

Hablamos de sus reservas frente a la filosofía pura. Del sentimiento que él experimenta de que, en el fondo, habría que luchar contra la necesidad racional de una unidad definitiva de las cosas, porque, en primer lugar, esa necesidad proviene de una raíz y de costumbres en alto grado antropomórficas y, en segundo lugar, porque ella puede constituir un obstáculo o puede ser embarazosa en la investigación científica positiva individual²⁰⁴.

De esta manera, Freud sustituyó las especulaciones filosóficas sobre la naturaleza de lo inconsciente por el cuestionamiento y el análisis de una serie de *fenómenos psíquicos* que hasta entonces habían permanecido en el olvido y sin valor, como los sueños, los chistes, los olvidos de un determinado nombre, los *lapsus linguae* cómicos o embarazosos pero inexplicables, los recuerdos infantiles intrascendentes que escapan a la amnesia general, etc. En el sueño no se muestra el inconsciente directamente, que uno pierda la consciencia no significa que en ese momento algo en nosotros actúe, procese representaciones. La prueba del inconsciente que Freud encuentra en el sueño consiste en que hay en él un núcleo, no enlazado a la cura, no abierto al diálogo, que se sustrae a la comunicación²⁰⁵. Que el chiste, por su parte, revele la existencia del inconsciente se debe a la vinculación que Freud hace de él con el sueño. Y es que, en su experiencia clínica, en la práctica de la cura psicoanalítica Freud encontraba efectos cómicos en

²⁰³ KrV, B XIII.

²⁰⁴ Andreas-Salomé, L. (1970). *Correspondance avec Sigmund Freud suivi du Journal d'une année (1912-1913)*. Paris: Gallimard, p. 338.

²⁰⁵ Gutiérrez Terrazas, J. (1998). *Teoría psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 51-52.

las narraciones de los sueños de sus pacientes, como si la imaginación onírica produjera espontáneamente chistes²⁰⁶. Si en el caso del chiste algo pasa en la mente, algo se nos ocurre, en el olvido ocurre todo lo contrario: el sujeto constata, en primer lugar, que se desvanece la posibilidad de hablar porque la memoria falta, después aparecen otras palabras a modo de sustitutivos que le dan la impresión de estar errante²⁰⁷. En estos fenómenos o formaciones del inconsciente Freud observa un funcionamiento psíquico que no sigue las reglas de juego impuestas por la lógica racional²⁰⁸.

Freud justifica la hipótesis de lo inconsciente en el nivel de los fenómenos de esta manera:

Desde muchos ángulos se nos impugna el derecho a suponer algo anímico inconciente y a trabajar científicamente con ese supuesto. En contra, podemos aducir que el supuesto de lo inconciente es *necesario* y es *legítimo*, y que poseemos numerosas *pruebas* en favor de la existencia de lo inconciente. Es necesario, porque los datos de la conciencia son en alto grado lagunosos; en sanos y en enfermos aparecen a menudo actos psíquicos cuya explicación presupone otros actos de los que, empero, la conciencia no es testigo. Tales actos no son sólo las acciones fallidas y los sueños de los sanos, ni aun todo lo que llamamos síntomas psíquicos y fenómenos obsesivos en los enfermos; por nuestra experiencia cotidiana más personal estamos familiarizados con ocurrencias cuyo origen desconocemos y con resultados de pensamiento cuyo trámite se nos oculta. Estos actos concientes quedarían inconexos e incomprensibles si nos empeñásemos en sostener que la conciencia por fuerza ha de enterarse de todo cuanto sucede en nosotros en materia de actos anímicos, y en cambio se insertan dentro de una conexión discernible si interpolamos los actos inconcientes inferidos²⁰⁹.

Decíamos arriba que la defensa por parte de la filosofía de la tesis del consciencialismo, que excluía al inconsciente de lo psíquico, y la caracterización freudiana del psicoanálisis como *Naturwissenschaft* frente al estatus de la filosofía como *Weltanschauung* fueron dos razones convergentes para que Freud demarcara el psicoanálisis respecto de la filosofía. La clave de esta convergencia aparece especificada en el *Esquema del psicoanálisis*, donde afirma Freud que «la concepción según la cual lo psíquico es en sí inconsciente permite configurar la psicología como una ciencia natural [Naturwissenschaft] entre otras»²¹⁰. Fue la conquista de su objeto —el inconsciente— lo que permitió al psicoanálisis reivindicarse como *Naturwissenschaft*. La unificación fenoménica del objeto hizo posible el psicoanálisis como ciencia empírica.

Los procesos de que se ocupa son en sí tan indiscernibles como los de otras ciencias, químicas o físicas, pero es posible establecer las leyes a que obedecen, perseguir sus vínculos recíprocos y sus relaciones de dependencia sin dejar lagunas por largos trechos —o sea, lo que se designa como entendimiento del ámbito de fenómenos naturales en cuestión—²¹¹.

En el marco de la reflexión en torno al estatus científico del psicoanálisis Freud desarrolló el concepto clave de metapsicología. Con él Freud se refería al conjunto de conceptos teóricos fundamentales (*Grundbegriffe*) que el psicoanálisis debía postular como principios heurísticos para la investigación empírica, pero que, en todo caso, tenían un carácter *a posteriori* y estaban abiertos a revisión en función de los resultados experimentales. Estos *Grundbegriffe* son *intellektuelle Hilfskonstruktionen*, constructos intelectuales de apoyo o auxilio para otras partes

²⁰⁶ Gutiérrez Terrazas, J. *Teoría psicoanalítica*, p. 30.

²⁰⁷ Gutiérrez Terrazas, J. *Teoría psicoanalítica*, p. 39.

²⁰⁸ Gutiérrez Terrazas, J. *Teoría psicoanalítica*, p. 26.

²⁰⁹ Freud, S. [1915]. *Lo inconsciente*, OC., T. XIV, p. 163.

²¹⁰ Freud, S. [1938]. *Esquema del psicoanálisis*, OC., T. XXIII, p. 156.

²¹¹ *Ibidem*.

más empíricas de la disciplina y están dotadas de un valor de aproximación, siendo así susceptibles de una determinación más precisa a través de la experiencia²¹². Estos conceptos fundamentales, como el de pulsión (*Trieb*) o energía nerviosa, se asimilan a los de otras ciencias, como los de fuerza, masa, atracción, propios de la física y la química²¹³.

Freud fue más allá de la psicología clásica del momento y dirigió el psicoanálisis hacia el estudio de lo inconsciente. La metapsicología, además de ser entendida como aparataje conceptual de la disciplina, en la medida en que estaba referida a dicho objeto de conocimiento adoptó ese nombre: meta-psicología = más allá de la psicología (de la consciencia). La metapsicología es una psicología que llega al segunda plano de lo consciente, una psicología de las profundidades, la psicología del inconsciente.

Como afirma P.-L. Assoun en la medida en que la metapsicología estuvo referida a lo inconsciente, el término acabo tecnicándose: designando una realidad epistémica precisa de tres dimensiones y una metodología²¹⁴. Los fenómenos psíquicos debían ser examinados desde tres perspectivas distintas:

1. Perspectiva dinámica: es el estudio cualitativo de las fuentes de energía disponible en la psique y de la orientación de esta energía.
2. Perspectiva económica: es el estudio cuantitativo de las respectivas energías.
3. Perspectiva tópica: es el estudio de las estructuras mentales responsables de la elección de los mecanismos psíquicos utilizados e incluso su localización en la psique.

Propongo que cuando consigamos describir un proceso psíquico en sus aspectos *dinámicos, tópicos y económicos* eso se llame una exposición metapsicológica²¹⁵.

La elaboración y modificación de la metapsicología a lo largo de la vida intelectual de Freud nos permite distinguir las distintas etapas de su pensamiento y su obra. El primer periodo de pensamiento de Freud se corresponde con la constitución de la metapsicología a través del estudio de las formaciones del inconsciente, estructuradas alrededor del concepto de represión y la teoría de la libido. Pertenecen a este periodo *La interpretación de los sueños* (1900), *La psicopatología de la vida cotidiana* (1904) y el estudio sobre *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905). El segundo periodo del pensamiento de Freud se sitúa en 1913-1914. Por estas fechas se produce un cambio en la teoría metapsicológica en el sentido de la introducción del narcisismo en el análisis de la psique y la aplicación de la teoría psicoanalítica al estudio de las ciencias del espíritu. Pertenecen a este periodo *Tótem y Tabú* (1913), *Introducción al narcisismo* (1914), que introduce un cambio fundamental en la tópica del yo y en la concepción de la libido, y una serie de ensayos agrupados bajo el nombre de Metapsicología (1915-1916): *Las pulsiones y sus destinos*, *La represión*, *El inconsciente* y *Duelo y melancolía* (1917). El comienzo del tercer y último periodo intelectual de Freud se sitúa en 1920, con la publicación de

²¹² Ibidem.

²¹³ Freud, S. [1938]. *Esquema del psicoanálisis*, OC., T. XXIII, p. 157.

²¹⁴ Assoun, P.-L. *Freud. La filosofía y los filósofos*, p. 86.

²¹⁵ Freud, S. [1915]. *Lo inconsciente*, OC., T. XIV, p. 178.

Más allá del principio del placer, obra en la que se produce la reorganización definitiva de la metapsicología. Respecto a la teoría de las pulsiones, considera Freud que el descubrimiento de la compulsión a la repetición cuestiona la preeminencia del principio de placer y polariza la vida psíquica a partir del principio de vida y del de muerte. Se produce también una revisión en la tónica del psiquismo. En *El Yo y el ello* (1923) el eje del conflicto no se establece ya entre el consciente y el inconsciente, sino entre el yo y lo reprimido y así separado del yo, con lo que lo reprimido y el inconsciente ya no se identifica. Es esta tónica reformulada al yo se le opone una instancia pulsional inconsciente, el ello, y un ideal del yo, el superyó, que constituye también la instancia de la represión y la fuente de la culpabilidad. Otras obras importantes de este último periodo que tratan de concluir una teoría de la cultura son *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930).

Se puede decir que Freud elaboró dos tónicas de la mente en distintos momentos de su vida. La primera tónica, elaborada durante el primer periodo de su pensamiento consideró que la mente se estructuraba en tres sistemas: lo Inconsciente, lo Preconsciente y lo Consciente. La diferenciación de lo psíquico en Consciente e Inconsciente supone la premisa fundamental de esta tónica. El concepto de lo Inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es el prototipo de lo Inconsciente. Pero Freud distingue entre dos tipos de Inconsciente: el latente, que es capaz de llegar a la consciencia, y lo reprimido, que no tiene esa capacidad. A ese Inconsciente latente de lo llama Preconsciente²¹⁶. Esta tónica no ayudó a Freud a resolver sus problemas, con lo que acabó modificándola. La nueva tónica, que comenzó a perfilarse en *Introducción al narcisismo* (1914) y se desarrolló en *El yo y el ello* (1923) dividió la psique en tres instancias diferentes, el ello, el yo y el super-yo, que poseen un conjunto de creencia y deseos más o menos articulado y que están obligados a establecer entre ellos un diálogo, una negociación para lograr la salud, pero que muchas veces son incapaces de hacerlo y acaban produciendo fracturas en la coherencia de la mente.

Para concluir este capítulo vale la pena señalar la influencia que tuvo el concepto kantiano de tónica de la mente para el fundador del psicoanálisis. Kant dedicó a la tarea de la tónica transcendental treinta años de su vida. Y este esfuerzo le hizo merecedor ante el psicoanálisis de una referencia obligada al abordar la tónica. En su *Diccionario de psicoanálisis* Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, tras reconocer el concepto kantiano de tónica, la definen como

Teoría o punto de vista que supone una diferenciación del aparato psíquico en cierto número de sistemas dotados de características o funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden entre sí, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que es posible dar una representación espacial configurada. Corrientemente se habla de dos tónicas freudianas, la primera en la que se establece una distinción fundamental entre inconsciente, preconsciente y consciente, y la segunda que distingue tres instancias: el ello, el yo y el superyó²¹⁷.

²¹⁶ Freud, S. [1923]. *El yo y el ello*, OC., T. XIX, p. 17.

²¹⁷ Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, pp. 430-431.

El propio Freud reconoció la deuda de su tónica con la filosofía de Kant. Consideró que su teoría psicoanalítica de la mente era una continuación de la crítica a la que Kant había sometido al realismo metafísico tradicional:

El supuesto psicoanalítico de la actividad anímica inconciente nos aparece, por un lado, como una continuación del animismo primitivo, que dondequiera nos espejaba homólogos de nuestra conciencia, y, por otro, como continuación de la enmienda que Kant introdujo en nuestra manera de concebir la percepción exterior. Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que esta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece. No obstante, nos dispondremos satisfechos a experimentar que la enmienda de la percepción interior no ofrece dificultades tan grandes como la de la percepción exterior, y que el objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior²¹⁸.

²¹⁸ Freud, S. [1915]. *Lo inconsciente*; OC., T. XIV, p. 167.

Capítulo VII: La verdad como salud

1. Introducción

En este capítulo se pretende mostrar las relaciones teóricas que existen entre los conceptos de verdad y salud mental tanto en el pensamiento de Kant, como en el psicoanálisis de Freud. Ambos intelectuales comparten un modelo común de lo mental, basado en una tópica de carácter modular que presenta a una mente humana compleja y fracturada, capaz sin embargo de trabajar coordinadamente para eliminar las fracturas constituyendo un sistema cognitivo y un sujeto mentalmente sano. El ser humano aparece así para ambos pensadores como una criatura expuesta al peligro del conflicto consigo mismo y con los demás por su constitución natural, y dotada con dos tendencias opuestas y muchas veces antagónicas: a una animalidad que le conduce al egoísmo o al narcisismo y, con ello, a la enfermedad; y a una moralidad que le hace partícipe del pluralismo, de una construcción pública de la verdad que lo aleja del conflicto interno y la locura. Si para Freud el síntoma neurótico es el resultado de reprimir ciertas representaciones como resultado de un conflicto entre las distintas instancias mentales, la cura consiste en reparar esa fractura de sentido que se ha producido en el texto biográfico de la mente del paciente mediante la recuperación de lo reprimido y la reconstrucción sistemática del texto. Kant, por su parte, planteó siempre la mente, la razón como arquitectónica por naturaleza, necesitada de sistema, de ordenación coherente de las representaciones. Para él, el egoísmo en sus distintas versiones (lógico, moral, estético) produce fracturas de sentido; en cambio, el pluralismo permite a la razón conectar con los demás para construir el conocimiento, alejar el conflicto y disfrutar de salud mental. La estructura social de la mente pone en el centro de atención de ambos pensadores la organización social y la dimensión histórica para el análisis del sujeto.

2. Freud: psicoanálisis como interpretación y verdad

En *Una dificultad del psicoanálisis*¹ Freud compara su teoría del inconsciente con las correspondientes de Nicolás Copérnico y Charles Darwin. Si el primero había planteado que el hábitat humano no era el centro del universo y el segundo había defendido que tampoco era el centro de la creación biológica sobre la Tierra, Freud vino a asestar el último golpe al sueño antropológico: ni siquiera la razón del hombre era el centro de su vida psíquica. El ser humano no sólo no es señor de la naturaleza, sino que ni siquiera es dueño de sí mismo, porque hay unos poderes inconscientes en su interior que le determinan.

En el marco de esta teoría de la vida psíquica Freud terminará ofreciendo en su último periodo de pensamiento una teoría de la sociedad y de la cultura de carácter evolutivo y

¹ Freud, S. [1917]. *Una dificultad del psicoanálisis*; OC., T. XVII, pp. 131-133.

dinámico que trata de denunciar la historia como un proceso de represión. En este sentido, Enrique Ureña acierta al sostener que «el psicoanálisis se destaca por su interés hermenéutico, crítico y liberador de poderes opresores del individuo»².

Esta línea de interpretación de Freud que fue iniciada por Alfred Lorenzer³ y Jürgen Habermas⁴ a comienzos de la década de 1970, el fundador del psicoanálisis conectaría con una tradición de pensamiento sociopolítico que comienza con Kant y hace de la crítica el medio fundamental, si bien en el caso de Freud la metodología sería la del análisis psicológico. Habermas, frente a la ontologización de la historia practicada por Hegel y Marx, vio en el psicoanálisis freudiano un desarrollo de la cultura humana que no se olvida de la dimensión de las relaciones de los hombres entre sí. Estimulado por las investigaciones llevadas a cabo por Lorenzer, Habermas comprendió el psicoanálisis, no sólo como una teoría científica construida a partir de los casos clínicos, sino sobre todo como un análisis de la comunicación y un tipo especial de hermenéutica que funciona bajo la forma de un proceso crítico montado sobre la relación intersubjetiva médico-paciente que termina en un proceso en el que la interpretación psicoanalítica no tiene, a diferencia de las ciencias positivas, un interés de control y dominio. Su interés es hermenéutico, pues se presenta como una forma concreta de interpretación de conjuntos simbólicos. Y es que, para Lorenzer y para Habermas el psicoanálisis constituye una interpretación de textos sistemáticamente mutilados de una forma inconsciente en la que hay que descifrar el significado. En este sentido, la interpretación se convierte en un proceso autoreflexivo y emancipador.

Comparado con Marx, hay un elemento en la reflexión de Freud que supone un avance. La teoría de la cultura que éste desarrolla progresivamente desde 1920, si bien recoge la distinción entre las condiciones materiales de existencia (fuerza productiva en Marx) y el marco institucional de una cultura (relaciones sociales de producción), no reduce uno a otro, porque Freud concibe el marco institucional en relación con la represión de las tendencias pulsionales e instintivas, independientemente de un reparto de los productos. De este modo, las relaciones entre los hombres están reguladas institucionalmente (comunicativamente) y no pueden ser resueltas en el ámbito de la reproducción de la vida material. El psicoanálisis permite concebir la historia como un doble proceso de dominio de la naturaleza externa y de configuración social.

El planteamiento de Lorenzer y Habermas del psicoanálisis como un tipo de práctica hermenéutica parece estar justificado si atendemos al hecho de que el mismo Freud, desde sus primeros estudios en el Instituto de Fisiología de Viena y sus trabajos en el Hospital General en torno a la curación de la histeria en línea con la investigación de Joseph Breuer y Jean-Martin Charcot, Freud va desarrollando la idea de que los síntomas psíquicos, como por ejemplo, la histeria, que son substitutivos de actos anímicos normales, tienen un sentido oculto que hay que descifrar, y cuyo logro coincide con la supresión del síntoma. Desde mediados de la década de

² Ureña, E. (1977). *La teoría de la sociedad de Freud*. Madrid: Técnos, p. 20.

³ Lorenzer, A. ([1970] 2001). *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

⁴ Habermas, J. ([1968] 1989). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus

1980 Freud atribuye el origen de esos trastornos a un conflicto, a una pugna entre ciertos impulsos y las tendencias dominantes de la vida psíquica de los individuos. Y el análisis del conflicto se hace terapia porque lleva al sujeto a asumir o rechazar el impulso. Esta forma de entender los trastornos psíquicos condujo a Freud al abandono progresivo del método terapéutico de la sugestión hipnótica defendido por Breuer, porque con él lo que se conseguía era encubrir el conflicto que daba lugar a la enfermedad, cuando de lo que se trataba era de todo lo contrario: mostrar el conflicto allí dónde y del modo en que se daba⁵. Freud pasó de la hipnosis a la técnica psicoanalítica de la libre asociación a través de la cual se hace al paciente seguir la corriente espontánea y natural de sus pensamientos y se promueve que se observe imparcialmente a sí mismo.

Aunque hay autores que han defendido que las normas escritas de Freud y lo que él realmente hacía en su práctica clínica no coincidían siempre⁶, fue a través de su práctica psicoanalítica, si creemos a Freud⁷, como descubrió la teoría de la represión, una teoría del olvido de ciertas representaciones como resultado de una vivencia penosa en la vida psíquica. La teoría de la represión suponía una tónica de la psique humana que Freud representó inicialmente con dos instancias, consciente e inconsciente, más un preconscious desdibujado, pero que a partir de 1914 abandonaría a favor de otra estructura tripartita: el ello, el yo y el super-yo.

En sus comienzos como médico e investigador Freud tuvo que tratar a numerosas personas enfermas de histeria y esto, en gran parte, es lo que le llevó a plantear la noción de inconsciente. Él trató de aproximarse a la curación de la enfermedad a través de diversos métodos terapéuticos: la sugestión hipnótica, después la libre asociación y, más tarde, el análisis de los sueños.

Mientras que Freud considera la consciencia como aquel sistema en el que nos apercibimos de nosotros mismos en la actividad con nuestras representaciones, lo inconsciente es un sistema que posee representaciones latentes, ocultas, aunque dinámicas y activas. La actividad en el inconsciente es desarrollada por fuerzas o tendencias instintivas que actúan de continuo y se hacen manifiestas con el fin de ser satisfechas. En este marco, Freud considera que la característica fundamental de la salud mental es el equilibrio dinámico, es decir, un reparto equitativo del poder de entre las tendencias y, sobre todo, entre las instancias de la vida psíquica. La enfermedad surge del conflicto, y este surge cuando hay un desequilibrio de poder. Por otro lado, el inconsciente toma posición en la cuestión de las relaciones mente-cuerpo y aparece posicionado como un territorio intermedio entre lo somático y lo anímico. Y en este sentido, la topografía freudiana parece basarse en una teoría de la sedimentación, en la que el inconsciente sería la estructura más básica de la personalidad sobre la que se construye el yo, aunque de manera interactiva a lo largo de toda la vida⁸.

⁵ Freud, S. [1905]. *Sobre psicoterapia*; OC., T. VII, p. 250

⁶ Roazen, P. (1998). *Cómo trabajaba Freud*. Barcelona: Paidós.

⁷ Freud, S. [1925]. *Presentación autobiográfica*; OC., T. XX.

⁸ Cfr. Freud, S. [1939]. *Moisés y la religión monoteísta*; OC., T. XXIII.

En el primer periodo de su pensamiento Freud distinguió dos tipos de instintos o pulsiones básicas: las de autoconservación y las libidinosas⁹. En *Más allá del principio de placer*¹⁰ (1920) añadió un tercer tipo de pulsión: la pulsión de muerte. Estas pulsiones son fuerzas propias del ello que aparecen en la vida de la consciencia bajo la forma de necesidades o motivaciones que exigen su reducción máxima inmediata. Para Freud el principio de placer engloba los tres tipos de pulsiones mencionados y rige la actividad del ello. El yo, por su parte, trata de mantener el equilibrio del sistema psíquico. Su actividad está regida por las pulsiones de autoconservación. Para ello debe tomar nota de los requerimientos internos que le llegan y tener un cierto dominio sobre el ello, pues es capaz de tolerar o censurar la expansión y la satisfacción de las pulsiones.

Ahora bien, con las pulsiones libidinosas o sexuales la situación es distinta. A través de ellas se produce un conflicto y una lucha entre las pulsiones y tendencias dominantes de la vida psíquica de los individuos que hace que en el proceso de formación del yo ciertos desarrollos psíquicos sean excluidos mediante diferentes tipos de mecanismos de defensa.

En conexión con las elucidaciones acerca del problema de la angustia he retomado un concepto —o, dicho más modestamente, una expresión— del que me serví con exclusividad al comienzo de mis estudios, hace treinta años, y luego había abandonado. Me refiero al término «proceso defensivo» (Abwehrvorgang). Después lo sustituí por el de «represión», pero el nexo entre ambos permaneció indeterminado. Ahora opino que significará una segura ventaja recurrir al viejo concepto de la «defensa» estipulando que se lo debe utilizar como la designación general de todas las técnicas de que el yo se vale en sus conflictos que eventualmente llevan a la neurosis, mientras que «represión» sigue siendo el nombre de uno de estos métodos de defensa en particular¹¹.

Debido a estas exclusiones de los mecanismos de defensa el territorio del inconsciente no sólo está ocupado por pulsiones, sino también por contenidos psíquicos que alguna vez fueron censurados, pero que siguen activos tratando de salir de nuevo a la consciencia. Estos conflictos constantes entre el yo y el ello constituyen lo que el psicoanálisis trata de descubrir en la práctica hermenéutica. El sentido de un texto ha sido fracturado y el trabajo psicoanalítico consiste en hacer comprender al paciente el origen de la fractura para recomponer el texto en la totalidad de su sentido y el cierre de la fractura. Tales conflictos son también centrales en la formación de los sueños, pues para Freud lo más frecuente y característico en dicha formación son los casos en los que el conflicto entre el yo y el ello acaba en un compromiso provisional en el que la instancia comunicativa (afirmativa) termina por poder decir lo que quería, pero no en la forma en la que lo quería, sino en una forma desfigurada¹².

Ahora bien, la imagen de un yo administrador o represor de una instancia activa, comunicativa y requiriente como es el ello vino exigida por las amenazas de un mundo exterior, físico y cultural, que obliga a acomodar nuestras pulsiones en orden a la autoconservación. El yo aparece así regido por el principio de realidad. Este principio no impide el cumplimiento del principio del placer del ello, pero obliga a retrasarlo y a hacer rodeos para conseguir sus fines siempre que hay un peligro sentido.

⁹ Cfr. Freud, S. [1905]. *Tres ensayos de teoría sexual*; OC., T. VII.

¹⁰ Freud, S. [1920]. *Más allá del principio de placer*; OC., T. XVIII, pp. 1-62.

¹¹ Freud, S. [1926]. *Inhibición, síntoma y angustia*; OC., T. XX, pp. 152-153.

¹² Cfr. Freud, S. [1900-1901]. *La interpretación de los sueños*; OC., T. IV y V.

Mientras que el ello es la zona fronteriza entre lo somático (interno) y lo psíquico, el yo aparece como la epidermis psíquica con la que nos relacionamos con el mundo externo, tanto el físico como el social. Y precisamente este mundo social resulta clave para abordar la tercera instancia de la tópica madura de Freud: el *Überich*. Este super-yo reúne en el infante influjos normativos recibidos de los progenitores, y a través de ellos, de la tradición bajo la forma de un yo ideal que oculta prejuicios, idealizaciones y metas sociales.

Antonio Domènech ha planteado que el término alemán *Überich* estaría mejor traducido por «sobre-ego» que por «super-yo»¹³. El motivo es que la traducción habitual por super-yo aporta una connotación aumentativa del ego inexistente en el término alemán, que connota más bien *estar por encima de algo, estar sobre algo*. El super-yo, el sobre-ego sería así una instancia psíquica que puede representarse como una metaordenación de las preferencias de órdenes inferiores del individuo y, por tanto, como una instancia que, al introducir un principio de elección independiente, pero internalizado por el individuo genera una nueva fuente de conflictos con el yo. El surgimiento del super-yo supone así un nuevo tipo de conflicto para el yo: el conflicto con la norma social y cultural que ha de conciliar con las pulsiones del ello.

El yo aparece así en Freud como una instancia mediadora entre tres dimensiones que lo oprimen y lo exponen a los peligros de la angustia: los requerimientos del ello, la censura del super-yo y la amenaza de aniquilación de una realidad omnipotente que lo desborda. Frente a esta triple dimensión de impotencia sentida Richard Rorty ha defendido que Freud no se limitó a sostener la idea humeana de que la razón es esclava de las pasiones, algo que ha constituido un lugar común en la historia del pensamiento, sino que él defendió la idea fundamental de que los seres humanos estamos constituidos por tres “cuasipersonas” (yo, ello y super-yo) que poseen un conjunto de “creencias” y deseos articulados que establecen entre ellos, más que un diálogo, una negociación¹⁴. A juicio de Rorty esta concepción del ser humano implica que la patología ha de interpretarse como un fracaso comunicativo y supone la ruina de la imagen tradicional de la razón como verdadero sí mismo de una alma humana que lucha contra una multitud de impulsos irracionales. La nueva imagen freudiana del hombre ofrece a un sujeto constituido por tres “interlocutores” con intereses propios y, muchas veces, incompatibles obligados a realizar complejas negociaciones para satisfacerlos.

Debido a su situación en el complejo dinamismo psíquico el yo está expuesto una variedad de conflictos contra los que se ve obligado a aplicar diferentes mecanismos de defensa que pueden desembocar en complejos o, incluso, en patologías como las neurosis. Este tipo de trastornos suelen originarse en las primeras etapas de la formación del yo, en la infancia. Freud le dedicó por ello una gran atención a este periodo de la vida y ahí descubrió el famoso complejo de Edipo, una experiencia humana con la que explicó, desde el punto de vista del individuo, la

¹³ Domènech, A. (1989). *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica, p. 140.

¹⁴ Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós, pp. 201 y ss.

formación del super-yo y el origen de las neurosis, y desde el punto de vista social, el origen de la civilización, la moral y la religión.

El complejo de Edipo constituye una experiencia humana que acontece cuando el infante ve a sus padres entregados el uno al otro y comprende que ellos no son meros objetos para la satisfacción de sus deseos. Este complejo presupone además una inclinación incestuosa del infante hacia la parte heterosexual de los progenitores y la tendencia a trata a la otra parte como rival de la correspondencia de su afecto. A juicio de Paul Roazen, la vivencia edípica constituye una traducción anímica de dos circunstancias biológicas en el ser humano: una larga y fuerte dependencia del infante respecto de los padres y el desarrollo de una sexualidad que tiene lugar en dos fases distintas: entre los tres y los cinco años y durante la pubertad¹⁵.

El complejo de Edipo supone dos deseos básicos en el infante: en el caso del niño, la sustitución del padre en su relación sexual con la madre y el asesinato del padre para eliminarlo como rival del afecto de la madre. Tras la vivencia edípica estos deseos son reprimidos y a ello le sigue un periodo de latencia sexual en el que se configura el super-yo y, con él, la consciencia moral. El super-yo aparece como la internalización de la figura del padre y adopta un carácter ambivalente: por un lado constituye un yo ideal, por otro es instancia crítica. Él es el heredero del complejo de Edipo, a no ser que éste no sea eliminado en el proceso de formación del yo, en cuyo caso aparece bajo la forma de neurosis.

En cualquier caso, una vez que el complejo de Edipo es superado y dejado atrás, el super-yo queda configurado como una instancia interna vigilante y censora, ante cuya mirada transcurren todos los deseos e inclinaciones provenientes de los individuos. El rigor de esa vigilancia y control no responde tanto a la firmeza de la educación paterna, como a la transmisión del super-yo de los progenitores, que ha sido alimentado durante generaciones con las tradiciones morales de la cultura y con los mecanismos de socialización que esas tradiciones han implementado en determinadas instituciones éticas, políticas y religiosas. En este marco, Freud planteó la idea de una «neurosis de la Humanidad»¹⁶, un concepto importante, pues permite reducir la frontera entre lo normal y lo anormal, entre la salud y la enfermedad a una cuestión de grado y plantear como ideal regulativo la idea de una «Humanidad normal ideal».

3. Kant: verdad, salud y sociedad

En la exposición del pensamiento de Kant que hemos hecho en esta tesis en torno a su criticismo y a las claves que le hicieron transitar hacia él en la década de 1770, e incluso antes de esta fecha, hemos apuntado insistentemente hacia el denominado por Ernst Cassirer problema

¹⁵ Roazen, P. (1970). *Freud. Su pensamiento político y social*. Barcelona: Martínez Roca, p. 49.

¹⁶ Freud, S. [1927]. *El porvenir de una ilusión*; OC., T. XXI, pp. 1-56.

crítico¹⁷ que Kant plantea en una carta a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772 en los siguientes términos:

¿Cómo puede nuestro conocimiento, en el plano de las cualidades, formarse totalmente *a priori* conceptos de las cosas con los que éstas coincidan necesariamente? ¿Cómo puede forjarse principios reales acerca de su posibilidad con los que la experiencia haya de coincidir fielmente y que, sin embargo, sean independientes de ella? Este problema deja siempre un rastro de oscuridad con respecto a nuestra capacidad para entender de dónde puede sacar el intelecto esta coincidencia con las cosas¹⁸.

Hemos defendido que fue la doctrina psicológico-transcendental kantiana que dividía las facultades mentales en sensibles e intelectivas la que, permaneciendo inalterada desde el periodo precrítico, ofreció al filósofo de Königsberg la solución al problema crítico en la *Crítica de la razón pura*. Hemos asumido además con el profesor Eugenio Moya Cantero que esa doctrina psicológico-transcendental devino, en la *Crítica*, en una cartografía o tópica de la mente que adopta la forma de una teoría modularista de la mente¹⁹, según la cual:

1. La mente humana tiene una arquitectura natural constituida por módulos (facultades) cognitivos sensibles e intelectivos, estructuralmente diferenciados (sensibilidad, imaginación, entendimiento-Juicio y razón).
2. Los diferentes módulos posibilitan operaciones cognitivas —intuición, aprehensión, pensamiento, juicio, inferencia, etc.— irreductibles.
3. Los módulos sensibles son módulos periféricos que aparecen encapsulados, es decir, como sistemas cognitivos independientes y básicos, cuyas operaciones receptoras e informacionales son autónomas respecto de los módulos espontáneos superiores, es decir, no están penetradas cognitivamente por sus procesos inferenciales o interpretativos.
4. Los módulos espontáneos —entendimiento, razón— son relativamente autónomos: posibilitan operaciones intelectivas superiores y autónomas, aunque dependen de la información suministrada por los módulos sensibles. Entre otras funciones, ellos ejercen las de coordinación de la información recibida.

¹⁷ Cassirer, E. (1948). *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, p. 142 y ss.

¹⁸ Br, AA 10: 131. Las obras de Kant se citan según la edición de la Academia: Kant, I. (1902-). *Kants Gesammelte Schriften* (30 Bände). Hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Los 30 volúmenes de los escritos de Kant se estructuran en 5 partes: la 1ª y 2ª parte (Vols. I-XIII) contienen las obras del periodo precrítico (I-II), las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* (III-IV), la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del Juicio* (V), y toda la obra del Kant crítico (VI-IX) y su correspondencia (X-XIII); la 3ª parte (Vols. XIV-XXIII) contiene los escritos póstumos (*Handschriftlicher Nachlass*) sobre Física, Antropología, Lógica, Metafísica, etc.; la 4ª y 5ª parte (Vols. XXIV-XXX) contiene textos de los diversos cursos impartidos por Kant en la Universidad de Königsberg y anotaciones preparatorias de las clases, además de un último tomo con índices. Para citar los títulos de las obras de Kant se utilizan las siglas establecidas en los *Kant-Studien* y que aparecen señaladas en las referencias bibliográficas al final de esta tesis doctoral. Las citas tienen la siguiente estructura: Sigla, AA (Volumen-Número): página(s). Hay dos excepciones a esta norma: la *Crítica de la razón pura*, que se cita con las siglas KrV seguida, según lo usual, de las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición, separadas por una barra) y el número de la página correspondiente, y la *Crítica de la razón práctica*, que se cita con las siglas KpV.

¹⁹ Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 57-58.

5. Los diferentes módulos aparecen como subsistemas diferenciados, cuya continuidad operacional o funcional —siempre ascendente, desde la sensibilidad hacia el entendimiento y desde éste hacia la razón— haría posible el conocimiento humano objetivo.

A partir del planteamiento de la tónica kantiana de las facultades en términos modularistas hemos examinado que ella tiene consecuencias para la interpretación de la deducción trascendental kantiana: al entender la sensibilidad y el entendimiento como facultades autónomas (encapsulación) o relativamente autónomas, en cualquier caso, con naturaleza y funciones propias y heterogéneas, la deducción trascendental aparece como la búsqueda de las condiciones de la conformidad de la sensibilidad y el entendimiento para hacer posible el conocimiento objetivo entendido como la continuidad funcional entre ellas²⁰, condiciones de conformidad que se resumen en dos: la condición lógico-transcendental o conformidad (formal) de los fenómenos a la unidad sistemática de la apercepción; y la condición objetivo-transcendental o conformidad (material) de los fenómenos a las categorías del entendimiento. Esta condición objetivo-transcendental constituye lo que examinábamos como teoría kantiana de las síntesis.

Una de las claves del proceso de síntesis reside en el papel conectivo entre sensibilidad y entendimiento que desempeña la facultad de la imaginación. Ella desempeña dos funciones distintas: una empírica y otra trascendental. Como vimos en el tercer capítulo, después de que la sensibilidad realice la sinopsis de las impresiones sensibles, la imaginación en su función empírica hace posible la unión (asociación) de las representaciones sensibles mediante las síntesis de aprehensión y de reproducción. Se trata de unas síntesis regidas por leyes empíricas de la asociación de percepciones, que David Hume planteó para explicar el conocimiento. La síntesis de aprehensión unifica o cohesiona la multiplicidad de los fenómenos independientes de los distintos sentidos ya homogeneizados espacio-temporalmente, ofreciendo la intuición empírica como resultado. La síntesis de reproducción completa con imágenes los huecos espaciales y temporales de la intuición empírica, la cual, por sí misma, se agotaría en su pura presencialidad, en aquí y el ahora (*hic et nunc*), y produce una unidad identificable. De esta manera, la función empírica de la imaginación hace posible la asociación (*afinidad*, *Affinität*) de las intuiciones sensibles para hacerlas conformes al entendimiento²¹. Por otro lado, la imaginación en su función trascendental permite con sus esquemas transcendentales que el entendimiento transforme la particularidad intuitiva en universalidad conceptual en la síntesis de reconocimiento. La capacidad asociativa, conectora de la imaginación es la que permite así hacer conformes la aprehensión sensible y el reconocimiento conceptual.

La teoría de las síntesis de la Deducción trascendental demuestra que lo dado a la intuición sensible ha de conformarse a las condiciones formales *a priori* de la sensibilidad para

²⁰ Moya, E. ¿Naturalizar a Kant?, p. 223.

²¹ KrV, A 122-123.

constituirse en objetos de intuición posible y que éstos, mediante la actividad esencial de la imaginación, han de conformarse, a su vez, a las condiciones formales del entendimiento, la unidad analítica categorial y la unidad sintética de la apercepción, para llegar a ser objetos de experiencia posible. La unidad sistémica de la mente se configura como la condición necesaria del conocimiento:

Por lo que respecta a todos los conocimientos que deben pertenecerme, sólo podemos encontrar tal fundamento en el principio de unidad de apercepción. Según este último principio, todos los fenómenos, sin excepción, entrarán en el psiquismo o serán aprehendidos por él de modo que concuerden con la unidad de apercepción, lo cual sería imposible si prescindieramos de la unidad sintética que los combina, unidad que también es objetivamente necesaria²².

Kant, al hablar de una unidad sintética que combina los fenómenos que es objetivamente necesaria parece referirse a un fundamento objetivo de la asociación de los fenómenos que va más allá del sujeto. Está claro que el trabajo asociativo de la imaginación está regido por leyes empíricas, psicológicas, planteadas por Hume en su teoría del conocimiento, cuyo fundamento es la naturaleza subjetiva de nuestra mente, en concreto de la facultad de la imaginación. Al referirse a ese fundamento objetivo de la asociación de todos los fenómenos, Kant va más allá de la afinidad de los mismos conformada por la *natura formaliter spectata*, esto es, conformada por la legislación universal de la naturaleza, que reside en el sujeto, en su entendimiento y parece apuntar a una afinidad propia de la naturaleza entendida como *natura materialiter spectata*, esto es, como el conjunto de todos los fenómenos de la naturaleza²³. Debe existir un fundamento objetivo en las tareas asociativas de fenómenos de la imaginación (función empírica), porque de lo contrario, sólo podríamos pensar como un hecho absolutamente fortuito el que los fenómenos sean asociables en el conjunto del conocimiento humano:

Si esta unidad de asociación no tuviese igualmente un fundamento objetivo, de modo que los fenómenos sólo pudieran ser aprehendidos por la imaginación bajo la condición de una posible unidad sintética en tal aprehensión, entonces sería también un hecho completamente fortuito el que los fenómenos se compaginaran en un conjunto del conocimiento humano. En efecto, aunque tuviésemos la facultad de asociar percepciones, seguiría siendo completamente indeterminado y fortuito que ellas fuesen, a su vez, asociables [...] Tiene que haber, pues, un fundamento objetivo anterior a todas las leyes empíricas de la imaginación, es decir, reconocible *a priori*, que sirva de base a la posibilidad, más todavía, a la necesidad, de una ley que se extienda a todos los fenómenos y que nos los haga entender todos como datos sensibles, asociables en sí mismos y sometidos a las reglas generales de una completa conexión en la reproducción. Llamo a este fundamento objetivo de toda asociación de los fenómenos *afinidad* de los mismos²⁴.

Si no hubiera un fundamento objetivo en la materialidad de la naturaleza que hiciera que los fenómenos fueran asociables, no existiría el conocimiento porque las reglas del entendimiento serían inaplicables a lo intuido sensiblemente. Sin esa capacidad de ser asociables, habría multitud de percepciones en la sensibilidad, e incluso muchos elementos de consciencia empírica en el psiquismo, pero separados unos de otros y sin formar parte de una única

²² KrV, A 122.

²³ Kant introduce estos conceptos de *natura materialiter spectata* y *natura formaliter spectata* en KrV, B 163-165. Si con el concepto de *natura materialiter spectata* Kant hace referencia a la materia del conocimiento al referirse al conjunto de todos los fenómenos de la experiencia, con el concepto de *natura formaliter spectata* se remite a las estructuras formales del sujeto que, de alguna manera, homogeneizan los fenómenos mediante la legislación universal de la naturaleza compuesta por los principios y categorías del entendimiento.

²⁴ KrV, A 121-122.

consciencia del yo, pues «sólo puedo afirmar que soy consciente de todas las percepciones si las atribuyo a una misma consciencia, a la apercepción originaria»²⁵.

En definitiva, la facultad de la imaginación, con su funciones empíricas y transcendentales, implica ese fundamento objetivo de la asociabilidad de los fenómenos al suponer una concordancia o *afinidad próxima* entre las leyes puras *a priori* que las categorías del entendimiento imponen a la naturaleza y las leyes empíricas que la razón descubre en esa misma naturaleza, específicamente las leyes empírio-psicológicas de la imaginación en sus tareas asociativas, que da continuidad funcional al proceso cognoscitivo y que, finalmente, hace vislumbrar una *afinidad remota* que da carácter objetivo a la unidad sistémica del psiquismo humano:

La unidad objetiva de toda consciencia (empírica) en una consciencia (de la apercepción originaria) es, por tanto, condición necesaria de todas las percepciones posibles, y la afinidad (próxima o remota) de todos los fenómenos constituye la consecuencia necesaria de una síntesis con base *a priori* en unas reglas y con sede en la imaginación²⁶.

Ese fundamento objetivo de la asociabilidad de los fenómenos es planteado por Kant en la *Crítica de la razón pura* como un principio transcendental consistente en una homogeneidad en la diversidad de todos los fenómenos posibles:

Si la diferencia entre los fenómenos que se nos ofrecen fuera tan grande que el más agudo intelecto humano fuese incapaz de encontrar la menor semejanza al compararlos entre sí (un caso que es perfectamente imaginable), entonces no existiría la ley lógica de los géneros, como no habría concepto alguno de género ni conceptos universales. Es más, no habría ni entendimiento, puesto que el único quehacer de éste son tales conceptos. Consiguientemente, el principio lógico de los géneros presupone un principio transcendental si ha de ser aplicable a la Naturaleza (por ésta entiendo, en este caso, sólo objetos que se nos den). De acuerdo con este principio transcendental, se presupone necesariamente una homogeneidad en la diversidad de una experiencia posible si bien no podemos determinar *a priori* cuál es su grado, ya que, de no existir tal homogeneidad, no serían posibles los conceptos empíricos, ni, consiguientemente, experiencia ninguna²⁷.

Este principio de una cierta homogeneidad en la diversidad de una experiencia posible es algo que aparecía en el análisis humeano del problema de la inducción que tratamos en el segundo capítulo. Las creencias inductivas eran aquellas sobre las que no tenemos experiencia directa actualmente, como las creencias acerca de hechos futuros, como que el sol saldrá mañana, o las creencias universales, como que todo pan es nutritivo²⁸. El problema de la inducción consiste en cómo justificar la validez objetiva de tales creencias. Para conseguir esta justificación es necesario encontrar una inferencia lógicamente válida que nos conduzca desde algunas creencias basadas en experiencias presentes o pasadas a la creencia inductiva relacionada cualitativamente con ellas. Buscar un argumento con esta estructura se hace necesario porque las creencias inductivas constituyen cuestiones de hecho, y no relaciones entre ideas cuya validez ha de buscarse en reglas internas a la razón.

²⁵ KrV, A 122.

²⁶ KrV, A 123.

²⁷ KrV, A 553-554 / B 681-682.

²⁸ Para Hume las creencias inductivas están basadas en el principio de causalidad. Aunque esta idea es discutida, creemos que aquí podemos intercambiar el tipo causal de la creencia «el pan es nutritivo» por un tipo universal «todo pan es nutritivo». Es más, podría incluso intercambiarse por el tipo de creencia sobre hechos futuros: «el pan nos nutrirá».

En la inferencia inductiva colocamos dos premisas para alcanzar la conclusión de la creencia inductiva. En la primera premisa colocamos creencias basadas en experiencias concretas (finitas) que hemos tenido en el pasado, en las que vinculamos diferentes objetos sensibles con propiedades que interpretamos efectos de tales objetos, y que creemos relacionadas por la analogía o semejanza que hay entre sus objetos sensibles, y a la que hay entre sus efectos. En la segunda premisa colocamos, en forma de proposición o creencia, la experiencia presente o posible de un objeto sensible análogo a los de la primera premisa. La conclusión que constituye la creencia inductiva simplemente afirma que un efecto análogo a los expresados en la primera premisa se seguirá, en forma de hecho, al objeto sensible experimentado actualmente o presumido en el futuro.

El problema, como señaló Hume, es que la conclusión no parece en modo alguno necesaria. Su negación es fácilmente concebible, a saber, que el efecto análogo a aquellos que han sido producidos por ciertos objetos sensibles semejantes entre sí puede, ante la presencia de un objeto parecido, no darse como hecho. Un trozo de pan análogo a los que en el pasado han nutrido a quien lo injirió puede no nutrir a quien lo ingiera ahora. No hay necesidad, puesto que hablamos de cuestiones de hecho para las que no rige el principio de no contradicción. Por tanto, la conclusión no se sigue necesariamente de las premisas. Para que ello ocurriera, señalaba Hume, haría falta introducir una premisa más, que defendiera el principio de uniformidad de la naturaleza o, lo que es lo mismo, que en el futuro la naturaleza se comportará como lo hizo en el pasado:

Premisa 1: Experiencia pasada de conjunción constante y regular de objetos sensibles análogos entre sí y un tipo de propiedad producida

Premisa 2: Experiencia futura de un objeto sensible análogo a los anteriores

Premisa 3: El futuro será conforme al pasado

Conclusión: (Creencia en que) el efecto análogo a los mencionados en la premisa 1 se dará como hecho

Esquema 1

Fuente: elaboración propia

Hume señalaba que, al introducir como tercera premisa el principio de uniformidad de la naturaleza, la suposición de que el futuro será como el pasado, hacemos una petición de principio, caemos en un círculo, pues damos por supuesto precisamente aquello que debemos demostrar.

En el caso de Kant introducir este principio de la uniformidad de la naturaleza en los procesos de inferencia inductiva de la razón no supone ningún problema, porque él, a diferencia de Hume, reconoció en la razón una fuente extraempírica del conocimiento y dicho principio queda justificado transcendentamente. Este principio de la uniformidad de la naturaleza es el principio transcendental de la homogeneidad en la diversidad de todos los fenómenos posibles que Kant extrae del funcionamiento de la facultad de la imaginación. Es más, ese principio queda establecido en la *Crítica del Juicio* como el principio teleológico de esta facultad, que con la acción directora de la facultad de la razón hace posible la construcción de un sistema de leyes empíricas de la naturaleza que escapa a la capacidad legisladora universal *a priori* del entendimiento. Se trata ésta de una cuestión cuyo análisis supone exponer la *lógica kantiana de la investigación empírica*, científica o no. Pero, nótese que la afinidad supuesta por el fundamento objetivo de la asociabilidad de los fenómenos se refiere ya, no sólo a la relación entre las leyes puras *a priori* impuestas por entendimiento a la naturaleza y las leyes empírico-psicológicas de la imaginación en sus tareas asociativas (afinidad próxima), sino a la relación entre aquellas y todas las leyes empíricas que la razón descubre en la naturaleza (afinidad remota).

En la segunda parte de la Lógica transcendental de la primera *Crítica*, la Dialéctica, analiza Kant la facultad de la razón, como exponíamos en el tercer capítulo. Dice allí el de Königsberg que «esta facultad encierra el origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento»²⁹. En tanto que facultad silogística o capacidad de inferir mediatamente³⁰ Kant toma los silogismos como guía para descubrir los principios e ideas transcendentales que alberga. Es así como llega al genuino principio de la razón pura, que ya expusimos: la búsqueda de lo incondicionado del conocimiento condicionado³¹. En su uso inmanente (legítimo) este principio se pone al servicio de la ordenación sistemática de los conocimientos del entendimiento a partir de un único principio:

Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la sistematización del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento concreto de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con las demás. En consecuencia, esta idea postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes necesarias³².

La razón humana, dice Kant, es arquitectónica por naturaleza: considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema³³. El entendimiento es capaz de dar una unidad sistémica al conjunto de sus conceptos y principios puros en tanto que legalidad general de la naturaleza (*natura formaliter spectata*³⁴), ya que ellos son producidos espontáneamente por

²⁹ KrV, A 299 / B 355.

³⁰ KrV, A 299 / B 355.

³¹ KrV, A 326-327 / B 383-384.

³² KrV, A 645 / B 673.

³³ KrV, A 474 / B 502.

³⁴ KrV, B 164.

él con ocasión de la experiencia. Sin embargo, las categorías y principios del entendimiento no pueden determinar los fenómenos de la naturaleza en su concreción, porque como señala Kant en la *Crítica del Juicio*, tales fenómenos son infinitamente diversos y heterogéneos³⁵. Ocurre lo mismo con los conceptos y leyes empíricas *particulares* que sí determinan esos fenómenos por conjuntos limitados: son tan diversos y heterogéneos que, como señala Kant en la *Analítica trascendental* de su primera *Crítica*, no pueden derivarse totalmente de las categorías y principios del entendimiento que establecen la legislación universal *a priori* y *general* de la naturaleza³⁶. En los conceptos y leyes empíricas particulares el universal bajo el que subsumir lo particular no es producido espontáneamente por el entendimiento con ocasión de la experiencia, como ocurre con los conceptos puros, sino que debe ser buscado a partir de ella. Si desde el punto de vista de su génesis los conceptos y principios puros constituyen una legislación *a priori* universal que es producida espontáneamente por cualquier sujeto en cualquier tiempo, los conceptos y leyes empíricas particulares son extraídos de la experiencia concreta y su génesis tiene un carácter histórico: responden a un interés presente en todos los tiempos, aunque de distinta manera en cada uno de ellos, consistente en descubrir la unidad detrás de la aparente diversidad infinita de la naturaleza. La reducción de la diversidad natural a un número limitado de conceptos (propiedades) y leyes empíricas particulares y la ordenación y derivación de toda la variedad de la naturaleza a partir de ellos no es algo que pueda imponer el entendimiento con sus formas puras, sino que es resultado de ciertos actos de nuestro psiquismo que Kant agrupa bajo el título de *reflexión*.

La reflexión (reflexio) no se ocupa de los objetos mismos para recibir directamente de ellos conceptos, sino que es el estado del psiquismo en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos. Es la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento³⁷.

En su *Antropología*, Kant contrapone la reflexión, en tanto que actividad espontánea «por medio de la cual se hace posible un concepto (un pensamiento)»³⁸, a la aprehensión o «receptividad, por medio de la cuales hace posible una percepción, esto es, una intuición empírica»³⁹. La reflexión consiste así en una operación lógica del psiquismo por el que la mente obtiene conceptos empíricos. Y esta operación engloba tres actos lógicos diferentes⁴⁰:

1. La comparación (*Vergleichung*) de las representaciones entre sí.

³⁵ KU, AA 05: 179.

³⁶ Como ha defendido Ana María Andaluz Romanillos el problema de la conceptualización y sistematización de la naturaleza en la multiplicidad y diversidad de sus formas particulares y de sus leyes empíricas abordado por Kant en la *Crítica del Juicio* se enmarca en el horizonte de la Historia natural de su momento, protagonizada por hombres como Carl Linneo (1707-1778) y Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788) (Andaluz, A. M. (2011). *Sistemática de la Naturaleza y vida orgánica en la Crítica del Juicio*. En Pedro Jesús Teruel (Ed.). *Kant y las ciencias* (91-137). Madrid: Biblioteca Nueva, p. 93).

³⁷ KrV, A 260 / B 316.

³⁸ Anth, AA 07: 134-135.

³⁹ Anth, AA 07: 134-135.

⁴⁰ Log, AA 09: 94; Refl, AA 16: 547 (reflexión 2854); Refl, AA 16: 555 (reflexión 2876).

2. La reflexión (*Reflexion, Überlegung*) en sentido específico, que consiste en una meditación acerca del modo en que diversas representaciones sensibles pueden ser comprendidas unitariamente por una consciencia.
3. La abstracción (*Abstraction, Absonderung*) o separación de aquello en lo que ciertas representaciones dadas se diferencian de todo lo demás.

Los conceptos y leyes empíricas particulares son extraídas de la experiencia por medio de los mecanismos de la reflexión adscritos a la facultad del Juicio y auxiliada por otras facultades, como la razón. En la medida en que su génesis radica en la experiencia, esos conceptos y leyes se caracterizan por su universalidad meramente comparativa y su contingencia, con lo que, en principio, las ciencias no sólo constituirían un edificio endeble, sino que tampoco podrían unificarse en un sistema de conocimientos empíricos particulares de la naturaleza.

Ahora bien, la razón, con la ayuda del Juicio permite unificar en sistema las leyes empíricas y tratarlas como si fuesen estrictamente universales y objetivamente necesarias. La facultad del Juicio consiste en pensar lo particular como contenido en lo universal⁴¹. Cuando lo universal (un concepto, una ley) viene ya dado y se trata de aplicarlo a lo particular, se emplea el Juicio determinante. En cambio, cuando el Juicio busca lo universal para subsumir en él un particular ya dado, su uso es reflexionante. El Juicio reflexionante contiene un principio transcendental propio: el de la finalidad formal de la naturaleza⁴². Este principio teleológico, bajo la dirección de la razón, permite pensar las leyes empíricas particulares bajo la idea de (una) finalidad y subsumir unas en otras, estableciendo orden y jerarquía. Él nos permite así ordenar sistemáticamente los fenómenos y conocimientos empíricos particulares en nuestra reflexión, «como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza»⁴³.

El Juicio reflexionante puede realizar dos operaciones distintas: descubrir la ley empírica a partir de los objetos o fenómenos concretos dados (*Schluß nach Induktion*); y atribuir ciertas propiedades a algunos objetos o fenómenos a partir del parecido que muestran con otros que ya conocemos y que, de hecho, las poseen (*Schluß nach Analogie*). En ambos casos el Juicio, guiado por la razón, tiende a la totalidad y al sistema. La razón guía al Juicio y da coherencia a nuestra reflexión sobre los objetos y leyes particulares al ensayar reglas que se aplicaran a casos no dados, tratando la simple universalidad comparativa y la contingencia de tales reglas como si fuesen universalidad y necesidad estrictas, «como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas»⁴⁴.

⁴¹ KU, AA 05: 179.

⁴² KU, AA 05: 181.

⁴³ KU, AA 05: 180.

⁴⁴ KU, AA 05: 181.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el principio teleológico regula la reflexión sobre las leyes empíricas, pero no constituye, como sí hace el entendimiento, las condiciones generales de la experiencia. Es pues una forma de nuestra reflexión subjetiva sobre la naturaleza y no una forma propia de ella⁴⁵. Tiene, por tanto, el carácter de una máxima, de un principio subjetivo⁴⁶. Y, sin embargo, debe hacerse de él una vindicación transcendental⁴⁷ o como dice Kant en la primera introducción a la *Crítica del Juicio*, «una presuposición transcendental [*transzendentele Voraussetzung*] subjetivamente necesaria»⁴⁸. O, en los términos de la Introducción definitiva a su tercera *Crítica*, el Juicio reflexionante presupone *a priori* la concordancia (*Zusammenstimmung*) de la naturaleza, esto es, de sus leyes empíricas particulares, con nuestra facultad de conocer y, gracias a ello, podemos explicar la adquisición y el progreso del conocimiento a través de la experiencia. Claro que éste es el mismo planteamiento de la afinidad remota implicada por aquel fundamento objetivo de la asociabilidad de los fenómenos a la que conducía el análisis del funcionamiento de la imaginación en la teoría de las síntesis en la *Crítica de la razón pura*.

En cualquier caso, estos análisis nos llevan a la conclusión de que la afinidad entre nuestras facultades mentales responde, en última instancia, a una afinidad o idoneidad (*Zweckmäßigkeit*) entre las fuentes subjetivas de nuestro psiquismo y la misma naturaleza entendida como referente objetivo de nuestras representaciones. Y no es de extrañar, puesto que Kant nunca dejó de pensar nuestra razón como una realidad *instituida por la naturaleza*.

Este planteamiento arroja mayor luz sobre el problema crítico al que aludía Kant en su carta a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772 y que, según afirmaba, dejaba siempre un rastro de oscuridad con respecto a nuestra capacidad para entender de dónde podía sacar el intelecto la coincidencia con las cosas. Y es que, rechazado todo teologismo gnoseológico, Kant trata de explicar la concordancia necesaria entre los fenómenos y los conceptos y principios puros del entendimiento, y entre éstos y los conceptos y leyes empíricas particulares señalando al ser humano como miembro de una especie animal (*Tiergattung*) que, pese a tener la cultura (las artes y la ciencia) como segunda naturaleza, no deja de estar determinada por la misma naturaleza en sus disposiciones y capacidades, incluso las racionales⁴⁹. Si en el tercer principio de sus *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*⁵⁰ (1784) defiende Kant que la razón humana es una de las disposiciones de las que se sirve la naturaleza para el desarrollo de todas sus potencialidades, en sus *Prolegómenos* (1783) afirma que la razón es una *institución de*

⁴⁵ KU, AA 05: 196-197.

⁴⁶ KU, AA 05: 184. Cfr. Marcucci, S. (2005). Las perspectivas científicas y epistemológicas del juicio teleológico en Kant. En A. A. Romanillos (Ed.), *Kant. Razón y experiencia* (287-293). Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, p. 289.

⁴⁷ Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 74.

⁴⁸ EEKU, AA 20: 210.

⁴⁹ KU, AA 05: 389 y ss.

⁵⁰ IaG, AA 08: 19-20. Seguimos la edición española a cargo de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo: Kant, I. (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. En I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (3-23). Madrid: Tecnos, p. 7.

la naturaleza⁵¹. Por eso, y como ha puesto de relieve Eugenio Moya, la razón es concebida así por Kant como *Naturabsicht* y como *Naturanstalt*, es decir, como *intención* y como *institución* de la naturaleza⁵².

Esta es finalmente la última respuesta de Kant al problema crítico: nuestro conocimiento puede, en el plano de las cualidades, formarse totalmente *a priori* conceptos de las cosas (de la naturaleza) con los que éstas coincidan necesariamente porque nosotros somos un producto (epigenético) de la misma naturaleza y hay una cierta conformación con ellas. En cualquier caso, junto a los mecanismos de la epigénesis hay que situar aquí la idea de una *naturaleza humana*, codificada en los gérmenes y disposiciones originarias (*ursprüngliche Keime und Anlagen*) de la especie (*Gattung*), y que se traduce en una mente concebida como sistema complejo, dinámico y modular cuya continuidad funcional constituye el conocimiento objetivo (*verdad*) y la unidad del *Yo pienso* o aperccepción transcendental (*salud mental*), que tiene, gracias a la facultad de la razón, un carácter arquitectónico, es decir, que «busca la sistematización del conocimiento [...] su interconexión a partir de un solo principio»⁵³.

Ahora bien, hay que situar el contexto de esta concepción de la mente en la *Crítica de la razón pura*. Pues a partir del trabajo realizado por Michel Foucault en torno a la *Antropología kantiana* y sus relaciones con la *Crítica* se sigue, como vimos al final del tercer capítulo, la tesis de que Kant consideró la razón pura (sujeto puro) de la *Crítica* como un modelo ideal del funcionamiento de la mente humana con el que poder analizar el de los sujetos empíricos concretos existentes⁵⁴. Desde nuestra perspectiva, Kant piensa el modelo ideal de la mente expuesto en la *Crítica* como propio de la especie humana⁵⁵. Teniendo éste como modelo normal de la mente, lo que nos encontramos a nivel de los sujetos empíricos según Kant son sistemas mentales con un funcionamiento desviado. Y si el modelo representa el logro de la verdad objetiva y de la salud mental, lo que nos encontramos en el mundo es error y desequilibrio. En su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* dice Kant:

Al insensato se le opone el hombre cuerdo, y quien carece de insensatez es un sabio. A éste se le puede buscar en la luna, quizás porque allí se está sin pasiones y se posee ilimitadamente la razón⁵⁶.

En una nota a pie de página de su opúsculo *Probable inicio de la historia humana* defiende Kant que la naturaleza ha depositado en el hombre disposiciones tendentes a dos fines diversos: el de la humanidad en tanto que especie animal y el de ella misma en cuanto especie moral⁵⁷. Ahora bien, no se trata sólo de una diversidad, pues entre ambas tendencias se produce un inevitable conflicto (*Widerstreit*). Lo que subyace aquí es la tónica modularista kantiana y la idea

⁵¹ Prol, AA 04: 364.

⁵² Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 466.

⁵³ KrV, A 645 / B 673.

⁵⁴ Cfr. Foucault, M. (2008). Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (11-79). Paris: Vrin.

⁵⁵ Como ha señalado el profesor José Luis Villacañas, es la unidad de la especie lo que hay detrás de lo transcendental en Kant. Cfr. Villacañas, J. L. y Pérez Guidó, H. (2021). Foucault y Kant. Una entrevista a José Luis Villacañas. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 11, 157-166, p. 159.

⁵⁶ VKK, AA 02: 262.

⁵⁷ MAM, AA 08: 117 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 68, nota a pie.

de la fractura neurofisiológica humana, que es el origen del conflicto interno del sujeto y, con ello, de la locura. Un poco antes de esa nota Kant se remite a Jean-Jacques Rousseau, para referirse a que en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* y en *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*⁵⁸ el ginebrino muestra el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano. Pero lo que más le interesa a Kant es el problema que plantea Rousseau en su *Emilio* y en su *Contrato social*⁵⁹: «cómo ha de progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad conforme a su destino en cuanto especie *moral* sin entrar en contradicción [Widerstreit: conflicto] con ella en tanto que especie natural»⁶⁰. Para Kant, desde luego, es un problema que tiene solución, pues considera que «una constitución civil perfecta (el fin último de la cultura)»⁶¹ puede hacer desaparecer el conflicto entre la animalidad y moralidad en el hombre. La animalidad hace al hombre egoísta, creando fracturas en la coherencia de sus representaciones que conducen a la enfermedad mental: «El único síntoma universal de la locura es la pérdida del sentido común y el sentido privado lógico que lo reemplaza»⁶². La moralidad, en cambio, lo abre al pluralismo, manantial de la salud. Para Kant la organización social puede reconciliar ambas tendencias del hombre. Kant propone un tipo de institución, posibilitada por la Ilustración y el uso público de la razón, consistente en *la construcción comunitaria de la verdad (epistémica, moral, estética)*, o sea, de los juicios. Sólo mediante la coparticipación en la elaboración de los juicios y su comunicación a los demás podemos sincronizarnos con ese modelo ideal de la mente. Ésta fue una cuestión importante para Kant. De hecho, él acabó problematizando la concepción de la verdad como *adaequatio* y transitó a otra concepción de la verdad como *consensus gentium*.

Vamos a analizar la problematización kantiana de la verdad como *adaequatio* y su transición hacia una verdad como *consensus gentium*; y, a partir de este modelo de la verdad

⁵⁸ Rousseau, J.-J. ([1755] 2012). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, 24 vols, vol. 5, 2-286. Edición de Raymond Trousson y Frédéric S. Eigeldinger. Genève: Éditions Slatkine / Paris: Éditions Champion.

Rousseau, J.-J. ([1750] 2012). *Discours sur les sciences et les arts*. En J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, 24 vols., vol. 4, pp. 2-286. Edición de Raymond Trousson y Frédéric S. Eigeldinger. Genève: Éditions Slatkine / Paris: Éditions Champion.

Rousseau J.-J. (1990). *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Edición del Discours a cargo de Mauro Armiño. Madrid: Alianza.

⁵⁹ Rousseau, J.-J. ([1750] 2012). *Émile ou de l'éducation*. En J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, 24 vols., vol. 7. Edición de Raymond Trousson y Frédéric S. Eigeldinger. Genève: Éditions Slatkine / Paris: Éditions Champion.

Rousseau, J.-J. ([1750] 2012). *Du contrat social*. En J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, 24 vols., vol. 5. Edición de Raymond Trousson y Frédéric S. Eigeldinger. Genève: Éditions Slatkine / Paris: Éditions Champion.

Rousseau, J.-J. (1997). *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza.

Rousseau J.-J. (1990). *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Edición del Discours a cargo de Mauro Armiño. Madrid: Alianza

⁶⁰ MAM, AA 08: 116 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 67

⁶¹ MAM, AA 08: 116 / Kant, I. *Ideas para una historia universal*, p. 68, nota a pie.

⁶² Anth, AA 07: 219 / Kant, I. *Antropología*, p. 141.

examinaremos la tesis kantiana de que la posibilidad de la verdad requiere o presupone siempre la existencia de un espacio público y libre a la que va ligada⁶³.

En el tercer capítulo de la tesis planteamos las dificultades interpretativas de la facultad del entendimiento. Asumimos allí que la mejor interpretación de la facultad intelectual superior del entendimiento que mejor mostraba los intereses de Kant la consideraba como constituida por el entendimiento en sentido restringido o facultad de pensar y en el Juicio o capacidad de juzgar, dejando aparte la razón o facultad silogística. Bajo esta asunción puede decirse que con la «Analítica de los principios» de su primera *Crítica* Kant pretendió elaborar una doctrina del juicio y, con ella, su teoría de la verdad⁶⁴. Y es que parece claro que Kant, siguiendo a Aristóteles, considera el juicio como lugar de la verdad⁶⁵.

Kant asume la definición nominal tradicional de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* bajo la fórmula de «la conformidad del conocimiento con su objeto»⁶⁶. Sin embargo, esta asunción es problemática porque el de Königsberg ha abandonado la concepción similarista de la representación cognitiva⁶⁷, haciendo del objeto una realidad construida por las estructuras transcendentales del sujeto. Por eso, antes de poder establecer la *adaequatio* como criterio de la verdad hay que analizar los dos términos de la comparación: conocimiento y objeto.

Para Kant el conocimiento se expresa siempre en juicios. Un juicio consiste en la unión de conceptos que mantienen una relación atributiva entre ellos y una relación objetiva y mediata con un objeto en general que hace de instancia del concepto que desempeña la función de sujeto. Así, cuando decimos que «todos los cuerpos son divisibles» atribuimos la propiedad de la divisibilidad a un objeto intuible en general x que concebimos como cuerpo⁶⁸. Como vimos, Kant siguió a Leibniz en su división de los juicios en analíticos (*verités de raison*) y sintéticos (*verités de fait*). Desde el punto de vista de la validez, cabe decir que para los juicios analíticos (verdaderos) su opuesto es imposible, mientras que siempre resulta posible pensar lo contrario de los juicios sintéticos. Otra diferencia entre ambos tipos de juicios, esta vez desde el punto de vista de su génesis, consiste en que los primeros son no ampliativos, no informativos: entre las notas significativas del término que hace de sujeto encontramos el significado del término que hace de predicado. Para Kant hay un principio que rige los juicios analíticos, que es el principio de identidad o no contradicción: «a ninguna cosa le es adecuado un predicado que la contradiga»⁶⁹. Este principio implica que los juicios afirmativos cuyo concepto de sujeto y cuyo concepto de predicado mantienen una relación de identidad o de subclase (sinonimia o forma

⁶³ Moya, E. (2015). El disenso como derecho originario de la Humanidad en Kant. *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. XII, 31-37.

⁶⁴ Moya, E. *¿Naturalizar a Kant?*, p. 271. Kant intenta resolver tres cuestiones con su teoría de la verdad: su lugar, su definición y el criterio de la misma.

⁶⁵ KrV, A 235 / B 294.

⁶⁶ KrV, A 58 / B 82.

⁶⁷ Ibarra, A. y Urizarri, I. (2000). El reto del representacionalismo empirista en Kant. En A. Ibarra y Th. Mormann (Eds.), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía* (55-70). Barcelona: Ariel.

⁶⁸ KrV, A 68-69 / B 93-94.

⁶⁹ KrV, A 151 / B 190.

lógica) resultan necesariamente verdaderos y su negación implica contradicción. Es el caso de juicios como «todo cuadrilátero tiene cuatro lados» o «todo cuerpo es extenso».

Los juicios sintéticos, por su parte, se caracterizan entonces porque son juicios ampliativos o informativos y porque su verdad o falsedad no puede ser establecida considerando el juicio en sí mismo, por lo que necesitan una instancia contrastadora, necesitan ser comparados con un *tertium*⁷⁰. Ese *tertium* puede proporcionar el criterio o medida de la verdad. Los filósofos empiristas, que habían limitado toda fuente de conocimiento a la experiencia, no tuvieron ningún problema en establecer que el *tertium* buscado consistía precisamente en dicha experiencia. Pero el transcendentalismo kantiano estableció, además de la experiencia (el fenómeno, *die Erscheinung*), otra fuente extraempírica del conocimiento: la razón y su conocimiento puro⁷¹. Por eso, la realidad empírica es para él resultado de la actividad sintética del sujeto y de sus estructuras transcendentales sobre lo dado en la afección sensible (las sensaciones — *Empfindungen*— como materia del fenómeno —*Erscheinung*—), que como fuentes subjetivas del conocimiento hacen posible cualquier objeto del que podamos tener experiencia.

¿En qué consiste este tercer elemento en cuanto medio de todos los juicios sintéticos? No hay más que un todo en el que se hallan contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma *a priori* del mismo, el tiempo; la síntesis de las representaciones, basada en la imaginación; y la unidad sintética de las mismas (unidad necesaria para el juicio), propia de la unidad de apercepción. Es, pues, en el sentido interno, en la imaginación y en la apercepción donde hay que buscar la posibilidad de los juicios sintéticos⁷².

Si en el ámbito de los juicios analíticos el principio supremo que los rige es el de no contradicción,

El principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halle sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición⁷³.

Para Kant la definición nominal de la verdad como *adaequatio* no puede constituir un criterio general de la verdad porque su transcendentalismo ha desdibujado los términos de la comparación, produciendo un desajuste en su misma posibilidad. Y es que, al configurar el objeto del conocimiento como un constructo de los esquemas formales del sujeto, Kant es consciente de que no es posible comparar la mente humana, por un lado, y la realidad tal y como es en sí misma, por otro, para ver si hay correspondencia, adecuación; y también es consciente de que, en todo caso, tal adecuación hay que entenderla como conformidad o concordancia entre las estructuras transcendentales puras *a priori* de la mente y el objeto fenoménico (criterio transcendental de la verdad)⁷⁴. No es posible comprobar esa conformidad directamente, sólo

⁷⁰ KrV, B 12; KrV A 155 / B 194.

⁷¹ KrV, B 13.

⁷² KrV, A 155 / B 194.

⁷³ KrV, A 158 / B 197.

⁷⁴ Kant puso en crisis definitivamente el paradigma clásico de representacionismo isomórfico y similarista (cfr. Ibarra, A. y Uribarri, I. (2000). El reto del representacionismo empirista en Kant. En A. Ibarra y Th. Mormann (Eds.), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía* (55-70). Barcelona: Ariel), por lo que la conformidad o correspondencia mente-realidad no puede ser concebida como una relación de semejanza con la realidad en sí. Para Kant la representación es *performance*, realización activa y constructiva, y no una mera

podemos tomarle la medida de forma indirecta, a través de aquello que resulta de ella: los juicios sintéticos de conocimiento. Únicamente cuando dicha conformidad se ha dado puede surgir el juicio y producirse una comprobación de su adecuación empírica con un objeto (criterio empírico de la verdad). La conformidad de un objeto con las estructuras transcendentales del sujeto resulta previa a la adecuación empírica del objeto con el juicio⁷⁵: «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*»⁷⁶.

La adecuación juicio-realidad, la conformidad de un conocimiento con su objeto, sólo puede ser pensada como un criterio de verdad secundario y derivado de otra instancia originaria, pues esa realidad de la comparación sólo es posible tras su construcción a partir de las estructuras transcendentales del sujeto. Para Kant la clave de un criterio de verdad vinculado a esa instancia primera reside en la idea de que las estructuras transcendentales del sujeto son comunes para todos los hombres, de que existe una comunidad universal de razón que traduce la unidad de la especie (*der erste und gemeinschaftliche Menschenstamm*)⁷⁷. Es precisamente sobre esta base como Kant transita del criterio tradicional de verdad como *adaequatio* a otro basado en el *consensus gentium*⁷⁸.

Para Kant son las formas o estructuras transcendentales del sujeto, presupuestas en nuestras representaciones, las que nos permiten construir un mundo trans-subjetivo. Por eso, la objetividad del conocimiento del mundo es siempre una objetividad para nosotros, y no una objetividad para cada uno. De ahí que Kant, a la hora de tener un juicio por verdadero, distinga entre convicción y persuasión:

El tener algo por verdadero es un suceso de nuestro entendimiento, y puede basarse en fundamentos objetivos, pero requiere también causas subjetivas en el psiquismo del que formula el juicio. Cuando éste es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama *convicción*. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama *persuasión*⁷⁹.

La persuasión es una mera apariencia de verdad, puesto que el fundamento del juicio, su criterio de verdad, es simplemente subjetivo. Su validez es privada y el tenerlo por verdadero es

isomorfía mente-mundo, por lo que la realidad aparece siempre en la práctica cognoscitiva de los sujetos en el mundo.

⁷⁵ Nótese que en esta afirmación el término objeto tiene dos significados distintos: fenómeno (*Erscheinungen*), objeto totalmente sensible, indeterminado categorialmente, lo dado en las sensaciones; y Fenómeno (*Phänomenon*), objeto determinado por las categorías y conceptos del entendimiento. «Los fenómenos (*Erscheinungen*) pensados como objetos según la unidad de las categorías se llaman Fenómenos (*Phänomena*)». KrV, A 248-249.

⁷⁶ KrV, A 158 / B 197.

⁷⁷ BBMR, AA 08: 101. Cfr. Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida*, pp. 112-113. Como ha señalado el profesor José Luis Villacañas, es la unidad de la especie lo que hay detrás de lo transcendental en Kant (Villacañas, J. L. y Pérez Guidó, H. (2021). Foucault y Kant. Una entrevista a José Luis Villacañas. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 11, 157-166, p. 159).

⁷⁸ En este sentido coincidimos con el doble criterio de verdad que Ana María Andaluz Romanillos propone para el idealismo transcendental kantiano: concordancia y comunicabilidad. Cfr. Andaluz Romanillos, A. M. (2019). La concepción kantiana de la verdad: entre la correspondencia y la comunicación. *Revista de Estudios Kantianos*, 4, 2, 397-422.

⁷⁹ KrV, A 820 / B 848.

incomunicable⁸⁰. La convicción, por el contrario, tiene un fundamento objetivo, es decir, transcendental, transubjetivo, pues implica que un juicio tiene validez objetiva y es verdadero cuando es capaz de producir el asentimiento potencial de todo ser que posea razón. Para Kant, «la verdad descansa en la concordancia con el objeto»⁸¹, lo cual implica que «los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen que coincidir»⁸². En el §40 de la *Crítica del Juicio* Kant introduce la idea de una capacidad mental que permite implementar ese criterio general de la verdad. Se trata del entendimiento común humano (*gemeiner Menschenverstand*) o *sensus communis*⁸³, una capacidad consistente en

un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio⁸⁴.

Esta capacidad del Juicio reflexionante permite comparar el juicio propio en su proceso de elaboración no tanto con el juicio real de otros, sino con el juicio potencial de todos ellos, poniéndose en su lugar y haciendo abstracción de las limitaciones subjetivas que acompañan al juicio propio, es decir, «apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación»⁸⁵. El *sensus communis* configura, como señala Kant, un sentido de la verdad, pero también de la justicia y de la belleza⁸⁶, pues en el fondo el criterio de la validez objetiva como capacidad de producir el asentimiento potencial de todo ser que posea razón no sólo se aplica a los juicios epistémicos, sino también a los juicios morales y estéticos.

En el §2 de su *Antropología* Kant defiende que al construir nuestros juicios podemos proceder de dos modos distintos: mediante el egoísmo o mediante el pluralismo. El egoísmo es un modo de pensar arrogante que puede afectar a tres facultades distintas, el entendimiento, la razón práctica y el gusto; y dividirse, consecuentemente, en egoísmo lógico, práctico y estético⁸⁷.

El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestros juicios, que acaso es ésta la razón más importante por la que el público docto clama tan insistentemente por la *libertad de imprenta*; porque cuando se rehúsa ésta, se nos sustrae al par un gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios y quedamos entregados al error⁸⁸.

⁸⁰ KrV, A 820 / B 848.

⁸¹ KrV, A 820 / B 848.

⁸² KrV, A 820 / B 848.

⁸³ Kant distingue entre dos tipos distintos de *sensus communis* en su *Crítica del Juicio*: el *sensus communis aestheticus* y el *sensus communis logicus* (KU, AA 05: 295). Para ver sus características y diferencias cfr. Rivera de Rosales, J. (2005). Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante. *Ideas y valores. Revista colombiana de Filosofía*, 54, 128, 1-33.

⁸⁴ KU, AA 05: 293.

⁸⁵ KU, AA 05: 294.

⁸⁶ KU, AA 05: 293.

⁸⁷ Anth, AA 07: 128.

⁸⁸ Anth, AA 07: 128-129.

El egoísmo moral, por su parte, consiste en reducir todos los fines a sí mismo y en no ver más provecho que el que hay en lo que a uno le aprovecha. Este tipo de egoísmo coloca el supremo fundamento determinante de la voluntad en el provecho y en la felicidad propios y no en la idea del deber⁸⁹.

Finalmente, el egoísmo estético es propio de aquel al que le basta su propio gusto, «aislándose con su propio juicio, aplaudiéndose a sí mismo y buscando sólo en sí la piedra de toque de lo bello en el arte»⁹⁰.

La búsqueda genuina de la validez objetiva en los juicios epistémicos y morales y de la validez común⁹¹ en los juicios estéticos exige para Kant el abandono de la estrechez de miras del egoísmo y la adopción de un modo de pensar pluralista:

Al egoísmo sólo puede oponerse el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo⁹².

En este punto nos vemos obligados a discrepar de una tesis defendida por Hannah Arendt sobre Kant que, como señala acertadamente Neus Campillo, es problemática, discutible⁹³. Arendt presenta esa tesis en la tercera de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*⁹⁴ para tratar de desvincular la teoría moral kantiana de su (posible) teoría política. La teoría moral kantiana, a su juicio, está desvinculada de la acción (política) porque en ella *el sujeto permanece interesado en sí mismo y no en los demás*. De hecho, ésta es una idea extensible a las tres *Críticas* kantianas a través de las tres grandes preguntas a las que están vinculadas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me está permitido esperar?

La pregunta «¿qué debo hacer?» se refiere al comportamiento del yo con independencia de los otros; el mismo yo que quiere saber qué es cognoscible para los seres humanos y qué permanece incognoscible, aunque pueda pensarse; el mismo yo que desea saber qué se puede esperar razonablemente en cuanto a la inmortalidad⁹⁵.

⁸⁹ Anth, AA 07: 130.

⁹⁰ Anth, AA 07: 129-130.

⁹¹ A diferencia del juicio epistémico y moral, el juicio estético es una reflexión sin concepto del entendimiento. En él se produce el libre juego de la imaginación y del entendimiento en su concordancia recíproca para el proceso del conocimiento en general, aunque sin realizarse dicho conocimiento en particular (en un concepto). En el terreno del conocimiento teórico y de la moral es en el concepto del objeto donde reside el fundamento de la validez del juicio, denominada validez objetiva. En el juicio estético, sin embargo, la validez no descansa en ningún concepto, sino en la comunidad de los que juzgan, sobre la base de las estructuras subjetivo-transcendentales comunes de la facultad del conocimiento. «El predicado de la belleza —afirma Kant— no se enlaza con el concepto del objeto, considerado en su total esfera lógica, sino que se extiende ese mismo predicado sobre la esfera total de los que juzgan» (KU, AA 05: 215). La validez de estos juicios es, por ello, una validez común.

⁹² Anth, AA 07: 130.

⁹³ Campillo, N. (2020). Kant visto por Arendt. En S. Sevilla y J. Conill, *Kant después del neokantismo* (65-89). Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 70-71.

⁹⁴ Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós. Estas *Conferencias* constituyen una recopilación de los seminarios impartidos por Arendt en torno a la filosofía política de Kant en la *New School for Social Research* en 1970, recopilación que fue editada en 1982 bajo el título de *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

⁹⁵ Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 44.

El ensimismamiento del sujeto al plantearse cada uno de estos tres problemas es tal que para Arendt «ninguno de los problemas filosóficos fundamentales expuestos por Kant llega a mencionar la condición de la pluralidad»⁹⁶. En definitiva, para la pensadora alemana «la idea que reside tras las tres cuestiones es el interés propio, no el interés por el mundo»⁹⁷.

Contrariamente a esta tesis de Arendt, considera Kant que para abordar las tres grandes preguntas filosóficas es necesario adoptar un modo de pensar pluralista que posibilite a los juicios adquirir una validez objetiva o común. Ese pluralismo tiene su sede en el entendimiento común humano (*gemeiner Menschenverstand*) o *sensus communis* sobre el que la misma Arendt nos puso sobre la pista en su interpretación de la filosofía política de Kant en la década de 1970. En el §40 de la *Crítica del Juicio* Kant presenta las tres máximas del entendimiento común que integran la visión pluralista: la máxima del modo de pensar ilustrado, la del modo de pensar ampliado y la del modo de pensar consecuente o franco. Se trata de tres máximas del pensar vinculadas respectivamente al entendimiento, al Juicio y a la razón. La máxima del modo de pensar ilustrado propone pensar por uno mismo, libre de prejuicios y es la máxima de una razón nunca pasiva, es decir, no heterónoma, no conducida por otros. La máxima del modo de pensar ampliado invita a pensarse en la posición del otro, a trasladarse con el pensamiento a puntos de vista ajenos:

Un hombre de *amplio modo de pensar* [...] puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)⁹⁸.

Finalmente, la máxima del modo de pensar consecuente consiste en pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo. Sobre ella afirma Kant que «es la más difícil de alcanzar, y no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras, y después de una frecuente aplicación de las mismas, convertida ya en destreza»⁹⁹. En realidad, estas tres máximas deben ser pensadas como tres niveles de una estructura en la que cada uno presupone el nivel anterior. Sólo una razón autónoma, capaz de pensar por sí misma está en condiciones de adoptar un punto de vista ajeno y comparar su juicio desde él; sólo una razón ampliada a otros puntos de vista ajenos puede plantearse la regla de pensar de acuerdo consigo mismo en sus concesiones y rechazos a la posición de los otros.

Para Kant, como reconoce en su *Lógica*, el entendimiento común (*sensus communis*) es en sí mismo una piedra de toque para descubrir los errores en el uso del entendimiento¹⁰⁰. Ahora bien, esta piedra de toque interna no resulta suficiente para garantizar la validez de nuestros juicios, sino que es siempre necesario la contrastación de éstos con los de los demás hombres en la esfera pública:

⁹⁶ Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 45.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ KU, AA 05: 295.

⁹⁹ KU, AA 05: 295.

¹⁰⁰ Log, AA 09: 57.

Una característica externa o una piedra de toque externa de la verdad es la comparación de nuestros propios juicios con los de otros, porque lo subjetivo no estará presente en todos los otros de la misma manera. Se podrá explicar así, por ende, la ilusión. La incompatibilidad de otros juicios con el nuestro ha de ser considerada por lo tanto como una característica externa del error y como un indicio para investigar nuestro procedimiento en el juzgar, pero no para objetarlo inmediatamente. Puesto que se puede tal vez tener razón en la cosa y no tenerla en la manera, es decir, en la exposición¹⁰¹.

Kant introduce así un criterio pragmático de la verdad que consiste en el acuerdo con el juicio real de otros¹⁰².

El criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana. En este último caso parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio¹⁰³.

A este criterio pragmático Kant añade otro complementario de carácter epistémico y que consiste en el acuerdo entre nuestros propios juicios, en último término en la coherencia o unidad sistémica de todos los conocimientos. Este criterio era aplicado por Kant en la *Crítica* a la validez de los principios que la razón usa a modo de hipótesis:

El uso hipotético de la razón basado en ideas en cuanto conceptos problemáticos no es propiamente *constitutivo*. Es decir, no es de tal índole, que de él se siga, si queremos ser plenamente rigurosos, la verdad de la regla asumida como hipótesis. En efecto, ¿cómo vamos a conocer todas las consecuencias posibles de un principio cuya universalidad tiene que ser demostrada por las consecuencias que de él se derivan? Este uso es simplemente regulador y su finalidad consiste en unificar, en la medida de lo posible los conocimientos particulares y en *aproximar* así la regla a la universalidad. [...] Consiguientemente, el uso hipotético de la razón tiende a la unidad sistemática del conocimiento del entendimiento y esta unidad es el *criterio de verdad* de las reglas¹⁰⁴.

La comunicabilidad y la publicidad, que constituyen la sociabilidad del hombre¹⁰⁵, resultan cruciales para la validez de los juicios. La comunicabilidad traduce la necesidad del hombre de

¹⁰¹ Log, AA 09: 57.

¹⁰² Este criterio pragmático estaría basado en un criterio último de la verdad: la universalidad de los juicios, su capacidad de provocar el asentimiento potencial de todos los otros.

¹⁰³ KrV, A 821 / B 849.

¹⁰⁴ KrV, A 647 / B 675.

¹⁰⁵ Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 44. A estos dos rasgos habría que añadir también a la sociabilidad el «sentimiento universal de simpatía» entre los hombres, como menciona Kant en su tercera *Crítica* (Cfr. Cano Cabildo, S. (2019). Hannah Arendt: lectura politológica del juicio de gusto de Kant. *Res Publica*, 22 (2), 445-460), p. 457). En este sentido, en *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant apunta a la animalidad del hombre como una disposición natural hacia el bien, pues en el fondo tiene una importante función en el progreso histórico-social de la humanidad (Anth, AA 07: 237): «La disposición para la ANIMALIDAD en el hombre —dice Kant— se puede colocar bajo el título general del amor así mismo físico y meramente *mecánico*, esto es: de un amor a sí mismo en orden al cual no se requiere Razón. Esta disposición es triple: *primeramente*, en orden a la conservación de sí mismo; *en segundo lugar*, en orden a la propagación de su especie por medio del impulso al sexo y a la conservación de lo que es engendrado por la mezcla con el otro sexo; *en tercer lugar*, en orden a la comunidad con otros hombres, esto es: el impulso hacia la sociedad» (RGV, AA 06: 26). En la medida en que para Kant la simpatía o el amor hacia los demás es un elemento constitutivo de la sociabilidad, cabe preguntarse por la importancia que pudo tener esta cuestión en Hannah Arendt durante su investigación de los textos kantianos. Y en este sentido resulta relevante la reciente monografía de Antonio Campillo Messeguer dedicada a Arendt, pues frente a la interpretación dominante de su pensamiento en el marco de la política y al análisis filosófico de sus condiciones de posibilidad, Campillo se hace eco de las reflexiones que la pensadora desarrolló en torno al amor en sus trabajos de juventud, sus textos menores y su correspondencia privada para reinterpretar el pensamiento de Arendt reconstruyendo una fenomenología del amor dispersa y mostrando cómo el concepto de amor constituye el hilo conductor que entreteje su vida y su obra (Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada).

comunicarse con los demás en el juicio y viene dada por el mismo *sensus communis*¹⁰⁶: estructura transcendental del sujeto de la que forman parte los demás hombres¹⁰⁷. Como dice Kant, «la razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación»¹⁰⁸. La publicidad, por su parte, hace referencia a una exigencia de libertad pública que no sólo es libertad para pensar, sino también para publicar, la libertad de pluma¹⁰⁹.

La comunicabilidad o necesidad de comunicar nuestros juicios a los demás implica una lógica de coparticipación de éstos en los mismos, pues esa comunicación está destinada a la evaluación externa y a la retroalimentación. Es lo que se desprende de la Reflexión de lógica 2565:

Dado que consideramos como necesario informar a los demás acerca de nuestros juicios, entonces no tenemos que ser únicamente comunicativos, sino también participativos. La propensión a la comunicación que guía a nuestro entendimiento se encuentra en nosotros tan sólo porque debemos verificar nuestros propios juicios a través de otros¹¹⁰.

Como señala Kant en la Reflexión de lógica 2564, en la medida que la validez universal de los juicios implica su verdad objetiva para cada razón, el juicio de otros se convierte en un criterio externo de la verdad y se sigue «la necesidad de una razón participativa [theilnehmende], que se opone al egoísmo»¹¹¹. La importancia de la participación de los demás en la elaboración de los juicios propios es tal para Kant que en la Reflexión lógica 2566 llega incluso a fundamentar en ella el derecho a la libertad de publicar:

La inclinación comunicativa [mittheilende] de la razón es equitativa sólo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa [theilnehmende]. Los otros no son aprendices, tampoco jueces, sino colegas en el gran consejo de la razón humana y tienen *votum consultativum*, y *unanimitas votorum est pupilla libertatis. Liberum veto*¹¹².

La libertad de hacer uso público de la razón es también la libertad de crítica, esto es, de reflexión. Todo el proceso kantiano de construcción pública de la verdad (epistémica, moral,

¹⁰⁶ Como señala Neus Campillo en relación con el análisis arendtiano de la sociabilidad en Kant, «la idea es que los hombres tienen una mutua dependencia no solo para cubrir sus necesidades sino por sus facultades mentales» (Neus Campillo. (2020). Kant visto por Arendt. En S. Sevilla y J. Conill, *Kant después del neokantismo*, p. 69).

¹⁰⁷ Antonio Miguel López Molina ha defendido, acertadamente a nuestro juicio, que tanto en la filosofía de Kant, como en las reflexiones de Jürgen Habermas, se produce, a través de la idea de *sensus communis* y de razón comunicativa, un tránsito de la subjetividad a la intersubjetividad, del yo transcendental al nosotros comunitario, tránsito que provoca la ruptura del paradigma de la filosofía de la conciencia y la emergencia de una experiencia comunicativa específica (López Molina, A. M. (2021). La intersubjetividad en la teoría transcendental del conocimiento. *Pensamiento*, 77, 296, 639-654). Cabe recordar que la idea crucial de intersubjetividad (intersubjectivity) en Kant fue defendida y popularizada por Hannah Arendt en sus *Conferencias* de 1970, si bien la vinculó al gusto (*sensus communis aestheticus*) y a sus juicios estéticos (Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 125). En este sentido tiene razón Sisi Cano Cabildo cuando defiende que para Arendt el juicio de gusto puede ser aplicado al ámbito político principalmente porque se construye a partir de la intersubjetividad y no de la “verdad” (Cano Cabildo, S. (2019). Hannah Arendt: lectura politológica del juicio de gusto de Kant. *Res Publica*, 22 (2), 445-460). «El juicio es una de las condiciones de posibilidad para la participación política porque justamente al juzgar, los ciudadanos construyen el mundo de la intersubjetividad y de las decisiones públicas» (Cano Cabildo, S. (2019). Hannah Arendt: lectura politológica del juicio de gusto de Kant. *Res Publica*, 22 (2), 445-460, p. 447).

¹⁰⁸ Refl, AA 15: 392.

¹⁰⁹ Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 44.

¹¹⁰ Refl, AA 16: 419.

¹¹¹ Refl, AA 16: 418.

¹¹² Refl, AA 16 : 419-420.

estética), o sea, de los juicios de conocimiento, morales y estéticos es un trabajo de la reflexión, del Juicio reflexionante, que al producir pequeños conatos (juicios) de verdad —epistémica, moral o estética— evalúa y se enfrenta a una verdad doctrinal política o vinculada a ella que un poder establece para la sujeción de los sujetos en un proceso de gubernamentalización¹¹³.

La libertad de publicar, la libertad de reflexionar críticamente es para Kant un derecho originario de la razón humana, porque es la base del desarrollo mismo de la razón y del progreso de la humanidad¹¹⁴:

También forma parte de esta libertad [política] el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz. Como todo perfeccionamiento del que nuestro estado sea capaz tiene que derivar de esa voz, tal derecho es sagrado e irrestringible¹¹⁵.

Dicha libertad no sólo se deriva, como derecho, de la misma naturaleza de la razón, sino que es además una condición material para su misma posibilidad:

Sobre tal libertad [de la crítica] se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto¹¹⁶.

Se trata, en definitiva, de una tesis que Arendt señaló en sus *Conferencias* de la década de 1970. El pensamiento más íntimo, la formación individual de opiniones, de juicios, la facultad de pensar misma no es posible sin la prueba del examen público y libre¹¹⁷.

A la libertad de pensar se opone; *en primer lugar*, la coacción civil. Es verdad que se dice que la libertad de hablar, o de escribir, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de

¹¹³ Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84/2, pp. 35-63. El texto ha sido traducido al español por Javier de la Higuera: Foucault, M. (2017). ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). En M. Foucault, *Sobre la Ilustración* (3-52). Madrid: Tecnos. Según Foucault, la actitud crítica aparece en la Europa de los siglos XV-XVI como una forma cultural general que se convierte en compañera y adversaria a la vez de las artes de gobernar. Al movimiento de la gubernamentalización se le opuso a modo de recusación, de limitación y de resistencia la cuestión de cómo no ser gobernado. Pero no se trataba de una cuestión absoluta, sino de una referencia a lo concreto: «como no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos» (Foucault, M. ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). En M. Foucault, *Sobre la Ilustración*, pp. 7-8). La crítica es así definida por Foucault como «el arte de no ser de tal modo gobernado» (Foucault, M. ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). En M. Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 8). Foucault enmarca el juego de la gubernamentalización y de la crítica en el haz de relaciones que anuda uno con otros los siguientes elementos de las sociedades europeas: el poder, la verdad y el sujeto. La gubernamentalización es ese movimiento por el que una estructura de poder trata de sujetar a los individuos invocando una verdad que legitima el proceso. Por el contrario, la crítica es aquel otro movimiento por el que el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad. La crítica constituye así el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva que se sobrepone al «abuso de la obediencia». (Díaz Marsá, M. (2016). *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 100-101). «La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad» (Foucault, M. ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). En M. Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 11).

¹¹⁴ Moya, E. (2015). El disenso como derecho originario de la Humanidad en Kant. *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. XII, 31-37.

¹¹⁵ KrV, A 752 / B 780.

¹¹⁶ KrV, A 738-739 / B 766-767.

¹¹⁷ Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 79.

pensar. Pero, ¿cuánto y con qué rectitud pensaríamos si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que *comunicamos* los nuestros?

Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición¹¹⁸.

Ahora bien, la constitución de un espacio público y libre se remite a una referencia temporal precisa en la historia de la humanidad: a la época de la Ilustración (*Aufklärung*), el marco histórico de la vida y pensamiento del propio Kant.

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre¹¹⁹.

En 1784 Kant publicó en el número 4 de la *Berlinische Monatschrift* su «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?»¹²⁰. En este texto definía la Ilustración como «el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo»¹²¹ y cifraba esa minoría de edad en «la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro»¹²². La causa de la permanencia en esa minoría de edad reside en la falta de resolución y valor para servirse del propio entendimiento sin la guía de nadie¹²³. Pereza y cobardía son dos actitudes que vienen promovidas por la naturaleza humana («es tan cómodo ser menor de edad»¹²⁴) y por aquellos que se erigen en tutores del pueblo y que utilizan el miedo y el castigo ejemplar contra aquel que se conduce por su cuenta y riesgo más allá del territorio donde ha sido confinado con

¹¹⁸ WDO, AA 08: 144.

¹¹⁹ KrV, A XI.

¹²⁰ WA, AA 08: 33-42. Existe edición española del texto a cargo de Roberto Rodríguez Aramayo: Kant, I. (2004). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (81-94). Madrid: Alianza.

¹²¹ WA, AA 08: 35.

¹²² Ibidem. Como ha señalado Eugenio Moya siguiendo a Karl Popper, la muerte de Kant supuso una manifestación popular tan asombrosa que, a pesar de los deseos de amigos y allegados de celebrar un entierro tranquilo e íntimo tuvieron que retrasarlo dieciséis días más y hacer nuevos preparativos. De ahí que quepa preguntarse: ¿cómo pudo el hijo de un modesto guarnicionero detener durante tres semanas la vida de Königsberg, recibir el homenaje de miles de personas y ser enterrado como un rey? Como explicaba el mismo Popper en vísperas del ciento cincuenta aniversario de la muerte de Kant, la propia biografía del filósofo, su ascenso social desde una situación familiar cercana a la miseria hasta la fama, contribuyó a crear en el continente europeo la idea de que el hombre puede hacerse a sí mismo gracias a la *Bildung*, a la cultura, a la educación (Popper, K. R. (1983). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós, p. 219 y ss.). La formación habría permitido a Kant eliminar progresivamente las servidumbres propias de un ser sometido al azar, la incertidumbre natural y los prejuicios sociales y hacerse a sí mismo a través del conocimiento. De ahí la hipótesis de Eugenio Moya: la reflexión kantiana en torno a la Ilustración habría que entenderla en un sentido autobiográfico: «La consigna del *sapere aude!* en su respuesta de 1784 a ¿Qué es la Ilustración? habría que entenderla en clave autobiográfica. De hecho, como comenta Popper, acostumbraba a mirar con recelo a lo que llamaba “la esclavitud de la infancia”. “Podría decirse que el tema dominante de toda su vida fue la lucha por la libertad espiritual” (Popper, K. R. *Conjeturas y refutaciones*, p. 207). La filosofía crítica extrajo parte de su fuerza de esa conexión. Por eso, el *valor de verdad del conocimiento*, lo mismo que el *contenido de la moral*, no debe llevarse ante ninguna clase de instancias exteriores y fundamentarse con vistas a ellas, sino que debe hacerse brotar de la propia razón humana» (Moya, E. (2020). *Biología y conocimiento: la lectura popperiana de Kant*. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (115-152). Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 115-116.).

¹²³ WA, AA 08: 35.

¹²⁴ Ibidem. Como señala Kant en su Antropología, el hombre posee una «propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad» (Anth, AA 07: 324-325).

los demás¹²⁵. Las consecuencias de esta situación son claras: «resulta difícil para cualquier individuo el zafarse de una minoría de edad que casi se ha convertido en algo connatural»¹²⁶. La posibilidad de que un público menor de edad se ilustre a sí mismo no pasa por los miembros del pueblo, sino por sus tutores. Ellos (el consejero espiritual, el asesor fiscal, el oficial, etc.) acumulan el conocimiento de la sociedad y eventualmente alguno será capaz de desprenderse por sí mismo del yugo de la minoría de edad y educar al pueblo desde su tribuna, con lo que «difundirán en torno suyo el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación a pensar por sí mismo»¹²⁷. Aunque en esa tarea el tutor ilustrado se enfrentará a los mismos prejuicios que antes inculcaba en el pueblo, esta vez promovidos en él por otros tutores incapaces de toda ilustración. «De ahí que un público sólo pueda conseguir lentamente la ilustración»¹²⁸. Ahora bien, para que este proceso pueda ponerse en marcha debe cumplirse una condición fundamental: la libertad.

Para esta ilustración tan sólo se requiere *libertad* y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer *uso público* de la propia razón en todos los terrenos¹²⁹.

En su reflexión sobre la libertad política Kant se sitúa en un punto intermedio entre su restricción completa y la ausencia absoluta de toda restricción. El primer caso es el que se da en el despotismo, el segundo el de la revolución política, que siempre tiene la potencialidad de la barbarie¹³⁰.

La *libertad* y la *ley* (por la cual se limita aquélla) son los dos goznes en torno a los que se mueve la legislación civil. Pero a fin de que la segunda sea también de efecto y no un encomio vacío, es necesario añadir un término medio, a saber, el *poder*, que, unido con aquéllos, hace fecundos estos principios. Ahora bien, pueden concebirse cuatro combinaciones del último con los dos primeros:

- A) Ley y libertad sin poder (anarquía).
- B) Ley y poder sin libertad (despotismo).
- C) Poder sin libertad ni ley (barbarie).
- D) Poder con libertad y ley (república)¹³¹.

Kant rechaza el despotismo porque se trata de un régimen que impide el desarrollo de la humanidad, la mejora o el progreso del estado de unas generaciones sobre las anteriores, lo cual constituye «un crimen contra la naturaleza humana»¹³². Pero también se posiciona contra la revolución, pues se trata de un proceso político incapaz de conducir al pueblo a la mayoría de edad en el pensamiento:

Mediante una revolución acaso se logre derrocar un despotismo personal y la opresión generada por la codicia o la ambición, pero nunca logrará establecer una auténtica reforma del modo de pensar; bien al

¹²⁵ WA, AA 08: 35-36.

¹²⁶ WA, AA 08: 36.

¹²⁷ WA, AA 08: 36.

¹²⁸ WA, AA 08: 36.

¹²⁹ WA, AA 08: 36.

¹³⁰ WA, AA 08: 36.

¹³¹ Anth, AA 07: 230-231.

¹³² WA, AA 08: 39.

contrario, tanto los nuevos prejuicios como los antiguos servirán de rienda para esa enorme muchedumbre sin pensamiento alguno¹³³.

La libertad política reclamada por Kant en el contexto político del despotismo ilustrado de la Prusia de Federico II consiste en hacer uso público de la razón, un uso que el de Königsberg contraponen al uso privado de la misma:

Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo ese público que configura *el universo de los lectores*. Denomino uso privado al que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o puesto civil, que se le haya confiado¹³⁴.

El oficial debe estar autorizado a exponer sus propios juicios como especialista en su campo de conocimiento militar ante un público experto¹³⁵, por ejemplo, sobre mejoras en el ejército, sobre defectos del sistema, etc.; aunque cuando este de servicio está obligado a obedecer las ordenes de sus superiores. Igualmente, el sacerdote debe tener la libertad para participar a un público experto sus opiniones religiosas, para exponer las deficiencias del credo, por ejemplo, o para mejorar la implantación de la religión y la comunidad eclesiástica; por mucho que en su puesto esté obligado a hacer sus homilias con arreglo al credo de la Iglesia a la que sirve. En este juego del uso público y privado de la razón Kant hace compatible las necesidades del funcionamiento del Estado con la libertad¹³⁶:

En algunos asuntos encaminados al interés de la comunidad se hace necesario un cierto automatismo, merced al cual ciertos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial o, cuando menos, para que no perturben la consecución de tales metas. Desde luego, aquí no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer. Sin embargo, en cuanto esta parte de la maquinaria sea considerada como miembro de una comunidad global e incluso cosmopolita y, por lo tanto, se considere su condición de alguien instruido que se dirige sensatamente a un público mediante sus escritos, entonces resulta obvio que puede razonar sin afectar con ello a esos asuntos en donde se vea parcialmente concernido como miembro pasivo¹³⁷.

Es conocida la tesis que, en su conferencia «*Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*» pronunciada el 27 de mayo de 1978 ante la *Société française de Philosophie*, defendió Michel Foucault acerca de la crítica kantiana. A su juicio, y a diferencia de la *Aufklärung*, estrechamente vinculada para Kant a la acción política, la crítica habría sido planteada en términos impolíticos, asignándole como tarea fundamental la de hacer que el hombre culto se limitara al terreno del conocimiento.

¹³³ WA, AA 08: 36.

¹³⁴ WA, AA 08: 37.

¹³⁵ Como señala Foucault en la clase del 5 de enero de 1983 del curso *Le Gouvernement de soi et des autres*, la noción kantiana de *Publikum* se enmarcaba en la relación institucional o instituida entre el escritor y el lector y no se limitaba a los agentes universitarios, sino a «una realidad instituida y esbozada por la existencia misma de esas instituciones, como las sociedades eruditas, las academias, las revistas, y lo que circula dentro de ese marco» (Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: FCE, p. 25).

¹³⁶ En su uso privado la razón es sumisa y sometida como una pieza de una máquina mayor que tiene que aplicar ciertas reglas y seguir determinados fines particulares; en el uso público de la razón se opera en calidad de un ser razonable (unitario) y no en función de alguna finalidad ni como parte de una maquinaria mayor (Fernández, L. D. (2021). El liberalismo como gubernamentalidad crítica: la influencia de Kant en la lectura de Foucault. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 11, 11-29, p. 15).

¹³⁷ WA, AA 08: 37.

Foucault había concebido las relaciones mantenidas entre los gobernantes de las potencias europeas del siglo XVIII con sus súbditos en los términos de un proceso de gubernamentalización nacido en el siglo XV en el seno de la actividad pastoral de la iglesia cristiana, que por medio de la dirección de un guía espiritual encaminaba al individuo hacia su salvación mediante una relación de obediencia. Esta actividad promovió el desarrollo de la idea de que todo individuo, con independencia de su edad o estatuto, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar. La dirección de conciencia practicada por la iglesia durante siglos, denominada por la iglesia griega como *techné technon* y por la iglesia romana como *ars urtium*, constituía así el arte de gobernar a los hombres. Aunque este arte permaneció ligado a unas prácticas relativamente limitadas durante la sociedad medieval, restringidas a la convivencia conventual, o a grupos espirituales concretos, a partir del siglo XV y desde antes de la Reforma se produjo una explosión del arte de gobernar a los hombres con dos características: una laicización o expansión en la sociedad civil de dicho arte y de los métodos para llevarlo a cabo; y una desmultiplicación del mismo en dominios variados: en los niños, la familia, la casa, la riqueza, los ejércitos, los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, el propio cuerpo o incluso el propio espíritu. A la cuestión fundamental de los siglos XV-XVI de cómo gobernar respondió la multiplicación de todas las artes de gobernar (arte pedagógica, arte política, arte económica, etc.) y todas las instituciones de gobierno de la época.

A juicio de Foucault, la Europa de los siglos XV-XVI vio surgir una actitud crítica como forma cultural general que se convirtió en compañera y adversaria a la vez de las artes de gobernar¹³⁸. Al movimiento de la gubernamentalización se le opuso a modo de recusación, de

¹³⁸ Para Foucault la actitud crítica surge como reacción a la gubernamentalización pastoral. Ésta consiste en una forma de gobierno basada en el antiguo poder pastoral, es decir, en la conducción (gobierno) del individuo hasta el último detalle con el fin de ser salvado bajo la exigencia de su sumisión y obediencia. La actitud crítica se constituye como rechazo a esa obediencia voluntaria a la autoridad (minoría de edad), como repudio a ser gobernado de esa manera particular (pastoralmente) por el precio que implica (la sumisión), con lo que se configura, como ha señalado Marco Díaz Marsá, como una «inservidumbre voluntaria» que se sobrepone al «abuso de la obediencia» (Díaz Marsá, M. (2016). *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 100-101).

Ahora bien, para Foucault tanto la reflexión kantiana, como la actitud crítica dieron lugar a otro tipo de gubernamentalización no basada en el poder pastoral, tal como ha defendido Luis Diego Fernández: «la resistencia a la obediencia irrestricta que nutre el eje del *éthos crítico* torna imperiosa la constitución de un arte de ser gobernado no pastoralmente» (Fernández, L. D. (2021). El liberalismo como gubernamentalidad crítica: la influencia de Kant en la lectura de Foucault. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 11, 11-29, p. 19). En realidad, las primeras revueltas internas al poder pastoral encaminadas a limitar su ejercicio sobre los gobernados aparecieron en Occidente durante la Edad Media bajo formas como la mística y «todos esos focos de resistencia a la autoridad de la Escritura, a la mediación del pastor, se desarrollaron o bien en conventos o bien fuera de ellos, entre los laicos» (Foucault, M. (2017). ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). En M. Foucault, *Sobre la Ilustración* (3-52). Madrid: Tecnos, p. 46). A partir del siglo XVIII el liberalismo clásico se constituyó como esa nueva racionalidad gubernamental anti-pastoral o crítica basada en una contraconducta (una resistencia en el interior de la razón de Estado) entendida como autolimitación en la gubernamentalidad. Téngase en cuenta los vínculos entre poder pastoral y Estado señalados por Foucault: «ha habido implantación, multiplicación misma y difusión de técnicas pastorales en el marco laico del aparato del Estado» (Foucault, M. (1994). *La philosophie analytique de la politique*. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits 1954-1988, Tome 3, 1976-1979*. Paris: Gallimard, p. 550). Foucault explica el fin de esa contraconducta en el curso *Naissance de la biopolitique*: «Toda esta cuestión de la razón gubernamental crítica va a girar alrededor de “cómo no gobernar demasiado”. Las objeciones ya no recaerán en el abuso de la soberanía sino en el exceso de gobierno» (Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE, p. 29). Según el

limitación y de resistencia la cuestión de cómo no ser gobernado. Pero no se trataba de una cuestión absoluta, sino de una referencia a lo concreto: «como no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos»¹³⁹. La crítica es así definida por Foucault como «el arte de no ser de tal modo gobernado»¹⁴⁰.

Foucault enmarca el juego de la gubernamentalización y de la crítica en el haz de relaciones que anuda uno con otros *el poder, la verdad y el sujeto* en el seno de las sociedades europeas. La gubernamentalización es definida como ese movimiento por el que una estructura de poder trata de sujetar a los individuos invocando una verdad que legitima el proceso. Por el contrario, la crítica se configura como aquel otro movimiento por el que el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad. La crítica constituye así el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva que se sobrepone al «abuso de la obediencia»¹⁴¹. «La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad»¹⁴².

Foucault considera que su definición de crítica se aproxima a la concepción kantiana de la *Aufklärung*, pero no así a la de crítica¹⁴³. Entre la *Aufklärung* y la crítica kantiana se habría producido un desfase. Mientras que la *Aufklärung* fue entendida como actitud paralela y opuesta al proceso de la gubernamentalización de los siglos XV-XVI, «la crítica será a los ojos de Kant lo que va a decir al saber: ¿sabes bien hasta dónde puedes saber?»¹⁴⁴. Foucault insinúa que la crítica kantiana fue en realidad para Kant una forma de autorregulación frente a la censura, ya que ante el lema del despotismo ilustrado de Federico II: «razonad cuanto queráis y sobre todo lo que gustéis, *mas no dejéis de obedecer*»¹⁴⁵, la crítica kantiana propone: «razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro?»¹⁴⁶. Frente al lema ilustrado

filósofo francés, desde el siglo XVII al XVIII se produce un desplazamiento de la gubernamentalidad de la policía, propia de la razón de Estado, a la «gubernamentalidad de los economistas», entendida como forma de contraconducta resistente al Estado de policía (Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE., p. 399).

Para Foucault el liberalismo parte del principio de autolimitación gubernamental que no pertenece al orden de un derecho externo al gobierno que proteja al individuo frente al Estado, sino que es propio de un arte crítico de gobernar que trata de evitar los excesos de gobierno. A partir de mediados del siglo XVIII la economía política se convierte en el instrumento de la actitud crítica para evitar ser gobernados de modo pastoral (Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, p. 30). En este sentido, podemos concluir con Luís Diego Fernández que «es posible pensar el desarrollo de la historia de la actitud crítica en Occidente desde los siglos XV y XVI como lucha en torno a la pastorización del poder» (Fernández, L. D. (2021). El liberalismo como gubernamentalidad crítica: la influencia de Kant en la lectura de Foucault. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 11, 11-29, p. 22).

¹³⁹ Foucault, M. ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). En M. Foucault, *Sobre la Ilustración*, pp. 7-8.

¹⁴⁰ Foucault, M. *Op. Cit.*, p. 8.

¹⁴¹ Díaz Marsá, M. (2016). *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 100-101.

¹⁴² Foucault, M. *Op. Cit.*, p. 11.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Foucault, M. *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁴⁵ WA, AA 08: 37.

¹⁴⁶ Foucault, M. *Op. Cit.*, p. 13.

«*sapere aude!*»¹⁴⁷ —atrévete a saber, ten coraje para hacer uso de tu propio entendimiento—, la crítica kantiana afirmaría que la libertad no se juega tanto en lo que los hombres emprendemos con coraje, como en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites. Una vez adquirida la idea justa del conocimiento la crítica aspiraría al descubrimiento del principio de la autonomía moral, con el que los mandatos de la acción pasarían a fundarse en la conciencia y no en la autoridad del soberano. Pero lo que en realidad se habría conseguido con la crítica sería que, «en lugar de dejar que otro diga “*obedece*” [...], el *obedece* [del soberano] se fundará sobre la autonomía misma»¹⁴⁸. De esta forma «la autonomía está lejos de ser lo opuesto de la obediencia a los soberanos»¹⁴⁹. Si para Foucault la *Aufklärung* kantiana consistió en una actitud basada en el lema *atrévete a saber por ti mismo*, el lema de la crítica fue bien distinto: *limitate a saber*.

Kant ha dado a la crítica, en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, la de conocer el conocimiento¹⁵⁰.

En conclusión, para Foucault la crítica kantiana se habría restringido a investigar el conocimiento y sus límites y, consecuentemente con ello, la autonomía moral. Esa crítica fue así radicalmente impolítica, excluida, mediante autoregulación, del espacio de lo público, de la desujeción del sujeto en el juego del poder y de la verdad.

Nosotros, sin embargo, pensamos que Foucault se equivoca al defender que la crítica kantiana fue esencialmente impolítica¹⁵¹. La lectura de la crítica kantiana realizada por Hannah Arendt en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* de 1970, así como la estructura kantiana de la Crítica de la razón pura —*Elementarlehre* y *Methodenlehre*— nos puso sobre la pista de Kant planteó su crítica para ser usada en el mundo y de que ella consiste en una actividad reflexiva, en una reflexión crítica, o sea, en la construcción de juicios empíricos (epistémicos, morales, estéticos), pero una construcción que Kant no concibe individualmente, sino de forma comunitaria, pública. El análisis de Arendt ofrece el pensamiento crítico caracterizado por liberar de prejuicios y enseñar a pensar por sí mismo¹⁵², por exponerse «a sí mismo a “la prueba de un examen libre y público”»¹⁵³ y por ser antiautoritario, es decir, por cuestionar la verdad difundida y establecida por un poder¹⁵⁴. La crítica kantiana aparece así constituida políticamente como el juego de la verdad y el poder en la desujeción del sujeto. «Si consideramos una vez más la relación de la filosofía con la política, resulta evidente que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas»¹⁵⁵.

¹⁴⁷ WA, AA 08: 35.

¹⁴⁸ Foucault, M. *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁴⁹ Foucault, M. *Op. Cit.*, p. 14.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Cfr. Teruel Díaz, R. (2022). Kant y la construcción pública de la verdad: crítica, *Aufklärung* y política. *Revista de Estudios Kantianos* (en prensa).

¹⁵² Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 64.

¹⁵³ Arendt, H. *Op. Cit.*, p. 77.

¹⁵⁴ Arendt, H. *Op. Cit.*, p. 69.

¹⁵⁵ Arendt, H. *Op. Cit.*, p. 76.

Debemos retomar el hilo principal de la argumentación para concluir. Kant transita de un modelo de la verdad entendida como *adaequatio* a otro en el que se la considera como *consensus gentium*. Por ello plantea dos criterios de verdad de nuestros juicios empíricos (particulares): el del contraste de los mismos con los demás sujetos, tanto durante su elaboración como en sus resultados, y la coherencia de los juicios entre sí. Este es, al mismo tiempo, el camino del reajuste del sistema de la mente hacia la salud mental. Pero el logro de una verdad así entendida requiere como condición de posibilidad una libertad política: la del uso público de la razón, la de la libertad de pluma. Y esto quiere decir que la reconciliación de la razón consigo misma, la compensación cultural de sus fracturas sólo aparece como posibilidad históricamente dada al ser humano. En la tercera sección del primer capítulo vimos el planteamiento kantiano del desarrollo histórico del hombre. Una primera época le hizo abandonar su vida animal, liberarse del instinto y empezar a usar su incipiente razón. Una segunda época le hizo transitar del modo de vida salvaje basado en la caza y la recolección de raíces y frutos a la domesticación de animales y el cultivo hortícola, sentando con ello las bases de una ancestral discordia y hostigamiento entre pastores y agricultores: los primeros negando el derecho que los segundos se arrogaban sobre las tierras donde cultivaban. Y una tercera época caracterizada por el paso a la vida en sociedad y el surgimiento de la cultura en el seno de la ciudad, dónde se instituye un poder legal para la administración de una justicia pública que pone fin al uso individual de la violencia y sustituye la guerra y la destrucción mutua por una paz que garantiza, más o menos, el desarrollo de las potencialidades de la humanidad. Aunque Kant plantea una cuarta época, que estaría más próxima a nuestro mundo actual que a su momento histórico, lo cierto es que él se sitúa en un punto inmediatamente anterior a ella: en el momento del depotismo ilustrado y la Ilustración. La libertad política se va abriendo paso poco a poco en Europa. Y ese marco, Kant se sitúa a sí mismo haciendo época para la humanidad. Pues, ¿qué es la *Crítica de la razón pura* si no la institucionalización de un poder legal-cultural para la administración de una justicia pública en relación con el conocimiento, que ponga fin al uso de la violencia socio-cultural y sustituya la guerra y la destrucción socio-cultural mutua por una paz basada en el encaminamiento hacia la verdad y la armonía de la razón que garantice, con el progreso de la cultura, la continuidad en el desarrollo de las potencialidades de la humanidad?

Hubo un tiempo —dice Kant al comienzo de la *Crítica*— en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, bien merecía este honroso título, dada la importancia prioritaria de su objeto. La moda actual, por el contrario, consiste en manifestar ante ella todo su desprecio. La matrona, rechazada y abandonada, se lamenta como Hécuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens —nunc trahor exul, inops—*.

Su dominio, bajo la administración de los *dogmáticos*, empezó siendo *despótico*. Pero, dado que la legislación llevaba todavía la huella de la antigua barbarie, tal dominio fue progresivamente degenerando, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa *anarquía*; los escépticos, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión social. Afortunadamente, su número era reducido. Por ello no pudieron impedir que los dogmáticos intentaran reconstruir una vez más dicha unión, aunque sin concordar entre sí mismos sobre ningún proyecto¹⁵⁶.

¹⁵⁶ KrV, A VIII-IX.

Al final de la *Crítica*, en la Doctrina trascendental del método, continúa con esa analogía entre el tránsito de la guerra entre pastores y agricultores a la paz garantizada en la ciudad y el paso de la guerra socio-cultural entre escépticos y dogmáticos a la paz ofrecida por el tribunal de la *Crítica de la razón pura*:

Podemos considerar la crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos los conflictos, ya que ella no entra en tales conflictos, los cuales se refieren inmediatamente a objetos, sino que está ahí para determinar y juzgar los derechos de la razón según los principios de su primera institución.

Sin esa crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza, sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones de otra forma que mediante la *guerra*. La crítica, en cambio, que deriva todas sus decisiones de las reglas básicas de su propia constitución, cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un proceso¹⁵⁷.

¹⁵⁷ KrV, A 751 / B 779.

Schlussfolgerungen / Conclusiones

Die Wirkungsgeschichte oder *reception history* der Auslegungen der Kantischen Philosophie zeichnete sich dadurch aus, irgendeinen Naturalismus im Kern von Kants Nachdenken zu stellen und eine unüberwindliche Trennung zwischen dem transcendentalen und dem empirischen Niveau zu bestehen. In dieser Doktorarbeit nehme ich trotzdem die vom Prof. Dr. Eugenio Moya Cantero verteidigte Interpretation von Kants transzendente Überlegungen aus einer (lockeren) naturalisierten Perspektive (im psychologischen und embryologischen Sinn) *als Methode* und *Arbeitshypothese* an. Diese Naturalisierung der Erkenntnistheorie basiert auf zwei Thesen: 1) die Menschen und seiner kognitiven Vermögen sind Naturwesen und sie interagieren mit anderen Naturwesen, die Objekte von Naturwissenschaften sind; und 2) die Ergebnisse von der naturwissenschaftlichen Forschungen über die Menschen (in Bezug auf Kant diejenige von der empirischen Psychologie und der Embryologie) sind sachdienlich und entscheidend für die Erkenntnistheorie.

Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts begann die deutsche Psychologie, sich von der rationalen Psychologie Christian Wolffs und vor allem vom Cartesianischen Dualismus unter dem Einfluss des französischen Naturalismus und des englischen Empirismus zu distanzieren und sie forderte die Einführung des Experiments und eine Aufmerksamkeit für das Physiologische. Kant achtete auf dieses psycho-physiologische Programm und interessierte sich für die Arbeit von Forschern wie Johann Christian Lossius oder Johannes Nikolaus Tetens. Aufgrund des Einflusses von diesem wissenschaftlichen Rahmen verband er das transzendente Forschungsprogramm mit der Durchführung einer Kartographie des menschlichen Gemüt in seiner ersten *Kritik*, die in der Lage ist, einen *mapa mentis* zu erstellen. Die Unterscheidung zwischen sinnlichen und intellektuellen Vermögen, die bereits in den 1760er Jahren vorhanden war, wurde den Kern einer transcendentalen Topik, die für die Forschung der Natur und Funktionen der verschiedenen Seelenvermögen zuständig war. Diese Lehre ermöglichte es Kant, eine Lösung für das kritische Problem anzubieten, das von Ernst Cassirer aufgezeigt und erstmals von Kant in einem Brief an Marcus Herz am 21. Februar 1772 angesprochen wurde.

Kant interessierte sich auch für die interparadigmatische Diskussion zwischen Präformisten und Epigenetikern, die sich in der aufkommenden Embryologie des 17. und 18. Jahrhunderts entwickelte. Seit den frühen 1770er Jahren dachte Kant, dass erkenntnistheoretische Probleme als eine Erweiterung der Probleme angesehen werden könnten, die Embryologen aufwarfen, wenn sie sich über die Morphogenese und Funktionsweise lebender Organismen Gedanken machten. Kant stellte sich schließlich zugunsten der Epigenese und nutzte sie, um eine tiefere Lösung für das kritische Problem anzubieten. Unter dem Einfluss von Johann Friedrich Blumenbach verteidigte er den Begriff eines Bildungstriebes als Tendenz zur Organisation und Selbstorganisation in jedem organischen Körper, der durch die ursprünglichen Keime und Anlagen begrenzt ist, die von der Natur in der Bildung der

charakteristisch Abstammung für jeder Art (Stammgattung) angeordnet wurden und die unfehlbar von demselben biologischen Typ angehörenden Individuen vererbt werden.

Die Idee der Epigenese besteht in der Fähigkeit biologischer Systeme, mit der Umwelt zu interagieren und darauf basierend lebenslang an Struktur (Komplexität, Organisation und Autonomie) zu gewinnen. Kant nutzte diese Idee, um ein allgemeines Evolutionsmodell der Natur aus seiner *Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) zu entwickeln, laut dem die Natur zu einer zunehmenden Komplexität ihrer Produkte und zu einer stärkeren Integration (Organisation) ihrer Teile gleichzeitig tendiert. Die Natur organisiert sich in immer komplexeren Systemen und erzeugt Autonomie-niveaus, die sich von der physischen, über die biologische und bis zur mentalen Ebene (kognitiv und moralisch) erstrecken.

Eine weitere der Hauptideen, auf denen diese Doktorarbeit basiert, stammt aus der Arbeit Michel Foucaults in der Einführung zu seiner französischen Übersetzung der Kantischen *Anthropologie* im 1964. Dort verteidigte Foucault die Idee, dass die *Anthropologie* die *Kritik* wiederholt, d.h. dass Kant die empirische Analyse des Menschen in seiner *Anthropologie* vom reinen Subjekt der *Kritik* aus durchführt. Aus diesem Ansatz Foucaults folgt die These, dass Kant das reine Subjekt der *Kritik* als ideales Modell des menschlichen Gemüts ansieht, um die konkreten empirischen Subjekte zu analysieren.

Auf der Grundlage dieser Arbeit von Foucault versuchte die französische Philosophin Monique David-Ménard, empirische vorkritische Texte von Kant mit der *Kritik der reinen Vernunft* in Verbindung zu bringen, indem sie eine Kontinuität von Interessen und Themen zwischen ihnen rund um die Gemütskrankheiten vorschlägt. Die französische Philosophin betrachtet die *Träume eines Geistersehers* aus 1766 als entscheidend für die Entwicklung der ersten *Kritik*, da die Kantische Gleichsetzung der Metaphysik mit den Visionen und privilegierten Kenntnissen der Geisterwelt, die der schwedische Theosoph Emmanuel Swedenborg zu besitzen behauptete, führte Kant zu der Notwendigkeit, zwischen bloßen Fantasien, die unmöglich mit Erfahrung kontrastiert werden können, und dem, was zwischen Subjekten übertragbar und mitteilbar ist, zu unterscheiden, und damit zur Idee der Grenzen des Wissens und der Vernunft. Ausgehend von all diesen Ansätze gehe ich in dieser Doktorarbeit von der These aus, laut der das von Kant in der *Kritik* vorgeschlagene Idealmodell des menschlichen Gemüts nicht nur den Bereich der Erkenntnis und Wahrheit, sondern auch den von der psychischen Gesundheit betrifft.

Andererseits verteidige ich hier ausgehend von der naturalisierten Auslegung, dass Kant mit seiner transzendentalen Topik und mit der traditionellen Sprache seiner Theorie der Seelenvermögen das ausarbeitete, was aus der aktuellen Neuropsychologie als modularistische Theorie des Gemüts bekannt ist, laut der: 1) das Gemüt eine natürliche Architektur darstellt, die aus strukturell und funktional differenzierten sinnlichen und intellektuellen Modulen besteht; 2) wo die Modulen irreduzible kognitive Operationen —Intuition, Urteil, Schlussfolgerung, usw.— durchführen; 3) wo die sinnlichen Modulen eingekapselt sind, d.h. unabhängige und grundlegende kognitive Subsysteme, deren rezeptiven und informationellen Operationen

autonom von den spontanen Mechanismen, die die intellektuellen Operationen höherer Module ermöglichen, sind; 4) und wo die operationelle Kontinuität solcher Module (Subsysteme) ein System darstellt, das das objektive Wissen ermöglicht.

Infolgedessen stellte Kant ein dynamisches, komplexes und modulares Konzept des menschlichen Gemüts in der *Kritik* vor, laut dem das Gemüts ein aus vielfältigen Vermögen bestandenes ideales System darstellt, deren funktionalen Kontinuität nicht nur zur Erlangung objektiver Erkenntnis und Wahrheit, sondern auch zur geistigen Gesundheit führt. Die epigenetische Perspektive bei Kant zeigt, dass dieses Idealsystem, das eine ursprüngliche Anlage der menschlichen Natur (ursprüngliche Keime) ist, das Modell der menschlichen Gattung vorstellt. Jedenfalls wird die Gemütskrankheiten von Kant auf der Grundlage eines komplexen, modularen und damit vielfältigen Konzepts des Gemüts angegangen, in dem die verschiedenen grundlegenden Bestandteile in Konflikt miteinander geraten können. Die Gemütskrankheiten, die bei empirischen Subjekten auftreten, besteht in einer Abweichung vom normalen Funktionieren des idealen Modells des Vernunftsystems. Und die einzige Methode, die nach Kant dazu dient, sich an dieses Modell und an die geistige Gesundheit anzupassen, besteht in der gemeinschaftlichen und systemischen Konstruktion der empirischen Wahrheit (epistemische, moralische, ästhetische, usw.), die Kant als *consensus gentium* versteht.

Das sind Ideen, die Sigmund Freud auf seine Art in der Psychoanalyse ausnutzte. Ausgehend von der Entdeckung des Unbewussten versuchte Freud zu belegen, dass der Mensch und insbesondere sein psychisches Leben aus drei Bestandteilen oder Quasi-Personen bestehen (Es, Ich und Über-Ich), die ihre eigenen Glauben und Wünschen haben, die oft zum Lösen ihrer antagonistischen Forderungen durch die Verhandlung unfähig sind, und die deshalb durch ihre Tendenz zu Konflikten und Verdrängung gekennzeichnet sind. Freud argumentierte, dass der Psychoanalytiker den Patienten dazu bringen muss, die persönliche Geschichte des Konflikts zu rekonstruieren, der die Neurose verursacht hat, um eine systemische und kohärente autobiografische Wahrheit zu erreichen, die als Heilmittel für die Geisteskrankheit wirkt.

In der Kritik der reinen Vernunft entwickelte Kant ein ideales Modell der Funktionsweise der Vernunft, das er zum Beispiel in seiner *Anthropologie* verwendet, um die Funktionsweise empirischer Subjekte oder konkreter Menschen zu analysieren. Im Gegenteil zur reinen Vernunft, die ein dynamisches, komplexes und modulares ideales System darstellt, in dem die verschiedenen Vermögen (Modulen) sich durch eine funktionale Kontinuität zum Hervorbringen des objektiven Wissen (Wahrheit) und der geistigen Gesundheit miteinander koordinieren, zeichnen sich die Vernunft jeder konkrete Mensch durch einen idiosinkratischen Mangel an der Koordination zwischen ihrer Vermögen aufgrund ihrer individuellen natürlichen Eigenschaften und ihrer biografischen Geschichte aus. Die konkrete Menschen sind von den Gemütskrankheiten betroffen und die Methode, sie abzuwehren, ist das Bemühen, um sich an das ideale System der Vernunft durch die Begegnung mit den anderen in der öffentlichen Suche nach Wahrheit (epistemische, moralische, ästhetische) anzupassen. Wie Kant in seiner

Anthropologie sagte, das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (*sensus communis*) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (*sensus privatus*). Oder wie er in der anthropologischen Reflexion 897 behauptete, die Vernunft ist nicht dazu gemacht, dass sie sich isoliere, sondern in Gemeinschaft setze: sie ist eine *mitteilende* und *teilnehmende* Vernunft. Aber die Menschen haben eine doppelte antagonistische Anlage, die oft widersprüchlich ist: die Anlage für die Tierheit und die für die Moralität. Als Tierart neigt der Mensch sich zum (logischen, moralischen, ästhetischen) Egoismus und dazu, sich in einem *sensus privatus* zu isolieren; aber als moralische Art neigt er sich zum Pluralismus und zur Teilnahme an der Ausarbeitung der Urteile mit den anderen durch einen *sensus communis*. Das erste führt zum Wahnsinn, das zweite zur geistigen Gesundheit. Innerhalb dieses Rahmens hob Kant die Notwendigkeit zur Aufbau von öffentlicher Institutionen hervor, die die Neigung zur Tierheit und zum Egoismus der Individuen beschränken und die sie zum Pluralismus führen, der als Mitbeteiligung an der Ausarbeitung von Wissen verstanden wird. Nur so kann sich eine Vernunft entwickeln, die, wie Kant darüber hinaus betonte, von Natur aus architektonisch ist und die deswegen die Systematik des Wissens verlangt, auch jenes, das durch Mitbeteiligung mit den anderen in der kritischen Reflexion aufgebaut wird.

Ich stimme Kant zu und schlage schließlich als Hauptschlussfolgerung oder Hauptimplikation der Forschung dieser Doktorarbeit die Notwendigkeit vor, den Aufbau öffentlicher Institutionen für das Wissen innerhalb unserer Gesellschaft als einen Weg zur Vervollkommnung der Menschen fortzusetzen. Als Beispiel für solche Institutionen denke ich an die sogenannten Wahrheitskommissionen, die ein notwendiges öffentliches Forum für die Lösung vergangener traumatischer Konflikte sind, die sich aus Menschenrechtsverletzungen ergeben. Die Lösung dieser Konflikte kann durch ein geschichtliches Erinnerung erfolgen, das die systemische Einheit oder Kohärenz kollektiver Vorstellungen rekonstruiert.

Die Forschungsergebnisse dieser Doktorarbeit sind folgende:

1. Eine Auslegung von Kants Philosophie darlegen, die das transzendente mit dem empirischen Niveau verbindet, sodass sie die Gesamtheit seines Nachdenkens näher erläutern kann.
2. Das Kantische Konzept der Vernunft mit der Idee der menschlichen Natur und mit zeitgenössischen biologischen neurowissenschaftlichen Forschungen in Verbindung bringen.
3. Die Beziehung zwischen dem Kantischen Konzept der Vernunft und der menschlichen Natur mit Vervollkommnung des Menschen in Kants Theorie seiner geschichtlichen Entwicklung erläutern.
4. Kants Konzept der Vernunft als ein dynamisches, komplexes (vielfältiges) und modulares System darstellen, das auf seine Idee einer menschlichen Natur basiert, und in dem die funktionelle Kontinuität der kognitiven Fähigkeiten die objektive Erkenntnis (Wahrheit) und die geistige Gesundheit herstellt.

5. Das Kantische Konzept des Wahnsinns als eine Abweichung vom idealen System der Vernunft der *Kritik der reinen Vernunft* darlegen.
6. Die Kontinuität des Kantischen Begriffs einer Topik des Gemüts bei Freud und die Beziehung zwischen Wahrheit und geistiger Gesundheit in der Psychoanalyse analysieren.

Zum Schluss beende ich diese Doktorarbeit mit einer kurzen Darlegung der Forschungslinien, die sich aus der darin entwickelten Arbeit ergeben:

1. Die gesellschaftspolitische Anwendung der Kantischen und Freudschen Theorie der geistigen Gesundheit erforschen. Diese Anwendung besteht in der gemeinschaftlichen Suche nach einer systematischen Wahrheit, die die aus einem traumatischen Konflikt resultierten identitätsbezogenen Bedeutungsbrüche beseitigt, wie zum Beispiel im Aufbau von den sogenannten Wahrheitskommissionen, wo Opfer und Täter versammeln sich aufgrund traumatischer geschichtlicher Prozesse von Menschenrechtsverletzungen. Im Fall der spanischen Gesellschaft gibt es Arbeit rund um die Erinnerung, Wiedergutmachung und Wahrheit zu leisten, wie der Prof. Dr. Jorge Novella Suarez betont, aufgrund des Putschs vom Diktator Francisco Franco im Jahr 1936, des darauffolgenden Bürgerkriegs (1936-1939) und der folgenden vierziger Jahre Diktatur und Unterdrückung (1939-1978).
2. Die Kantische Auffassung der Vernunft als eine mitteilende und teilnehmende Vernunft in Bezug auf Jürgen Habermas und Karl Otto Apel erforschen. Diese Philosophen versuchen, die Kantische Vernunft mit Intersubjektivität auszustatten, um eine konsensuale Theorie der Wahrheit und ihrer normativen Richtigkeit im Sinne einer transzendentalen Pragmatik auszuarbeiten.
3. Die Auswirkung von der Verwendung der Idee der Epigenese bei Kant auf seine Moralphilosophie erforschen.
4. Den Einfluss des Kantischen Begriffs der positiven Unvernunft auf Foucaults Analyse des Wahnsinns in der Neuzeit in seiner *Histoire de la folie à l'âge classique* erforschen.

Referencias bibliográficas

1. Edición crítica alemana de las obras de Kant

Kant, I. (1902-). *Kants Gesammelte Schriften* (30 Bände). Hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Los 30 volúmenes de los escritos de Kant se estructuran en 5 partes: la 1ª y 2ª parte (Vols. I-XIII) contienen las obras del periodo precrítico (I-II), las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* (III-IV), la *Crítica de la razón paráctica* y la *Crítica del Juicio* (V), y toda la obra del Kant crítico (VI-IX) y su correspondencia (X-XIII); la 3ª parte (Vols. XIV-XXIII) contiene los escritos póstumos (*Handschriftlicher Nachlass*) sobre Física, Antropología, Lógica, Metafísica, etc.; la 4ª y 5ª parte (Vols. XXIV-XXX) contiene textos de los diversos cursos impartidos por Kant en la Universidad de Königsberg y anotaciones preparatorias de las clases, además de un último tomo con índices. Para citar los títulos de las obras de Kant se utilizan las siglas establecidas en los *Kant-Studien* y que aparecen señaladas en las referencias bibliográficas al final de esta tesis doctoral. Las citas tienen la siguiente estructura: Sigla, AA (Voumen-Número): página(s). Hay dos excepciones a esta norma: la *Crítica de la razón pura*, que se cita con las siglas KrV seguida, según lo usual, de las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición, separadas por una barra) y el número de la página correspondiente, y la *Crítica de la razón práctica*, que se cita con las siglas KpV.

2. Siglas de las obras de Kant utilizada en los *Kant-Studien*

Anth	AA 07	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
AP	AA 02	Aufsätze, das Philanthropin betreffend
BBM	AA 08	Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse
Br	AA 10-13	Briefe
ECA	AA 15	Entwürfe zu dem Colleg- über Anthropologie aus dem 70er und 80er Jahren
EEKU	AA 20	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft
EFG	AA 07	Erneute Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei
FM	AA 20	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat
GMS	AA 04	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

GUGR	AA 02	Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume
IaG	AA 08	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht
KU	AA 05	Kritik der Urteilskraft
Log	AA 09	Logik
MAM	AA 08	Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte
MAN	AA 04	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft
MS	AA 06	Die Metaphysik der Sitten
MSI	AA 02	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis
NG	AA 02	Versuch, den Begriff der negative Größen in die Weltweisheit einzuführen
NTH	AA 01	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels
OP	AA 21-22	Opus Postumum
Päd	AA 09	Pädagogik
PhilEnz	AA 29	Philosophische Enzyklopädie
Prol	AA 04	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik
Refl	AA 14-19	Reflexion
RezHerder	AA 08	Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte
RGV	AA 06	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
SF	AA 07	Der Streit der Fakultäten
TG	AA 02	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik
TP	AA 08	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

UD	AA 02	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral
ÜE	AA 08	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll
ÜGTP	AA 08	Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie
V-Anth/Collins	AA 25	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins
V-Anth/Fried	AA 25	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländ
V-Anth/Parrow	AA 25	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parrow
V-Lo/Blomberg	AA 24	Logik Blomberg
V-Lo/Philippi	AA 24	Logik Philippi
VKK	AA 02	Versuch über die Krankheiten des Kopfes
VNAEF	AA 08	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie
WA	AA 08	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

3. Obras de Kant empleadas de otras ediciones

- Kant, I. (1958). *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, I. (1969). *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* [NTH]. Buenos Aires: Juarez Editor.
- Kant, I. (1977). Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitudes negativas. *Diálogos*, 29/30, 137-176.
- Kant, I. (1987). *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Edición de Félix Duque. Madrid. Tecnos.
- Kant, I. (1989). *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*. Edición de Cinta Canterla. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Kant, I. (1992). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*. Madrid: Editora Nacional.
- Kant, I. (1996). *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*. Edición de José Gómez Caffarena. Madrid: CSIC.
- Kant, I. (1999). *En defensa de la Ilustración*. Edición de José Luis Villacañas. Barcelona: Alba.
- Kant, I. (2000). En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica». En I. Kant, *Teoría y práctica*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2000). *Teoría y práctica*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo Madrid: Tecnos.

- Kant, I. (2001). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Edición de Felipe Martínez Marzoa Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2001). *Lógica*. Edición de M^a Jesús Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. Edición de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (2004). *Antropología*. Edición de Ángel Rivero: Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2004). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En: I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (81-93). Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración?* Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2004). Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía [ÜGTP], trad. Nuria Sánchez Madrid. Logos. *Anales del Seminario de Metafísica*, 37, 7-47.
- Kant, I. (2004). *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Hrsg. von Werner Stark. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Edición de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2006). Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. En I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (3-23). Edición de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2006). Probable inicio de la historia humana. En I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (57-78). Edición de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón práctica*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2008). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin.
- Kant, I. (2008). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Edición de Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2008). *Lecciones de ética*. Edición de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Crítica.
- Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres*. Edición de Adela Cortina Orts. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2013). *Pedagogía*. Edición de Mariano Fernández Enguita. Madrid: Akal.

4. Obras de Freud

- Freud, S. (1940-1952). *Gesammelte Werke*, 18 Vols. Edited by Anna Freud, Edward Bibring & Ernst Kris. London: Imago Publishing Co. Ltd.
- Freud, S. (1953-1974). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 Vols. Edited by James Strachey in collaboration with Anna Freud. London: Hogarth Press.

- Freud, S. (1922-1934). *Obras completas del profesor S. Freud*, 17 Vols. Edición y traducción a cargo de Luís López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1978). *Obras completas*, 25 Vols. Editada y traducida por José Luís Etcheverry. Buenos Aires: Amorroutu.
- Freud, S. (1955). Carta de Freud a Juliette Favez-Boutonier de 11 de abril de 1930 (1955). *Bulletin de la Société française de la Philosophie, Psychanalyse et philosophie*, 49, 1
- Freud, S. (1996-2002). *Correspondencia*, 5 Vols. Editada por Nicolás Caparrós. Madrid: Biblioteca Nueva.

5. Bibliografía primaria: fuentes clásicas

- Agustin, S. (1946-1959). *Obras*, 18 vols. Madrid: BAC.
- Agustín, S. (1946-1959). *De Trinitate*. En San Agustín, *Obras*, 18 vols. Madrid: BAC.
- Andreas-Salomé, L. (1970). *Correspondance avec Sigmund Freud suivi du Journal d'une année (1912-1913)*. Paris: Gallimard
- Anselmo, S. (1952). *Obras completas*, 2 Vols. Madrid: BAC.
- Anselmo, S. (1968). *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edited by Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart / Bad Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag.
- Aristóteles. (1831-1870). *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*. Edición clásica de Immanuel Bekker. (Reimp. 1958). Berlín: Berolini.
- Aristóteles. (1988). *Acerca del alma*. Edición de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos
- Aristóteles. (1988). *Tratados de lógica (Órganon)*, 2 Vols. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Bacon, F. (1857-74). *Novum Organum* (NO). En F. Bacon, *The Works*, editado por J. Spedding et alt., 14 vols., (vol. 8). London.
- Bacon, F. (1861). *The Works*, 15 vols. Edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. Boston: Taggard and Thomson (reimp. en Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann Verlag en 1963).
- Bacon, F. (1861). *Instauratio Magna*. En F. Bacon, *The Works*, 15 vols. Edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. Boston: Taggard and Thomson (reimp. en Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann Verlag en 1963), vol. I, pp. 195-539.
- Bacon, F. (1861-1890). *The Letters and the Life of Francis Bacon, including all his Occasional Works*, 7 vols. Edited by James Spedding. London: Longmans, Green, Reader and Dyer.
- Bacon, F. (1985). *La gran restauración*. Madrid: Alianza.
- Barrow, I. (1670). *Lectiones Geometricae*. London: Gnielmi Godbid, Johannem Dunmore & Octavianum Pulleym.
- Barrow, I. (1916). *The Geometrical Lectures of Isaac Barrow*. Chicago: The open court publishing company.
- Basedow, J. B. (1768). *Vorstellung an Menschenfreunde für Schulen, nebst dem Plan eines Elementarbuches der menschlichen Erkenntnisse. Mit Einleitung und Anmerkungen von Theodor Fritsch (Hrsg.)*. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Basedow, J. B. (1774). *Eine Schule der Menschenfreundschaft und gutter Kenntnisse für Lernende und junge Lehrer, arme und reiche; Ein Fidei- Commiß des Publicums zur Vervollkommung des Erziehungswesens aller Orten nach dem Plane des Elementarwerks*. Leipzig: Crusius.
- Basedow, J. B. (1909). *J. B. Basedows Elementarwerk mit den Kupertafeln Chodowieckis u. a. kritische bearbeitung in drei bänden: mit Einleitungen, Anmerkungen und Anhängen*

- (*enthaltend u.a. die Listen der Beförderer des Werkes aus den Jahren 1768 ff. und die Beurteilungen aus alter und neuer Zeit*), mit ungedruckten Briefen. Hrsg. von T. Fritsch. Leipzig: E. Wiegandt.
- Beck, J. S. (1793/1794/1796). *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Prof. I. Kant, auf Anrathen desselben*, 3 Bände. Riga: Johann Friedrich Hartknoch. Neu hrsg. im. 2016 und 2017, Norderstedt: Hansebooks.
- Beck, J. S. (1796). *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß*. En J. S. Beck, J. S., *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Prof. I. Kant, auf Anrathen desselben*, 3 Bände. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, Band 3. Neu hrsg. im 2017, Norderstedt: Hansebooks.
- Berkeley, G. (1948-1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons.
- Berkeley, G. ([1710] 1949). *The Principles of Human Knowledge: Part 1* (PHK), I, 6. En G. Berkeley. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols, vol. 2 (1-112). Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons.
- Berkeley, G. (1985). *Principios del conocimiento humano*. Barcelona, Orbis.
- Blumenbach, J. F. (1781). *Über den bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft*. Göttingen: J. C. Dieterich.
- Blumenbach, J. F. (1799). *Handbuch der Naturgeschichte*, §9, n. 2. Gottinga: Dietrich.
- Boerhaave, H. (1708). *Institutiones medicae*. Leiden: Lochneri & Mayeri.
- Brentano, F. (1862). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del Ente, según Aristóteles*. Edición de Manuel Abellá Martínez. Madrid: Encuentro
- Brentano, F. (2020). *Psicología desde el punto de vista empírico*. Edición de Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Siguemé.
- Buffon (1774-1779). *Histoire naturelle des animaux*. En Buffon, *Oeuvres complètes*, Paris: Imprimerie Royale.
- Calvin, J. (1559). *Institutio christianae religionis*. Genevae: Oliva Roberti Stephani.
- Calvino, J. (1597). *Institución de la religión cristiana*. Traducción de Cypriano De Valera. En casa de Ricardo del campo.
- Calvin, J. (1863-1900). *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, 58 Vols. Editada por E. Cunitz, J.-W. Baum, y E. W. E.. Reuss. Brunsvigae: C. A. Schwetschke.
- Castellion, S. (1554). *De haereticis*. Basel: Per Georgium Rausch.
- D'Alembert, J. R. (1759). *Essai sur les éléments de philosophie ou Sur les principes des connaissances humaines*. En J. R. D'Alembert, *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, vol. 4. Amsterdam: Zacharie Chatelain & fils. Reeditado en 1986, en Paris, por la editorial Fayard.
- De Rotterdam, E. (1969-). *Opera Omnia Des. Erasmi Roterodami*. Amsterdam: North Holland Press.
- De Rotterdam, E. (2012). *Discusión sobre el libre albedrío. Respuesta a Martín Lutero*. Edición bilingüe a cargo de Fernando Bahr. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Descartes. R. (1887-1910), *Oeuvres de Descartes*, 12 vol. Edición de Charles Adam y Paul Tannery (A-T.). Paris: Léopold Cerf Editeur (Reeimp. 1996. París: J. Vrin).
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Edición de Vidal Peña. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Descartes, R. (1984). *Reglas para la dirección del espíritu*. Edición de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la Filosofía*. Edición de Guillermo Quintás. Madrid: Alianza.

- Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. Edición de Eudardo Bello Reguera. Madrid: Técnos.
- Descartes, R. (2005). *Las pasiones del alma*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Diderot, D. (1875). *Oeuvres complètes*, 20 Vols. Édition établie par J. Assézat et M Tourneux. Paris: Garnier.
- Diderot, D. (1975-). *Oeuvres complètes*, 33 Vols. Édition établie par Herbert Dieckmann, Jacques Proust et Jean Varloot. Paris: Hermann.
- Diderot, D. (1754). *De l'interprétation de la nature*. Amsterdam.
- Diderot, D. (1955-1970). *Correspondance*, 9 Vols. Édition établie par G. Roth. Paris: Éditions de Minuit.
- Diderot, D. (1992). *Sobre la interpretación de la naturaleza*. Barcelona: Anthropos.
- Diderot, D. (2005). *Pensées sur l'Interprétation de la nature*. Paris: Flammarion.
- Diógenes Laercio. (1999-2002). *Diogenis Laertii philosophorum edidit*, 3 Vols. Ed. Por Marcovich, M. Stuttgart-Lipsia: Teubner.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Editado por C. García Gual Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*, México, FCE.
- Fichte, J. G. (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 42 Bände. Hrgs. von Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Jacobs und Hans Gliwitzky. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann Holzboog. Esta edición completa de los textos de Fichte se divide en 4 series (Reihe): Reihe I: Werke (obras), 10 volúmenes; Reihe II: Nachgelassene Schriften (escritos póstumos), 18 volúmenes; Reihe III: Briefe (cartas), 8 volúmenes; y Reihe IV: Kollegnachschriften (transcripciones de clases), 6 volúmenes. El profesor Günter Zoller ha participado activamente en la edición entre los años 2000 y 2012: Reihe I: 10; Reihe II: vols. 13, 14, 15, 16, y 17; Reihe III: vols. 7 y 8; y Reihe IV: vols. 3, 4, 5 y 6.
- Fichte, J. G. (1982). *Reseña de «Enesidemo»*. Edición de Virginia Elena López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Hiperión.
- Fichte, J. G. (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos*. Madrid: Técnos.
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Edición de José Luís Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Fichte, J. G. (2015). *Fundamento de toda doctrina de la ciencia / Discursos a la nación alemana*. Edición de Faustino Oncina Coves. Madrid: Gredos.
- Gall, F. J. (1798). Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus über die Verrichtungen des Gehirns der Menschen und der Thiere, an Herrn Jos. Fr. von Retzer. In C. M. Wieland (Ed.), *Der neue Teutsche Merkur*, 3, 311-332.
- Gall, F. J. (1994). Letter from Dr. F. J. Gall to Mr. Joseph F. von Retzer on the prodromus he has completed on the functions of the human and animal brain. In P. Eling (Ed.), *Reader in the History of Aphasia. From Gall to Geschwind (17-27)*. Amsterdam: John Benjamins.
- Gassendi, P. (1649). *Syntagma philosophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt*. Lyon: Guillaume Barbier.
- Haeckel, E. (1866). *Generelle Morphologie der Organismen*. Berlin: G. Reimer.
- Haeckel, E. (1899). *Die Welträthsel*. Bonn: Strauß.
- Haller, A. (1753). *De partibus corporis humani sensibilius et irritabilibus*. En A. Haller, *Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis*, vol. II. Göttingen.
- Haller, A. (1755). *Dissertation sur les parties irritables des animaux*. Laussane: M. M. Bosquet.

- Haller, A. V. (1758). *Sur la formation du coeur dans le poulet*. Lausanne: Marc.-Mich. Bousquet & Comp.
- Hartmann, E. (1869). *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, 3 Bände. Berlin: Carl Duncker.
- Hartmann, A. (1912). Chronologische Übersicht der Schriften von Eduard von Hartmann. *Kantstudien*, 17, 501-520.
- Hartmann, E. V. ([1869] 2022). *Filosofía de lo inconsciente*. Edición de Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González Serrano. Madrid: Alianza.
- Harvey, W. (1651). *Exercitationes de generatione animalium*. Londres: DuGaidianis.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, Cap. XIII. Edición en español: Hobbes, T. (1998). *Leviatan*. México: FCE.
- Hooke, R. (1665). *Micrographia*. London: Martyn & Alleftry.
- Hume, D. (1874). *The Philosophical Works*, 4. Vols. Ed. by Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. London: Longmans, Green and Co. (Reprint of the new edition London 1882).
- Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Edited by Lewis Amherst Selby-Bigge. Oxford: Oxford Clarendon Press (2nd ed. revised by P. H. Nidditch in 1975).
- Hume, D. (1888). *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Edited by por Lewis Amherst Selby-Bigge with *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford Clarendon Press (3rd ed. revised by P. H. Nidditch in 1975).
- Hume, D. (1981). *Tratado de la naturaleza humana*, 2 Vols. Edición de Felix Duque Madrid: Editora nacional.
- Hume, D. (2004). *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Edición de Vicente Sanfelix Vidarte. Madrid: Istmo.
- Krüger, J. G. (1756). *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle: C. H. Hermmerde.
- La Mettrie, J. O. (1748). *L'Homme Machine*. Leyden: Elie Luzac Fils.
- La Mettrie, J. O. (1983). *Obra filosófica*. Madrid: Editora Nacional.
- La Peyrère, I. (1643). *Du Rappel des Juifs*. Paris.
- La Peyrère, I. (1655). *Praeadamitae, sive Exercitatio super Versibus duodécimo, decimotertio et decimoquarto, capituli quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*. Elzevir, Louis & Daniel.
- Leibniz, G. W. (1875-1890), *Die Philosophische Schriften*, 7. Bände. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin: Weidmann. Neu hrgs. im 1978, Hildesheim / New York: Georg Olms.
- Leibniz, G. W. (1875-1890). *Nouveaux essais sur l'entendement*. En G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, 7. Bände. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin: Weidmann. Neu hrgs. im 1978, Hildesheim / New York: Georg Olms. Bd. 5.
- Leibniz, G. W. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt/Berlin/Leipzig: Die Akademische Ausgabe. (Leibniz Archiv/Leibniz-Forschungsstelle Hannover; Leibniz-Forschungsstelle Münster; Leibniz-Editionsstelle Potsdam der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften; el Leibniz-Editionsstelle Berlin der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften).
- Leibniz, G. W. (1981). *Monadología*. Edición crítica trilingüe (francés, latín, español) a cargo de Gustavo Bueno y Julián Velarde. Oviedo: Pentalfa.
- Leibniz, G. W. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Edición de Javier Echeverría Ezponda. Madrid: Editora nacional.
- Leibniz, G. W. (1990). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Edición de Concha Roldán Panadero. Madrid: Ténos.

- Leibniz, G. W. (2007-). *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols. Editada por Juan Antonio Nicolás Marín bajo la cobertura de la Sociedad española Leibniz (SeL), dirigida por Concha Roldán Panadero. Granada: Comares.
- Locke, J. (1975-). *Works of John Locke*, 38 vols. Edited by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*. En J. Locke. (1975-), *Works of John Locke*, 38 vols. Edited by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols. Edición de Sergio Rabade y M^a Esmeralda García. Madrid: Editora nacional.
- Lossius, J. C. (1775). *Physische Ursachen des Wahren*. Gotha: Carl Wilhelm Ettinger.
- Luthers, M. (1883-2009). *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 127 Bände. Hrsg. von *preußischen Bildungsministerium* (1883-1945) und *Heidelberger Akademie der Wissenschaften* en (1945-). Weimer: Hermann Böhlau.
- Maimon, S. (1797). *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*. Leibzig: Gerhard Fleischer dem Jüngem.
- Maimon, S. (1790). *Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn.
- Maimon, S. (1965). *Gesammelte Werke*, 7 Bände. Hrsg. von Valerio Verra. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Malebranche, N. (1967-1978). *Oeuvres complètes*, 20 vols, edición de A Robinet. París: Seghers.
- Maupertuis (1745). *Venus Physique*. Paris: Biblioteque Royal.
- Maupertuis (1768). *Système de la nature*. En Maupertuis, *Oeuvres*, 2 Vols. Lyon: Jean-Marie Bruyset, vol. 2.
- Mill, J. S., *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 1986.
- Montaigne, M. D. (1922). *Les Essais de Michel de Montaigne*, 3 Vols. Edición de Pierre Villey (revisada por V.-L. Saulnier en 1965). Paris: Félix Alcan.
- Montaigne, M. D. (1922). *Apologie de Raimond Sebond*. En M. de Montaigne, *Les Essais de Michel de Montaigne*, 3 Vols, Vol. 2. Edición de Pierre Villey (revisada por V.-L. Saulnier en 1965). Paris: Félix Alcan, p. 147.
- Montaigne, M. D. (2013). *Ensayos completos*. Edición bilingüe de Álvaro Muñoz Robledano. Madrid: Cátedra.
- Moritz, K. P. (1978). *Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde al sein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, 10 Bände. Lindau im Breisgau: Antiqua.
- Newton, I. (1671/1672). *A Letter of Mr. Isaac Newton... containing his New Theory about Light and Colours*. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, nº 80, pp. 3075-3087.
- Newton, I. (1687). *Philosophiae naturalis principia mathematica*, lib. III, escolio general. London: Jussu Societatis Regiae ac Typis Joseph Streater.
- Newton, I. (1718). *Opticks: Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light*. The Second Edicion, with Additions. London: W. and J. Innys.
- Newton, I. (1729). *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 2 vols. London: Benjamin Motte.
- Newton, I. (1993). *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Edición de Antonio Escotado Barcelona: Altaya.
- Nietzsche, F. (1967). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Massimo Montinari. Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1994). *Aurora*. Madrid: M. E. editores.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

- Nietzsche, F. (2006). *Crepúsculo de los ídolos*. Edición a cargo de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008-2014). *Fragmentos póstumos*, 4 Vols. Edición de Diego Sánchez Meca. Madrid: Técnos.
- Nietzsche, F. (2013-2016). *Obras completas*, 4 Vols. Edición de Diego Sánchez Meca. Madrid: Técnos.
- Platón. (1578). *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 vols. Ed. de Henricus Stephanus. Paris.
- Platón. (1981-1999). *Diálogos*, 9 Vols. Madrid: Gredos.
- Platón. (1989). *República*. Edición de José M. Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Alianza.
- Platón. (1999). *Menón*. edición de Serafín Vegas González Madrid: Biblioteca nueva.
- Reinhold, K. L. (1789). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag und Jena: Widtmann und J. M. Mauke. Neu hrsg. im 2012, Hamburg: Felix Meiner.
- Reinhold, K. L. (1790/1792). *Briefe über die kantische Philosophie*, 2 Bände. Leipzig: George Joachim Göschen. Neu hrsg. im 2015, Belin/Boston: De Gruyter.
- Rousseau, J.-J. (2012). *Oeuvres complètes*, 24 vols. Edición de Raymond Trousson y Frédéric S. Eigeldinger Genève: Éditions Slatkine / Paris: Éditions Champion.
- Rousseau, J.-J. ([1755] 2012). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, 24 vols. (2-286). Edición de Raymond Trousson y Frédéric S. Eigeldinger. Genève: Éditions Slatkine / Paris: Éditions Champion.
- Rousseau, J.-J. (1979). *Emile*. New York: Basic Books.
- Rousseau J.-J. (1990). *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Edición del *Discours* a cargo de Mauro Armíño. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J.-J. (1997). *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza.
- Servet, M. (2007). *Obras completas*, 6 Vols. Edición crítica bilingüe a cargo de Ángel Alcalá. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Servet, M. (2007). *Restitución del cristianismo*. En M. Servet, *Obras completas*, 6 Vols. (Vols. 5 y 6). Edición crítica bilingüe a cargo de Ángel Alcalá. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Sexto Empírico. (1912). *Sexti Empirici Opera*, 3 Vols. Ed. Por H. Mutschmann. Leipzig: Bibl. Teubneriana. Edición revisada y reeditada por J. Mau en 1958 en Berlín.
- Schleiden, M. J. (1838). Beiträge zur Phytogenesis. *Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medizin*, 137-176.
- Schwann, T. (1839). *Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachsthum der Thiere und Pflanzen*. Berlin: Reimer.
- Sömmerring, S. T. (1796). *Über das Organ der Seele*. Königsberg: F. Nicolovious.
- Sömmerring, S. T. (1996-2012). *Werke*, 24 Bände. Begründet von Gunter Mann und weitergemacht von Jost Benedum und Werner Friedrich Kümmel (Hg.) zur Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Stuttgart / Jena, et al.: Fischer (bis 1999); Basel: Schwabe (ab 2000 bis 2012).
- Spencer, H. (1864). *First Principles of a New System of Philosophy*. New York: D. Appleton and Company.
- Spencer, H. (1857). Progress: Its Law and Cause. *The Westminster Review*, Vol. XI, 445-485.
- Spinoza, B. (1925-1987). *Spinoza Opera*, 5 Vols. Editado por Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, vol. 3.
- Spinoza, B. (2003). *Tratado teológico-político*. Edición de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2009). *Ética*. Edición de Vidal Peña. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2021). *Obras completas y biografías*. Edición de Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar.

- Swammerdam, J. (1669). *Biblia Naturae sive Historia Insectorum*, Tomus I et II. Leydae: Apud Isaacum Severinum, Baldinum Vander Aa et Petrum Vander Aa
- Swammerdam, J. (1682). *Histoire générale des insectes*. Utrecht: Guillaume de Walcheren.
- Sulzer, J. G. ([1745] 1759). *Kurzen Begriff der Wissenschaften und an dern Theile der Gelehrsamkeit*. 2. überarb. Auflage. Leipzig: J. C. Langenheim.
- Tetens, J. N. (1777). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bände. Leipzig: M. G. Weidmanns Erben und Reich.
- Tomás de Aquino. (2010-2018). *Suma Teológica*, 12 Vols. Madrid: BAC.
- Virchow, R. (1858). *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische un pathologische Gewebelehre*. Berlin: August Hirschwald.
- Wolff, Ch. (1732). *Psychologia empirica, method scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologia naturalis tractationem via sternitur*. Francofurti & Lipsiae: Officina Libraria Rengeriana.
- Wolff, Ch. (1734). *Psychologia rationalis method scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*. Francofurti & Lipsiae: Officina Libraria Rengeriana.
- Wolff, Ch. (1962). *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Jean École, Hans Werner Arndt, Charles Anthony Corr, Joseph Ehrenfried Hofmann und M. Thoman. Hildesheim: Olms.
- Wolff, C. F. (1774). *Theoria generationis*. Halle: Typis et sumtu J.C. Hendeli. Reeditado a cargo de R. Herrlinger en: Wolff, C. F. (1966). *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen Theoria Generationis*. Hildesheim: G. Olms.
- Wolff, C. F. ([1768-1769] 2003). *De formation intestorum*. Turnhout: Brepols Publishers. Edición a cargo de J.-C. Dupont y M. J.-L. Perrin.

6. Bibliografía secundaria

- Abel, G. (1981/1982). Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘ Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 10/11, 367-407.
- Abel, G. (1987). Logik und Ästhetik. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 16, 112-148.
- Abel, G. (1998). *Nietzsche. Die Dynamic der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Abel, G. (2018). *El mundo como signo e interpretación*. Madrid: Ténos.
- Abel, G. (2020). The Riddle of Objectivity. Objectivity Assumptions as Internal Presuppositions. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3. Rethinking Objectivity: With and Beyond Kant, 637-655.
- Allison, H. E. (1992). *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.
- Almog, J. (2002). *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*. New York: Oxford University Press.

- Andaluz Romanillos, A. M. (2011). Sistemática de la Naturaleza y vida orgánica en la Crítica del Juicio. En Pedro Jesús Teruel (Ed.). *Kant y las ciencias* (91-137). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Andaluz Romanillos, A. M. (Ed.). (2005). *Kant. Razón y experiencia*. Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia.
- Andaluz Romanillos, A. M. (2019). La concepción kantiana de la verdad: entre la correspondencia y la comunicación. *Revista de Estudios Kantianos*, 4, 2, 397-422.
- Anderson, S. W. et al. (1999). Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex. *Nature Neuroscience*, 2, 1032-1037.
- Arana, J. (2011). Naturaleza y libertad: Kant y la tradición racionalista. En Pedro Jesús Teruel, *Kant y las ciencias* (320-331). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Assoun, P.-L. (1982). *Freud. La filosofía y los filósofos*. Barcelona: Paidós.
- Assoun, P.-L. (1986). *Freud y Nietzsche*. México: FCE.
- Balaban, E. (1997). Changes in multiple brain regions underlie species differences in a complex congenital behavior. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, nº 94, 2001-2006.
- Ballard, D. H. (1986). Cortical connections and parallel processing: Structure and function. *The Behavioral and Brain Sciences*, 9, 67-120.
- Barker, M. (2001). The Proof Structure of Kant's A-Deduction. *Kant-Studien*, 92, 259-282.
- Bates, E. (1999). Plasticity, localization, and language development. En S. H. Broman y J. M. Fletcher (Eds.). *The changing nervous system: neuro-biological consequences of early brain disorders* (214-253). New York: Oxford University Press.
- Bateston, P. (2001). Where does our behaviour come from? *J. Biosci*, 26, 5, 561-570.
- Baumgarten, H.-U. (1992). *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*. Stuttgart: Metzler Verlag.
- Beck, L. W. (1969). *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Becker, J., Breedlove, M. y Crews, D. (Eds.). (1992). *Behavioral endocrinology*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Béjar Trancón, A. (2001). Kant y la locura. En I. Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (9-57). Madrid: Antonio Machado.
- Beldade, P. y Brakefield, P. M. (2002). The genetics and evo-devo of butterfly wing patterns. *Nature Reviews Genetics*, 3, 6, 442-452.
- Bello Reguera, E. (2003). Estudio preliminar. En Descartes, *Discurso del Método*, (IX-LIII). Madrid: Tecnos.
- Bennett, J. (1979). *La «Crítica de la razón pura» de Kant*, 2 Vols. Madrid: Alianza.
- Biondi, A. et al. (1998). Are the brains of monozygotic twins similar? A three-dimensional MR study. *American Journal of Neuroradiology*, 19, 7, 1361-1367.
- Bonan, I. et al. (1998) Magnetic resonance imaging of cerebral central sulci: a study of monozygotic twins. *Acta Geneticae Medicae et Gemellologiae*, 47, 2, 89-100.
- Bourgeois, J. P., Goldman-Rakic, P. S. y Rakic, P. (2000). Formation, elimination, and stabilization of synapses in the primate cerebral cortex. In M. S. Gazzaniga (Ed.), *The new cognitive neurosciences*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Blair, J. y Cipolotti, L. (2000). Impaired social response reversal: A case of "acquired sociopathy". *Brain*, 123, 1122-1141.

- Blasco, J. L. y Torreveiano, M. (Eds.). (2000). *Transcendentalidad y racionalidad*. Valencia: Pre-Textos.
- Blasco, J. L. (2000). Estructura lógica y valor epistemológico de los argumentos trascendentales. En J. L. Blasco y M. Torreveiano (Eds.), *Transcendentalidad y racionalidad* (197-216). Valencia: Pre-Textos.
- Brakefield, P. M., Gates, J., Keys, D. y Kesbeke, E. (1996). Development, plasticity, and evolution of butterfly eyespot patterns. *Nature*, 384, 236-243.
- Brandt, R. (1996a). Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire: l'anthropologie pragmatique. *Revue Germanique Internationale*, 6/1996: Kant: philosophie de l'histoire, 19-34.
- Brandt, R. (1996b). Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz. En Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Mugerza y Concha Roldán (Eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (31-64). Madrid: Técnos.
- Brandt, R. & Stark, W. (1997). Einleitung zu Kants Vorlesungen über Anthropologie. In I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Band 25, Abteilung 4, Bd. 2, Erste hälfte (VII-CXLIX). Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter.
- Brandt, R. (1999). *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Meiner.
- Brandt, R. (2001). *Política, Derecho y Antropología*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Brandt, R. (2007). *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner.
- Brandt, R. (2010). *Immanuel Kant – Was bleibt?* Hamburg: Meiner.
- Brandt, R. (2012). Kant as rebel against the social order. In Susan Meld Shell & Richard Vekley (Eds.), *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide* (185-197). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandt, R. (Ed.). (2014). *Die Macht des Vierten. Eine europäische Ordnungsfigur*. Hamburg: Meiner.
- Brandt, R. (2015). Kants Revolutionen. *Kant-Studien*, 106(1), 3-35.
- Brandt, R. (2017). Trotzdem: Aufklärung. *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 71. Jahrgang, Heft 813, 92-96.
- Bregman, A. S. y Pinker, S. (1978). Auditory streaming and the building of timbre. *Canadian Journal of Psychology*, 32(1), 19-31.
- Bregman, A. S. (1990). *Auditory scene analysis: The perceptual organization of sound*. Cambridge, MA: The MIT Press
- Breuer, I. (2020). La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en sí para la fenomenología. Los diferentes significados de la cosa en sí en Kant y en Husserl. *Revista de Estudios Kantianos*, 5, 2, 331-365.
- Brodmann, K. (1909). *Vergleichende Lokalisationslehre der Grosshirnrinde in ihren Prinzipien dargestellt auf grund des Zellenbaues*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag.
- Calvo Martínez, T. (1988). Introducción. En Aristóteles, *Acerca del alma* (97-130). Madrid: Gredos.
- Calvo, T. (1994). El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón. En J. Marradés y N. Sánchez (Eds.), *Mirar con cuidado: Filosofía y escepticismo* (3-19). Valencia: Pre-Textos.
- Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada.
- Campillo, N. (2020). Kant visto por Arendt. En S. Sevilla y J. Conill, *Kant después del neokantismo* (65-89). Madrid: Biblioteca Nueva.

- Cano Cabildo, S. (2019). Hannah Arendt: lectura politológica del juicio de gusto de Kant. *Res Publica*, 22 (2), 445-460.
- Caimi, M. P. M. (2019). La deducción metafísica de las ideas a partir de las formas del silogismo. *Revista de Estudios Kantianos*, 4, 2, 452-475.
- Caponi, G. (2012). Kant: entre Buffon y Cuvier. *Filosofía e Historia da Biologia*, 7, 1, 43-53.
- Cassirer, E. (1948 / 1993). *Kant, vida y doctrina*. México: FCE.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la ilustración*. México: FCE.
- Cassirer, E. (1956 / 2018). *El problema del conocimiento*, 4 Vols. México: FCE.
- Catalano, S. M. y Shatz, C. J. (1998). Activity-dependent cortical target selection by thalamic axons. *Science*, nº 24, 559-562.
- Cerezo, P. (1997). La deconstrucción heideggeriana de la metafísica del cogito. En Ranch Sales y Pérez Herranz (Eds.), *Centenario de René Descartes. Seminario de Filosofía*. (151-181). Alicante: Universidad de Alicante.
- Chalupa, L. M. (2000). A comparative perspective on the formation of retinal connections in the mammalian brain. En M. S. Gazzaniga (Ed.), *The new cognitive neurosciences*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2000.
- Changeux, J.-P. (1985). *El hombre neuronal*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Changeux, J.-P. (1997). *Razón y placer*. Barcelona: Tusquets.
- Chiari, E. (1971). *La deduzione trascendentale delle categorie nella Critica de la ragion pura*. Pádua: CEDAM.
- Chiodi, P. (1961). *La deduzione nell'opera di Kant*. Turín: Taylor.
- Chomsky, N. (1985). *Reflexiones sobre el lenguaje*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Chomsky, N. (1992). *El lenguaje y los problemas del conocimiento*. Madrid: Visor.
- Cobb, M. (2000). Reading and Writing *The Book of Nature*: Jan Swammerdam (1637-1680). *Endeavour*, 24, 3, 122-128.
- Cohen, H. (1918). *Kanys Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümmlers.
- Conill, J. (2016). Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant. *Revista de estudios kantianos*, vol. 1, núm. 1, 11-23.
- Cornford, F.M. (1983). *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (Ed.). (1994). *10 palabras clave en Ética*. Navarra: EVD.
- Cosentino, J. C. (1999). *Construcción de los conceptos freudianos*, 2 Vols. Buenos Aires: Manantial.
- Costantini, M. (2018). Le patologie psichiche nel Versuch kantiano del 1764. *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 7, 234-251.
- Crair, M. C., Gillespie, D. C. y Stryker, M. P. (1998). The role of visual experience in the development of columns in cat visual cortex. *Science*, nº 279, 566-570.
- Cramer, K. S. y Sur, M. (1995). Activity-dependent remodeling of connections in the mammalian visual system. *Current Opinion in Neurobiology*, 5, 106-111.
- Creath, R. y Maienschein, J. (Eds.) (2000). *Biology and Epistemology*. Cambridge / New York: Cambridge University Press.
- Crombie, A. C. (1979). *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*. Madrid: Alianza.
- Curtis, S., De Bode, S. y Shields, S. (2000). Language after hemispherectomy. En J. Gilkerson, M. Becker y N. Hyams (Eds.). *UCLA Working Papers in Linguistics*, vol. 5 (91-112). Los Angeles: UCLA Department of Linguistics.
- Damasio, A. R. y Damasio, H. (1992). Cerebro y lenguaje. *Investigación y ciencia*, 194, 59-66.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' Error*. New York: G. P. Putnam's Sons.

- Damasio, A. (2001). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Paidós.
- David-Ménard, M. (1990). *La folie dans la raison pure*. Paris: J. Vrin.
- Davidson, F. J., Putnam K. M. y Larson, C. L. (2000). Dysfunction in the neural circuitry of emotion regulation: A possible prelude to violence. *Science*, 289, 591-594.
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press (Edición española: Dawkins, R. (1985). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat).
- Degler, C. N. (1991). *In search of human nature: The decline and revival of Darwinism in American social thought*. New York: Oxford University Press.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Dennet, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston, MA: Little Brown.
- Dennett, D. C. (1996). *La conciencia explicada* Barcelona: Gedisa.
- Díaz Marsá, M. (2016). *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Madrid: Escolar y Mayo.
- D'Iorio, P. (1995). *La línea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*. Genova: Pantograf.
- D'Iorio, P. (2000). *HyperNietzsche. Modèle d'un hypertexte savant sur Internet pour la recherche en sciences humaines. Questions philosophiques, problèmes juridiques, outils informatiques*. Paris: PUF.
- D'Iorio, P. (2009-). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe Nietzsches*. Paris. En <http://www.Nietzschesource.org/eKGWB>.
- D'Iorio, P. (2010). La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, 10, 187-196.
- D'Iorio, P. (2016). *El viaje de Nietzsche a Sorrento. Una travesía crucial hacia el espíritu libre*. Barcelona: Gedisa.
- Domènech, A. (1989). *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica.
- Duchesneau, F. (2006). «Essential force» and «formative force»: models for epigenesis in the 18th century. En B. Feltz, M. Crommelinck & P. Goujon (Eds.), *Self-Organization and Emergence in Life Sciences (173-188)*. Dordrecht: Kluwer (Springer).
- Duque, F. (1983). Estudio introductorio. En I. Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum) (17-60)*. Madrid: Editora Nacional.
- Dürbeck, G. (1998). *Einbildungskraft und Aufklärung: Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*. Tübingen: Niemeyer.
- Echeverría, J. (1981). *Leibniz*. Barcelona: Barcanova.
- Edie, J. M. (1969). Descartes and the Phenomenological Problem of the Embodiment of Consciousness. En B. Magnus & J. B. Wilbur (Eds.), *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies (91-115)*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Ehrlich, P. R. (2000). *Human natures: genes, cultures, and the human prospect*. Washington, D. C.: Island Press/Shearwater Books.
- Ellenberger, H. F. (1976). *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Madrid: Gredos.
- Eling, P. (Ed.) (1994). *Reader in the History of Aphasia. From Gall to Geschwind*. Amsterdam: John Benjamins.
- Elman, J. L., Bates, E. A. et al. (1996). *Rethinking innateness: A connectionist perspective on development*. Cambridge, MA: The MIT Press.

- Engels, E.-M. (1994). Die Lebenskraft —metaphysisches Konstrukt oder methodologisches Instrument? Überlegungen zum Status von Lebenskräften in Biologie und Medizin im Deutschland des 18. Jahrhunderts. En K. T. Kantz (Ed.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit. Studien zu Werk und Wirkung des Naturforscher C. F. Kielmeyer (1765-1844)*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, pp. 127 y ss
- Erdmann, Benno (Hrsg.). (1882). *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, Band I: Reflexionen zur Anthropologie*. Leipzig: Fues's Verlag, pp. 195-196. Cfr. Kant, I. *Pedagogía*, Apéndice II, pp. 105-106.
- Euler, W. (2002). Die Suche nach dem Seelenorgan. Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Sömmerrings. *Kant-Studien*, 93, 4, 453-480.
- Falkenstein, L. (1995). *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto: University of Toronto Press.
- Feltz, B., Crommelinck, M. & Goujon, P. (Eds.), *Self-Organization and Emergence in Life Sciences*. Dordrecht: Kluwer.
- Fernández, L. D. (2021). El liberalismo como gubernamentalidad crítica: la influencia de Kant en la lectura de Foucault. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 11, 11-29.
- Finance, J. (1971). *Conocimiento del ser*. Madrid: Gredos, 1971.
- Fodor, J. A. y Pylyshyn, Z. W. (1981). How direct is the visual perception? Some reflections on Gibson's ecological approach. *Cognition* 9, 139-196.
- Fodor, J. A. (Ed.). (1981). *RePresentations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Fodor, J. A. (1981). The present status of the innateness controversy. En J. A. Fodor (Ed.), *RePresentations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science (257-316)*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Fodor, J. A. (1983). *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Fodor, J. A. (1986). *La modularidad de la mente*. Madrid: Morata.
- Fodor, J. A. (1988). Connectionism and Cognitive Architecture. *Cognition*, 28, 3-71.
- Fonnesu, L. (1988). Ragione pratica e ragione empirica nel pensiero di Kant. *Annali del dipartimento di filosofia dell'Università di Firenze*, 4, 67-86.
- Fonnesu, L. (1993). *Antropología e idealismo. La destinaciones dell'uomo dell'etica di Fichte*. Roma-Bari: Laterza.
- Fonnesu, L. (2000). La libertà e la sua realizzazione nella filosofía pratica di Fichte. In G. Duso – G. Rametta (Eds.), *La libertà nella filosofía classica tedesca. Política e filosofía tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*. Milano: Angeli, pp. 117-131.
- Fonnesu, L. (2008). *Etica e mondo in Kant*. Bologna: Il Mulino.
- Fonnesu, L. (2008). Mandatos y consejos en la filosofía práctica moderna. *Isegoría*, 39, 129-152.
- Fonnesu, L. (2010). *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofía classica tedesca*. Bologna: Il Mulino.
- Foucault, M. (1961). *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *História de la locura en la época clásica*, 2 Vols. México: FCE.
- Foucault, M. (1982). *Marx, Nietzsche y Freud*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84/2, pp. 35-63.
- Foucault, M. (1994). La philosophie analytique de la politique. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits 1954-1988, Tome 3, 1976-1979*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE.

- Foucault, M. (2008). Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (11-79). Paris: Vrin.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2017) *Sobre la Ilustración*. Edición de Javier de la Higuera. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2017). ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). En M. Foucault, *Sobre la Ilustración* (3-52). Edición de Javier de la Higuera. Madrid: Tecnos.
- Frierson, P. (2009a). Kant on mental disorder. Part 1: An overview. *History of Psychiatry*, 20, 3, 267-289.
- Frierson, P. (2009b). Kant on mental disorder. Part 2: Philosophical implications of Kant's account. *History of Psychiatry*, 20, 3, 290-310.
- Fuentes, J. (2021). Sobre el estatus ontológico de los objetos geométricos en la filosofía de las matemáticas de Kant. *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 14, 92-106.
- Galfione, M. V. (2014). La intervención kantiana en el debate de las razas a finales del siglo XVIII. *Scientiae studia*, V.12, 1, 11-43.
- García, E. y Muñoz, J. (Eds.). (1999). *La teoría evolucionista del conocimiento*. Madrid: Editorial Complutense.
- García, E. (1999). Epistemología y neuropsicología cognitiva. En E. García y J. Muñoz (Ed.), *La teoría evolucionista del conocimiento* (131-210). Madrid: Editorial Complutense, pp. 189 y sigs.
- García, E. (2001). *Mente y cerebro*. Madrid: Síntesis.
- García-Baró, M. (1999). *Introducción a la teoría de la verdad*. Madrid: Síntesis.
- Gardner, H. (1987). *The Mind's New Science*. Basics Books: New York. Existe traducción: Gardner, H. (1988). *La nueva ciencia de la mente*. Barcelona: Paidós.
- Gazzaniga, M. (1993). *El cerebro social*. Madrid: Alianza.
- Gazzaniga, M. (Ed.) (1996). *The Cognitive Neurosciences*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Gazzaniga, M. S. (Ed.). (2000). *The new cognitive neurosciences*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Gazzaniga, M. S. (2002). Dos cerebros en uno. En *La consciencia*, monográfico de *Investigación y ciencia*, nº 28, 44-50.
- Geary, D. C. y Huffman, K. J., «Brain and cognitive evolution: Forms of modularity and functions of mind», *Psychological Bulletin*, 2002;
- Gehring, W. J. (2000). *Wie Gene die Entwicklung steuern. Die Geschichte der Homeobox*. Basel: Birkhäuser.
- Gilson, E. (2005). *El ser y los filósofos*. Navarra: EUNSA.
- Gómez Caffarena, J. (1996). Estudio preliminar. En I. Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*. Madrid: CSIC.
- Gómez Sánchez, C. (1994). Conciencia moral. En Adela Cortina (Ed.), *10 palabras clave en Ética* (17-69). Navarra: EVD.
- Gómez Sánchez, C. (1998). *Freud, crítico de la Ilustración*. Barcelon: Crítica.
- Gómez Sánchez, C. (2002). *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- González Recio, J. L. (2004). *Las teorías de la vida*. Madrid: Síntesis.
- Goodman, C. S. (1978). Isogenic grasshoppers: genetic variability in the morphology of identified neurons. *Journal of Comparative Neurology*, 182, 4, 681-705.
- Gouhier, H. (1973). *Descartes. Essais sur le "Discours de la Méthode", la Métaphysique et la Morale*. Paris: Vrin.
- Gould, S. (1977). *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge: Harvard University Press
- Grube, G. M. A. (1973). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos
- Guarneros, A. (2022). Los nombres de la metafísica: analítica trascendental. *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, 54, 153, 248-285.
- Gutiérrez Terrazas, J. (1998). *Teoría psicoanalítica. Su doble eje central: la tópica psíquica y la dinámica pulsional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gutiérrez Terrazas, J. (2002). *Cómo leer a Freud*. Madrid: Síntesis.
- Guyer, P. (Ed.). (1992). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Hamilton, W. D. (1964a). The genetical evolution of social behaviour. I. *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1-16
- Hamilton, W. D. (1964b). The genetical evolution of social behaviour. II. *Journal of Theoretical Biology*, 7, 17-52.
- Harrington, A. (1987). *Medicine, Mind, and the Double Brain*. Princeton: Princeton University Press.
- Harris, J. (1981). Leibniz y Locke: sobre las ideas innatas. En I. C. Tipton (Ed.), *Locke y el entendimiento humano* (51-77). México: FCE.
- Hatfield, G. (1992). Empirical, racional and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy. En P. Guyer, (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (200-227). Cambridge: Cambridge University Press.
- Haus Hauser, Ch. (1994). *Selbstbewusstsein und personale Identität: Positionen und Aprioren ihrer vorkantischen Geschichte: Locke, Leibniz, Hume und Tetens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Heidegger, M. (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Friedrich Cohen.
- Heidegger, M. (1960). *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, M. (1960). La época de la imagen del mundo. En M. Heidegger, *Sendas perdidas* (67-98). Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, M. (1973). *Kant y el problema de la Metafísica*. México: FCE.
- Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Alfa.
- Henry, M. (2010). *Genealogía del psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Hernández Rubio, F. J. (2008). *Filosofía y Neuronismo en Cajal*. Murcia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Hernández Rubio, F. J. (2009). *Los límites del eliminacionismo. Una solución epigenética al problema mente-cerebro* (Tesis doctoral). Murcia: Universidad de Murcia.
- Hinske, N. (1990). Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von Idee. En M. Fattori y L. Bianchi (Eds.), *Idea, VI Colloquio Internazionale Roma, 5-7 gennaio*. Roma: Edizione dell'Ateneo, p. 319 y ss.
- Hubel, D. H. y Wiesel, T. N. (1962). Receptive fields, binocular interaction and functional architecture in the cat's visual cortex. *J. Physiol.*, 160, 106-154.

- Hundert, E. M. (1990). Are psychotic illness category disorders? (Proposal for a new understanding and classification of the major forms of mental illness). En M. Spitzer y B. A. Maher (Eds.), *Philosophy and psychopathology* (59-70). New York: Springer.
- Ibarra, A. y Mormann, Th. (Eds.). (2000). *Varietades de la representación en la ciencia y la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Ibarra, A. (2000). La naturaleza vicarial de las representaciones. En A. Ibarra y Th. Mormann (Eds.), *Varietades de la representación en la ciencia y la filosofía* (23-40). Barcelona: Ariel.
- Ibarra, A. y Uribarri, I. (2000). El reto del representacionalismo empirista en Kant. En A. Ibarra y Th. Mormann, *Varietades de la representación en la ciencia y la filosofía* (55-70). Barcelona: Ariel.
- Iracheta, F. J. (2020). La limitación práctica de la filosofía trascendental en la primera recepción de la KrV. *Revista de Estudios Kantianos*, 5, 1, 107-139.
- Jacob, F. (1999). *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*. Barcelona: Tusquets.
- Jones, E. (2003). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Barcelona: Anagrama.
- Karmiloff-Smith, A. (1994). *Más allá de la modularidad. La ciencia cognitiva desde la perspectiva del desarrollo*. Madrid: Alianza.
- Katz, L. C. y Shatz, C. J. (1996). Synaptic activity and the construction of cortical circuits. *Science*, nº 274, 1133-1137.
- Katz, L. C., Weliky, M. y Crowley, J. C. (2000). Activity and the development of the visual cortex: New perspectives. M. S. Gazzaniga, (Ed.), *The new cognitive neurosciences*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kitcher, P. (1990). *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Kock, C. (2005). *La consciencia. Una aproximación neurobiológica*. Barcelona: Ariel.
- Kubovy, M. y Pomerantz, J. (Eds.). (1981). *Perceptual organization*. Mahwah, NJ.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Kubovy, M. (1981). Concurrent pitch segregation and the theory of indispensable attributes. En M. Kubovy y J. Pomerantz (Eds.), *Perceptual organization* (55-98). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Kuehn, M. (2002). *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, T. S. (1983). La tradición matemática y la tradición experimental en el desarrollo de la física. En T. S. Kuhn, *La tensión esencial* (56-90). México: FCE.
- Kuhn, T. S. (1983). *La tensión esencial*. México: FCE.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Lauth, R. (1989). *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Hamburg: Felix Meiner.
- Lecours, A. R. y Joannette, Y. (1991). Prefacio. En J. Peña-Casanova, *Normalidad, semiología y patología neuropsicológicas* (VII-X). Barcelona: Masson.
- Lenoir, T. (1989). *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenthcentury German Biology*. Chicago / London: University of Chicago Press.
- Lewontin, R. (2000). *Genes, organismo y ambiente. Las relaciones de causa y efecto en biología*. Barcelona: Gedisa.
- Llano, A. (1973). *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona: Eunsa.

- Loer, C. M., Steeves, J. D. y Goodman, C. S. (1983). Neuronal cell death in grasshopper embryos: variable patterns in different species, clutches, and clones. *Journal of Embryology and Experimental Morphology*, 78, 169-182.
- López Molina, A. M. (2021). La intersubjetividad en la teoría trascendental del conocimiento. *Pensamiento*, 77, 296, 639-654.
- López Piñero, J. M. (1970). *Neurosis y psicoterapia. Un estudio histórico*. Madrid: Espasa-Calpe.
- López Piñero, J. M. (1973). *John Hughlings Jackson (1835-1911), Evolucionismo y Neurología*. Madrid: Moneda.
- López Piñero, J. M. (1985). *Orígenes históricos del concepto de neurosis*. Madrid: Alianza.
- López Piñero, J. M. (2002). *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*. Madrid: Alianza.
- López Piñero, J. M. (2010). The work of John Hughlings Jackson: part I. *History of Psychiatry*, 21(1), 85-95.
- López Piñero, J. M. (2010). The work of John Hughlings Jackson: part II. *History of Psychiatry*, 21(2), 224-236.
- Lorenzer, A. (1970). *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Luhmann, N. et al. (Eds.). (1992). *Beobachter: Convergenz der Erkenntnistheorien?* München: W. Fink.
- Lumsden, C. J. y Wilson, E. O. (1981). *Genes, mind, and culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lykken, D. T., *Las personalidades antisociales*, Barcelona, Herder, 2000.
- Mackie, J. L. (1974). *The Cement of Universe*. Oxford: Oxford University Press
- MacLean, P. D. (1949). Psychosomatic disease and the 'visceral brain': recent developments bearing on the Papez theory of emotion. *Psychosom Med*, 11, 338-353.
- MacLean, P. D. (1973). A triune concept of the brain and behavior. In T. J. Boag & D. Campbell (Eds.), *The Hincks Memorial Lectures* (6-66). Toronto: University of Toronto Press.
- Maguire, E. A. et al. (2000). Navigation-related structural change in the hippocampi of taxi drivers. *PNAS*, 97, 4398-4403.
- Mallon, R. y Stich, S. (2000). The odd couple: The compatibility of social construction and evolutionary psychology. *Philosophy of Science*, 67, 133-154.
- Mann, T. (1984). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Barcelona: Bruguera.
- Marcucci, S. (1972). *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*. Firenze: Felice Le Monnier
- Marcucci, S. (1976). *Intelletto e «intellettualismo» nell'estetica di Kant*. Ravenna: A. Longo Editore.
- Marcucci, S. (2005). Las perspectivas científicas y epistemológicas del juicio teleológico en Kant. En Andaluz Romanillos, A. (Ed.). *Kant, razón y experiencia* (287-293). Salamanca: Servicio de publicaciones de la Universidad Pontificia.
- Marcus, G. (2005). *El nacimiento de la mente*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (2008). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Marion, J. L. (1987). L'ego et le Dasein. Heidegger et la destruction de Descartes dans *Sein und Zeit*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92, 1, 25-53.
- Maritain, J. (1948). *Tres reformadores*. Madrid: EPESA.

- Marradés, J. y Sánchez, N. (Eds.). (1994). *Mirar con cuidado: Filosofía y escepticismo*. Valencia: Pre-Textos.
- Martínez Marzoa, F. (1987). *Desconocida raíz común*. Madrid: Visor.
- Massaro, D. W. (1993). Information Processing Models: Microscopes of the Mind. *Annual Review of Psychology*, 44, 383-425.
- Maturana, H. R. (1982). *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Braunschweig: Vieweg.
- Maturana, H. R. y Varela, F. J. (1990). *El árbol del conocimiento*. Madrid: Debate.
- Maturana, H. R. (1992). The biological foundations of self-consciousness and the physical domain of existence. En N. Luhmann et al. (Eds.), *Beobachter: Convergenz der Erkenntnistheorien?* München: W. Fink.
- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen
- Maturana, H., y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Buenos Aires, Lumen.
- Mazliak, P. (2006). *La biologie au siècle des lumières. Comment l'histoire naturelle est devenue biologie*. Paris: Adapt/Vuibert.
- McClelland, J. L., Rumelhart, D. E. y PDP Research Group. (1986). *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition*, vol. 1: *Foundations* y vol. 2: *Psychological and biological models*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- McLaughlin, P. (1985). Sömmerring und Kant: Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten. En G. Mann y F. Dumont (Eds.), *Samuel Thomas Sömmerring und die Gelehrten der Goethe-Zeit (191-201)*, Stuttgart / New York: Fischer Verlag.
- Mensch, J. (2013). Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy. Chicago: Chicago University Press.
- Mersenne, M. ([1625] 2003). *La Vérité des sciences contre les septiques ou Pyrrhoniens*. Edition critique de Dominique Descotes. Paris: Honoré Champion.
- Mira, V., Ruiz, P. y Gallano, C. (Eds.). (2005). *Conceptos freudianos*. Madrid: Síntesis.
- Monaghan, E. y Glickman, S. (1992). Hormones and aggressive behavior. En J. Becker, M. Breedlove y D. Crews, (Eds.), *Behavioral endocrinology*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Montaner Vila, R. y Simón Font, F. (Eds.) (1887-1899). *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, 25 Vols / 26 Tomos. Barcelona: Montaner y Simón.
- Montero Moliner, F. (1989). *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*. Barcelona: Crítica.
- Montero Moliner, F. (1978). *El empirismo kantiano*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Montero Moliner, F. (1989). Libertad y experiencia (la fundamentación de la libertad moral en la «Crítica de la razón pura». En Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica (23-42)*. Madrid: Técnos.
- Montero Moliner, F. (2020). El uso regulador de la idea de mente (*Gemüt*) y la sistematización de la *Crítica de la razón pura*. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo (261-280)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Morin, E. (2005). La epistemología moderna de la complejidad. En J. L. Solana (Coord.), *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo (27-52)*. Madrid: Akal.
- Moya, E. (1998). *La disputa del positivismo en la filosofía contemporánea*. Murcia: Universidad de Murcia.

- Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Moya, E. (2004). Epigénesis y razón. *Teorema, Revista internacional de filosofía*, XXIII, 1-3, 117-140.
- Moya, E. (2004). Sobre el órgano del alma. *Daimón. Revista de Filosofía*, 33, 11-19.
- Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida. (Naturlehre y filosofía crítica)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Moya, E. (2011). Kant y la embriología. En P. J. Teruel (Coord.). *Kant y las ciencias (185-224)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Moya, E. (2015). El disenso como derecho originario de la Humanidad en Kant. *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. XII, 31-37.
- Moya, E. (2019). Fuerzas, facultades y formas a priori en Kant. *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 9, 49-71.
- Moya, E. (2020). Biología y conocimiento: la lectura popperiana de Kant. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (115-152). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Muchnik, P. & Thorndike, O. (Eds.). (2018). *Rethinking Kant 5*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Müller-Sievers, H. (1997). *Self-Generation. Biology, Philosophy, and Literature around 1800*. Stanford: Stanford University Press.
- Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R. (1989). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid: Técnos.
- Nájera, E. (2000). La idiosincrasia del sujeto cartesiano: su resistencia a la trascendentalidad. En J. L. Blasco y M. Torrevejanó (Eds.), *Trascendentalidad y racionalidad* (45-63). Valencia: Pre-Textos.
- Nasio, J. D. (1999). *El placer de leer a Freud*. Barcelona: Gedisa.
- Neville, H. J. y Bavelier, D. (2000). Specificity and plasticity in neurocognitive development in humans. En M. S. Gazzaniga (Ed.), *The new cognitive neurosciences* (83-98). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Newell, A. (1980). Physical symbol systems. *Cognitive Science*, 4, 135-183.
- Newell, A. (1982). The knowledge level. *Artificial Intelligence*, 18, 87-127.
- Novella, J. (2001). *El proyecto ilustrado de E. Tierno Galván*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Novella, J. (2007). *El pensamiento reaccionario español (1812-1975): tradición y contrarrevolución en España*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Novella, J. (2008). El silencio de la memoria (del exilio y el pensamiento español). En Antolín Sánchez Cuervo, Vicente Navarro López y Francisco Abad Nebot (Eds.), *Las huellas del exilio: expresiones culturales de la España peregrina* (429-474). Madrid: Tébar.
- Novella, J. (2014). El envés de la historia. Memoria, exilio, holocausto. *Revista de Filosofía*, 39, 1, 47-71.
- Novella, J. (2020). Crisis, guerra, apologética y socialismo. (En torno al humanismo de Ramiro de Maeztu y Fernando de los Ríos). *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76, 291 (extra), 787-806.
- Novella, J. (2021). *La aventura del pensamiento español*. Madrid: Sínderesis.
- Oeser, E. (1984). La evolución del método científico. En K. Lorenz y F. M. Wuketits (Eds.), *La evolución del pensamiento*. Barcelona: Argos Vergara.
- Oldroyd, D. R. (1993). *El arco del conocimiento*. Barcelona: Crítica.

- Parellada, R. (2011). Kant y la geometría. En Pedro Jesús Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias* (30-40). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 Vols. Reprint in 1965. London: George Allen & Unwin.
- Penelhum, T. (1975). *Hume*. Londres: Macmillan.
- Peña-Casanova, J. (1991). *Normalidad, semiología y patología neuropsicológicas* (VII-X). Barcelona: Masson.
- Pérez, M^a. L. (1995). *Christian Wolff*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Pettito, L. A. et alter. (2000). Speech-like cerebral activity in profoundly deaf people while processing signed language: Implications for the neural basis of all human language. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n° 97, 13961-13966.
- Piaget, J. (1970). *La epistemología genética*. Barcelona: A. Redondo Editor.
- Piaget, J. (1973). *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Seix Barral.
- Pinker, S. (2000). *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino.
- Pinker, S. (2015). *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós
- Pinker, S. (2018). *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Paidós.
- Poeppel, D., Mangun, G. R. & Gazzaniga, M. S. (Eds.). (2020). *The Cognitive Neurosciences*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Pons, T. M. et alter. (1991). Massive cortical reorganization after sensory deafferentation in adult macaques. *Science*, 252, 1857-1860.
- Popkin, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE.
- Popkin, R. H. (1994). Profecía y escepticismo en los siglos XVI y XVII. En J. Marradés y N. Sánchez (Eds.), *Mirar con cuidado: Filosofía y escepticismo* (21-34). Valencia: Pre-Textos, p. 28.
- Popper, K. R. (1983). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.
- Popper, K. R. (1998). *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*. Madrid: Tecnos.
- Portera Sánchez, A. (2002). Cajal y el cerebro plástico. *Revista española de patología*, 35, 4, 367-372.
- Poser, H. (2004). Sisyphus at Work: The Leibniz Edition, The Kaiserreich and Divided Germany. *Minerva*, 42, 379-392.
- Prior, A. (2020). Ciencia, modernidad y pensamiento. Arendt y la filosofía crítica. En S. Sevilla y J. Conill, *Kant después del neokantismo* (43-63). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Puech, M. (1992). Tetens et la crise de la métaphysique allemande en 1775. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 117, 3-29.
- Pylyshyn, Z. W. (1984). *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science*. Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- Pylyshyn, Z. W. (1984). *Why computation requires symbols*. Proceedings of the Sixth Annual Conference of the Cognitive Science Society, Bolder, CO, 71-73.
- Quartz, S. R. y Sejnowski, T. J. (1997). The neural basis of cognitive development: A constructivist manifesto. *Behavioral and Brain Sciences*, 20, 537-596, discusión 556-596.
- Rábade, S. (1969). *Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*. Madrid: Gredos.
- Rábade, S. (1971). *Descartes y la gnoseología moderna*. Madrid: Guillermo del Toro.
- Rábade, S. (1975). *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Gredos.
- Rada, E. (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid, Taurus.
- Rakic, P. (2000). Setting the stage for cognition: Genesis of the primate cerebral cortex. En M. S. Gazzaniga (Ed.). *The new cognitive neurosciences*. Cambridge, MA: The MIT Press.

- Ramachandran, V. S. y Blakeslee, S. (1998). *Phantoms in the brain: Probing the mysteries of the human mind*. New York: William Morrow.
- Ramón y Cajal, S. (1952). *¿Neuronismo o reticularismo?* Madrid: CSIC,
- Rapp, B. (2001). *The Handbook of Cognitive Neuropsychology. What Deficits Reveal About the Human Mind*. Philadelphia: Psychology Press.
- Richards, R. J. (2000). Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding. *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, 31, 1, 11-32.
- Ricoeur, P. (1999). *Freud: una interpretación de la cultura*. Madrid: Siglo veintiuno.
- Riedel, W. (1994). Anthropologie und Literatur in der dt. Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutsche Literatur*, Sonderheft 6, 93-157.
- Riehl, A. (1908). *Der philosophische Kritizismus*, Erster Band, Leipzig: Wilhelm Engelmann Verlag.
- Rivera, de Rosales, J. (1993). *El punto de partida de la metafísica transcendental*. Madrid: UNED.
- Rivera de Rosales, J. (2005). Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante. *Ideas y valores. Revista colombiana de Filosofía*, 54, 128, 1-33.
- Roazen, P. (1970). *Freud. Su pensamiento político y social*. Barcelona: Martínez Roca.
- Roazen, P. (1998). *Cómo trabajaba Freud*. Barcelona: Paidós.
- Röd, W. (1988). Zur psychologischen Deutung der kantische Ehrfahungstheorie. En H. Oberer y G. Seel, *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rodríguez Aramayo, R. (1989). El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia. En Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica* (234-282). Madrid: Técnos.
- Rodríguez Aramayo, R. y Vilar, G. (1992). La «Cenicienta» de las tres Críticas. En Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (Eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant* (7-12). Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Aramayo, R. (2001). *Immanuel Kant*. Madrid: Edaf.
- Rodríguez Aramayo, R. (2004). Una filosofía moral de la histórica. En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (7-74). Madrid: Alianza.
- Rodríguez Aramayo, R. (2007). Estudio preliminar. En I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (7-48). Madrid: Alianza.
- Rodríguez Aramayo, R. (2006). El “utopismo ucrónico” de la reflexión kantiana sobre la historia. En I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (IX-XLIV). Edición de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Técnos.
- Rodríguez Aramayo, R. (2008). El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón. En I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (7-40). Madrid: Alianza.
- Rodríguez González, M. (1994). *El niño acorralado. Freud y el discurso de la modernidad*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Rodríguez González, M. (1999). Introducción. En Sigmund Freud, *El malestar en la cultura* (11-56). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rodríguez González, M. (2000). Narración y conocimiento: el caso del psicoanálisis hermenéutico. *Revista de Filosofía*, 13, 24, 139-167.
- Rodríguez González, M. (2001). Psicoanálisis y hermenéutica: una reflexión. *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 5-6, 59-66.
- Rodríguez González, M. (2010). *La teoría nietzscheana del conocimiento*. Madrid: Eutelequia.

- Rodríguez González, M. (2014). Tauber o *El análisis como camino a la autonomía personal*. En A. I. Tauber, *Freud, el filósofo reticente* (9-21). Madrid: Avarigani.
- Rodríguez González, M. (2018). *Más allá del rebaño. Nietzsche, filósofo de la mente*. Madrid: Avarigani.
- Roe, S. A. (1981 / 2000). *Matter, Life and Generation. Eighteenth-Century Embryology and the Haller-Wolff Debate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roger, J. (1993). Diderot et l'Encyclopédie. En *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle* (585-682). Paris: Albin Michel.
- Roger, J. (1963). *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel.
- Rohbeck, J. (1987). *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung*. New York / Frankfurt: Campus.
- Rohbeck, J. (2004). *Geschichtsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius
- Rohbeck, J. (2010). *Aufklärung und Geschichte. Über eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft*. Berlin: Akademie Verlag.
- Rohbeck, J. (2011). Plazos de responsabilidad. *Azafea: Revista de Filosofía*, 13, 93-108.
- Rohbeck, J. (2012). Filosofía de la historia y ética del futuro. En Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos y Concha Roldán (Eds.), *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz*. (151-166). Barcelona: Herder.
- Rohbeck, J. (2014). Para una nueva filosofía de la historia. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 34, 159-184.
- Rohbeck, J. (2015). *Filosofía de la historia —Historicismo —Posthistoria*. Granada: Universidad de Granada.
- Rohbeck, J. (2021). Zur Aktualität der Aufklärung. *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethic*, 43, 1, 4-19.
- Rohbeck, J. (2021). Bildung, Kultur und Aufklärung bei Moses Mendelssohn. *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethic*, 43, 1, 92-98.
- Roldán, C. (1989). Leibniz: prelude para una moral de corte kantiano. En Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica* (341-348). Madrid: Ténos.
- Roldán, C. (1990). Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo. *Revista de Filosofía*, III, 3, 123-140.
- Roldán, C. (1990). La salida leibniziana del laberinto de la libertad. En G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (IX-LXXVII). Selección, estudio preliminar y notas a cargo de Concha Roldán Panadero. Madrid: Ténos.
- Roldán, C. (1995). El reino de los fines y su gineceo. Las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas. En Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza y A. Valdecantos (Eds.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna* (171-185). Barcelona: Paidós.
- Roldán, C. (1996). Los «Prolegómenos» del proyecto kantiano sobre la paz perpetua. En Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán (Eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (125-154). Madrid: Ténos.
- Roldán, C. (1999). Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas. En Roberto Rodríguez Aramayo y Faustino Oncina (Eds.), *Ética y Antropología: un dilema kantiano* (43-68). Granada: Comares.

- Roldán, C. (2002). Obertura bibliográfica de las traducciones españolas de Leibniz,... sin ánimo de exhaustividad. *Thémata: Revista de Filosofía*, 29, 11-18.
- Roldán, C. (2005). *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Sevilla: Akal.
- Roldán, C. (2006). Nuevas vueltas a la historia. Por una filosofía de la historia doblada de ética. En José Francisco Álvarez y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.), *Disenso e incertidumbre*. Madrid / México: Plaza y Valdés Editores.
- Roldán, C. (2008). Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: Filosofía para Damas y Querelle des femmes. *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 731, 457-470.
- Roldán, C. (2013). Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant. *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 62, suplemento 1, 185-203.
- Roldán, C. (2014). Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz. *Doispontos*, 11, 2, 245-283.
- Roldán, C. (2015). *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*. Madrid: Bonalitra Alcompás.
- Roldán, C. (2016). Historia Conceptual y Filosofía de la Historia desde una perspectiva leibniziana. *Endoxa: Series Filosóficas*, 38, 217-238.
- Roldán, C. (2022). Hans Poser (1937-2022): Theoria cum praxi. De la Teodicea a la Tecnodicea. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 66, 1-3.
- Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rossi, P. (1990a). *Bacon: de la magia a la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Rossi, P. (1990b). *Las arañas y las hormigas*. Barcelona: Critica.
- Roth, G. y Schwegler, H. (Eds.). (1981). *Self-Organizing Systems. An Interdisciplinary Approach* (14-23). Frankfurt: Campus.
- Roudinesco, E. (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Debate.
- Rovira, R. (2011). ¿Es $7+5 = 12$ un juicio sintético? Examen de las razones de Kant (y de Schultz). En Pedro Jesús Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias* (17-29). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. Londres: Penguin.
- Ryle, G. (1967). Descartes Myth. En W. Doney (Ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays* (338-352). New York: Anchor Books.
- Saame, O. (1987). *El principio de razón en Leibniz*. Barcelona: Laia.
- Sadato, N. et al. (1996). Activation of the primary visual cortex by Braille Reading in blind subjects. *Nature*, 380, 526-528.
- Sales, R. y Herranz, P. (Eds.). (1997). *Centenario de René Descartes. Seminario de Filosofía*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Santiago, T. (2004). *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Barcelona: Anthropos.
- Sarmiento, G. (2011). De la ontología pre-crítica a la teoría trascendental de la materia: sobre los puntos de vista de Kant en torno a las fuerzas de la materia y sus antecedentes en las ideas de los seguidores de Newton. En Pedro Jesús Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias* (48-87). Madrid: Biblioteca Nueva
- Schad, W. (2003). Die Dreikeimblattlehre und ihr Dreigliederungsverständnis in der Human-Embryologie. *Der Mekurstab*, 56/4, pp. 166-180.
- Schott, H. (2002). Geschichte der Medizin — Rückschau (3): Schädel, Hirn und Seele. Ursprung der modernen Neurowissenschaft. En *Deutsches Ärzteblatt*, 99, 21, A 1420-1422.

- Serrano, V. (1993). Sobre Hölderlin y los comienzos del Idealismo alemán. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 10, 173-194.
- Serrano, V. (1994). El problema del ser en los orígenes del idealismo alemán. La cuestión del primer principio en Fichte y Schelling. Tesis de la Universidad Complutense de Madrid.
- Serrano, V. (1994). Las tres «Reseñas» de Fichte del otoño de 1793. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, 171-187.
- Serrano, V. (1994). Reflexiones acerca del papel de las *Eigne Meditationen* para la formación del sistema transcendental de Fichte. *Daimon*, 9, 39-49, p. 42.
- Serrano, V. (1995). Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo (Presentación, traducción y notas). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, 235-266.
- Serrano, V. (1995). El idealismo alemán a debate: a propósito del Simposio “1794: inicios del idealismo alemán”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, 267-278.
- Serrano, V. (1995). Reseña a Kreuzer (Introducción). *Anábasis*, 2, 39-50.
- Serrano, V. (1996). La doble naturaleza de la noción de primer principio en Fichte. En Virginia E. López Domínguez, *Fichte: 200 años después (25-32)*. Humanes (Madrid): Editorial Complutense.
- Serrano, V. (2004). *Metafísica y filosofía transcendental en el primer Fichte*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, p. 84).
- Serrano, V. (2008). *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*. Madrid / México: Plaza y Valdés Editores.
- Serrano, V. (2009). El sentido de la disyuntiva entre Dios y la Nada en el contexto de la “Polémica sobre el ateísmo”. En Jacinto Rivera de Rosales Chacón y Óscar Cubo Ugarte (Eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época. (487-502)*. Madrid: Dykinson.
- Serrano, V. (2010). *Soñando Monstruos. Terror y delirio en la modernidad*. Madrid / México: Plaza y Valdés Editores.
- Serrano, V. (2011). *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. Barcelona: Anagrama.
- Serrano, V. (2013). Vida, naturaleza, y nihilismo afectivo en Fichte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 30, 1, 91-106.
- Serrano, V. (2014). Un paso en el lento ascenso hacia la Doctrina de la ciencia. Introducción a J. G. Fichte, Reseña de Kreuzer. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 9, 1-3.
- Serrano, V. (2016). Fichte hoy: derechos humanos, posmodernidad y filosofía de la historia. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 55, 143, 123-133.
- Serrano, V. (2017). Constelaciones y conceptos en la comprensión del Idealismo alemán. En Faustino Oncina Coves (Ed.), *Constelaciones. (51-72)*. Valencia: Pre-Textos
- Serrano, V. (2019). Ética y filosofía de la historia en Fichte. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 75, 284, 621-638.
- Sevilla, S. y J. Conill, J. (2020). *Kant después del neokantismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Skinner, B. F. (1938). *The Behaviour of Organisms: An Experimental Analysis*. Cambridge, Massachusetts: B. F. Skinner Foundation
- Sharma, J., Angelucci, A. y Sur, M. (2000). Induction of visual orientation modules in auditory cortex. *Nature*, 404, 841-847.
- Shell, S. M. (1996). *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shimony, A. (1987). Introduction. En A. Shimony y D. Nails (Eds.), *Naturalizing Epistemology: A Symposium of two decades (1-13)*. Dordrecht: Reidel.
- Spitzer, M., Uehlein, F. A. y Oepen, G. (Eds.). (1988). *Psychopathology and Philosophy*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Spitzer, M. (1988). Ichstörungen: In search of a theory. En M. Spitzer, F. A. Uehlein y G. Oepen (Eds.), *Psychopathology and Philosophy (167-183)*. Berlin/Heidelberg: Springer.

- Spitzer, M. (1990). Kant on schizophrenia. En M. Spitzer y B. A. Maher (Eds.). *Philosophy and psychopathology*. New York: Springer.
- Spitzer, M. y Maher, B. A. (Eds.) (1990). *Philosophy and psychopathology*. New York: Springer.
- Springer, S. P. y Deutsche, G. (1999). *Cerebro izquierdo, cerebro derecho*. Barcelona: Gedisa
- Stark, W. (1993). *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*. Berlin: Akademie Verlag
- Stark, W. & Brandt, R. (2009). Einleitung zur Kants Vorlesungen über physische Geographie. In I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Band 26, dritter Teil (V-LXXX). Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter De Gruyter.
- Stark, W. (2009). Das Manuskript Dönhoff – eine unverhoffte Quelle zu Kants Vorlesungen über *Physische Geographie*. *Kant-Studien* 100 Jahrgang, 2009, n° 1, 107-109.
- Stark, W. (2011). Kant's Lectures on «Physical Geography». A Brief Outline of Its Origins, Transmission, and Development: 1754- 1805. En S. Elden y E. Mendieta, *Reading Kant's Geography* (69-85). Albany: State University of New York.
- Stark, W. (2020). Einleitung zu Kants Vorlesungen über physische Geographie. In I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Band 26.2.1. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- Starobinski, J. (1989). Action et reaction chez Diderot. En C. Lafarge (Ed.), *Dilemmes du roman. Essays in honor of Georges May*, Saratoga CA: Anma Libri.
- Store, D. C. (1968). Hume, Probability and Induction. En: Chappel (Ed.), *Hume* (187-212). Londres: Macmillan.
- Strawson, P. F. (1975). *Los límites del sentido*. Madrid: Revista de Occidente.
- Stromswold, K. (2000). The cognitive neuroscience of language acquisition. En M. S. Gazzaniga (Ed.). *The new cognitive neurosciences* (909-932). Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Stryker, M. P. (1994). Precise development from imprecise rules. *Science*, 263, 1244-1245.
- Sur, M. (1988). Visual plasticity in the auditory pathway: Visual inputs induced into auditory thalamus and cortex illustrate principles of adaptive organization in sensory systems. En M. A. Arbib y S. Amari (Eds.). *Dynamic interactions in neural networks*, vol. 1 (35-53). New York: Springer-Verlag.
- Sur, M., Angelucci, A. y Sharma, J. (1999). Rewiring cortex: The role of patterned activity in development and plasticity of neocortical circuits. *Journal of Neurobiology*, 41, 33-43.
- Tauber, A. I. (2014). *Freud, el filósofo reticente*. Madrid: Avarigani.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo: la construcción de la filosofía moderna*. Barcelona: Paidós.
- Teruel, P. J. (Ed.). (2011). *Kant y las ciencias*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Teruel Díaz, R. (2008). *La tradición escéptica. Nietzsche y la impugnación contemporánea de la verdad*. Tesis de Máster (Máster en Pensamiento Contemporáneo) dirigida por Eugenio Moya Cantero en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.
- Teruel Díaz, R. (2017a). Leibniz y Freud sobre el inconsciente. En M. Sánchez Rodríguez y M. Escribano Cabeza, *Leibniz en diálogo* (285-296). Sevilla: Thémata.
- Teruel Díaz, R. (2017b). «Reducción» y «emergencia» en torno a la idea de naturaleza humana. En A. Campillo Meseguer y Delia Manzanero Fernández (Eds.), *Las fronteras de la humanidad: Actas del II Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, Vol. 1, Tomo 1, pp. 45-55;
- Teruel Díaz, R. (2018). El mito moderno de la tabla rasa y sus implicaciones metacientíficas contemporáneas. En Cristina Guirao Mirón, Cristina Marín Palacios, Carmen Gaona

- Pisonero (Eds.), *Los contenidos de humanidades como lectura multidisciplinar* (439-454). Barcelona: Gedisa;
- Teruel Díaz, R. (2020). A propósito de Steven Pinker: reduccionismo, pensamiento complejo e interdisciplinariedad. En Gabriel Lozano Reina, David Planes Muñoz, Ana Isabel Ponce Gea y Juan José Madrid Valero (Eds.), *Miradas confluyentes: aportaciones de los jóvenes investigadores* (367-391). Murcia: Editum.
- Teruel Díaz, R. (2022). Kant y la construcción pública de la verdad: crítica, Aufklärung y política. *Revista de Estudios Kantianos* (en prensa).
- Thompson *et al.* (2001). Genetic influences on brain structure. *Nature Neuroscience*, 4, 12, 1253-1258.
- Tierno Galván, E. (1985). *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Técnos.
- Tipton, I. C. (Ed.) (1981). *Locke y el entendimiento humano*. México: FCE.
- Tooby, J. y Cosmides, L. (1992). The Psychological Foundations of Culture. En J. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby (Eds.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture* (19-136). New York: Oxford University Press.
- Torretti, R. (1980). *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Charcas.
- Torreveiano, M. (1982). *Razón y metafísica en Kant*. Madrid: Narcea.
- Turró, S. (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona: Anthropos
- Turró, S. (2019). Sentido y límites de la filosofía trascendental en el proyecto kantiano. *Revista de Estudios Kantianos*, 4, 2, 525-544.
- Tuschling, B. (1973). Kant, 'Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft' und das Opus Postumum. En G. Prauss (Ed.), *Zur Deutung seiner Theorie vom 1 und Handeln*. Köln: Kiepenhauer and Witsch.
- Ureña, E. (1977). *La teoría de la sociedad de Freud. Represión y liberación*. Madrid: Técnos.
- Ureña, E. (1979). *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*. Madrid: Técnos.
- Vaihinger, H. (1902). *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der Erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Halle: Niemeyer.
- Valls, J. L. (1995). *Diccionario Freudiano*. Madrid: Julian Yébenes.
- Varela, F. J. (1981). Autonomy and autopoiesis. En G. Roth y H. Schwegler (Eds.), *Self-Organizing Systems. An Interdisciplinary Approach* (14-23). Frankfurt: Campus.
- Vázquez, A. (2001). *Freud y Jung: exploradores del inconsciente*. Madrid: Ediciones pedagógicas.
- Vegas González, S. (1999). Introducción. En Platón, *Menón* (11-63). Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 23-25.
- Velarde, J. (1996). *El agnosticismo*. Madrid: Trotta.
- Vidal, F. (2000). La psychologie empirique et son historicisation pendant l'Aufklärung. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2, 29-55.
- Villacañas, J. L. (1980). *La formación de la Crítica de la razón pura*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Villacañas, J. L. (1985). *La filosofía teórica de Kant*. Valencia: Gules.
- Villacañas, J. L. (1995). El enigma de la libertad. En I. Kant, *Crítica de la razón práctica*. Barcelona: Círculo de lectores.

- Villacañas, J. L. y Pérez Guidó, H. (2021). Foucault y Kant. Una entrevista a José Luis Villacañas. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 11, 157-166.
- Vleeschauwer, H. J. (1934-1937). *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 Vols. La Haya: M. Nijhoff.
- Vleeschauwer, H. J. (1962). *La evolución del pensamiento kantiano*. México: FCE.
- Vleeschauwer, H. J. (1964). Études kantiennes contemporaines. *Kant-Studien*, 54, 63-119.
- Vorländer, K. (1906). *Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift*. En I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, Leipzig
- Waal, F. (2002). *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Barcelona: Paidós.
- Waddington, C. H. (1963). *El animal ético*. Buenos Aires: Eudeba.
- Wall, G. (1981). La crítica de Locke al conocimiento innato. En I. C. Tipton (Ed.), *Locke y el entendimiento humano* (41-50). México: FCE.
- Watson, J. B. (1998). *Behaviorism*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Webster, R. (2002). *Por qué Freud estaba equivocado. Pecado, ciencia y psicoanálisis*. Barcelona: Destino.
- Weldon, T. D. (1958). *Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Wiesel, T. N. y Hubel, D. H. (1963). Single-cell responses in striate cortex of very young, visually inexperienced kittens. *J. Neurophysiol.*, 26, 1003-1017.
- Williams, B. (1996). *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.
- Wilson, E. O. (1982). ¿Qué es la sociobiología? *Teorema*, XII, 3, 237-250, p. 238
- Wilson, E. O. (1971). *The Insect Societies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Edición española: Wilson, E. O. (1980). *Sociobiología*. Barcelona: Omega).
- Wilson, E. O. (1998). *Consilience. The Unity of Knowledge*. New York: Vintage Books (Edición española: Wilson, E. O. (1999). *Consilience. La unidad del conocimiento*. Barcelona: Circulo de lectores).
- Wilson, E. O. (1978). *On human nature*. Cambridge: Harvard University Press, p. 13).
- Wolf, R. P. (1963). *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wolf, J.-C. (2006). *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 145-170.
- Wollheim, R. (1990). *Sigmund Freud*. New York: Cambridge University Press.
- Yolton, J. W. (1956). *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
- Zaidel, E. (1990). Language functions in the two hemispheres following complete cerebral commissurotomy and hemispherectomy. En F. Boller y J. Grafman (Eds.), *Handbook of Neuropsychologie*, vol. 4 (115-150). Amsterdam: Elsevier.
- Zammito, J. H. (2001). Epigenesis: Concept and Metaphor in J. G. Herder's Ideen. En R. Otto y J. H. Zammito (Eds.), *Vom Selbstdenken: Aufklärung und Aufklärungskritik in Johann Gottfried Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit'*. Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag.
- Zammito, J. H. (2003). 'This inscrutable principle of an original organization': Epigenesis and 'Looseness of Fit' in Kant's Philosophy of Science. *Studies In History and Philosophy of Science*, 34, 1, 73-109.

- Zammito, J. (2006). Kant's Early Views on Epigenesis: The Role of Maupertuis. In J. E. Smith (Ed.), *The Problem of Animal Generation in Modern Philosophy* (317-355). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zammito, J. H. (2018a). *The Gestation of German Biology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zammito, J. H. (2018b). From Natural History to History of Nature: Kant between Buffon and Herder. In P. Muchnik & O. Thorndike, *Rethinking Kant* 5 (281-310). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Zoller, G. (2002). *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zöller, G. (2011). Between Rousseau and Freud. Kant on Cultural Uneasiness. In Oliver Thorndike, *Rethinking Kant*, 3rd vol (52-77). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Zöller, G. (2013). *Fichte lesen*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Zoller, G. (2014). Wissenschaft und Weisheit. Kant über die Formen der Metaphysik. *Con-Textos Kantianos*, 1, 66-80.
- Zöller, G. (2015a). *Leer a Fichte*. Colección Eidética dirigida por Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero y Faustino Oncina Coves. Barcelona: Herder.
- Zöller, G. (2015b). Metaphor or Method. Jennifer Mensch's Organicist Kant Interpretation in Context. *Con-Textos Kantianos*, 1, 217-234.
- Zöller, G. (2016a). Sistema y vida. El legado filosófico de Fichte. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 12, 1-15.
- Zöller, G. (2016b). Vernunft ohne Verstand ist leer, Verstand ohne Vernunft ist blind: Die Grenzbestimmung der Vernunft bei Kant und Hegel. *Hegel-Jahrbuch*, 1, 54-59.
- Zöller, G. (2018). The Productive Power of the Imagination: Kant on the Schematism of the Understanding and the Symbolism of Reason. In Saulius Geniusas (Ed.), *Stretching the Limits of Productive Imagination. Studies in Kantianism, Phenomenology, and Hermeneutics* (1-22). Lanham, MD / London: Rowman & Littlefield.
- Zöller, G. (2020a). Bedingungen der Möglichkeit. Kants kritische Theorie der Objektivität. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3, 671-684.
- Zöller, G. (2020b). Enabling Experience. Kant on the A priori of the A Posteriori. In G. Cogliandro, C. D. Pascale & I. Radrizzani (Eds.), *Das Transzendente und die praktische Philosophie* (19-32). Hildesheim/New York: Olms.
- Zöller, G. (2021). "Metaphysics about Metaphysics." Kant on Theoretical, Practical and Practico-Theoretical Metaphysics. *Estudos Kantianos, Marília*, 9, 1, 163-184.
- Zöller, G. (2022). Zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Kants Kategorienduktion und die Funktionen der Einbildungskraft. In G. Motto, D. Schulting and U. Thiel (Eds.), *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception* (361-380). Berlin / Boston: De Gruyter.