

Racionalidad transformativa en Kant: Una defensa

PEDRO STEPANENKO¹

Resumen

En el marco de la definición aristotélica del ser humano como animal racional, Mathew Boyle distingue dos concepciones de la racionalidad: una ‘aditiva’, de acuerdo con la cual la razón se agrega a los poderes mentales que compartimos con los demás animales sin modificarlos, y una ‘transformativa’, conforme a la cual la razón los modifica sustancialmente. Desde una perspectiva no-conceptualista de la percepción, Colin McLear ha presentado tres objeciones en contra de atribuir la racionalidad transformativa así definida a la filosofía de Kant: i) el hecho de que compartimos con los animales no-humanos la posesión de contenidos no-conceptuales, ii) la oposición entre nuestra racionalidad y los impulsos animales en nosotros, y iii) la imposibilidad de concebir una sensibilidad espontánea. El objetivo de este artículo es rechazar estas objeciones y defender la atribución de una racionalidad transformativa a la concepción kantiana del ser humano. En esta defensa, argumentaré en contra de los contenidos no-conceptuales kantianos, destacaré que el conflicto entre motivos de la acción presupone una transformación radical de las causas sensibles y que la relación entre sensibilidad y entendimiento no debe entenderse solo en términos causales.

Palabras clave: No-conceptualismo, cognición animal, receptividad, espontaneidad, disposiciones animales.

A Plea for Transformative Rationality in Kant

Abstract

In the context of the Aristotelian definition of human beings as rational animals, Mathew Boyle distinguishes two conceptions of rationality: an “additive” one, according to which reason adds to the mental powers we share with other animals without modifying them, and a “transformative” one, according to which reason substantially modifies them. From a non-conceptualist perspective on perception, Colin McLear has raised three objections against attributing the transformative rationality thus defined to Kant’s philosophy: i) the fact that we share with non-human animals the possession of non-conceptual contents, ii) the opposition

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: pedrostepanenko@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1489-7985>. Agradezco el apoyo que la Dirección General de Asuntos del Personal Académico me otorgó, a través del Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico, de la UNAM, para realizar la estancia de investigación en la Universidad Humboldt de Berlín, con Tobias Rosefeldt, durante la cual inicié la elaboración de este artículo.

between our rationality and the animal impulses in us, and iii) the impossibility of conceiving of a spontaneous sensibility. The aim of this paper is to reject these objections and to defend the attribution of a transformative rationality to the Kantian conception of the human being. In this defense, I will argue against Kantian non-conceptual contents, stress that the conflict between motives of action presupposes a radical transformation of sensible causes and that the relation between sensibility and understanding should not be understood only in causal terms.

Keywords: Non-conceptualism, animal cognition, receptivity, spontaneity, animal dispositions.

1. Racionalidad transformativa

En el marco de la reflexión aristotélica sobre el ser humano en cuanto animal racional, Matthew Boyle contrasta dos concepciones de racionalidad en su artículo “Additive Theories of Rationality: A Critique” (2016). Por un lado, están las teorías que consideran la racionalidad como un poder que se añade a otras capacidades cognitivas, que compartimos con otros animales no-humanos, sin modificarlas esencialmente. Lo que nos distingue de ellos, de acuerdo con esta visión, es la capacidad de reflexionar, evaluar y modificar las condiciones de actualización de algo que ya funciona de manera independiente y que es precisamente el factor común que compartimos con ellos, esto es, las percepciones y los deseos que determinan nuestra conducta. Si evitamos la traducción literal del término que Boyle usa, podríamos referirnos a estas propuestas filosóficas como ‘teorías complementarias de la racionalidad’. Por el otro lado, se encuentran las teorías que consideran la racionalidad como un poder que transforma esencialmente nuestras percepciones y deseos, de suerte que no es posible aislar los elementos que compartimos con los animales no-humanos. La diferencia entre nuestra conducta y la de ellos no se puede explicar, conforme a esta concepción, apelando a la modificación o alteración de causas comunes, puesto que los elementos que dan razón de nuestra conducta son esencialmente distintos a los de ellos. Nuestras percepciones y deseos son de naturaleza distinta. A estas propuestas Boyle las llama “teorías transformativas de la racionalidad” (2016, pp. 530–532).

De acuerdo con él, las teorías transformativas coinciden con la visión clásica de Aristóteles al entender la diferencia entre el ser humano y el resto de los animales como un asunto de naturaleza, no de grado (Boyle, 2012). El ser humano pertenece, sí, al mismo género que ellos, pero es animal de una manera radicalmente distinta. Para Boyle (2012), este enfoque se opone al naturalismo contemporáneo que tiende a concebir la diferencia entre el ser humano y los animales no-humanos en términos graduales y evolutivos. La distinción entre facultades inferiores y superiores, propia de la tradición aristotélica, también parece responder a la visión clásica que Boyle destaca. Al menos, Kant así lo entendió en sus lecciones de metafísica, en las cuales, siguiendo esta tradición, acepta que los animales tienen sensibilidad e incluso imaginación, determinada conforme a leyes naturales, pero les niega el uso de conceptos, la pieza clave de las facultades superiores, el entendimiento y la razón.² Sin embargo, la distinción entre facultades que compartimos con los animales no-humanos, como la sensibilidad, y facultades que son exclusivas del ser humano, como el entendimiento, puede adaptarse a una concepción naturalista y complementaria de la racionalidad, como parecen hacerlo Colin McLear y Sacha Golob cuando interpretan las diferencias cognitivas entre humanos y animales no racionales en Kant (2020). Por ello, es prudente mantener la diferencia entre las dos concepciones de racionalidad antes presentada al margen de la disputa con el naturalismo. Después de todo, hay diferentes tipos de naturalismo y una diferencia de grado puede acabar generando una diferencia de naturaleza.

Lo que quiero sostener en este artículo es que hay buenas razones para incluir a la filosofía de Kant en la lista de teorías transformativas de la racionalidad. A pesar de que Matthew Boyle no la menciona en su exposición, está presente por el hecho de que el conceptualismo de John McDowell, inspirado por Kant, es la propuesta filosófica que utiliza para ilustrar la concepción transformativa. En especial la idea de una sensibilidad que puede ofrecer razones a favor de nuestras creencias, gracias a que está conformada por conceptos, ocupa un lugar destacado en esta exposición. Por ello, era de esperarse que un no-conceptualista kantiano reaccionara contra esta sugerencia de clasificación. Colin McLear es un no-conceptualista kantiano y, en efecto, en su artículo “Rationality: What Difference Does It Make?”

² En la siguiente sección, abordaré este asunto con detalle, proporcionando las referencias correspondientes.

(2022), presenta tres razones en contra de adscribir la filosofía de Kant a la lista de la racionalidad transformativa, en la versión que él denomina ‘esencialista’, es decir, la versión de Boyle.³ La manera en que quiero presentar las razones a favor de considerar a Kant como un defensor de la ‘racionalidad transformativa esencial’ es respondiendo a las tres razones que presenta McLear en su contra.

La primera de estas razones es ni más ni menos que su propia interpretación de la diferencia entre la cognición de los animales no-humanos y la de los humanos en la filosofía de Kant. Su manera de entender esta diferencia es muy sencilla: como Kant les niega el uso de conceptos a los no-humanos, eso quiere decir que acepta que la sensibilidad representa objetos sin necesidad del entendimiento y esa misma sensibilidad es la que comparten con los humanos. El entendimiento se agrega, en nuestro caso, sin alterar esencialmente la forma en que la sensibilidad representa objetos. Pero, este razonamiento no solo incurre en un *non sequitur*, como lo ha señalado Thomas Land (2018), sino que, además, choca con la forma en que Kant, de hecho, describe el comportamiento de los animales no-humanos. La segunda razón que McLear ofrece en contra de la racionalidad transformativa apela a la tensión u oposición entre impulsos sensibles y deseos racionales. Si la razón transformara nuestros impulsos animales, no se opondrían a los deseos racionales, sino que la expresarían, al igual que estos últimos. Con este razonamiento, McLear hace abstracción de la diferencia entre causas y razones, puesto que la resistencia a comportarnos de acuerdo con meros impulsos sensibles no puede explicarse más que reconociendo que han perdido su fuerza inevitable. La tercera razón consiste en señalar que pensar la sensibilidad como un poder causal permeado por conceptos, tal como la concibe el conceptualista, equivale a caer en una contradicción, ya que la sensibilidad es un poder causal receptivo mientras que el entendimiento es un poder causal espontáneo cuya activación es interna, por lo cual son poderes causales incompatibles. En esta argumentación, McLear presupone que el único tipo de relación que puede darse entre la sensibilidad y el entendimiento

³ Para evitar incluir a Kant en la lista de las teorías complementarias de la racionalidad, al lado de concepciones modulares de la mente, McLear propone una posición intermedia. De acuerdo con esta propuesta, lo que modifica la racionalidad no es la esencia y, por lo tanto, las condiciones de individuación de percepciones y deseos, sino las condiciones de actualización de los mismos. A esta posición intermedia la llama ‘Racionalidad Transformativa Actualista’. Por ello, puede afirmarse que McLear, después de todo, acepta que Kant suscribe una teoría transformativa de la racionalidad. A pesar de esta movida, me concentraré solo en las objeciones que presenta a la posición transformativa tal como Boyle la presenta, es decir, en su versión esencialista.

es de orden causal, como en el caso de la autoafección, ignorando las relaciones representacionales.

Pero, veamos con cuidado cada una de estas razones en contra de inscribir a Kant en la lista de teorías transformativas de la racionalidad y las objeciones que ameritan.

2. Sensibilidad animal, humana y no-humana

De acuerdo con la concepción no-conceptualista de la percepción, el uso de conceptos no es necesario para que nuestras percepciones tengan contenido, es decir, para que representen o se refieran a objetos de nuestro entorno. Los tres principales argumentos a su favor son el de la riqueza fenoménica de nuestras percepciones en contraste con la pobreza de nuestro bagaje conceptual, el de la impenetrabilidad de las percepciones en relación a nuestras creencias y el de la cognición de los animales no-humanos (Hanna 2008). En contra del primero se puede objetar que la riqueza fenoménica no es lo mismo que la riqueza de contenidos perceptuales, a menos que se use el término ‘contenido’ de forma ambigua o se defienda una posición representacionista, la cual sostenga que todo cambio fenoménico es también un cambio de contenido; una posición cuya defensa requiere mucha argumentación. Aquí, por supuesto, no me ocuparé de esto. Al segundo argumento se le puede objetar que la impenetrabilidad de percepciones con respecto a ciertas creencias requiere la comprensión de contenidos proposicionales incompatibles o contradictorios y esto no puede suceder sin conceptos (Stepanenko, 2022). El tercer argumento, el que me interesa abordar en esta sección, recurre a una idea ampliamente extendida, según la cual los animales no-humanos carecen de conceptos porque no tienen un lenguaje tan complejo como el nuestro. Las percepciones de los animales no-humanos —continúa el argumento— tienen, por lo tanto, contenido no-conceptual, el mismo que deben tener nuestras percepciones.

Son varios los presupuestos de este último razonamiento. El primero que cabría destacar es que considera que los contenidos perceptuales de los animales no-humanos son iguales que los contenidos de la percepción humana. Sin aportar razones a favor de este presupuesto, el argumento incurre en el *non sequitur* que Thomas Land delata, ya que los animales no-humanos podrían tener un sistema representacional distinto al nuestro, uno que no

requiera conceptos. Así pues, aunque los animales no necesiten conceptos para representar objetos, de ello no se sigue que los humanos tampoco los necesitemos. La principal razón a favor de este presupuesto es una concepción naturalista de la cognición humana para la cual compartimos con los animales no-humanos capacidades cognitivas como la percepción sensorial, pero nos distinguimos de ellos por el uso del lenguaje, de conceptos y de pensamiento inferencial. Pero, la línea de continuidad entre los animales no-humanos y los humanos se puede trazar de distintas maneras. Hacer una división entre facultades que compartimos y facultades exclusivas del ser humano no es la única manera de hacerlo. Incluso podría resultar extraño, desde una perspectiva evolutiva, aceptar una facultad sin antecedentes entre los animales no-humanos, por no decir inaceptable. Hoy contamos con investigaciones en el área de cognición animal que les atribuye a varias especies el uso de conceptos y, por lo tanto, el desarrollo de capacidades inferenciales (van den Berg, 2018). Por eso, considerar el lenguaje como condición necesaria de la posesión de conceptos es otro de los presupuestos del argumento no-conceptualista que apela a la cognición animal para defender que las percepciones en general no requieren de conceptos para representar objetos del entorno.

Sin embargo, está claro que Kant les niega a los animales no-humanos el uso de conceptos, la capacidad de juzgar y, por lo tanto, de inferir. Es precisamente a esto a lo que apela McLear (2022) para rechazar que la filosofía de Kant suscriba una racionalidad transformativa esencial. Los textos en los que McLear se apoya son las lecciones de metafísica en las que se afirma explícitamente que los animales no-humanos son incapaces de usar o formar conceptos, a pesar de tener sensibilidad e imaginación (AA 28: 594, 702). Esta no es una idea original de Kant. En realidad, es una herencia aristotélica, recogida en el manual de metafísica de Alexander G. Baumgarten, en el cual se basaban esas lecciones. En efecto, esta tradición distingue facultades superiores, exclusivas de los humanos, a las que pertenecen el entendimiento y la razón, de las facultades inferiores que también tienen los animales no-humanos, como la sensibilidad y la imaginación reproductiva (Baumgarten, 2004). McLear inscribe estos dos niveles de facultades en una concepción gradual que extrae de las escalas de grados cognitivos que se encuentran en dos lecciones de lógica de Kant (*Jäsche Logik*, AA 9: 64–65; *Wiener Logik*, AA 24: 845–846). La manera en que interpreta esas escalas toma cada nivel como algo que agrega complejidad

al anterior sin modificarlo, de suerte que las presenta como razones para rechazar la transformación esencial de los aportes de la sensibilidad compartida con los animales no-humanos (McLear, 2022). Sin embargo, Kant advierte tanto en las lecciones de metafísica como en las de antropología que la diferencia entre las representaciones de los animales irracionales y las representaciones de los racionales no es una diferencia de grado, sino que pertenecen a clases distintas (AA 24: 702, AA 28: 689–690, AA 29: 44–45). El propio McLear cita, aunque de manera incompleta, un fragmento de los complementos de la *Antropología en sentido pragmático*, cuyo análisis puede ayudarnos a comprender la verdadera posición de Kant ante la cognición animal, sobre todo si la comparamos con las observaciones finales de *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, la publicación de Kant en donde más detalladamente aborda este asunto.

Todo conocimiento presupone entendimiento. Los animales, sin entendimiento, tienen (quizás) algo parecido a lo que nosotros llamamos representaciones (porque, conforme a los efectos, coinciden (mucho) con lo que son las representaciones humanas), pero tal vez eso sea completamente distinto a ellas —sin embargo, no tienen ningún conocimiento de cosas [*Dinge*], pues el entendimiento forma parte de ello, una facultad de representar con conciencia de la acción a través de la cual las representaciones son referidas a un objeto dado y esta relación es pensada (AA 7: 397).

¿Cómo entender ese conocimiento de cosas que Kant les niega aquí a los animales? La nota que destaca es la acción de referir representaciones a objetos dados. Podría decirse, entonces, que nuestras representaciones sensibles cuentan como conocimiento si están referidas a objetos. Creo que esta es la manera en que Kant usa el término “conocimiento” [*Erkenntnis*] en la famosa clasificación de representaciones al inicio de la Dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura* (A320). A la representación consciente la llama ahí *perceptio* y distingue la objetiva, que es intuición o concepto, de la subjetiva, que es mera sensación [*sensatio, Empfindung*]. A la representación objetiva la denomina precisamente *cognitio* [*Erkenntnis*]. Si, efectivamente, por ‘conocimiento de cosas’ debemos entender este sentido básico de objetividad,⁴ entonces Kant, en ese pasaje de la *Antropología*, les

⁴ Este sentido corresponde a la objetividad más básica que distingue Sacha Golob (2020). Golob, con McLear (2020) y Tyler Burge (2010), acepta que hay otros sentidos de objetividad más complejos que

está negando a los animales no-humanos la capacidad de tener representaciones que refieran a objetos. Lo hace porque les niega el entendimiento. Sus representaciones no serían representaciones de objetos en sentido estricto, sino solo sensaciones, gracias a las cuales reaccionan para satisfacer sus funciones vitales. Este aspecto sensible de las representaciones animales es el que las hace parecidas a las nuestras, es decir, el aspecto que depende de nuestra receptividad, de nuestra capacidad de ser afectados por objetos. Y quizá a ello alude Kant con la expresión ‘conforme a los efectos’.

La concepción de la vida mental de los animales no-humanos que apenas se muestra en este suplemento de la *Antropología* coincide plenamente con la visión expuesta en las observaciones finales de *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, un texto precrítico de 1762 que hace eco de las ideas sobre comportamiento animal desarrolladas por Hermann S. Reimarus en su libro sobre los instintos animales de 1760 (*Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*).⁵ Ahí queda claro que para Kant las representaciones que les atribuye a los animales no-humanos son sensaciones que operan como estímulos ante los cuales reaccionan conforme a conexiones naturales, es decir, sin necesidad de reflexionar.

El perro distingue el pan de la carne asada porque es afectado de distinta manera por el pan que por la carne asada (pues cosas distintas provocan sensaciones [*Empfindungen*] distintas) y la sensación del primero es la causa de un deseo distinto al de la otra, de acuerdo con la conexión natural de sus impulsos [*Triebe*, instintos] con sus representaciones. Esto puede dar lugar a una mejor reflexión sobre la diferencia esencial entre los animales racionales y los que carecen de razón (*La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*, AA 2: 59–60, a. trad.).

no se les pueden atribuir a los animales no-humanos, de tal manera que el debate entre conceptualistas y no-conceptualistas se puede formular como una discusión acerca del nivel de objetividad en el cual las representaciones requieren conceptos. La posición del conceptualista es que se requieren desde el nivel más básico, aquel en el cual podemos decir que las representaciones tienen objetos o se refieren a algo distinto de ellas mismas.

⁵ La influencia de Reimarus sobre las ideas de Kant acerca del comportamiento de los animales no-humanos puede constatarse no solo por las coincidencias de los textos y las objeciones en contra de Meier, sino también por el hecho de que Kant lo menciona en las lecciones de metafísica que Herder tomó precisamente en los primeros años de la década de 1760 (AA 28: 116). Kant, además, tenía en su biblioteca personal un ejemplar de un libro complementario del tratado sobre los instintos animales: *Anhang von der verschiedenen Determinationen der Naturkräfte, und ihren mancherley Stufen, zur Erläuterung der zehnten Capitels* (1762). En este suplemento se encuentra un resumen de la teoría de los instintos animales de Reimarus (v. van den Berg, 2018).

En el texto al que pertenece este fragmento, lo que está en juego es la capacidad de los animales no-humanos para distinguir representaciones. De acuerdo con este fragmento, la forma en que ellos reaccionan a las sensaciones es lo que les permite distinguir las, sin necesidad de referirlas a cosas representadas. La conexión entre sensaciones, impulsos y acciones parece no necesitar, en el caso de los animales no-humanos, representación de objetos e incluso tampoco conciencia, en el sentido dependiente de la reflexión que requiere entendimiento. La ausencia de referencia a objetos queda confirmada en una carta que Kant escribe muchos años después, en 1789, cuando se encontraba redactando la *Crítica del juicio*. Se trata de la carta que le escribe a Marcus Herz en respuesta a ciertos cuestionamientos que Salomon Maimon le había hecho. Entre estos cuestionamientos se encuentra el que Kant no explica satisfactoriamente en la Deducción Transcendental cómo las intuiciones concuerdan con las categorías. Kant responde que aún cuando no podamos explicar cómo tiene lugar esa concordancia, podemos asegurar que si no se cumplen las condiciones que representan las categorías, entonces no tendríamos experiencia de objetos.

Pues, si podemos probar que nuestro conocimiento de las cosas, incluso de la experiencia, solo es posible bajo esas condiciones, entonces todos los demás conceptos de cosas (que no estén condicionadas de esa manera) no solo son vacíos para nosotros y no pueden servir en lo absoluto para conocimiento alguno, sino que *los datos de los sentidos para un conocimiento posible jamás representarían objetos sin ellas y ni siquiera alcanzarían aquella unidad de la conciencia que se requiere para el conocimiento de mí mismo (en cuanto objeto del sentido interno)*. No podría darme cuenta nunca de que los tengo [los datos de los sentidos] y, por consiguiente, no serían nada en absoluto para mí en cuanto ser cognoscente. *Con todo, pueden (si me pienso como un animal) incitar continuamente en mí, su juego regular, en cuanto representaciones*, que estarían enlazadas, según leyes empíricas de la asociación, y de esta manera tendrían, asimismo, influjo en afecciones y apetitos [*Gefühl und Begehrungsvermögen*], *sin que por esta vía reconozca absolutamente nada, ni siquiera mi estado*, sin que sea consciente de mi existencia (suponiendo que aun tuviera conciencia de cada una de las representaciones pero no de la relación que tienen con la unidad de la representación de su objeto mediante la unidad sintética de la apercepción) (AA 11: 51–52, a. trad., cursiva añadida).

En esta carta queda claro que para representar objetos del entorno o para representarme a mí mismo son necesarias las categorías, los conceptos

básicos que nos permiten pensar objetos particulares. Los animales no-humanos pueden, sin embargo, tener sensaciones, un tipo de representación que no hace referencia a objetos, las cuales se relacionan con otras representaciones también subjetivas y determinan la conducta en colaboración con los deseos estimulados por ellas. Kant sugiere, además, que estas conexiones entre sensaciones e impulsos no pasan por la conciencia en un sentido objetivo, pues sostiene que no son nada para nosotros en cuanto seres cognoscentes. Se trata, pues, de representaciones sin conciencia, al menos en uno de los sentidos del término ‘conciencia’, es decir, en el requerido para representar, reconocer y reflexionar sobre objetos de la experiencia, en contraste con el sentido subjetivo y fragmentado, que en principio podría acompañar a cada sensación de manera individual, el cual Kant en este fragmento incluso pone en cuestión.⁶ De ahí que no sorprenda que algunas interpretaciones de las ideas de Kant sobre cognición animal, como las de Patrick Leland y Jacob Browning, sostengan que Kant les niega la posesión de representaciones conscientes a los animales no-humanos. El apoyo a esta posición, por supuesto, no proviene solo de esta carta, sino de reflexiones (AA 16: 79–80), de sus lecciones de metafísica (AA 28: 277, 449–450, 594, 689–690), de lógica (AA 24: 702) y de “enciclopedia filosófica” (AA 29: 44–45).

Así pues, Kant no solo les niega a los animales no-humanos la capacidad de usar conceptos, sino también la capacidad de representar objetos e incluso de tener representaciones conscientes. Hay, pues, buenas razones para considerar que Kant pensaba que si no hay conceptos, entonces tampoco hay representación de objetos, ni conciencia en sentido objetivo. La maniobra del no-conceptualista, que consiste en apelar a la cognición animal para apoyar su posición, acaba de esta manera volviéndose en su contra, ya que un examen más cuidadoso de las ideas de Kant al respecto en realidad apoya la interpretación conceptualista. Y con ello se apoya también la inscripción de Kant en la lista de filosofías que suscriben una racionalidad transformativa esencial, ya que la diferencia entre la sensibilidad humana y la de los animales no-humanos es una diferencia radical. Los conceptos transforman las meras sensaciones, que podríamos compartir con los animales no-humanos, en algo muy distinto, en representaciones de objetos y las integran a un espacio de

⁶ Este sentido subjetivo de conciencia es al que debe referirse Kant en A320 cuando caracteriza a las sensaciones como percepciones, es decir, representaciones conscientes, relativas exclusivamente a las modificaciones del estado del sujeto.

reflexión multiplicando sus conexiones con otras representaciones. Esta integración las transforma en representaciones conscientes. La posesión de las facultades superiores que caracterizan a la racionalidad en la tradición aristotélica son, por lo tanto, lo que permite para Kant que los seres humanos tengan intuiciones conscientes que representen objetos. Esto es un cambio esencial de nuestra sensibilidad, ya que la intencionalidad y la conciencia son propiedades esenciales de la sensibilidad humana sin las cuales no es posible individuar los elementos que la conforman.

3. Conflicto entre disposiciones o actitudes proposicionales

La segunda razón a la que McLear recurre para excluir a Kant de la lista de filosofías que promueven una racionalidad transformativa esencial es la distinción entre una disposición a la animalidad y una disposición a la humanidad que Kant menciona en *La religión dentro de los límites de la razón* (AA 6: 26). Con la ayuda de algunos fragmentos tomados de lecciones de antropología, McLear presenta esta diferencia como una oposición y concluye que la animalidad en nosotros no sería una amenaza para nuestras acciones racionales si estuviera informada por nuestra racionalidad. “La lectura más plausible de estos textos es que nuestra animalidad es algo que se opone a nuestra naturaleza racional, no algo que la expresa” (McLear, 2022, p. 14).

Sin embargo, el contexto al que pertenece esta distinción entre disposiciones no permite hablar de una oposición en general entre la disposición a la animalidad y la disposición a la humanidad, sino solo de una diferencia que eventualmente puede conducir a conflictos. Kant presenta ambas disposiciones al inicio de la sección titulada “Sobre la disposición original al bien en la naturaleza humana” y menciona los vicios en los que cada una de ellas puede derivar (AA 6: 26–27), por lo cual sería ingenuo creer que lo bueno siempre corresponde a una de estas disposiciones. Lo que es más preocupante de la exposición de McLear es que haya ignorado la advertencia que Kant hace en la sección anterior a la que contiene esta distinción. En ella, Kant señala que cuando hablamos de la naturaleza del ser humano o de una disposición natural al bien o al mal, no se debe pensar que las acciones que propician están determinadas por causas naturales, anulando de esta manera la libertad y, por lo tanto, su imputabilidad al agente que las lleva a cabo (AA 6: 20–25). Esta aclaración debe prevenirnos en contra de

considerar las disposiciones naturales o la disposición a la animalidad en el ser humano como semejantes a los impulsos de los animales no-humanos, ya que las acciones de estos últimos responden exclusivamente a causas naturales que no pueden evitarse y, por lo tanto, no se les puede responsabilizar por no haber actuado de otra manera. En una de las lecciones de metafísica esta diferencia se presenta con claridad.

Los estímulos tienen, por lo tanto, fuerza inevitable [*vim necessitantem*] o fuerza conducente [*vim impellentem*]. En todos los animales irracionales, los estímulos tienen fuerza inevitable; en los seres humanos, sin embargo, no tienen fuerza inevitable, sino solo conducente. De acuerdo con esto, el arbitrio humano no es bruto, sino libre. Este es el libre arbitrio, definido por la psicología y por la filosofía práctica (AA 28: 255, a. trad.).

La diferencia que Kant menciona aquí es fundamental. Los impulsos cuya fuerza no puede evitarse y los que se presentan como algo que puede y debe ser valorado para determinar la acción, son cosas radicalmente distintas. Los primeros están determinados por causas naturales, por leyes de asociación como aquellas a las que Kant se refiere en la carta a Herz de 1789 en relación a la conducta de los animales no-humanos. Los segundos son objeto de reflexión y forman parte de las razones que tenemos para actuar de una u otra manera. No son algo que solo deba ser reprimido, como parece sugerirlo McLear. Forman parte de nuestra naturaleza reflexiva gracias a la cual podemos determinar libremente nuestras acciones y, en ese sentido, son elementos que en conjunto con otras razones expresan, sí, el carácter conflictivo de la racionalidad humana.

Otro asunto que revela la dificultad (o quizá incluso la imposibilidad) de pensar un conflicto entre un estado mental o una disposición, cuyo contenido no está articulado conceptualmente, y otro que sí lo está, es cómo entender la forma en que se oponen. No me refiero a la forma en que nosotros, desde fuera, describimos ese conflicto, sino a lo que vive y entiende el agente que se encuentra entre motivos o razones antagónicas para actuar. Si el contenido de ambas partes es conceptual, podemos concebirlas como actitudes proposicionales de las cuales tiene conciencia el agente en cuestión. Pero, si el contenido de una de las partes no es conceptual y además no tiene la fuerza inevitable de un estímulo natural, no se entiende cómo una parte se

opone a la otra. Tengo que poder expresar el contenido de mi disposición animal en los mismos términos de mi disposición a la humanidad, de otra manera carecerían de una base común, ya no digamos para resolver el conflicto, sino para que tenga lugar. La otra opción de entender el conflicto entre distintos motivos es concebirlo como un conflicto entre fuerzas inevitables, como lo hace Schopenhauer (1993) al compararlo con la oscilación de un cuerpo en direcciones opuestas. Pero, esto implica negar el libre arbitrio. Y eso, Kant no lo hace.

Podemos toparnos con una dificultad semejante a la anterior, si queremos comprender la caracterización del error como “el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento” (A249). Por ello, no es casual que McLear asocie el conflicto entre motivos con esta caracterización. Aquí también podríamos ceder a la tentación de pensar ese influjo como una fuerza no-conceptual sobre el entendimiento, como le sucede a McLear (2022). En realidad, Kant considera que el error así entendido consiste en juzgar una apariencia o ilusión como si fuera algo verdadero. Algunos ejemplos a los que recurre, como el hecho de que la luna se vea mayor en el horizonte o el mar más alto adentro que en la costa, han sido interpretados por algunos no-conceptualistas como evidencia de que Kant creía que el contenido de la sensibilidad es distinto al contenido de nuestros pensamientos (Hanna, 2005). Pero, esto no puede ser más que una confusión. Para entender que la sensibilidad me presenta un contenido contradictorio a mi creencia de que la luna no cambia de tamaño en minutos, por ejemplo, es necesario que ese contenido esté articulado conceptualmente o que pueda ser comprendido conceptualmente. Esto no significa, por supuesto, que la intuición o la percepción sean reductibles a conceptos. El modo en que la intuición presenta el contenido es distinto al modo en que un mero pensamiento lo hace. Pero sus contenidos pueden ser idénticos o contradictorios. Reconocer la contradicción o la identidad requiere que ambas partes de la contradicción o de la identidad estén articuladas conceptualmente. Esto es obvio. Lo que se confunde aquí es entender o pensar con aceptar o juzgar.⁷ El hecho de que entienda el contenido de una percepción o intuición en términos conceptuales no significa que lo acepte. Para entender una contradicción se requieren conceptos. Eso no significa que tome la contradicción como una proposición

⁷ En la *Lógica Jäsche* aparece esta precisión: “La razón por la cual surge el error tiene que buscarse, por ello, exclusivamente en el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, o, *para hablar con más precisión, sobre el juicio*” (AA 9: 53–54, a. trad.; cursiva añadida).

verdadera. El “inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento” (A249) debe entenderse, pues, como la mala influencia de tomar por verdadero un contenido que no ha sido examinado y contradice otras creencias mejor justificadas.

Así pues, el hecho de que haya conflictos entre nuestras disposiciones a actuar de cierta forma o a tomar por verdaderos ciertos contenidos no es una buena razón para considerar que la racionalidad no transforma nuestros deseos o nuestra sensibilidad. Por el contrario, la única manera de entender esos conflictos es en los propios términos de la racionalidad.

4. Receptividad versus espontaneidad

La tercera razón que McLear aduce en contra de una racionalidad transformativa esencial en Kant apela a la oposición entre sensibilidad, en cuanto capacidad receptiva, y entendimiento, en cuanto facultad espontánea. La receptividad es caracterizada como la propiedad que tiene un poder causal cuyo “fundamento determinante de su actualización” se encuentra fuera de la capacidad misma, mientras que ese fundamento en el caso del entendimiento se encuentra en ella misma, debido a que se trata de un poder causal espontáneo (McLear, 2022, pp. 15–17). Haciendo uso de una metafísica de las facultades mentales, más digna de la tradición dogmática que de la filosofía crítica, McLear infiere que no puede haber una capacidad o poder causal que sea a la vez receptiva y espontánea, como debería suceder con la sensibilidad, si estuviera informada por las facultades que corresponden a la racionalidad, es decir, entendimiento y razón.

En primera instancia, habría que preguntarse cómo entiende McLear las capacidades cognitivas. Si la experiencia, el conocimiento o la capacidad de representar en general deben formar parte de ellas, entonces ese argumento estaría atacando una de las ideas centrales de la filosofía teórica de Kant, debido a que no cabe duda que debemos poder decir con sentido de cualquiera de ellas que es receptiva y espontánea. Una capacidad puede ser algo muy complejo y tener unas funciones o aspectos que sean receptivos y otros que sean espontáneos, como el propio McLear (2022) lo reconoce. Su argumento no puede rescatarse, pues, si no deja en claro cuál es la unidad de la cual ya no se puede predicar sin contradicción la receptividad y la espontaneidad a la vez. Una opción es pensar en actos, en lugar de capacidades. Pero, pensar en

“actos sensibles” (McLear, 2022, p. 15) o en actos receptivos, como él mismo lo hace, quizá resulte tan contradictorio como a él le resulta hablar de una “receptividad espontánea” o de una “espontaneidad receptiva” (McLear, 2022, p.16). Apelar a la retórica de las facultades bajas o altas no creo que contribuya en nada a resolver el embrollo. Lo que sugiere al final de la sección en la que presenta este argumento es que sensibilidad y entendimiento sean en realidad esas funciones de nuestra única facultad cognitiva, las cuales se caracterizan precisamente por una u otra de las propiedades opuestas de la receptividad o la espontaneidad. Pero, desgraciadamente esto tampoco es fácil defenderlo, porque tanto entendimiento como sensibilidad comprenden muchas funciones que sería ingenuo pensar que podemos describir solo en términos de receptividad o de espontaneidad. En el caso de la sensibilidad está ni más ni menos que la función de representar, la cual, de acuerdo con una lectura conceptualista de Kant, no se puede caracterizar en términos pasivos.

Decir que la sensibilidad es la facultad o capacidad mediante la cual recibimos representaciones puede significar cosas distintas, según lo que se entienda por ‘representación’. Si se entiende en los términos más generales, como mera entidad mental, entonces el hecho de recibir representaciones puede significar tan solo ser afectado por algo externo al sistema cognitivo, sin necesidad de especificar qué es eso que nos afecta. Si, en cambio, se entiende por ‘representación’ una entidad mental con un contenido determinado que puede ser reconocido a través de muchas otras representaciones y de esta manera justificar juicios empíricos, es decir, como representación en sentido estricto, entonces sostener que recibimos representaciones mediante la sensibilidad significa que somos afectados por los objetos representados y, por lo tanto, constatamos su existencia. En el primer sentido, la sensibilidad podría quizá ser descrita solo en términos de receptividad. Pero, esto solo nos proporciona la sensibilidad que Kant les atribuye a los animales no-humanos, como lo he comentado en la segunda sección de este artículo. En el segundo sentido, la sensibilidad ya no puede ser descrita solo como un poder causal exclusivamente receptivo. Se necesita apelar a una función espontánea: la función de relacionar eso que hemos recibido con objetos que pensamos, es decir, referir, como Kant lo anuncia desde el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (BXVII) y no se cansa de enfatizar en la Deducción trascendental. Esa es, ciertamente, la sensibilidad humana que nos presenta los objetos mismos, sí, pero no como

meras sensaciones, efectos de algo desconocido para quien las recibe, sino como resultado de la articulación de esos efectos con nuestro poder de representar. Los productos de esta sensibilidad son, por supuesto, muy distintos a los que podría ofrecernos la sensibilidad descrita en términos exclusivamente receptivos. Su individuación es claramente distinta, ya que requiere hacer referencia a su contenido, mientras que estos últimos podrían individuarse apelando exclusivamente a sus relaciones causales con el entorno. Así pues, incluso la separación tajante entre el aspecto receptivo y el activo o espontáneo de nuestra experiencia a la postre acaba favoreciendo también la interpretación conceptualista de Kant y, por lo tanto, la suscripción de la racionalidad transformativa esencial.

Lo que quizá ha inspirado el uso de expresiones, más metafóricas que literales, como ‘receptividad espontánea’ es precisamente el énfasis, por parte de algunos conceptualistas, en que la sensibilidad humana no solo es receptiva, sino que en ella ya está en juego nuestra espontaneidad que comprende, por supuesto, el poder de representar. John McDowell, por ejemplo, sostiene lo siguiente, justo en el contexto de la diferencia entre animales humanos y no-humanos:

No es necesario decir que poseemos lo que tienen los meros animales, contenido no conceptual, y que además tenemos otra cosa, ya que nosotros podemos conceptualizar ese contenido y ellos no. En lugar de eso, podemos decir que poseemos lo que tienen los meros animales, es decir, sensibilidad perceptual a los rasgos del entorno, pero lo tenemos de una manera especial. Nuestra sensibilidad perceptual a nuestro entorno está inserta en el ámbito de nuestra facultad de la espontaneidad, que es lo que nos distingue de ellos (1994, p. 64).

Este tipo de comentarios es el que, con seguridad, inspiró la diferencia que Boyle propone entre racionalidad aditiva y racionalidad transformativa. Lo que está en juego aquí es una concepción unitaria de nuestras facultades cognitivas en contraste con una visión modular y escalonada que favorece cierto naturalismo que McLear debería precisar. La defensa de cada una de estas posiciones puede conducir a excesos que a su vez desembocan en errores. Creo que la forma en que McLear caracteriza la espontaneidad en contraste con la receptividad cae en esa clase de excesos. Sostener que la sensibilidad es una capacidad receptiva porque el fundamento o la causa

determinante de sus actualizaciones es independiente de ella misma es, por lo menos, confuso, ya que hace completa abstracción de las condiciones de posibilidad que la propia capacidad aporta para la realización de esas actualizaciones. Pero, sostener que el fundamento o la causa determinante de las actualizaciones de una capacidad espontánea, como nuestro entendimiento, solo depende de ella misma es un error. El entendimiento que Kant describe no es una capacidad que se ponga en marcha por sí misma, sin ningún insumo. El primer párrafo de la introducción a la *Crítica de la razón pura* no solo afirma que el conocimiento en general comienza con la experiencia, sino también que el entendimiento, en particular, necesita las impresiones sensoriales para ponerse en movimiento (B1).

Finalmente, debo confesar que me resulta preocupante la caracterización que McLear ofrece de la sensibilidad y el entendimiento en cuanto poderes causales, dejando fuera de toda consideración la diferencia entre relaciones causales y relaciones de representación. Aunque el entendimiento dependa de procesos causales, la relación que establece entre una representación y su objeto no es una relación de causalidad. Kant tiene en cuenta este asunto cuando al inicio de la Deducción trascendental explica en qué sentido las representaciones, que son nuestros conceptos *a priori*, pueden considerarse condiciones de posibilidad de sus objetos.

como la representación en sí misma (pues no se trata aquí de la causalidad de ella por medio de la voluntad) no produce su objeto *en lo que respecta a la existencia*, la representación es determinante *a priori* con respecto al objeto, cuando sólo por medio de ella es posible *conocer algo como un objeto* (AA 92).

Algo semejante sucede con las relaciones entre proposiciones tanto en las inferencias inmediatas como en los argumentos. No estamos tratando aquí con relaciones de causalidad, sino con relaciones lógicas. Por ello, resulta confuso que McLear formule la diferencia entre lo que sucede cuando llevamos a cabo un argumento y cuando somos afectados por la presencia de un objetos en términos de una causa o fundamento determinante interno o externo al poder causal en cuestión, como si el razonamiento mismo, al igual que el ser afectado por la presencia de un objeto, fuera también un proceso causal. Enfatizar esta diferencia es quizá lo que se necesite para entender mejor la forma en que la racionalidad modifica radicalmente la sensibilidad

humana, transformándola de un campo de fuerzas relacionado causalmente con el entorno en un espacio de representaciones en sentido estricto con relaciones inferenciales entre sí.

Referencias

- Baumgarten, A. G. (2004). *Metaphysik 1783*. D. Scheglmann Reprints.
- Boyle, M. (2012). Essentially Rational Animals. En G. Abel y J. Conant (Eds.), *Rethinking Epistemology*, Vol. 2 (pp. 395–427). Walter de Gruyter.
- Boyle, M. (2016). Additive Theories of Rationality: A Critique. *European Journal of Philosophy*, 24(3), 527–555.
- Burge, T. (2010). *Origins of Objectivity*. Oxford University Press.
- Golob, S. (2020). What Do Animals See? Intentionality, Objects, and Kantian Nonconceptualism. En L. Allais y J. Callanan (Eds.), *Kant and Animals* (pp. 66–88). Oxford University Press.
- Kant, I. (1902–). *Kant's gesammelte Schriften*. Walter de Gruyter (AA).
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE.
- Land, T. (2018). Conceptualism and the Objection from Animals. En V. Waibel, M. Ruffing y D. Wagner (Eds.), *Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. 2 (pp. 1269–1276). Walter de Gruyter.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Harvard University Press.
- McLear, C. (2020). Animals and Objectivity. En L. Allais y J. Callanan (Eds.), *Kant and Animals* (pp. 42–65). Oxford University Press.
- McLear, C. (2022). Rationality: What Difference Does It Make? *Philosophy and Phenomenological Research*, 1–26.
- Reimarus, H. S. (1773). *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunstriebe*. J. C. Bohn.
- Schopenhauer, A. (1993). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI.
- Stepanenko, P. (2022). Impenetrabilidad y riqueza: dos falacias en contra del conceptualismo kantiano. *Revista de Estudios Kantianos*, 7(1), 21–42.

Stepanenko, P. (2023). Vida mental sin conceptos y cognición animal en Kant. *Con-Textos Kantianos*, 17, 17–28.

van der Berg, H. (2018). A Blooming and Buzzing Confusion: Buffon, Reimarus, and Kant on Animal Cognition. *Studies in History and Philosophy of Biology & Biomedicine Science*, 72, 1–9.

Recibido: 27/02/2024

Aceptado: 19/05/2024