



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.53927>

REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT Y SU “NO-CONCEPTUALISMO”*



REFLECTIONS ON KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY AND HIS “NON-CONCEPTUALISM”

DAVID ROJAS LIZAMA**

Corporación Filosofía y Sociedad - Santiago de Chile - Chile

.....
Artículo recibido el 10 de julio de 2015; aprobado el 14 de julio de 2015.

* Investigación en el marco del proyecto “Humanos, sub-humanos, animales: los límites de la humanidad” (Conicyt 1120730). Parte del presente artículo fue presentado en formato de ponencia en el coloquio Humanos, sub-humanos, animales: los límites de la humanidad, realizado en septiembre de 2013, en Santiago de Chile.

** *davidrojaslizama@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: Rojas Lizama, D. “Reflexiones sobre la filosofía práctica de Kant y su ‘no-conceptualismo.’” *Ideas y Valores* 66.164 (2017): 105-127.

APA: Rojas Lizama, D. (2017). Reflexiones sobre la filosofía práctica de Kant y su “no-conceptualismo”. *Ideas y Valores*, 66 (164), 105-127.

CHICAGO: David Rojas Lizama. “Reflexiones sobre la filosofía práctica de Kant y su ‘no-conceptualismo.’” *Ideas y Valores* 66, n.º 164 (2017): 105-127.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se examina la diferencia en el estatuto moral de los seres humanos y de los demás animales, en la filosofía práctica de Kant, así como las consecuencias de esta distinción para el debate en torno al conceptualismo, centrando la atención en dos líneas que parecen correr paralelas: una considera que los animales no humanos tienen el valor relativo de cosas, mientras que la otra sostiene que los animales no humanos o humanos no racionales pueden tener acceso no conceptual a contenidos representacionales de carácter objetivo. Se analizan las implicaciones prácticas de la imposibilidad del no conceptualismo, y se muestra cómo rechaza un no conceptualismo fuerte que les atribuye a estos seres un acceso a representaciones objetivas que justifiquen, por medios protorracionales, creencias prácticas o epistémicas.

Palabras clave: I. Kant, animales, conceptualismo, filosofía práctica.

ABSTRACT

The article examines the difference between the moral status of human beings and that of other animals in Kant's practical philosophy, as well as the consequences of this distinction for the debate over conceptualism, focusing attention on two seemingly parallel lines: one that considers that non-human animals have the relative value of things, and another according to which non-human animals or non-rational humans can have non-conceptual access to objective representational contents. It analyzes the practical implications of the impossibility of non-conceptualism and shows how Kant rejects a strong non-conceptualism that attributes to those beings access to objective representations that justify practical or epistemic beliefs through protorational means.

Keywords: I. Kant, animals, conceptualism, practical philosophy.

Aspectos temáticos preliminares

Con justa razón, Kant ha sido visto como uno de los más férreos defensores de la exclusividad del estatus moral para los seres humanos. Con estatus moral nos referimos a la idea de *personalidad* (*Persönlichkeit*), concepto fundamental en la filosofía práctica del filósofo de Königsberg. La atribución de personalidad a una entidad es lo que la diferencia del resto de los objetos en el mundo y le otorga derecho a una doble ciudadanía, a saber, la pertenencia tanto al mundo sensible como al “reino de los fines”. Por su parte, la atribución de personalidad implica que aquella entidad es un fin en sí misma, en contraposición con los objetos que son meros medios para otras voluntades. La idea de fin en sí implica, dentro del entramado de la metafísica kantiana, la tenencia de un *valor absoluto*, mientras que las meras cosas (*Dinge*) solo son poseedoras de un *valor relativo*.

Pero en el mapa conceptual kantiano no solo las “cosas” –en el sentido de “objetos inanimados” que le damos a la palabra en el uso lingüístico cotidiano– son excluidas del estatus moral, sino que también lo son los animales no humanos. Como es sabido, la noción no es originariamente kantiana: ya Descartes degradó a los animales, al conceptualizarlos como meros autómatas con la propiedad de dar respuestas complejas a los estímulos del ambiente (*cf.* 129 y ss.).¹ La conjetura cartesiana de una mera relación de covarianza animal-ambiente es el precedente teórico de la idea, no distinta en esencia, que presenta Kant.

Paralela a su filosofía práctica, y de manera más intensa desde hace por lo menos una década hasta nuestros días, una nueva línea de pensamiento “kantiano” en el plano de su filosofía teórica, ligada de manera extrínseca al campo de las ciencias cognitivas, se ha encargado de realizar una exhaustiva revisión de las más diversas formas de reivindicar a Kant, para sustentar posiciones favorables a un acceso esencialmente no-conceptual a contenidos representacionales objetivos por medio de la intuición. Me refiero a los esfuerzos de los comentaristas del *no-conceptualismo kantiano*, cuya discusión abrió mayormente Robert Hanna, para quien Kant puede perfilarse perfectamente como “el fundador del no-conceptualismo” (2011 403).

1 Las referencias a esta teoría son abundantes en la obra del francés. No obstante, es en la quinta parte de su *Discurso del método* donde expone su teoría de forma explícita: a diferencia de las máquinas que crea la industria humana, el cuerpo de un animal es “una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada”, aun cuando “si hubiese máquinas tales que tuviesen órganos y figura exterior de un mono o de otro animal cualquiera, desprovisto de razón, *no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales*” (Descartes 138, énfasis añadido). Esta teoría es refrendada y profundizada en las respuestas a las objeciones de Arnauld de sus *Meditaciones metafísicas* (*cf.* Descartes 320).

El esquema de nuestra reflexión en torno al problema del estatus moral pretende combinar estas dos líneas argumentativas en apariencias paralelas. La primera es aquella que plantea que los animales no humanos solo tienen el valor relativo de las cosas. La segunda es la del no-conceptualismo de Robert Hanna, según el cual los animales no humanos o humanos no racionales pueden tener acceso no-conceptual a contenidos representacionales de carácter objetivo. Al respecto, este trabajo pretende reflexionar sobre las implicaciones de la interpretación no-conceptualista de la filosofía teórica de Kant, y sobre la imposibilidad de proyectarse hacia su filosofía práctica. Intento mostrar cómo, si se mantiene una visión arquitectónica de la razón pura, esta imposibilidad de proyectar un estatus moral para los animales no humanos bloquea la idea de cualquier no-conceptualismo fuerte que atribuya a los animales un acceso a representaciones objetivas.

El estatus de persona en la filosofía práctica de Kant

Como comenta Peter Singer en *Liberación animal*, la Ilustración no impactó de la misma forma sobre todos los pensadores en relación con su manera de considerar a los animales no humanos (cf. 249-259). Mientras Jeremy Bentham ponía los cimientos de su teoría utilitarista, que articuló por primera vez la capacidad de sufrir con la consideración moral (cf. 309),² Kant dictaba sus lecciones sobre ética, donde sostenía tesis de marcado carácter “especista” –en el lenguaje de Singer–. Para Singer, la posición que sostenía Kant no tenía, ni siquiera en ese momento, el sustento científico adecuado; por el contrario, se basaba en meros prejuicios antropocéntricos e intelectualistas, que lo llevaron a desdeñar los aspectos empíricos de la investigación filosófica y ética. Estos prejuicios, en opinión de Singer, tenían además un trasfondo teológico que hacía de la perspectiva kantiana frente a los animales “una postura profundamente especista”, debido al hecho de que “hacer que esta consideración [moral] dependa de las consecuencias beneficiosas que puedan resultar para los humanos, es aceptar implícitamente que

2 Consideréese el pasaje de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* en el que Bentham defiende extender la consideración moral a los seres que sufren: “Puede llegar el día en que el resto de la creación animal pueda adquirir aquellos derechos que nunca se le podrían haber negado sino por la mano de la tiranía. El francés ha descubierto ya que la negritud de la piel no es razón para que un ser humano sea abandonado sin remedio al capricho de un verdugo. ¿Podría llegar un día a ser reconocido, que el número de piernas, la vellosidad de la piel, o la terminación del *os sacrum* [hueso sacro], sean razones insuficientes para abandonar a un ser sensitivo al mismo destino? ¿Qué más debería trazar la línea insuperable? [...] La cuestión no es ¿pueden ellos razonar? ni tampoco ¿pueden ellos hablar?, sino ¿pueden ellos sufrir?” (Bentham 309; cit. en Singer 43).

los intereses de los animales no son en sí mismos suficientes para que los tengamos en cuenta” (Singer 294-295).

Por su parte, y en línea con la aceptación de que la consideración moral de un animal no puede depender de la mera compasión humana, la discusión sobre ética animal no se ha desprendido del debate sobre el estatus de persona, y esto implica una revisión conceptual acabada de dicha noción. Una definición amplia y útil de *persona* es la siguiente: “ser una entidad cuya eliminación deliberada resulte en sí misma incorrecta” (Tooley 333). Kant es, dentro de este marco, el más importante pensador sobre el tema que encontramos en la filosofía moderna, y quien le diera la forma canónica al concepto de *personalidad moral*.

La presión teórica del sistema crítico

La particularidad del pensamiento kantiano en esta materia se deriva del marco más general de su proyecto filosófico, el cual le da un alto grado de complejidad a la investigación sobre filosofía moral en virtud de sus conexiones internas como sistema. La investigación sobre filosofía moral pertenece a un denso entramado conceptual con pretensiones de sistematicidad (sistematicidad “arquitectónica”, según Kant; cf. KrV B862/A834-B863/A835), cuyos “elementos de sistema” imponen sobre su investigación una implacable presión teórica. Tomando la opinión de Peter Strawson en su comentario sobre la *Crítica*, esta presión teórica deriva de una concepción de la metafísica, propia de la época de Kant, en la que se enfrascan los sistemas de la modernidad: dado que intentan “articular” la diversidad del conocimiento considerado científico de ese momento –desde las ciencias naturales hasta la estética, la política o la moral–, los sistemas enteros terminan por perder su interés en la medida en que cualquiera de los campos referidos cambia de paradigma (cf. Strawson 119). Esto explica en gran medida nuestra visión contemporánea de los clásicos modernos; es decir, aclara, por un lado, la ardua querrela entre la filosofía analítica, hija de la física contemporánea, y la obra del “metafísico newtoniano” que fue Immanuel Kant, y, por otro lado, el que “la tradición analítica haya emergido desde [y contra] la filosofía de Kant” (Hanna 2001 5).

En el caso de la noción de *persona* que propone Kant, tenemos importantes elementos que ejercen presión teórica sobre su definición. Se propone redactarla así: “El primer elemento es la *necesidad que tiene su filosofía práctica de que un universo deísta sea posible*;³ esta necesidad se puede ejemplificar mediante una idea expresada de manera muy lúcida

3 “[E]l concepto transcendental de Dios es, pues, *deísta*. Es decir, la razón no indica siquiera la validez objetiva de este concepto, sino que simplemente nos da la idea de algo que sirve de base a la suprema y necesaria unidad de toda realidad empírica” (KrV B703/A676).

por Dostoievski en *Los Hermanos Karamazov*: de no existir Dios, todo estaría permitido. Así pues, la idea de Dios en sí misma cumple una función regulativa, al dar sentido a la práctica de la virtud. El escritor ruso da incluso un paso más allá: si no existiera Dios, habría que inventarlo, porque sin Él la vida sería imposible (cf. Dostoyevsky 257). Kant comienza por lo último para desestimar la necesidad de inventarlo: tenemos acceso, a través de la razón, a la idea de libertad, que aunque no se presente de manera clara y distinta, en cuanto pertenece a la esfera de lo nouménico, sí se torna cognoscible en la formulación que corresponde a la ley moral que, por su parte, la presupone.

De esta manera, la ley moral, que a su vez se halla fundada en el *hecho de razón* de una conciencia moral pura, es el enlace teórico que nos ayuda a cruzar el cerco de la incertidumbre: aunque no podamos determinar el ser desnudo de nuestra libertad, o *ratio essendi* de la ley moral, sí tenemos acceso racional a la ley moral –*verbi gratia*, al formularla como imperativo categórico–. De esta manera, la ley moral se transforma en la vía mediante la cual obtenemos la certeza necesaria (mas no el conocimiento [*Erkenntnis*]) para hipostasiar la libertad. Dicho de manera kantiana, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad (cf. KpV, Ak. v 5). Lo dicho, que es de hecho posible, sería imposible sin Dios. Esta es la razón por la que deben presuponerlo, por lo menos, los hombres morales y de ciencia.

Otro elemento que ejerce una importante presión teórica es *la relación de dependencia entre la posibilidad de atribuir responsabilidad moral a un agente y su uso de la facultad de la razón*. Para Kant, esta facultad es la que nos permite, como seres humanos, sabernos distintos, no solo en grado –como se diferencian los animales entre sí y de las cosas que los rodean–, sino en especie, de todo el resto de las cosas y de los animales no humanos. Gracias a la razón, podemos comprendernos a nosotros mismos como poseedores de una dignidad infinitamente superior.

[E]l hombre encuentra en su interior una facultad por la que se distingue de todas las demás cosas [...] y esa facultad no es otra que la razón. Como actividad propia, es incluso más alta que el entendimiento, porque [...] [este] no puede extraer de su actividad, sin embargo, más que aquellos conceptos que solo sirven para reducir a reglas las representaciones sensibles y reunir las en una conciencia, lo que hace que sin ese uso de la sensibilidad le sea absolutamente imposible pensar. La razón, en cambio, muestra una espontaneidad tan pura a través de las ideas, que por ella excede con mucho a todo lo que pueda darle la sensibilidad. (GMS IV 452)⁴

4 Todas citas de la obra de Kant han sido extraídas de las ediciones en castellano detalladas en las referencias bibliográficas al final del presente artículo, teniendo a la vista

Esto significa conocernos como diferenciados de manera radical, porque “no hay nada superior a esta [facultad]”, dado que “todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de estos al entendimiento y *termina* en la razón” (KRV B355/A298). Este elemento de presión teórica sobre la definición de persona se encuentra también determinado por la *tesis de la prioridad-de-la-proposición* (cf. Hanna 2011 403) según la cual el producto más alto de la cognición humana –incluida la razón práctica mediante sus máximas– son los juicios (*Urteile*) de contenido proposicional (*Sätze*). Esto determina el hecho de que tanto el entendimiento como la razón sean facultades cuyos productos (juicios de contenido proposicional) se *expresan* de manera esencialmente discursiva, y no están disponibles para los animales que carecen de capacidad lingüística.

Un último elemento de presión teórica que me interesa enumerar es el *idealismo trascendental*, que, a grandes rasgos, implica la *dependencia mental* de los objetos de la experiencia⁵ en la medida que aquello a lo que tenemos acceso son solo fenómenos y no cosas en sí (*Dinge an sich*),⁶ y el *idealismo formal*⁷ o *trascendentalismo*,⁸ que implica la correspondencia entre los objetos de la experiencia y las estructuras cognitivas o formas puras de la intuición (tiempo y espacio) y el entendimiento (categorías) del sujeto cognoscente. Esta última condición teórica para una definición kantiana de *persona* determinará, en su filosofía práctica, la correspondencia con su doctrina de la doble ciudadanía.

El lugar de la noción de persona

Veamos de qué forma se articulan los distintos elementos fundamentales de su sistema con su filosofía práctica, en particular con su noción de persona, comenzando por la revisión de algunos pasajes de su obra.

En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Kant define, por lo menos en tres oportunidades, la noción de *persona*

.....
sus correspondientes traducciones al inglés de *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (cf. Guyer and Wood 1992).

- 5 “[...] todos los objetos de la experiencia que nos es posible no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia independiente de nuestros pensamientos. Esta doctrina es lo que llamo *idealismo trascendental*” (KRV B518/A490-B519/A491).
- 6 “Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son consideramos como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas” (KRV A369).
- 7 “[...] lo he denominado también *idealismo formal* con vistas a distinguirlo del *idealismo material*, es decir, del idealismo común” (KRV A491nota).
- 8 “Llamo *trascendental* 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*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*” (KRV B25).

en diferentes contextos dentro de la obra, generalmente contrastados con la idea de *cosa*. Uno de ellos lo explica en correspondencia con su teoría del valor moral:

Ahora yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo y *no solo como medio* para ser usado por esta u otra voluntad a su discreción [...] [Por el contrario] el valor de todos los objetos que *podemos obtener* por nuestras acciones es siempre un valor condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como simples medios, por lo que son llamados *cosas*, mientras que los seres racionales se llaman *personas* porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto). (GMS IV 428)

En este pasaje, la descripción, en contraste con la definición de cosa, es mediada por la diferencia entre los términos de su teoría del valor moral: el valor *absoluto* y el valor *relativo*. Cabe destacar que, en esta parte de su filosofía, el valor relativo no es un valor imperfecto; la diferencia entre uno y otro no es de grado sino de especie: *el valor relativo de las cosas es proyectado por las personas*. Esto es lo que podríamos llamar una *proyección explicativa*,⁹ lo que equivale a desprender del objeto todo posible valor implícito. Esta proyección es explicada por “el principio” que rige la definición, el cual indica que toda naturaleza racional existe como fin en sí (*cf.* GMS IV 429), y es el hecho que refiere el principio el que supone el término fundante de su doctrina del valor: el *valor absoluto*.

Es interesante constatar que, de aceptar la idea de valor relativo de las “cosas” como proyección explicativa dentro del marco del idealismo trascendental, *debemos concluir que el único valor que estamos autorizados para atribuir a un ente, cualquiera que este sea, es el de valor absoluto* (cuya atribución coincide con la exclusividad de los seres

9 Tomo el término “proyección explicativa [*explanatory projection*]” en oposición a la “proyección de carácter [*feature projection*]”, en el sentido en que J. Kail define ambos términos para explicar la noción de *proyección* en la obra de Hume. En este contexto, la proyección explicativa de una propiedad (por ejemplo, el *valor*), sin asumir independencia mental, nos permite comprender comportamientos humanos en ciertos aspectos de la vida práctica, a diferencia de la proyección de carácter, que implica hacer aparecer algo que en rigor es mental o “interno” (por ejemplo, *cualidades secundarias*) dentro del mundo físico o “externo”, asumiendo para ello algún grado de independencia mental (*cf.* Kail 2007 3-25). Si trasladamos dicha distinción de inspiración humeana, *mutatis mutandis*, a la obra de Kant, podemos comprender mejor su *teoría del valor o estatus moral*, en el marco del cruce entre sus proposiciones prácticas y su tesis sobre *dependencia formal de las estructuras de la mente*, propia de su idealismo trascendental.

humanos). Dicho de otra manera, si aceptamos que el marco del idealismo trascendental opera sobre la noción kantiana de valor moral, no podemos dar a ninguna entidad “valor” en algún sentido sustantivo que no sea un valor “absoluto”. Esto implica que la proposición “las cosas tienen por lo menos un grado de *valor* que le es propio en cuanto que cosas” es objetivamente falsa, o representa un concepto vacío. De modo que solo estamos autorizados para sostener como verdadera, dentro de la doctrina kantiana, la proposición “las cosas tienen en cuanto cosas un mero *valor relativo proyectado por las entidades racionales, en cuanto que son un medio para estas últimas*”. Desde este punto de vista, una conclusión necesariamente tiene que aparecer: no tenemos espacio teórico en la filosofía de Kant para decir nada fuera de que la expresión *valor relativo* es una estricta *façon de parler* por parte de entidades racionales.

Otra idea que contempla la noción de estatus moral (o personalidad) es la de “respeto”, que está expresada al final de la última cita señalada. Si buscamos la esencia del estatus moral en la filosofía de Kant, debemos preguntarnos en qué se basa la idea de un “objeto de respeto”. Podríamos pensar, por ejemplo, que esta idea es consubstancial a la de “reconocimiento”. En este caso, el respeto sería un fenómeno *a posteriori* que emerge dentro de la comunidad humana, donde la mediación del aspecto religioso (trasfondo deísta) determinaría el ideal cristiano de una comunidad de *personas*. Obviamente, este es el camino de Hegel, para quien la negatividad es lo que opera como mediación entre la situación heterónoma de la razón humana (la lucha) y la posibilidad real de una comunidad cristiana como “reconciliación o realidad efectiva del espíritu” (*Enc.* §555).

Otra vía es la que encarna la postura de Kant, que niega cualquier posibilidad de un respeto que se “gane” en el marco de relaciones sociales humanas empíricamente situadas o *a posteriori*: las entidades racionales cuentan con un tipo de “dignidad” *a priori* a la cual acceden como entidades de razón, a saber, la *dignidad* (“prerrogativa”) de constituir ciudadanos de un mundo suprasensible (*homo noumenon*), el cual es accesible de manera imperfecta mediante nuestra capacidad de ser legisladores universales; condición que, a su vez, es una suerte de boleto de entrada al ideal de la comunidad cristiana comprendida como “reino de fines”. Así es como lo expresa Kant justo antes de dar paso a la formulación de su imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

[...] todo ser racional como fin en sí mismo se debe poder considerar [...] legislador universal, porque justamente esa aptitud de sus máximas para la legislación universal *lo distingue como fin en sí mismo*, al igual que su *dignidad (prerrogativa) sobre todos los simples seres naturales* lleva consigo tomar siempre sus máximas desde su propio punto de vista y, al

mismo tiempo, *desde el de los demás seres racionales como legisladores* (que por eso se llaman *personas*). De esta manera es posible un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como *reino de los fines*. (GMS IV 438, énfasis añadido)

Es esta dignidad de ser “racional” aquello que despierta el “respeto” –y no, por ejemplo, la lucha en una oposición mediada por la negatividad de la subjetividad–. Y dado que la tenencia de la facultad de la razón no es un fenómeno comprensible mediante raciocinios empíricos *a posteriori* –en cuanto que estos presuponen la razón–, la dignidad de la tenencia de razón es una propiedad *a priori* de los seres racionales como legisladores. Esta es pues, a grandes rasgos, la forma por medio de la cual Kant trunca el camino para el avance de la dialéctica hegeliana: la atribución *deontológica* de “dignidad” ligada a la idea de *personalidad*, al distinguir por sobre el reino de la naturaleza al ser racional como sujeto cognoscente de su propia dignidad. Kant expresa esta posición con sumo énfasis también en su *Crítica de la razón práctica*:

Esta idea de la personalidad, que *inspira respeto* y que *nos pone a la vista lo sublime de nuestra naturaleza* (por su determinación [*ihrer Bestimmung nach*]), al hacernos observar al mismo tiempo las faltas de conformidad de nuestra conducta respecto de ella y abatiendo así la vanidad, es natural y fácilmente perceptible aun para la razón humana más ordinaria. (KpV, Ak.v 87, énfasis añadido)

El pasaje nos otorga la imagen mucho más nítida de una idea de personalidad que presupone la dignidad que inspira el respeto, pero que además se encuentra “determinada” o “designada” –en la traducción de José Rovira se dice “destinada”– por un ser distinto de ella, que imprime en su naturaleza su destino o vocación. De esta manera, la *personalidad* se distingue radicalmente como “la libertad e independencia respecto del *mecanismo* de toda la naturaleza [*Mechanism der ganzen Natur*]” (KpV, Ak. v 86, énfasis añadido), donde la determinación extrínseca de nuestra naturaleza sublime nos separa del todo físico organizado mecánicamente al que pertenecen todas las *cosas* (aun aquellas que se hallan bajo apariencias finalísticas, como los organismos vivos).

Veamos ahora cómo se dirige Kant a su doctrina de la doble ciudadanía, la más importante implicación de su idealismo trascendental. La doctrina de la doble ciudadanía significa para Kant la doble tesis de que nosotros somos *esencialmente animales*, es decir, ciudadanos del reino de la naturaleza (*Naturreich*), pero además, también somos *esencialmente personas*, es decir, ciudadanos del reino de los fines (*Reich der Zwecke*). La participación “activa” de nuestra potencialidad humana está determinada por la tenencia de la facultad de la razón. Pero la tenencia de la

potencialidad en sí es otorgada mediante una determinación extrínseca. Por esta razón, este “embutido de ángel y bestia” que nos ofrece Kant no es indistinto de los animales en relación con su primera ciudadanía dentro del *Naturreich*. El hombre como entidad del mundo natural (*homo phaenomenon*) es como tal, en cuanto *hombre*, una *persona*, lo que implica la obligación hacia el ser racional como *internamente libre* o *ser moral* (*homo noumenon*) (cf. MS, Ak. VI 418, VI 430). Sobre este aspecto, es interesante ver cómo, desde su particular doctrina de la doble ciudadanía, *podemos otorgar estatus moral a los humanos no racionales*. Al haber una determinación extrínseca exclusivamente humana para el hombre (cf. KpV Ak. v 87), este *no puede hacer uso de su ser natural como mero medio*. Así lo expresa Kant en *La metafísica de las costumbres* (1797), cuando comenta la obligatoriedad de ser verídico:

El hombre como ser moral (*homo noumenon*) no puede usarse a sí mismo, en tanto que ser físico (*homo phaenomenon*), como un simple medio (una máquina de hablar) que no estuviera ligado al fin interno (a la comunicación del pensamiento), sino que está sujeto a la condición de concordar con la declaración (*declaratio*) del primero y tiene para consigo mismo la obligación de la veracidad. (MS, Ak. VI 430)

El pasaje nos deja no solo el concepto edificante propio de su sistema moral, sino también el principio subyacente de que no podemos hacer uso a discreción de nuestro propio ser natural (*homo phaenomenon*). El grado de uso de la razón no nos distingue radicalmente del resto de las personas. Valga decir al respecto que *tampoco podemos hacer uso de humanos no racionales*, no en virtud de su participación en el reino de los fines como legisladores activos –debido a que no son racionales–, sino en cuanto a su determinación extrínseca: la determinación de su naturaleza racional (aunque trunca), *esencialmente* distinta de lo que Kant llama reino no-racional de la naturaleza (*vernunftlose Naturreich*), cuya naturaleza es extensiva a las entidades de naturaleza no-racional. Esta determinación extrínseca no es la destinación, en el sentido en que los antiguos utilizaban dicho concepto (como dones de un dios punitivo) (MS, Ak. VI 489), sino más bien una suerte de “vocación” (*Bestimmung*) que se devela mediante el conocimiento del progreso de la especie, en virtud de la tenencia de razón. Esta condición del hombre respecto de la razón nos autoriza a postular una destinación en términos de vocación del hombre hacia el bien supremo, que es solo posible gracias a la idea de Dios. Bajo este trasfondo deísta que postula Kant, los humanos no racionales, como los enfermos y los infantes, pueden mantener un tipo de valor, signado por la determinación divina de su dignidad humana.

Esta misma dignidad no la comparte ninguna forma de humanidad con los animales. Estos son radicalmente distintos a los humanos, incluso

a los enfermos y los infantes. Los humanos no racionales, en el seno de la especie humana, se distinguen. Aun si no cuentan como legisladores racionales dentro del reino de los fines, es lícito postular para ellos una forma difusa de personalidad, o una forma *fenomenológicamente* incompleta de ser *homo noumenon*. A esto debemos sumar que nuestra diferencia como legisladores respecto de la situación de un infante es meramente de grado: no existen perfectos legisladores, porque la perfección moral es solo para los santos, los cuales son, para Kant, idealizaciones edificantes que sirven para educar el carácter. Los seres humanos, niños, ancianos, enfermos o adultos, somos esencialmente *seres falibles*, razón por que Paton, por ejemplo, que el imperativo categórico es perseguido por seres “imperfectamente racionales” (1948 32).

Quizá todavía podría pensarse que sí hay algo que se comparte entre humanos y animales respecto a nuestra ciudadanía en el reino de la naturaleza, como pareciera sostenerse en el siguiente pasaje de *La metafísica de las costumbres*: “[e]n el sistema de la naturaleza el hombre (*homo phaenomenon, animal rationale*) es un ser de escasa importancia y tiene con los demás animales, en tanto que productos de la tierra, un precio común (*pretium vulgare*)” (MS, Ak. VI 435).

La idea de compartir con los animales un valor ordinario podría conducirnos a pensar que, en la medida en que un hombre no se puede desapegar de su condición natural mediante la razón –como es el caso de los enfermos y los infantes–, se mantiene en el nivel de los frutos de la tierra. Pero ser elementos dotados de automovimiento, orgánicos, vivos, etc., no envuelve ningún tipo de estatus moral intermedio que podamos denominar *pretium vulgare*. Dicho de otra forma, el *pretium* no constituye un valor moral. Ese valor no es nada más allá de lo que podemos con justicia atribuir “no solo para ciertas especies de seres naturales, sino para el todo natural como sistema” (KU, Ak. V 381). Por su parte, tampoco esa puede ser la interpretación del pasaje inmediatamente posterior que, más bien, hace hincapié sobre lo ya dicho: que ni siquiera la idea de razón (*imperfecta ratio cognoscendi* de nuestra vocación divina) nos da un valor más alto que el de ser hijos de la tierra, en términos de especie y no de grado, sino que es la dignidad en cuanto *persona*, con todo el resto de seres racionales, la que nos pone por encima del resto de la naturaleza (cf. MS, Ak. VI 435).

El estatus de animales no humanos

Los animales no comparten nada de la dignidad humana. Ellos son definidos en múltiples pasajes de Kant como cosas. La teoría del valor moral, según la cual las cosas tienen valor relativo y las personas valor absoluto, se repite a manera de definición en *La metafísica de las costumbres*, donde expone:

Una persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicología es únicamente la facultad [*Vermögen*] de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia) [...] Una cosa es algo [*Sache ist ein Ding*] que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa (*res corporalis*). (MS, Ak. VI 224)

En este contexto (recordemos que *La metafísica de las costumbres* es un texto tanto de filosofía de la moral como de filosofía del derecho), ser persona equivale a ser responsable de los propios actos, lo que envuelve implícitamente la posibilidad del progreso mediante la imputabilidad. Es la suposición del bien y el mal en el acto mismo. Un niño, *verbi gratia*, a diferencia de un animal o una planta, es responsable de cometer errores como “ser imperfectamente racional”, lo cual abre a la humanidad hacia la posibilidad de la pedagogía. Una cosa no comete errores, no permite atribución de responsabilidad alguna, y eso es consubstancial a su condición. El elemento que distingue el acceso a esta dignidad, como ya lo hemos dicho, es la facultad de la razón, que es aquello que “el hombre encuentra en su interior [...] por la que se distingue de todas las demás cosas” (GMS IV 452, énfasis añadido). Por su parte, la razón es la más alta de las facultades, la más importante y la culminación de la escala de las capacidades cognitivas. Ese es el motivo por el cual “todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de estos al entendimiento y termina en la razón” (Krv B355/A298). La razón, comprendida como el otro extremo de la sensibilidad, de cuyas propias operaciones puede prescindir, es además la causa de la posibilidad del concepto de Dios como bien supremo ligado a la libre voluntad del ser moral: “[m]as ¿de dónde tomamos entonces el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la idea de que la razón *a priori* bosqueja la perfección moral y la vincula inseparablemente con el concepto de una voluntad libre” (GMS IV 408-409).

La facultad de la razón, vista de esta forma, es consubstancial con el acceso al conocimiento de la moralidad, en la medida en que esta es, para Kant, dependiente del trasfondo deísta, según el cual “sin Dios, todo está permitido”. Solo la posibilidad de tenencia del concepto de Dios es posibilidad del conocimiento del deber. Al ser moral se le puede develar la vocación de progreso de la especie humana; vocación que la diferencia de los animales *esencialmente* irracionales (no humanos). Por esto es que la *Crítica de la razón práctica* tiene por objeto “buscar y fundar en el uso moral de la razón los conceptos de *Dios, libertad e inmortalidad*, para los cuales no halla la especulación garantía suficiente de su posibilidad” (Krv Ak. v 6). En síntesis, tenemos que sostener la tesis,

como legisladores competentes, de que es la sola pertenencia a la especie humana la condición para tener estatus moral, y no solo la tenencia de la facultad de la razón, en cuanto que dicho estatus implique consecuencias empíricas de consideración moral en el reino de la naturaleza.

Comencemos a emigrar del campo de la filosofía práctica, con el fin de llegar a la reflexión teórica. Habrá que decir que, dado que la razón presupone el entendimiento, ella da por sentada, de manera *esencial*, una capacidad generadora de juicios de contenido proposicional. Esto no solo excluye la inclusión de animales sin capacidad lingüística, sino que impide incluso la proyección hacia la moral de cualquier posibilidad de pensamiento no-lingüístico. No obstante, esto nos puede conducir al malentendido de negar el estatus moral de los infantes y de los enfermos, quienes carecen de capacidades lingüísticas. Pero, como ya dijimos, este no es el caso, debido a que también los seres humanos no racionales en acto, pero racionales por naturaleza, tienen estatus moral. En este sentido, si bien es verdad que la razón es esencialmente proposicional, y por tanto es correcto, como dice Robert Hanna, que Kant sostiene una tesis de la *prioridad-de-la-proposición*, lo cierto es que los seres “humanos” no son “humanos” en virtud de ser “animales proposicionales” (cf. 2013 18). Ser animales proposicionales –lo cual nos emparentaría con los loros y los radiotransmisores– es explícitamente negado como razón suficiente e incluso como condición necesaria para la tenencia del estatus humano, como se señala, por ejemplo, en el pasaje citado, donde Kant comenta la obligatoriedad de ser verídico y critica que nos tomemos a nosotros mismos como máquinas parlanchinas (cf. MS, Ak. VI 430).

Entonces, si aceptamos lo que Kant quiere lograr con su filosofía práctica y teórica, a saber, salvaguardar la posibilidad de la libertad, de la inmortalidad y de Dios, y por tanto vemos la racionalidad humana como *la forma de acceder* a la vocación de progreso moral que nos autoriza a postular a Dios, *podemos dar ejemplos de animales humanos no racionales que detentan estatus moral y que no cuentan con capacidades proposicionales, como los infantes y los enfermos*. Si estoy en lo cierto, y es posible dar estatus moral a infantes y enfermos humanos, no es el caso que la capacidad de emitir juicios de contenido proposicional sea condición necesaria para la moralidad.

Para no extendernos más sobre este punto, hace falta hacer referencia al que sea quizás el pasaje de Kant más citado sobre la diferencia entre humanos y animales. Escribe Kant en su *Antropología desde un punto de vista pragmático* de 1798:

El hecho de que un hombre pueda tener una representación de su yo lo realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello, es el hombre en *persona* [...] un ser

totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a discreción. (APH, Ak. VII §1 127)

Con esto, finalmente, llegamos a la parte desde la cual comúnmente se comienza a tratar el problema de la animalidad en Kant. Me parece que solo después de dicho todo lo anterior se hace perfectamente comprensible el trato que desdeña de manera excluyente a los animales no humanos. En este sentido, la idea de “cosa”, como opuesta a la de “persona”, no es un concepto aplicado en un sentido lato a los animales: es una noción técnica de la filosofía de Kant, que es definida una multiplicidad de veces a lo largo de la obra de su periodo crítico.

Al respecto, creo haber dejado claro cuál es el estatus moral de los animales en la filosofía práctica de Kant. Quizá lo más importante de los últimos dos apartados se pueda resumir en lo siguiente: no existe ninguna forma de otorgar un estatus moral (es decir, *personalidad*) a los animales no humanos, si se tienen en cuenta los objetivos de su filosofía práctica, su doctrina de la doble ciudadanía y su teoría del valor moral, elementos que están íntimamente relacionados con el marco general de su filosofía, a saber, su proyecto de *idealismo trascendental*.

Problemas para el no-conceptualismo kantiano

Según lo expuesto, la nueva interpretación de la obra de Kant, que le otorga ciertas capacidades de contenidos representacionales objetivos de carácter no conceptual a animales no humanos y a humanos no racionales, se torna dudosa. En particular, el problema aparece en la articulación entre, por una parte, la tesis de que “las capacidades y los contenidos no-conceptuales pueden ser compartidos por animales humanos racionales, animales humanos no-racionales (y en particular, infantes) y por animales no humanos similares” (Hanna 2011 400). Y, por otra parte, la tesis de que, por medio de ese contenido no conceptual, “la facultad de la sensibilidad contribuye directamente a la justificación de creencias prácticas y epistémicas, en virtud de sus factores inherentemente normativos y protorracionales que se construyen dentro del contenido esencialmente no-conceptual de las intuiciones” (Hanna 2013 58). El problema, en pocas palabras, estriba en que una capacidad de carácter no conceptual “protorracional” que “justifica creencias prácticas” es muy difícil de construir dentro la filosofía teórica de Kant, e imposible de proyectar hacia su filosofía práctica (limitada por los factores pormenorizados en las secciones anteriores).

En razón de lo anterior, me interesa defender en este apartado las siguientes dos opiniones: primero, que no estamos autorizados a atribuir ni normatividad ni protorracionalidad a animales no humanos, razón

por la cual no podemos afirmar que estos factores “justifican creencias prácticas” en ellos. Segundo, que no hay espacio para proyectar una atribución de protomoralidad correspondiente a la protorracionalidad de los animales no humanos en cuanto constituyen “cosas”. Esto es así, en virtud de la teoría del valor moral, del idealismo trascendental y del trasfondo deísta de la filosofía kantiana, según la cual los “infantes” sí se pueden diferenciar de las “bestias”. De estar en lo cierto respecto a estas dos opiniones, podríamos sostener, en cambio, que sí estamos autorizados para cuestionar una variante del no-conceptualismo kantiano (a saber, el no-conceptualismo fuerte que describiré más abajo) y, en este caso, rechazar la opinión de Robert Hanna que señala que Kant es “fundador del no conceptualismo” (Hanna, 2011: 402-403) –o por lo menos de su versión *fuerte*– (*ibid.*).

Conceptualismo y no-conceptualismo

En el debate contemporáneo, el no-conceptualismo se ha ido definiendo como una respuesta a la estrecha tesis del conceptualismo. La interpretación conceptualista más comentada, fundada en el pensamiento de Kant, es la de John McDowell, para quien el ámbito de lo conceptual es absoluto en cuanto que “no tiene límites”. Todo lo que constituye la experiencia es intrínsecamente pensamiento. Esto, como bien se encarga de afirmar McDowell para limitar alternativas paralelas, no implica una forma de idealismo: lo conceptual, implícito en la realidad efectiva, es de hecho externo respecto del pensamiento. “La constricción [de la realidad] nos llega desde fuera del *pensamiento*, pero no desde fuera de los que es *pensable*” (McDowell 71). Lo que motiva el resurgimiento conceptualista kantiano es evitar el escollo con el cual tropezó gran parte de la escuela analítica, en particular aquella vertiente de carácter fisicalista, de la cual Quine llevara el estandarte. Ese escollo es lo que Sigfrid Sellars denomina “mito de lo dado”, equivalente a la idea de que pueden existir en nuestra mente datos puros de la experiencia que no están mediados por procesos inferenciales de carácter conceptual (*cf.* 127 y ss.). Una de las formas clásicas de este mito es el dualismo que critica Donald Davidson como “tercer dogma del empirismo”, según el cual hay datos de la experiencia o “algo esperando ser organizado” y conceptos que luego los organizan (*cf.* Davidson 11-12). McDowell comienza sus famosas conferencias, tituladas *Mind and World*, comentando las dos críticas recién nombradas.

Las consecuencias para los animales no humanos de una interpretación de este calibre son devastadoras. La crítica de Sellars a las *classical sense datum theories* como expresiones del mito de lo dado, las cuales atribuyen sentido interno y externo tanto a seres humanos como a “brutos” (*cf.* Sellars 140), nos conduce a la crítica ampliada de McDowell, para

quien tanto el sentido interno como el externo son rechazados como atribuciones lícitas a los animales, en razón de que estos carecen de un “mundo objetivo”. Los animales no tienen *mundo*, sino meramente un *entorno*, lo cual estaría envuelto en la tesis kantiana de que:

[...] el mundo objetivo se le presenta a un sujeto autoconsciente, a un sujeto que puede atribuirse a sí mismo experiencias; solo en el contexto de la capacidad que tiene un sujeto de atribuirse experiencias a sí mismo pueden las experiencias constituirse como conciencia del mundo. (McDowell 182)

Vale la pena notar que, como si no fuera suficientemente desalentadora para el estatus cognitivo de los animales la presente interpretación, McDowell ejemplifica la carencia de mundo citando a Hans-Georg Gadamer, quien se adhiere a una tesis de similar radicalidad, y a Karl Marx, para quien la naturaleza no es más que una extensión inorgánica del ser humano.

Otra de las ideas que McDowell trae a colación desde Sellars es la noción de “espacio de las razones” (McDowell 176). Este espacio corresponde relativamente a lo que Kant ontologiza como reino de los fines o mundo inteligible. En síntesis, McDowell afirma que el hombre, al estar dotado de una facultad conceptual, adquiere una “segunda naturaleza” (hija, en espíritu, de la doctrina de la doble ciudadanía), la cual consiste en la naturaleza predicativa mediante la participación en el marco del espacio de las razones (cf. McDowell 197). Con ello, McDowell coloca su énfasis sobre la idea de una humanidad cuyo aspecto distintivo es el de construir juicios (cf. 175-199).

Para resumir, definamos cuáles son las tesis básicas de la postura conceptualista y, a partir de ellas, las afirmaciones de su contrapartida no-conceptualista.

Por una parte, la interpretación conceptualista sostiene, por lo menos, las tesis de que: a) todo el contenido representacional objetivo es de carácter conceptual; y b) ningún animal no humano o humano no racional es capaz de acceder a contenidos representacionales objetivos. Para esta interpretación, habrá un *conceptualismo kantiano fuerte* que sostendrá el colapso de la facultad de la sensibilidad dentro de la facultad del entendimiento (similar a la idea de una “carencia de límites de lo conceptual”, en McDowell 65-92), y otro *conceptualismo kantiano débil*, que sostendrá el dualismo de las facultades sin afirmar su independencia (o “camino del medio entre el conceptualismo y el no-conceptualismo”, en Land 198).

Contrario a estas ideas, el no-conceptualismo sostiene: “a) que hay capacidades cognitivas que no están determinadas (o por lo menos no totalmente determinadas) por capacidades conceptuales” (Hanna 2005

248), lo que significa una negación de la generalización universal de la primera tesis conceptualista; y “b) que las capacidades cognitivas, que superan las capacidades conceptuales, pueden ser poseídas por animales racionales y no racionales por igual, sean humanos o no humanos” (*ibid.*). Esta posición, por su parte, tendrá dos versiones en el marco de su aplicación al pensamiento de Kant: un *no-conceptualismo kantiano débil*, según el cual las intuiciones de la facultad de la sensibilidad son independientes y autónomas, y otorgan contenidos representacionales objetivos, y un *no-conceptualismo kantiano fuerte*, que afirma lo anterior, además de lo dicho respecto a que “la facultad de la sensibilidad contribuye directamente a la justificación de creencias prácticas y epistémicas, en virtud de sus factores inherentemente normativos y protorracionales que se construyen dentro del contenido esencialmente no-conceptual de las intuiciones” (Hanna 2013 58).

El debate entre conceptualismo y no-conceptualismo puede comprenderse como la discusión sobre la interpretación correcta del famoso texto de la primera *Crítica* acerca de la interdependencia entre conceptos e intuiciones, también llamado principio de unidad:

[...] 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 [...]. El conocimiento solo puede surgir de la unión de ambas. (KrV B75-76/A51)

Sobre el significado de este pasaje, el conceptualismo afirma que el conocimiento es lo único que tiene realidad objetiva, razón por la cual es necesario someter las intuiciones a conceptos para referirlas al mundo. Esto envuelve la presuposición de una adecuación intrínseca de las intuiciones a los conceptos o, mejor dicho, a una estructura conceptual implícita en la realidad efectiva o con independencia mental actual. Esto no es otra cosa que la tesis del idealismo trascendental: la adecuación de la realidad a las estructuras cognitivas del sujeto cognoscente. Por su parte, el no-conceptualismo afirma que si bien el *conocimiento*, comprendido como el contenido representacional objetivo, puede ser expresado de manera judicativa mediante proposiciones bien formadas capaces de verdad o falsedad, es lo único que necesita conceptos, en la medida que las categorías solo guardan un papel como funciones judicativas. Esto hace posible que existan “intuiciones ciegas” que sean completamente autónomas de la facultad de entendimiento y, por tanto, de su encuadre lingüístico. El entendimiento discursivo, en este

sentido, *no* es todo lo que es el mundo: pueden perfectamente existir los que Hanna llama “objetos pícaros o elusivos [*rogue or elusive objects*]”, que equivale a decir “objetos que eluden cualquier tratamiento conceptual” (cf. Hanna 2011 408).

No-conceptualismo y la deducción trascendental de las categorías

¿En qué sentido la interpretación no-conceptualista impacta en la discusión sobre animales y humanos? En el sentido en que otorga a los animales capacidades cognitivas más allá de la mera sensibilidad o “inmediatez” –en términos de McDowell–.

McLear (2011) intenta rechazar la postura excesivamente estrecha sobre los animales por parte de los kantianos conceptualistas, la cual decanta necesariamente en las posiciones que él denomina solipsismo perceptual o nihilismo sensorio. El solipsismo perceptual equivale a atribuir a los animales consciencia exclusiva de sus propios estados subjetivos sensibles (cf. Ginsborg 2006, cit. en McLear 2 y ss.), mientras que el nihilismo sensorio comprende la tesis de McDowell que niega tanto el sentido externo como el sentido interno, rechazando con ello cualquier tipo de consciencia animal (cf. McDowell 190, cit. en McLear 4). Según la última postura, el animal covaría con su entorno (sin tener acceso a nada que podamos lícitamente denominar “mundo”). Si el conceptualismo es correcto, una de las dos posiciones debe ser verdadera. La estrategia de McLear consiste en sostener tres niveles de consciencia, que enumerados de manera ascendente (desde el más oscuro al más claro) son: una consciencia fenoménica, una consciencia con “punto de vista” y una autoconsciencia (o consciencia más apercepción). Luego, sobre un fuerte soporte textual, este autor les atribuye a los animales no humanos y a los humanos no racionales una forma de consciencia que posee un “punto de vista”, lo cual niega tanto el nihilismo de McDowell como el solipsismo de Ginsborg. Para McLear, Kant solo se niega a atribuir a los animales capacidades introspectivas (que Kant a veces llama “sentido interno”), lo cual no implica descartar su capacidad representativa del tiempo y el espacio. “El rechazo de Kant a atribuir capacidades introspectivas a los animales es, no obstante, compatible con la capacidad de actuar que tiene un animal, en correspondencia con sus estados internos (v. g. dolor, hambre, sed, etc.)” (McLear 11).

El problema, no obstante, aparece mediado por el hecho de que esta interpretación de la consciencia animal no nos autoriza todavía a dar: a) objetividad a los contenidos representacionales (tesis del no-conceptualismo débil de McLear); ni b) protorracionalidad a sus cálculos representacionales (tesis del no-conceptualismo fuerte de Hanna).

El primer problema que enfrenta la idea de Hanna y McLear, a saber, de otorgar objetividad a los contenidos representacionales de los animales no humanos, es la incongruencia con la conclusión fuertemente conceptualista de la deducción B de la *Crítica*. Esta conclusión, por su parte, significa la ratificación, para Kant, de su tesis del idealismo trascendental, según la cual todo objeto de la experiencia debe estar mediado por las categorías del entendimiento. Comparemos lo que hemos dicho con una reconstrucción racional de la sección. La siguiente reconstrucción de la “Deducción B” aparece en veintiún pasos dentro del libro de Bryan Hall, donde propone reconstrucciones racionales para toda la primera *Crítica* (cf. 88-89):

1. Dado que un objeto es la unidad de lo múltiple de la intuición y que la apercepción es la encargada de unir lo múltiple, la unidad de lo múltiple presupone apercepción.
2. Dado que las funciones de los juicios reúnen lo múltiple en la apercepción, ellas son requeridas por la apercepción.
3. Dado que las categorías son aquellas funciones de los juicios en relación con lo múltiple, luego lo múltiple está bajo las categorías en la medida que se representan como unidad.
4. Lo múltiple de la intuición sensible espacio-temporal está bajo las categorías en la medida que se representa como unidad.
5. Dado que la percepción es la consciencia empírica de la unidad (en 4), las categorías son condiciones de posibilidad de la percepción.
6. Dado que la experiencia es cognición mediante percepciones conectadas, las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia.
7. Si las categorías posibilitan la experiencia, posibilitan también los objetos de la experiencia.

La deducción trascendental de las categorías representa el corazón de la filosofía crítica de Kant, puesto que plantea la necesidad del idealismo trascendental. La dependencia mental del idealismo formal kantiano se torna, a través de sus pasos, una dependencia conceptual. En este sentido no cabe la posibilidad de que un animal no humano, que no tenga facultad del entendimiento, pueda acceder a algo así como una “consciencia perceptual de objetos físicos” (McLear 13). Valdría la pena preguntarse si esto no obliga a un solipsismo perceptual o a un nihilismo sensorio, tal como los expone McLear. Lo cierto es que, sea cualquiera el grado de distancia respecto del caleidoscopio sensorial de la máxima oscuridad experiencial, no es posible, sin apelar a las categorías o conceptos puros del entendimiento, acceder a conocimiento objetivo, por parte de animales no humanos.

Conceptualismo y los límites de la personalidad

El problema que enfrenta el argumento de Hanna no solo se estrella con la deducción trascendental de las categorías, sino también con la relación

que guarda con la filosofía práctica de Kant que ya hemos esbozado. Ni siquiera vale la pena volver a martillar la idea de que la catedral kantiana se construye con el fin último de otorgar una posibilidad a los conceptos fundamentales de la moral, entre ellos, a la libertad moral¹⁰ que implica la *personalidad*. Una interpretación que no considere estos aspectos de la filosofía de Kant no puede sonar más apócrifa.

El punto es el siguiente: no puede ser el caso que haya algo así como un conceptualismo kantiano fuerte, donde los contenidos representacionales de la experiencia esencialmente no conceptual –asumiendo que Kant se haya equivocado en la “Deducción B” o que haya un “vacío” como lo expresa Hanna (2011 402)– fundamenten creencias prácticas imperfectas a la manera de procesos cognitivos de seres “protorracionales”. El motivo de lo dicho estriba en que: a) no hay más que una sola razón posible en Kant; b) esa única razón difiere solamente en sus usos, teórico y práctico, para uno de los cuales no hay espacio teórico para animales no humanos; y c) si se asume una diferencia de grado entre un ser racional y un ser sensible protorracional, se debe asumir una tesis de *jerarquía de la razón*, según la cual lo primero que debería suceder sería *la emergencia de un entendimiento*.

Sobre la unidad de la razón, Kant es enfático al señalar que la razón pura en general depende de la razón práctica (cf. KPv, Ak. v 15-16). Pero esta dependencia no significa una subordinación, sino una codependencia de los usos de la razón (teórico y práctico), combinada con una *primacía de la razón práctica*, donde

[...] no puede proponerse que la razón práctica sea subordinada a la especulativa e invertir así el orden, porque en definitiva todo interés es práctico y aun el de la razón especulativa es solo condicionado, y únicamente en el uso práctico está completo (KPv, Ak. v 121)

La vinculación interna de la filosofía práctica y teórica de Kant implica que cualquier modificación de nuestra interpretación de su filosofía teórica deba poder proyectarse, por lo menos en principio, hacia su filosofía práctica. Con esto en mente, habría que sostener decididamente que *no existe la posibilidad de proyectar una protorracionalidad animal dentro de la filosofía práctica de Kant*. Dado que los animales no tienen dignidad como meras “cosas”, no es pensable siquiera que puedan llegar a participar en el reino de los fines. Así mismo, si estamos en lo cierto sobre la posibilidad de que Kant haya pensado a los hombres como una

10 “La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios” (Krv B826/A798). “Así pues, en el mundo que llamamos filosofía pura todos los preparativos se encaminan, de hecho, a los tres problemas mencionados” (Krv B 828/A800).

especie que se distingue por su determinación extrínseca, por parte de Dios (tesis del trasfondo deísta), y como seres aptos para la moralidad y la persecución del bien supremo, no se puede comprender la suposición de “creencias prácticas” justificadas por contenidos no conceptuales, esto es, no lingüísticos, puesto que, para participar activamente de la moralidad, hay que tener una facultad de la razón (entendimiento discursivo, lingüístico), y para ser objeto de consideración moral, lo mínimo es tener algún grado de dignidad en cuanto valor moral sustantivo. Como ya sabemos, la teoría del valor moral no es menos dura respecto al estatus de los animales no humanos.

Para finalizar, baste asumir que, dado que no hay nada más allá de la razón, y que “todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de estos al entendimiento y *termina* en la razón” (KrV B355/A298, énfasis añadido), no podemos pensar que un animal no humano pueda tener, por lo menos en la filosofía kantiana, una protorracionalidad sin entendimiento o no-conceptual. De cualquier manera, y dado el hecho de que existe un soporte textual para no rechazar la posibilidad de atribuir a ciertos animales no humanos un punto de vista respecto de la realidad, habría que pensar mejor en un “proto-entendimiento-conceptual”, más que en una “protorracionalidad-no-conceptual”, según el cual a algunos animales les es accesible la experiencia para su organización propia (quizás buscando una “tercera vía conceptualista” como la de Thomas Land), pero asumiendo las limitaciones teóricas y los tonos de medida que le impone a la discusión entre conceptualismo y no-conceptualismo la extranjería irremontable de los animales, con respecto a las esferas propiamente humanas.

Bibliografía

- Bentham, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Londres: T. Payne and Son, 1789.
- Davidson, D. “On the Very Idea of a Conceptual Scheme.” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1973-1974): 5-20. <http://dx.doi.org/10.2307/3129898>
- Descartes, R. *Descartes*. Gredos, 2011.
- Dostoyevsky, F. *The Brothers Karamazov*. Trans. Constance Garnett. New York: The Lowell Press, 2009.
- Hall, B. *The Arguments of Kant's Critique of Pure Reason*. Lanham: Lexington Books, 2011.
- Hanna, R. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hanna, R. “Kant and Nonconceptual Content.” *European Journal of Philosophy* 13.2 (2005): 247-290. <http://dx.doi.org/10.1111/j.0966-8373.2005.00229.x>

- Hanna, R. *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 2006. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199285549.001.0001>
- Hanna, R. "Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B Deduction." *International Journal of Philosophy Studies* 19.3 (2011): 199-415.
- Hanna, R. "Kant's Theory of Judgment." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2013 Edition). Ed. Edward N. Zalta. Web. 10 de diciembre de 2014. [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/kant-judgment/>]
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Guyer, P., and Wood, A., eds. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Kant, I. *Kants gesammelte Schriften* [Ak]. Hrsg. Koeniglichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-ss.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [GMS], Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.
- Kant, I. *Antropología en sentido pragmático*. [Aph]. [1796-1797]. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. [Krv]. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 2004.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica* [Kpv]. [1788]. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Kant, I. *La metafísica de las costumbres*. [Ms]. Trans. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.
- Kant, I. *Crítica del juicio*. [Ku]. [1790]. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Editorial Austral, 2009.
- Kail, P. J. E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Land, T., "Kantian Conceptualism." *Rethinking Epistemology*. Berlin: DeGruyter, 2011. 197-239.
- McDowell, J. *Mente y mundo*. Trad. Miguel Ángel Quintana Paz. Salamanca: Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003
- McLear, C. "Kant on Animal Consciousness." *Philosopher's Imprint* 11.15 (2011): 1-16.
- Paton, H. J. *The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trans. H. J. Paton. Londres: Hutchinson's University Library, 1948.
- Sellars, W. *Science, Perception and Reality*. California: Ridgeview Publishing Company, 1991.
- Singer, P. *Liberación animal*. Madrid: Trotta, 1999.
- Strawson, P. *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.
- Tooley, M. "Are Nonhuman Animals Persons?" *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 332-370.