

Vida mental sin conceptos y cognición animal en Kant¹

Pedro Stepanenko Gutiérrez²

15 de marzo de 2023 / 24 de abril 2023

Resumen. De acuerdo con una interpretación conceptualista de la filosofía teórica de Kant, el uso de conceptos es una condición necesaria de la percepción. Una objeción frecuente de los no-conceptualistas kantianos en contra de esta posición señala que Kant aceptaba que las percepciones no requieren conceptos porque sostuvo que los animales no-humanos carecen de ellos. El objetivo de este artículo es responder a esta objeción mostrando que Kant imaginaba la vida mental de los animales no-humanos, sin uso de conceptos, como un mecanismo natural que coordina sensaciones, impulsos y respuestas, en el cual no hay representación de objetos en sentido estricto.

Palabras clave: conceptualismo; no-conceptualismo kantiano; percepción animal; intencionalidad; Meier; Reimarus.

[en] Mental Life without Concepts and Animal Cognition in Kant's Philosophy

Abstract. According to a conceptualist interpretation of Kant's theoretical philosophy the use of concepts is a necessary condition for perception. A frequent objection of the Kantian non-conceptualists against this idea points out that Kant accepted perceptions without concepts because he denied that non-human animals have concepts. This paper aims to answer that objection by showing that for Kant the mental life of non-human animals, that is, a mental life without concepts, is only a natural mechanism by which behavioral responses are related to stimuli like sensations, where no representations of objects take place *stricto sensu*.

Keywords: conceptualism; Kantian non-conceptualism; animal perception; intentionality; Meier; Reimarus.

Cómo citar: Stepanenko Gutiérrez, P. (2023). Vida mental sin conceptos y cognición animal en Kant. *Con-Textos Kantianos*, 17, 17-28. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.88693>

1. Problema y objetivo

Una interpretación contemporánea de las ideas de Kant sobre la mente y el conocimiento debe afrontar dos tareas que con frecuencia entran en tensión. Por un lado, debe reconstruir con fidelidad los principales argumentos y determinar cuidadosamente las tesis básicas de su filosofía para ofrecer así una teoría coherente de nuestras capacidades cognitivas, sus funciones y su alcance. Por otro lado, debe presentar esa propuesta como algo aceptable desde la perspectiva del desarrollo filosófico y científico contemporáneo. A diferencia de muchas interpretaciones de otros filósofos modernos, como Descartes, Leibniz o Spinoza, que suelen adoptar una posición exclusivamente histórica, la mayoría de las interpretaciones contemporáneas de la filosofía teórica de Kant se esfuerza por presentarla como una opción teórica vigente.³ Esto ocurre incluso en nuevas líneas de investigación, como las ciencias cognitivas, o en áreas de la filosofía que no existían en la época de Kant, como la filosofía de la mente o la epistemología.

El debate entre conceptualismo y no-conceptualismo en la filosofía analítica contemporánea es una expresión clara de esta vigencia, ya que surgió precisamente del uso que John McDowell hace de la diferencia kantiana entre intuiciones y conceptos para abordar una preocupación de la epistemología contemporánea.⁴

¹ Agradezco el apoyo que la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, a través del Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico, de la UNAM, me otorgó para realizar la estancia de investigación en la Universidad Humboldt de Berlín, con Tobias Rosefeldt, durante la cual elaboré este artículo. Agradezco, igualmente, la cuidadosa revisión de Iliana Sánchez y las conversaciones que tuve al inicio de este proyecto con Juan Sánchez y Santiago Echeverri.

² Universidad Nacional Autónoma de México
E-mail: pedrostepanenko@gmail.com

³ Me parece que Sacha Golob se refiere a esto cuando afirma: "we want to attribute to him [Kant] a view that is both textually sustainable and intellectually attractive" (Golob 2020, p. 69).

⁴ Me refiero, por supuesto, a la manera en que McDowell aborda el problema de la justificación de nuestras creencias en la experiencia y cómo propone resolverlo apelando a Kant en *Mind and World* (McDowell 1994, p. 3-23).

A su vez, este debate ha enriquecido las perspectivas desde las cuales se interpreta a Kant con un pie en el corpus kantiano y otro en la filosofía contemporánea. En este debate, uno de los argumentos más persuasivos que esgrime el no-conceptualista sostiene que, si la lectura conceptualista de Kant fuera correcta, es decir, si para percibir y, en general, para representar o referirnos a objetos espacio-temporales requiriéramos conceptos, entonces la filosofía kantiana tendría que negar que los animales no-humanos perciben objetos de su entorno, ya que Kant sostiene en muchos lugares que los animales carecen de conceptos. En este artículo analizaré este argumento y evaluaré la importancia que cada una de las premisas tiene para la filosofía de Kant. Presentaré, primero, la tesis según la cual la intencionalidad de nuestros estados mentales requiere el uso de conceptos y recordaré brevemente las razones que pueden ofrecerse a su favor. Luego, expondré cómo imaginó Kant la vida mental sin conceptos que atribuye a los animales no-humanos y el contexto histórico que lo sustenta, en particular, la influencia que pudieron haber tenido en él las ideas sobre cognición animal de Hermann S. Reimarus.

Mostraré que el no-conceptualista se equivoca al creer que Kant consideraba las percepciones animales como estados mentales intencionales, semejantes a las percepciones humanas. Se equivoca, por lo tanto, al pensar que una de las consecuencias de negar el uso de conceptos a los animales no-humanos es que los seres humanos tengamos percepciones sin contenido conceptual, como las de ellos. Lo que en realidad podemos encontrar en los textos de Kant sobre cognición animal es algo más parecido a un esquema estímulo-respuesta, en donde la intencionalidad y, por ende, el contenido de las percepciones, están fuera de juego. Hacia el final, argumentaré muy brevemente que, si se quiere hacer justicia a la riqueza de la percepción animal y, de esta manera, recuperar desde la perspectiva kantiana la intencionalidad de las percepciones que tienen muchos animales no-humanos, es preferible atribuirles conceptos que despojar a las percepciones humanas de contenido conceptual.

2. El argumento de la percepción animal en contra del conceptualista

Una manera sencilla de introducir el argumento no-conceptualista que apela a las capacidades cognitivas de los animales no-humanos es presentarlo como una reacción al siguiente *modus tollens*:

Si percibes objetos, entonces usas conceptos.
 (La percepción de objetos requiere el uso de conceptos).⁵
 Los animales no-humanos carecen de conceptos.
 Por lo tanto, los animales no perciben objetos.

La reacción de los no-conceptualistas ante este *modus tollens* es señalar que lo inaceptable de la conclusión se debe a la tesis conceptualista. Si se rechaza la primera premisa, se evita la conclusión absurda, manteniendo, por supuesto, que los animales no tienen conceptos. Esta es una manera de entender la posición de Robert Hanna en “Kantian non-conceptualism” cuando concluye que los bebés y algunos animales no-humanos poseen cognición no-conceptual con contenido no-conceptual (negación de la tesis conceptualista) a partir del hecho de que perciben, pero no tienen conceptos (2008, p. 43).⁶ La posición de Colin McLear en “Kant on Animal Consciousness” (2011) podría describirse también de esta manera, ya que, para rescatar la conciencia perceptual objetiva de los animales no-humanos ni siquiera menciona ahí la posibilidad de atribuirles a los animales no-humanos el uso de conceptos. Lo mismo sucede con Sacha Golob en “What Do Animals See? Intentionality, Objects, and Kantian Non-conceptualism”, cuando apela a Tyler Burge para afirmar que el conceptualismo se refuta porque una de sus consecuencias contradice la evidencia empírica: que los animales perciben (2020, pp. 69-70).⁷

McLear y Golob, a diferencia de Hanna, señalan algunas de las respuestas que el conceptualista puede dar a esta reacción. Me refiero, en particular, a dos de ellas: 1) reconocer que Kant tenía una concepción equivocada de la cognición animal no-humana (Golob 2020, p. 70) y 2) señalar que aquello que se niega es el carácter intencional, objetivo, de las percepciones que tienen los animales no-humanos (McLear 2011, p. 3; Golob 2020, p. 70).⁸

Creo, en efecto, que la opinión de Kant sobre la cognición animal es errónea. También creo que no es original. Pero, lo más relevante para el debate kantiano entre conceptualistas y no-conceptualistas es que esta opinión no ocupa una función importante en la propuesta filosófica del Kant crítico y que, por lo tanto,

⁵ Una formulación en estos términos de la postura conceptualista puede encontrarse en Gomes 2014, p.2.

⁶ Sorprende que Hanna sostenga, más adelante en ese mismo artículo, que algunos animales no-humanos tienen conceptos, pero que no los necesitan para percibir objetos (Hanna 2008, p. 51).

⁷ En realidad, Tyler Burge sostiene en (2010, p. 23) que la posición que llama “representacionismo individual” (*Individual Representationism*) está refutada empíricamente, aunque, es cierto que, más atrás, sostiene que esa posición se suele formular en términos conceptualistas (2010, p. 13).

⁸ McLear llama “solipsismo sensorio” (“*sensory solipsism*”) a la posición conceptualista que acepta que los animales no-humanos tienen conciencia, pero sin contenido objetivo, es decir, sin referencia a objetos (2011, p. 3).

sacrificarla no representa una pérdida significativa; algo que sí ocurre en el caso de abandonar la articulación conceptual de la percepción humana. Es crucial, por ello, debatir cuál de las dos premisas del *modus tollens* debe ser abandonada. Sin embargo, antes de ofrecer esas razones, hay que precisar la terminología empleada en él para evitar el carácter absurdo de su conclusión. Como argumentaré en seguida, esta precisión corresponde con la segunda respuesta del conceptualista que McLear y Golob toman en consideración.

Está claro que el sentido de “percepción” aquí empleado no es el que Kant le da al término alemán de origen latín “*Perception*” en el pasaje de la Dialéctica Trascendental en donde ofrece una clasificación de las representaciones en general con el propósito de introducir el término “*Ideen*” y referirse así a los conceptos de la razón (A 320). En ese pasaje, la *Perception* es definida como “representación con conciencia”, haciendo eco del uso que Hume hace del término inglés correspondiente: “*perception*” (Hume 1902, p. 17). Es importante también recordar que en esta definición “representación” (“*Vorstellung*”) no puede significar un estado mental que represente o se refiera a otra cosa, un estado mental con contenido, puesto que la *Perception* se divide inmediatamente después en sensación (*sensatio*) y cognición (*cognitio*). Solo esta última tiene contenido o, en los términos de Kant, es una percepción objetiva. Por lo tanto, el término general “*Vorstellung*” se ha de entender como estado o entidad mental.

El significado que está en juego en el *modus tollens* es el de un estado mental con contenido, un estado mental intencional que tiene, además, carácter sensible, es decir, que está conformado por intuiciones empíricas y, por ello, tiene una relación directa con el objeto representado. En la medida en que se trata de una intuición empírica, es un estado mental particular que tiene relaciones de causalidad con su objeto, ya que las sensaciones que forman parte del mismo son el efecto producido por el objeto sobre nuestra capacidad de ser afectados por el entorno (la sensibilidad). De hecho, una manera de entender la inmediatez de la relación entre las intuiciones empíricas y sus objetos es precisamente en términos causales, ya que el efecto, en este caso, indica de forma inmediata la presencia de su causa. Este es el sentido de “percepción” que se encuentra al inicio de las Anticipaciones de la Percepción en la *Crítica de la razón pura* y para el cual Kant usa ahí el término alemán “*Wahrnehmung*” (A166/ B207-208). Así pues, lo que se niega en la conclusión del *modus tollens* es que los animales no-humanos tengan este tipo de estados mentales intencionales, dejando abierta la posibilidad de que tengan percepciones en el otro sentido, en cuanto *Perceptionen*, en cuanto estados mentales conscientes. De acuerdo con la clasificación de la *Crítica de la razón pura* en A 320, estas percepciones tendrían que ser sensaciones, es decir, estados mentales que no representan objetos, pero que son el efecto de la presencia de objetos del entorno sobre la capacidad de ser afectados. Esto garantiza una interacción causal con ellos, conforme a un esquema estímulo-respuesta. Y esta es, de hecho, la manera en que Kant explica la conducta animal en dos de sus principales textos relativos a este asunto: *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* y la carta a Marcus Herz de mayo de 1789.

En resumen, si el *modus tollens* ante el cual reacciona el no-conceptualista puede ser atribuido a Kant, como deben sostener los conceptualistas, entonces hay que dejar en claro que Kant no estaría negando que los animales no-humanos mantengan las relaciones causales con el entorno que caracterizan los procesos perceptuales; lo que estaría negando es que sus percepciones tengan las propiedades representacionales de las percepciones humanas, porque, para ello, requerirían conceptos, al menos de aquellos conceptos básicos que garantizan la intencionalidad de nuestros estados mentales. Si distinguimos dos sentidos del verbo “percibir”, uno que alude a la relación causal que tenemos cuando estamos frente a objetos del entorno y otro que refiere, además, a la representación de objetos presentes, entonces podemos afirmar que el Kant conceptualista solo niega que los animales perciben en el segundo sentido, no en el primero.

Desde esta posición, Kant tampoco negaría a los animales no-humanos un tipo de conciencia, aquella asociada a la sensibilidad. Pero solo tendrían conciencia de ser afectados, solo sentirían, y no pensarían ni representarían los objetos que producen sus sensaciones. Vivirían el solipsismo al que Peter F. Strawson, Colin McLear y Sacha Golob hacen referencia con respecto a la vida mental de un sujeto que no distingue lo que él es de lo que no es él (Strawson 1959, p. 73; McLear 2011, pp. 3-4; Golob 2020, p. 86).

3. Intencionalidad y conceptualismo

Quien haya estudiado la década silenciosa de Kant, es decir, la correspondencia y las reflexiones previas a la publicación de la *Crítica de la razón pura*, sabe de la importancia que para él tenía la pregunta por la intencionalidad de nuestros estados mentales. Ya en la carta a Marcus Herz de febrero de 1772, es decir, desde que Kant concibe el plan de esta obra, se pregunta “¿en qué razón descansa la relación de aquello, que en nosotros llamamos representación, con el objeto?” (AA 10: 129-130). Esta pregunta puede verse como una guía para comprender esa parte de la *Crítica* que el propio Kant consideraba su núcleo: la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento.⁹ Es ahí donde pretende probar que la experiencia solo

⁹ El propio Kant plantea en A 96-97 la necesidad de explicar la referencia de nuestros pensamientos a objetos para introducir la parte más difícil de la deducción trascendental, haciendo eco de la pregunta que se hace en la carta a Marcus Herz.

es posible mediante esos conceptos (AA 04: 475) y de esta manera justificar su validez objetiva (A 89-90/ B 122). A grandes rasgos, la estrategia consiste en mostrar que la idea misma de un objeto de las representaciones es un aporte del entendimiento, que pensar en un objeto representado mediante una pluralidad de percepciones es lo que permite llevar a cabo el enlace más básico de nuestra experiencia. Gracias a ello, la pluralidad de intuiciones que forma parte de la experiencia adquiere la unidad y la objetividad que de hecho exhibe. Esto lo anticipa Kant en la deducción metafísica, cuando sostiene que el entendimiento, con las mismas funciones de síntesis que operan en los juicios, es decir, las categorías, introduce en la intuición un contenido trascendental (A 79), que no nos es dado y que permite la formación de cualquier otro contenido. En la primera edición de la *Crítica*, esta idea se expresa claramente en el apartado de la síntesis del reconocimiento en el concepto, mediante el término “objeto = x”, es decir, mediante la referencia a un objeto indeterminado que se especifica cuando una pluralidad de intuiciones es sintetizada gracias a esa función de síntesis (A 104-105).

Una forma posible de entender esto consiste en recurrir a la explicación que proporciona Gottlob Frege de los enunciados de identidad en “Über Sinn und Bedeutung”, en particular, al hecho de que afirmamos con estos enunciados que distintos modos de presentación (*Arten des Gegebenseins*) significan lo mismo o refieren a un mismo objeto. Al inicio de la sección sobre la síntesis del reconocimiento, Kant sostiene que la reproducción de representaciones sería estéril si no fuéramos conscientes de que lo pensado hace un momento es lo mismo que ahora pensamos; de no ser así, la repetición de una representación contaría como algo nuevo y no tendría sentido la reproducción (A 103-105). Si no fuéramos capaces de entender que el estado mental que constituye el recuerdo inmediato de una percepción anterior tiene el mismo contenido que esa percepción, seríamos incapaces de sintetizar la pluralidad que nos proporciona la sensibilidad de tal manera que represente objetos, ya que cada percepción es por sí misma distinta a cualquier otra y su identidad con otras solo puede significar que comparte con ellas su contenido. El hecho de que Kant inicie la exposición de la tercera síntesis -la síntesis conceptual- con esta reflexión es un claro indicio de que para él la facultad que nos permite pensar en un mismo objeto de distintos estados mentales o de distintas percepciones, ya sean actuales o pasadas, es el entendimiento mediante sus conceptos puros, de suerte que toda aprehensión de una pluralidad en el tiempo queda condicionada por su uso.

La segunda edición adopta quizás una posición aún más radical con respecto a la intervención del entendimiento en cualquier referencia de nuestras representaciones a objetos, ya que se sigue de la división tajante entre la receptividad de la sensibilidad y la espontaneidad del entendimiento, bajo el cual queda subsumida toda síntesis, tanto de intuiciones como de conceptos (B 129-130). Además, la referencia a objetos queda aquí claramente enmarcada por la red de conexiones que garantiza la unidad objetiva de la autoconciencia, la unidad que garantiza la referencia a objetos, enfáticamente diferenciada de la unidad subjetiva, producto de la mera asociación de representaciones pasivas (B139-142).

Estos pasajes cruciales de la *Crítica de la razón pura* constituyen una evidencia textual clara a favor de una concepción de la experiencia humana que destaca la colaboración entre intuiciones y conceptos desde los niveles más básicos de la cognición humana y, por lo tanto, desde la percepción misma, como sostiene el conceptualista. Y no se trata de una nueva interpretación de la filosofía teórica de Kant ni de la proyección de un debate contemporáneo ajeno al sentido de la filosofía trascendental. Por el contrario, se encuentra ya en la correspondencia que Kant sostuvo con Jacob Sigismund Beck (1791-1793), el primer filósofo en ofrecer un comentario sistemático de la *Crítica de la razón pura*, cuyo origen se encuentra en la propuesta que el editor Hartknoch le hizo a Kant con el objetivo de publicar un resumen de sus escritos críticos (Nitzan 2014, pp. 75-77). Kant le recomienda, entonces, que se dirija a Beck y éste, tras proponer un par de ideas con miras a comparar la filosofía de Kant con la de Hume o revisar las interpretaciones que Reinhold ofrecía de la filosofía trascendental, decide, finalmente, concentrarse en los escritos críticos del maestro. Kant, por su puesto, celebra la decisión y lo invita a que exponga las dificultades teóricas que enfrente en esta empresa. Beck no tarda en aprovechar su invitación y en la primera carta con la que inicia esta correspondencia le plantea la siguiente dificultad:

La *Crítica* llama intuición a una representación que se refiere inmediatamente a un objeto. Pero, en sentido estricto, una representación se hace objetiva ante todo mediante la subsunción a categorías. Y, puesto que también la intuición posee, igualmente, carácter objetivo solo a través de la aplicación de las categorías, preferiría prescindir de esa determinación de la intuición, de acuerdo con la cual es una representación que refiere a objetos. No encuentro, pues, en la intuición nada más que una pluralidad acompañada por conciencia (o por el yo pienso indistinto) y sí, determinada, en la cual sin embargo no se encuentra aún ninguna referencia a un objeto (AA 11: 311. La traducción es mía).¹⁰

En su respuesta, Kant acepta que la definición de sensibilidad podría prescindir de la receptividad, es decir, de la capacidad de ser afectados por objetos y de esta manera omitir la referencia a ellos para concentrarse sólo en el aspecto subjetivo y pasivo de las representaciones. Pero, sobre todo insiste en que el objeto de las

¹⁰ Es notable la coincidencia de esta posición con la de Rolf George (1981), quien considera a Kant como un “sensacionista”.

representaciones no es algo que nos sea dado, sino que depende de la acción del pensamiento, de las categorías mediante las cuales un objeto en general es pensado (AA 11: 315-316). De este modo, complementa una formulación de Beck, cuya exactitud aplaude e incluso cita. Se trata de una aclaración que, además, destaca lo que debemos entender por “contenido de las representaciones”, una expresión que suele usarse en filosofía contemporánea y es causa de múltiples confusiones, sobre todo en la discusión entre conceptualistas y no-conceptualistas. “Acertó usted muy bien –escribe Kant a Beck– cuando dice que ‘El contenido (*Innbegrif*) de las representaciones es el objeto mismo y la acción de la mente mediante la cual el contenido de las representaciones es representado es lo que significa referir a un objeto’” (AA 11: 314).

Es, pues, evidente que Kant hace intervenir los conceptos puros del entendimiento al dar cuenta de la intencionalidad de nuestras representaciones y que esto apoya la tesis conceptualista según la cual la percepción humana ya está articulada conceptualmente, al menos si entendemos la percepción no sólo como un proceso causal mediante el cual somos afectados por los objetos del entorno, sino también como un proceso en el cual representamos esos mismos objetos. Dos siglos después de la correspondencia entre Kant y Beck, John McDowell ha utilizado la idea general del conceptualismo kantiano para explicar cómo es posible que apelemos a la experiencia, a nuestras percepciones, para justificar nuestros juicios empíricos, algo que para él significa extender el ámbito de las razones más allá de la esfera del lenguaje. Aún cuando McDowell no sea un especialista en la filosofía de Kant, el hecho mismo de que recurra a ella para apuntalar su conceptualismo está respaldado por una tradición interpretativa que va de Jacob S. Beck a Peter F. Strawson y es una expresión más de cuán fructífera ha resultado la explicación que Kant ofrece de la intencionalidad de nuestras representaciones.

Concluyo esta sección afirmando, pues, que hay razones muy fuertes para no abandonar la tesis conceptualista que ocupa el lugar del condicional en el *modus tollens*, ante el cual reacciona el no-conceptualista por considerar que la conclusión es inaceptable, es decir, que los animales no perciben los objetos del entorno, entendiendo el verbo “percibir” en el sentido que refiere no sólo a procesos causales, sino también a la representación de objetos.

4. Cómo imaginaba Kant la vida mental de los animales no-humanos

Cuando el no-conceptualista apela a la percepción animal para apoyar su posición, es decir, que las intuiciones pueden representar objetos sin el auxilio de conceptos, presupone que Kant concebía las percepciones de los animales no-humanos como estados mentales intencionales, semejantes a los que tienen los seres humanos. Este presupuesto le permite, además, ofrecer un panorama de la relación entre cognición animal y humana que representa una línea de continuidad en el ámbito de las intuiciones y un punto de inflexión en el uso humano de conceptos. Sin embargo, el análisis de los textos en los cuales Kant aborda con cierta amplitud las capacidades cognitivas de los animales no-humanos revela que su posición no es afín a ninguna continuidad entre éstas y las de los seres humanos. Esto es así incluso en la esfera de la sensibilidad (Callanan 2020, pp. 20-21) ya que la receptividad animal parece quedarse en la esfera de las sensaciones, las cuales estimulan impulsos (*Triebe*) de manera inmediata, directa, sin necesidad de pasar por un procesamiento representacional (AA 2: 59-60; AA 11: 51-52).

Es cierto que Kant se deslinda de la concepción mecánica que la metafísica cartesiana les reserva a los animales no-humanos. Lo hace principalmente por dos razones. En primer lugar, porque considera que el movimiento y, en general, el funcionamiento de los seres vivos no se puede entender apelando solo a movimientos mecánicos que siempre dependen de causas externas, sino que requiere de un principio interno a los organismos mismos.¹¹ En segundo lugar, porque reconoce que el comportamiento de los animales resulta inexplicable si no se les atribuye vida mental, sobre todo, la capacidad de sentir deseos y la sensibilidad para reconocer aquello que los satisface.¹² Para explicar esta conducta, Kant sostiene en la *Crítica del Juicio* y al menos en dos de sus lecciones de metafísica que debemos proceder por analogía con el comportamiento humano.¹³ Los deseos y la receptividad de la sensibilidad resultan indispensables para esta explicación (V-Met/Herder, AA 28: 116). Sin embargo, casi siempre que menciona a los animales no-humanos considera que no se les debe atribuir entendimiento ni libre arbitrio, aunque son capaces de distinguir cosas y elegir el curso de sus acciones.¹⁴ Y en los apuntes que Dohna tomó de las lecciones de metafísica dictadas entre 1792 y 1793 estas dos negaciones se encuentran relacionadas, pues se afirma que las acciones de los animales no-humanos están determinadas por leyes naturales de la imaginación (*Einbildungskraft*), que su comportamiento está regido por el instinto, el cual se describe como “la capacidad de llevar a cabo acciones sin conciencia”, y que por ello no necesitamos atribuirles entendimiento. Ahí mismo se considera como un error pensar que la diferencia de

¹¹ Cfr. MAN, AA 4: 544; V-Met/Herder, AA 28: 115-116; KU, AA 5: 374; V-Met/Volckmann, AA 28: 448-449.

¹² Cfr. V-Met/Herder AA 28: 116; V-Met/Volckmann, AA 28: 449; KU, AA 5: 464n; Allais & Callanan 2020, pp. 2-4; Naragon 1990, pp. 3-5.

¹³ Cfr. KU, AA 5: 464n; V-Met/Herder, AA 28: 116; V-Met/Volckman, AA 28: 449; Naragon 1990, pp. 3-4.

¹⁴ Cfr. *La falsa sutileza*, AA 2: 59-60; V-Met/Herder, AA 28: 117; V-Met/Volckman, AA 28: 449-450.

la mente animal y la humana es solo de grado y no de especie, ya que “la conciencia funciona de una manera totalmente distinta” (AA 28: 689-690; Naragon 1990, p. 20).

En virtud de esta diferencia, hay que preguntarse qué quiere decir Kant cuando sostiene que los animales no-humanos “actúan de acuerdo con representaciones” (KU, AA 5: 464n; Naragon 1990, p. 4) o tienen “la capacidad de seguir sus propias representaciones” (V-Met/Volckmann, AA 28: 449; Naragon 1990, p. 4). No debemos dar por supuesto que el uso del término “Vorstellung” asegura aquí la intencionalidad o la objetividad.¹⁵ Más prudente es sostener que la atribución de esta capacidad tan solo significa que Kant rechaza la concepción cartesiana de los animales conforme a la cual no son más que máquinas cuyo comportamiento se puede explicar apelando exclusivamente a movimientos y causas mecánicas. Significa que Kant consideraba necesario apelar a la sensibilidad, en cuanto capacidad de ser afectados por objetos externos para explicar el comportamiento de los animales no-humanos. Pero esto no presupone que tengan representaciones objetivas de los mismos. Su sensibilidad puede consistir únicamente en sensaciones causadas por objetos externos¹⁶ y que estimulan acciones en virtud de sus impulsos (*Triebe*, instintos). A este tipo de explicación es a la que apunta el pasaje de las observaciones finales de *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* de 1762, el fragmento de la obra de Kant que aborda con más detalle el asunto de la cognición animal y, por ende, el más ilustrativo del modo en que Kant imaginaba el funcionamiento de la mente de los animales no-humanos.

...una cosa es distinguir unas cosas de otras, y otra muy distinta es reconocer la diferencia entre ellas. Lo último solo es posible mediante juicios y no puede darse en los animales irracionales. La siguiente división puede ser muy útil. Distinguir lógicamente significa saber que una cosa A no es B, y siempre es un juicio negativo. Distinguir físicamente significa ser estimulado (movido, impulsado, *getrieben werden*) por distintas representaciones a realizar distintas acciones. 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. La traducción es mía).¹⁷

Está claro que Kant concibe aquí la conducta animal como algo completamente determinado por leyes naturales, lo cual deja poco lugar para una concepción intencional de las representaciones animales, es decir, de su vida mental. Este determinismo es lo que ha llevado a Steve Naragon, el traductor de las lecciones de metafísica de Kant al inglés, a preguntar si acaso hay una diferencia sustancial entre la concepción cartesiana y la kantiana con respecto a la conducta animal (Naragon 1990, pp. 2-3, 15). Su respuesta es que el determinismo de Kant se deslinda del mecanicismo cartesiano porque depende de elementos inmateriales y, por ello, recurre al determinismo idealista de Leibniz (Naragon 1990, pp. 19-20). Al margen de este posible recurso, lo cierto es que Kant sostiene, tanto en *La falsa sutileza* como en sus lecciones de metafísica, un determinismo con respecto a la conducta animal. Este determinismo está conformado no solo por conexiones naturales entre impulsos y representaciones, sino también por leyes naturales de la imaginación (V-Met/Dohna, AA 28: 689-690) que establecen las asociaciones de representaciones requeridas para su conexión con impulsos. Los animales no-humanos no necesitan, pues, reflexionar sobre el objeto de sus representaciones porque éstas se encuentran ya engarzadas, por así decirlo, en un entramado que les asegura la ejecución de las acciones correspondientes para sobrevivir y reproducirse. “Los animales no son máquinas –leemos en la *Metafísica* Herder– pero actúan a modo de máquinas, en las que el deseo (*das Belieben*), colocado ahí en medio, es como un engrane más” (V-Met/Herder, AA 28: 99).

Podría objetarse que tanto *La falsa sutileza* como algunas de las lecciones mencionadas corresponden al período precrítico de la filosofía de Kant, que el giro crítico pudo haber transformado su opinión sobre las capacidades cognitivas que compartimos con los animales no-humanos. Sin embargo, tanto los apuntes de las lecciones de metafísica de Dohna como la carta que Kant le escribe a Marcus Herz en mayo de 1789 confirman que no cambió su postura en el período crítico. Esta carta reviste especial interés, debido a que Kant expone la manera en que se imagina cómo opera la mente animal precisamente en el marco de una defensa de su concepción crítica de la relación entre intuiciones y conceptos *a priori*. Es oportuno mencionar aquí el contexto de esta defensa. Se trata de la reacción de Kant a las observaciones que Salomon Maimon le había

¹⁵ Como parece hacerlo Colin McLear en 2011, p. 5.

¹⁶ En la *Lógica* Blomberg de hecho se afirma que los animales no-humanos solo tienen sensaciones, pero no experiencia, porque para ello necesitarían la capacidad de juzgar cómo son las cosas (AA 24: 236, § 201).

¹⁷ Una consideración semejante sobre esas dos formas de distinguir mencionadas aquí se encuentra en las *Investigaciones sobre la distinción de los principios de la teología natural y de la moral*, publicadas dos años después de *La falsa sutileza*. Kant vuelve a exponer ahí la conexión inmediata entre las sensaciones y las acciones de los animales no-humanos. “Como podemos ver en los animales, que son impulsados (*getrieben werden*) a distintas acciones a través de distintas sensaciones, lo cual puede muy bien suceder sin que se deba juzgar en lo más mínimo sobre la conformidad o la diferencia” (AA 2: 285).

hecho llegar en una carta que acompañaba el manuscrito de su ensayo sobre la filosofía trascendental (*Versuch über die Transcendentalphilosophie*). Cuando pensaba ya regresar el manuscrito a Maimon con las debidas disculpas, Kant lee, entonces, la carta de Herz en la que le pide que no ignore el trabajo de su amigo, que se ha entregado al estudio de la *Crítica de la razón pura* como nadie. Kant responde a Herz y le pide que remita sus comentarios a Maimon. Ante las dificultades que éste encuentra para concebir la colaboración de facultades tan heterogéneas como la sensibilidad y el entendimiento, Kant sostiene que para los fines de una crítica es suficiente probar que la experiencia, con su referencia a objetos, sería imposible sin las condiciones sensibles e intelectuales *a priori* con las que, de hecho, contamos.

[...] *si podemos probar que nuestro conocimiento de las cosas, incluso de la experiencia, solo es posible bajo esas condiciones* [espacio y tiempo en cuanto formas de la sensibilidad y las funciones del entendimiento], *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. La traducción y las cursivas son mías).

Aquí volvemos a encontrar la idea de que las representaciones de los animales no-humanos están determinadas conforme a leyes naturales de la asociación que garantizan su conexión con impulsos. Pero, además, Kant aclara que las asociaciones llevadas a cabo de esta manera no requieren integrarse a la unidad de la conciencia y, en este sentido, no son nada para el sujeto cognoscente. No pasan, por así decirlo, por la unidad de la conciencia. Lo que es aún más importante en este fragmento es que las representaciones de los animales no-humanos carecen de intencionalidad, precisamente porque no cumplen con las condiciones intelectuales *a priori* que hacen posible su referencia a objetos. Los datos de los sentidos no representan objetos, ya que, aún cuando cumplan con las condiciones sensibles de la unidad espacio-temporal, no cumplen con las condiciones intelectuales de los conceptos puros del entendimiento. Es cierto que Kant se refiere a los datos de los sentidos como representaciones, pero hay que recordar que este término con frecuencia solo significa estado mental. La Deducción Trascendental de las Categorías es precisamente la prueba de que nuestra experiencia solo es posible bajo las condiciones intelectuales. Por ello, si consideramos que esa prueba es válida, como Kant lo creía, entonces se sigue de ahí que los datos de los sentidos que no se ajustan de alguna manera a esas condiciones no representan objetos. Y con ese tipo de representaciones, con esos datos de los sentidos, es suficiente para explicar el comportamiento animal. Al pensarnos como animales no-humanos, podemos imaginar sensaciones (datos de los sentidos) asociadas entre sí por su frecuencia o similitud, que en un momento dado determinan acciones por estar conectadas a impulsos; pero su referencia a objetos e incluso la conciencia de las representaciones mismas como pertenecientes a un mismo sujeto, están ausentes.

Lo que en esta carta cambia con respecto a las observaciones finales de *La falsa sutileza* es la concepción que Kant tiene del entendimiento. Mientras que aquí se aborda la conexión entre intuiciones y conceptos, allá Kant solo se refiere a la “fuerza cognitiva superior” (*die obere Erkenntniskraft*), bajo la cual caen tanto el entendimiento, como la razón y el juicio. Aunque no se menciona su relación con la sensibilidad, el énfasis que Kant pone en el juicio como distintivo de esa fuerza cognitiva hace pensar que su adscripción coincidía en ese entonces con el uso del lenguaje, algo que no podría decirse del entendimiento tal como lo maneja en la carta a Herz, ya que ahí los conceptos condicionan la intencionalidad de las intuiciones, haciendo posible la experiencia en su sentido más amplio, de suerte que el ámbito del entendimiento se extiende más allá de la intencionalidad propia del lenguaje. Por ello, el uso que podría hacer el no-conceptualista del fragmento de *La falsa sutileza* como evidencia a favor de la idea de acuerdo con la cual para Kant solo hay uso de conceptos cuando hay uso del lenguaje debe ser atajado circunscribiendo esa idea a la etapa precrítica.

Concluyo, pues, esta sección afirmando que la atribución de representaciones a los animales no-humanos no es una buena razón para considerar que los humanos compartimos con ellos estados mentales, o más específicamente percepciones, de contenido no-conceptual, ya que la manera en que Kant concibió la vida mental animal, tanto en la etapa precrítica como en la crítica, se ajusta más a una explicación estímulo-respuesta, para la cual la referencia a objetos y, en general, la idea de contenido de estados mentales resultan innecesarias. La vida mental sin conceptos que Kant atribuyó a los animales no-humanos es una vida mental determinada por leyes naturales de asociación que no necesita la representación de objetos (en sentido estricto).

5. El contexto histórico de las opiniones de Kant sobre los animales no-humanos

Los antecedentes de las ideas de Kant sobre cognición animal pueden dividirse tomando en cuenta dos problemas que han de verse por separado, aunque estén claramente relacionados. Por un lado, está el asunto de si los animales tienen alma o si no son más bien solo máquinas, como pensaba Descartes. Por el otro, la cuestión de si son capaces de usar conceptos, razonar o hacer inferencias. El primero lo aborda Kant con frecuencia en sus lecciones de metafísica y, siguiendo a Alexander Gottlieb Baumgarten, autor del libro de metafísica que usaba en sus cursos, sostiene que los animales no-humanos tienen alma (V-Met-L1/Pölitz, AA 28: 274-8; V-Met/Dohna. AA 28: 690). A la segunda, se refiere también en sus lecciones de metafísica, pero sobre todo en las observaciones finales de *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, como lo he mostrado en la sección anterior. En esta obra, Kant presenta sus ideas en oposición a la opinión de Georg Friedrich Meier, autor del manual que debía usar en sus cursos de lógica, quien sostuvo que los animales no-humanos poseen conceptos en la medida en que tienen representaciones particulares precisas (distintas, en oposición a confusas o indistintas).

La atribución de alma a los animales no-humanos está relacionada con la tesis que ya he mencionado, según la cual debemos aceptar la existencia de un principio interno para explicar el funcionamiento y el comportamiento de los seres vivos. Esta tesis funciona como razón para suscribir la atribución de alma a los animales no-humanos y rechazar la idea cartesiana de que no son más que máquinas (AA 28: 274-5; Naragon 1990, p. 15). Sin embargo, esta atribución también hace eco de la filosofía neoescolástica, que predominó durante mucho tiempo en las universidades alemanas¹⁸ y que recupera la concepción aristotélica de la cognición animal, es decir, la idea de que los animales tienen un alma exclusivamente sensitiva y que carecen de entendimiento, juicio y razón, las facultades superiores del alma humana (*De anima*, libro 3, cap. 10). Baumgarten hereda hasta cierto punto esta tradición y no sorprende, por ello, que aborde este asunto en la sección dedicada a la psicología racional de su *Metafísica*, junto con temas como la relación entre el alma y el cuerpo, la supervivencia del alma después de la muerte o la posibilidad de almas sin cuerpo. Las observaciones de Kant sobre los animales no-humanos en sus lecciones de metafísica provienen precisamente de esta sección sobre psicología racional y no debemos olvidar que esta es una de las disciplinas de la *metaphysica specialis* en contra de las cuales se dirige la *Crítica de la razón pura*. A pesar de que Kant aclara que las distintas modalidades de las almas no deben tomarse más que como conceptos problemáticos y que en el caso de los espíritus o almas que solo tienen sentido interno no podemos más que especular, el hecho de que trate estos temas en esa sección de sus lecciones no puede considerarse más que como una concesión al texto de Baumgarten, no como un tema en el que estuviera particularmente interesado.

Algo distinto ocurre con la pregunta por el uso de conceptos en los animales no-humanos, ya que, en efecto, Kant sí estaba genuinamente interesado en el estudio de esa fuerza que permite juzgar y que, de acuerdo con su posición, nos distingue de los animales no-humanos, tal como lo subraya en *La falsa sutileza* (AA 2: 60). Lo que ahí da pie a sus reflexiones sobre este asunto es la opinión de “un famoso hombre de letras”, que concede a los animales “conceptos distintos” (*deutliche Begriffe*) (AA 2: 59). En realidad, Kant se refiere a Meier (Kant 2003, p. 103, nota 41) que había publicado en 1749, trece años antes de *La falsa sutileza*, un libro sobre el alma de los animales: *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von der Seelen der Thiere* (*Ensayo de una nueva teoría sobre el alma de los animales*). En esta obra, Meier critica el antropocentrismo predominante (Meier 1749, p. 17) y se deslinda enfáticamente de la posición cartesiana, al sostener que los animales no solo tienen alma en el sentido más amplio de la palabra, en cuanto fuerza que anima a los seres vivos, sino también en el sentido más específico de una sustancia que se comporta con respecto a su cuerpo “como mi alma con mi cuerpo” (Meier 1749, p. 22), de un ser que representa el mundo y se mueve voluntariamente (Meier 1749, p. 23). Con respecto a las facultades que se les pueden atribuir, no duda en otorgarles sensibilidad, conforme a la tradición aristotélica, pero también memoria, imaginación (*Einbildungskraft*) e incluso fantasía (*Dichtungskraft*), debido a la evidencia de que sueñan (Meier 1749, p. 44-46). Asimismo, les atribuye la capacidad de prever y elegir según sus deseos y aversiones (Meier 1749, p. 46). Algo que vale la pena destacar, aunque lo trata solo muy brevemente, es que les concede incluso capacidad de juzgar (*Beurteilungskraft*), en virtud de que sienten placer y disgusto y, por ende, juzgan lo que es bueno o malo, bello o feo (Meier 1749, p. 46).

De acuerdo con el encabezado del capítulo correspondiente, la atribución de estas capacidades es certera.¹⁹ En cambio, la atribución de entendimiento y razón requiere otros capítulos, en los que Meier analiza razones a favor y en contra, pero en los que, sobre todo, distingue varios niveles de uso de esas dos facultades y determina qué niveles se les pueden adscribir. En ambos casos, queda claro, según Meier, que los animales no-humanos carecen de las habilidades que requiere el uso de conceptos abstractos o generales. Pero el repertorio de representaciones que manejaba Meier comprende también “conceptos particulares” (*einzelne Begriffe*) (Meier 1749, p. 86), debido a que para él la diferencia entre representaciones sensibles (propias de

¹⁸ La neoescolástica fue predominante en la *Albertus-Universität Königsberg* al menos hasta la tercera década del siglo XVIII (Mendoza 2022: 15-16; Sgarbi 2010: 33).

¹⁹ El título del capítulo es: “Von demienigen, was man mit Gewißheit von den Seelen der Thieren sagen kan” (“De lo que se puede decir con certeza de las almas de los animales”) (Meier 1749, p. 44).

las “capacidades cognitivas inferiores”) y representaciones intelectuales (correspondientes al entendimiento) debe trazarse recurriendo a la doctrina de las ideas claras y distintas. La claridad, propiedad distintiva de la conciencia, depende de la sensibilidad; la distinción, del entendimiento (Meier 1749, p. 66-70). Los dos primeros niveles del entendimiento consisten solo en la posesión de representaciones particulares distintas. Si distingo representaciones del conjunto que conforma mi estado actual, por ejemplo, si distingo muchas de las cosas que forman parte de un paisaje, entonces manejo el primer grado (Meier 1749, pp. 70-71). Si, además, las representaciones que forman parte de este conjunto son claras y, también, distintas, si distinguimos partes de una cosa que a su vez pertenece a un conjunto, entonces manejamos el segundo grado de entendimiento. Para Meier, en este nivel ya se encuentran juicios o pensamientos, aunque solo particulares, no abstractos. (Meier 1749, pp. 71-72). El tercer grado se presenta cuando reconozco aquello en lo que coinciden varias de las representaciones distintas del segundo grado y, por ende, hago uso de representaciones o conceptos abstractos. El cuarto, cuando emitimos juicios abstractos, cuyo sujeto y predicado son, a su vez, conceptos abstractos (Meier 1749, pp. 72-73). Los dos primeros grados de esta escala son los que Meier les adjudica a muchos animales no-humanos, pues no cabe duda de que tienen la capacidad de reconocer y seguir (rastrear) cosas particulares e incluso distinguir partes de esas cosas, como el perro que persigue a un venado específico en medio de muchos otros o que reconoce los gestos de su amo entre muchas otras personas en una taberna (Meier 1749, pp. 76-79, 83-84). También les reconoce el uso del primer grado de la razón, que consiste en representarse con distinción la conexión entre cosas particulares. Pero les niega el segundo grado, es decir, la capacidad de comprender la conexión entre proposiciones abstractas (Meier 1749, pp. 73-74, 84-88).

Está claro que Meier dista de conceder a los animales el uso de representaciones generales, como podría pensarse al leer el término “conceptos distintos” en *La falsa sutileza*, pues para Kant los conceptos son siempre representaciones generales, mientras que para Meier el término “*Begriff*” es prácticamente sinónimo de “*Vorstellung*”, como él mismo lo expresa en el *Auszug aus der Vernunftlehre* (Meier 1760, p. 74), el libro de texto de las lecciones de lógica que usaba Kant. Desde su perspectiva, lo que Meier no supo ver es que la capacidad de juzgar requiere el uso de representaciones abstractas y, por ello, forma parte de la capacidad cognitiva superior. “Si un ser puede juzgar –sostiene Kant en *La falsa sutileza*– posee la capacidad cognoscitiva superior. Si hay razones para negarle esta capacidad, tampoco es capaz de juzgar. El olvido de estas consideraciones ha dado lugar a que un famoso hombre de letras les atribuya conceptos distintos a los animales...” La confusión del autor del manual de lógica reside en que no basta con distinguir entre dos cosas para ser capaz de juzgar, pues “una cosa es distinguir unas cosas de otras, otra muy diferente es reconocer la diferencia entre ellas” (AA 2: 59). Y esto último es lo que necesita representaciones abstractas en los propios términos de Meier relativos al tercer grado del entendimiento (Meier 1749, pp. 72-73).

Pero antes que Kant, y de forma sistemática, fue Hermann Samuel Reimarus quien se propuso refutar las opiniones de Meier con respecto a las capacidades que deben ser atribuidas a los animales no-humanos. En efecto, en 1760, el teólogo Reimarus publica un libro de más de 500 páginas sobre los instintos animales (*Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*) en donde no solo expone su propia teoría de la conducta animal, basada en observaciones cuya objetividad tiene el cuidado de atender (Reimarus 1773, Vorbericht), sino que también pasa revista a las ideas tanto de los antiguos como modernos sobre el asunto. Su teoría es, básicamente, la que Kant expone en *La falsa sutileza*, es decir, que el comportamiento de los animales no-humanos se puede explicar apelando solo a impresiones o sensaciones (a representaciones subjetivas), cuyas conexiones con impulsos y otras representaciones se encuentran determinadas de manera natural, de suerte que no es preciso reflexionar para llevar a cabo las acciones que corresponden (Reimarus 1773, Vorbericht *4). A Meier le señala, sí, como más tarde Kant, que los conceptos y los juicios, incluso los singulares, presuponen la capacidad de identificar semejanzas y diferencias, es decir, presuponen el uso de representaciones generales, por lo cual no se puede atribuir a los animales no-humanos el uso de entendimiento o de razón (Reimarus 1773, pp. 267-271). Pero, lo más significativo de la posición de Reimarus es que tampoco les concede la posesión de representaciones distintas, y lo hace por la misma razón, es decir, porque son incapaces de reconocer diferencias y semejanzas (Reimarus 1773, pp. 264-267). Lo que los animales no-humanos tienen son representaciones claras y fuertes que hacen posible y eficaz la respuesta inmediata e instintiva (Reimarus 1773, Vorbericht, pp. 30-31). Sin embargo, son representaciones confusas para las cuales la diferencia entre el objeto representado y la sensación causada no existe (Reimarus 1773, pp. 32, 267). Son representaciones que se van fortaleciendo con nuevas percepciones que agregan fuerza a las representaciones ya existentes y que las nuevas estimulan, pero que, no obstante se confunden unas con otras, sin que haya conciencia de las representaciones pasadas en cuanto pasadas (Reimarus 1773, pp. 27, 265-266).

Dos de los 23 puntos que comprenden las objeciones a Meier son suficientes para ilustrar la semejanza de las ideas de Reimarus con las que Kant expone en *La falsa sutileza*, publicada apenas dos años después de la primera edición del libro de Reimarus:

- 3) La atención a una impresión sensible y presente de una cosa, en la medida en que solo representa el cambio en nosotros mismos, no es todavía atención a una cosa considerada en sí misma, sino solo a su relación con nuestra sensación.

4) Conocer y distinguir una cosa presente por la sensación, por ejemplo, por el olor, el sabor, el tacto, etc., no es, por ello, lo mismo que conocer y distinguir la cosa en sí y no es evidencia de ninguna comparación puntual de las cosas presentes con otras o de las cosas ausentes con las presentes (Reimarus 1773, p. 265. La traducción es mía).

Ante la sorprendente similitud de estas ideas con las de *La falsa sutileza*, me parece indudable que Kant leyó a Reimarus y conocía su crítica a Meier. Una evidencia a favor de esto es la referencia a Reimarus en la *Metafísica* Herder, precisamente en los fragmentos en los cuales aborda la cognición animal (AA 28: 116). Por lo tanto, no es tan arriesgado afirmar que las pocas ideas de Kant sobre cognición animal y, más específicamente, sobre la ausencia del uso de conceptos en los animales no-humanos provienen del teólogo Hermann S. Reimarus.

En contra de lo que podría suponerse, los antecedentes de la polémica a la que se suman Meier y Reimarus no son pobres. Ambos se inscriben a sí mismos en una discusión que comentan abundantemente y que se remonta a la filosofía antigua, pero cuyo punto de partida más próximo debe ubicarse, como lo muestra John Callanan (2020), en los comentarios sobre la inteligencia de los animales no-humanos que Michel de Montaigne hace en su “Apología de Raimundo Sabunde”. Quizás la observación más famosa al respecto sea la del zorro que llevaban los tracios durante el invierno para tantear el espesor de los ríos congelados y saber si podían cruzarlos. Montaigne se pregunta qué podría guiar el cálculo del zorro sino el mismo razonamiento de los humanos en las mismas condiciones. Pues,

no es razonable considerar que los animales hacen por inclinación natural y forzados las mismas cosas que nosotros hacemos mediante elección e industria (*choix et industrie*). Debemos inferir facultades semejantes de efectos semejantes y reconocer, por consiguiente, que ese mismo razonamiento, ese mismo camino que seguimos para obrar es también el de los animales (Montaigne 1981, pp. 168-169. La traducción es mía).

Por supuesto que Descartes y sus seguidores, Malebranche y Buffon entre los más conocidos, representan el papel de los villanos en esta historia: niegan a los animales la posesión de alma y, por ende, de cualquier capacidad mental; los reducen a máquinas y explican sus aparentes acciones como puros movimientos mecánicos. Muchos de los defensores de la vida mental de los animales no-humanos apelaron precisamente a ese principio interpretativo de Montaigne para enfrentar la posición cartesiana e incluso la aristotélica, que sólo les reconocía un alma sensitiva (Callanan 2020: 26). Pierre Bayle en su famoso *Dictionnaire historique et critique*, en la entrada sobre Rorarius, un entusiasta de la inteligencia animal incluso anterior a Montaigne,²⁰ muestra cuál fue el recurso argumentativo del que se valieron quienes se resistían a reconocer la continuidad o, al menos, una diferencia gradual entre la inteligencia de los animales no-humanos y los humanos: negar ese principio sosteniendo que se pueden obtener los mismos efectos, la misma conducta, por distintos medios (Callanan 2020, pp. 26-28). Baumgarten y Reimarus forman parte del bando que considera que la conducta animal semejante a la humana no tiene por qué obligarnos a concederles las facultades superiores propias de los seres humanos. En su *Metafísica*, Baumgarten incluso acuña la expresión “*analogon rationis*” para referirse a las facultades inferiores, cuyas representaciones confusas permiten explicar los resultados semejantes a los de la razón humana (Baumgarten 2004, p. 146).²¹ A su vez, Reimarus subraya que debemos distinguir el género de las fuerzas que producen algo del género al que pertenece el resultado mismo. Esto le permite sostener que la diferencia de las fuerzas cognitivas de los animales no-humanos y las de los humanos no es gradual, sino esencial, de suerte que aún incrementando indefinidamente las primeras jamás se alcanzarán las segundas (Reimarus 1773, pp. 271-276).

Siguiendo a Baumgarten y a Reimarus, Kant también se posiciona a favor del *analogon* y, consecuentemente, rechaza la posible continuidad entre la cognición humana y la cognición de los animales no-humanos.²² Y es necesario enfatizar que este rechazo no solo proviene de la supuesta ausencia de conceptos en la vida mental de los animales no-humanos, sino también de la supuesta pobreza de la sensibilidad animal que no alcanza a ser intencional, debido a que solo maneja sensaciones ocasionadas, sí, por objetos externos, pero que carecen de la distinción necesaria para representarlos. Es probable que Kant haya ido aún más lejos en esta dirección del rechazo a esa continuidad, ya que, a veces, parece incluso negar a los animales no-humanos la capacidad de ser conscientes de sus propias representaciones (V-Met/Dohna, AA 28:689-690). En efecto, quienes han estudiado su posición en el contexto histórico en el que se inscribe, debaten hoy si su posición coincide con la idea de las representaciones confusas de Reimarus o si da un paso más al considerar que las representaciones de los animales no-humanos son inconscientes (Browning 2021). Lo cierto es que para Kant una vida mental sin conceptos es tan pobre que tal vez ni siquiera es una vida consciente.

²⁰ Hieronymus Rorarius, nuncio de la corte del rey Fernando de Hungría, concluyó en 1544 un libro titulado *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, el cual, sin embargo, fue publicado hasta 1648 por Naudé en París, apoyando así la causa a favor de la inteligencia de los animales no-humanos en esta discusión (cfr. Bianchi 2011: 175).

²¹ *Metaphysik*, §640 (§468 de la traducción de G.F. Meier al alemán).

²² V-Met-L1/Pöhlitz, AA 28: 276; V-Met/Dohna, AA 28: 690; Callanan 2020: 20-21.

5. Conclusiones

El análisis de los textos y de las lecciones de Kant, así como el estudio del contexto histórico de sus ideas sobre cognición animal, muestran con claridad que la estrategia no-conceptualista de apelar a esas ideas para mostrar que su filosofía postula percepciones de contenido no-conceptual es una estrategia destinada al fracaso. Esto se debe a que las percepciones que le interesan al no-conceptualista son estados mentales conscientes e intencionales, algo que, de ninguna manera, está garantizado en las ideas de Kant sobre cognición animal. Por ello, y para dar cabida a este tipo de percepciones, el no-conceptualista contradice no solo piezas clave de la *Crítica de la razón pura*, como la Deducción trascendental, sino también opiniones secundarias, en las que cree poder apoyarse, como las opiniones de Kant sobre animales no-humanos.

Lo que es aún más importante para los fines de este artículo es que las ideas de Kant sobre la vida mental de los animales no deben guiar la reconstrucción de su filosofía de la percepción y, en general, de la experiencia humana, ya que no le dedicó suficiente atención a este asunto. La única publicación en la que lo aborda con cierta amplitud, *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, es un texto precrítico y, aunque presenta ideas interesantes sobre la diferencia entre cognición animal y humana, la concepción sobre el mecanismo cognitivo que opera en los animales no-humanos proviene, en realidad, de Reimarus, por lo cual ni siquiera puede considerarse como una propuesta original. Cuando en 1762 publica este texto, parece no haber razones que le impidan sostener una diferencia sustancial entre cognición animal y humana, una diferencia que deja fuera del ámbito conceptual a los animales no-humanos. En cambio, a partir de la primera crítica sí hay una razón de peso para cuestionar esta diferencia: el hecho de que la receptividad de la sensibilidad esté condicionada por la espontaneidad del entendimiento. Sin embargo, Kant no se ocupó del tema y no hizo ningún cambio en sus ideas sobre cognición animal, como lo muestra la carta a Herz de 1789 en respuesta a las observaciones de Maimon.

Todo esto deja claro que la premisa más débil del *modus tollens* por el cual el no-conceptualista rechaza la tesis conceptualista, la premisa que debemos sacrificar al no estar bien apuntalada en la propuesta filosófica kantiana, es curiosamente la que niega el uso de conceptos a los animales no-humanos, aquella en la que se apoya el no-conceptualista para atacar el conceptualismo kantiano. Si queremos, pues, evitar la conclusión de ese *modus tollens* por considerar que muchos animales no sólo reaccionan a estímulos, sino que cuentan con representaciones precisas de su entorno, entonces, desde la propia perspectiva kantiana, debemos rechazar que los animales no-humanos, en general, carezcan de conceptos. Si queremos hacer justicia a la riqueza de la vida mental animal y tenemos buenas razones para pensar que compartimos con algunos de ellos la manera en que percibimos el mundo, lo mejor que podemos hacer, insisto, es reconocer que usan conceptos y, de esta manera, hacer valer el *modus ponens* que bien pudo haber destacado desde un principio, un *modus ponens* con dos premisas ciertas, a saber:

Si percibes objetos, entonces usas conceptos.
Algunos animales no-humanos perciben objetos.
Por lo tanto, algunos animales no-humanos usan conceptos.

Referencias

- Allais, L. & Callanan, J. (ed.) (2020), "Introduction: Kant and Other Animals: An Overview" in Allais, L. & Callanan, J. (eds.), *Kant and Animals*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-16.
- Baumgarten, A. G. (2004), *Metaphysik 1783*, übersetzt von G. F. Meier, D. Scheglmann Reprints, Jena.
- Bayle, P. (1730), *Dictionnaire historique et critique*, Quatrieme Edition, P. Brunel, Amsterdam.
- Bianchi, L. (2011), "Rorario tra Naudé e Bayle", *Bruniana & Campanelliana* XVII/1, pp. 175-184.
- Burge, T. (2010), *Origins of Objectivity*, Oxford University Press, Oxford.
- Browning, J. (2021), "Meier, Reimarus and Kant on Animal Minds", *Kantian Review* 26 (2), pp. 185-208.
- Callanan, J. (2020), "The Comparison of Animals" in L. Allais & J. Callanan, *Kant and Animals*, Oxford University Press, Oxford, pp. 19-41.
- Frege, G. (1986), "Über Sinn und Bedeutung" in *Funktion, Begriff, Bedeutung*, hsg. G. Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- George, R. (1981), "Kant's Sensationism", *Synthese* 47, pp. 229-255.
- Golob, S. (2020), "What Do Animals See? Intentionality, Objects, and Kantian Nonconceptualism" in Allais, L. & Callanan, J., *Kant and Animals*, Oxford University Press, Oxford, pp. 66-88.
- Gomes, A. (2014), "Kant on Perception: Naïve Realism, Non-conceptualism, and the B-Deduction", *The Philosophical Quarterly* vol. 64, no. 254, pp. 1-19.
- Hanna, R. (2008), "Kantian non-conceptualism", *Philosophical Studies* 137, pp. 41-64.
- Ingensiep, H. W. (1996), "Tierseele und tierethische Argumentationen in der deutschen philosophischen Literatur des 18. Jahrhunderts", *Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften, Technik und Medizin*, 4 (1): 103-118.

- Kant, I. (1902-), *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin, (AA).
- (2003), *Theoretical philosophy 1755-1770*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lurz, R. W. (2009), "The philosophy of animals mind: an introduction" in Lurz, R. W., *The Philosophy of Animals Minds*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McDowell, J., (1994), *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- McLear, C. (2011), "Kant on Animal Consciousness", *Philosophers' Imprint*, 11 (15), pp. 1-16
- 2020, "Animals and Objectivity" in Allais, L. & Callanan, J., *Kant and Animals*, Oxford University Press, Oxford, pp. 42-65.
- Mendoza, P., (2022), "El primer Kant ante la metafísica: una aproximación histórica a los orígenes de una actitud intelectual", *Con-Textos Kantianos* 15, pp. 7-23.
- Montaigne, M. (1981), *Les Essais, publiés d'après l'exemplaire de Bordeaux par Fortunat Strowski*, I, Georg Olms Verlag, Hildesheim & New York.
- (1987), *Ensayos II*, Cátedra, Madrid.
- (1992) *Les Essais, Livre II*. Ed. P. Villey, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris.
- Meier, G. F. (1749), *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere*, C. H. Hemmerde, Halle. <https://doi.org/10.3931/e-rara-62546>
- (1760), *Auszug aus der Vernunftlehre*, Johan Justinus Gebauer, Halle. <http://digital.slub-dresden.de/id416490522/1>
- Naragon, S. (1990), "Kant on Descartes and the Brutes", *Kant-Studien* 81 (1), pp. 1-23.
- Nitzan, L. (2014), *Jacob Sigismund Beck's Standpunctslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate. The Relation Between. A Representation and its Object*. Springer.
- Reimarus, H. S. (1773), *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunstrieb*, dritte Ausgabe, J. C. Bohn, Hamburg. <https://doi.org/10.3931/e-rara-46263>
- Sgarbi, M. (2010), "Metaphysics in Königsberg prior to Kant", *Trans/Form/Ação* 33 (1), pp. 31-64
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London & New York