

## APERCEPCIÓN Y SISTEMAS CAUSALES: A VUELTAS CON LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA MENTE

Edgar Maragat  
*Universitat de València*

### Resumen

Kant caracteriza las actitudes epistémicas como actos espontáneos del entendimiento. Sellars propone que esa espontaneidad se tome por una “espontaneidad relativa” y que no se extraigan conclusiones metafísicas de esa caracterización funcional. Presento aquí las razones de Sellars y luego las reservas de Robert Pippin ante esas razones. Pippin defiende que la caracterización de Kant excluye *a priori* que los seres pensantes sean, como Sellars sugiere, autómatas espirituales. Discuto las reservas de Pippin y abogo por la interpretación de Sellars. El conjunto contribuye indirectamente a una modesta revisión del papel de Kant en la Historia de la Filosofía de la Mente.

*Palabras clave:* espontaneidad, actitudes intencionales, materialismo, Wilfrid Sellars, Robert B. Pippin.

### Abstract

Kant conceives of epistemic attitudes as spontaneous acts of the Understanding. Sellars suggests that this spontaneity should be taken for a “relative spontaneity”, and recommends that no metaphysical conclusions should be drawn from that functional characterization. First, I present Sellars’ reasons for that view and then Robert Pippin’s reservations about it. Pippin claims that the Kantian characterization excludes *a priori* that thinking beings could be —as Sellars suggests— *automata spirituale*. I discuss Pippin’s reservations and argue for Sellars’ interpretation. The whole argument is intended to help to rethink Kant’s role in the History of the Philosophy of Mind.

*Keywords:* Spontaneity, intentional attitudes, materialism, Wilfrid Sellars, Robert B. Pippin.

---

*Recibido: 08/06/06. Aceptado: 27/11/07.*

## 1

Aunque es celeberrima la denuncia, por parte de Kant, de los razonamientos fundacionales de la Psicología Racional a favor de la sustancialidad, simplicidad, continuidad, inmaterialidad, incorruptibilidad, espiritualidad e inmortalidad del alma, siguen siendo objeto de discusión tanto la naturaleza de esos rechazos como sus implicaciones ontológicas. Hay quien, a pesar de esas denuncias por paralogismo de la tradición cartesiana, sigue viendo a Kant en la órbita de las *Meditaciones metafísicas*, por culpa de sus no erradicadas inclinaciones dualistas y por compartir, presuntamente, las opiniones de Descartes sobre el especial lugar de los seres humanos en el orden de las cosas. Otros, por el contrario, ven en él, al menos anunciado, el rumbo naturalista que emprendería lentamente, en el siglo XIX, la metafísica del alma.

¿De quién es Kant un aliado en el terreno específico de la filosofía de la mente? ¿De quienes se resisten a las concepciones materialistas porque piensan que ciertos rendimientos mentales no son susceptibles de *explicación* en el marco de la mecánica, la química y las neurociencias? ¿De quienes consideran que nuestra facultad de conocer es de tal índole que la comprensión de la relación entre lo mental y lo corporal nos queda en todo caso vedada? ¿O tal vez de quienes piensan que, para empezar, no podemos oponer razones teóricas, ni lógicas ni científicas, que aborten por principio el ímpetu naturalista de las ciencias cognitivas? Mientras esto no se decida es comprensible que Kant no se consolide entre los protagonistas de la historia –o prehistoria– de la psicología filosófica moderna.

Las discusiones sobre su valoración y clasificación al respecto se han reavivado en las últimas décadas. Una de ellas, a la que atenderé en lo sucesivo, se ha ocupado de las opiniones kantianas sobre la *naturaleza* de los seres que piensan. Algunos filósofos americanos, basándose en el valor definitivo –definitivo para ellos– del examen e impugnación de la Psicología Racional en la *Crítica de la razón pura*, han imputado a Kant un mérito *antimentalista* inaugural. A su parecer esa crítica desemboca en la que podríamos calificar de tesis de la *neutralidad* metafísica de nuestro autoconocimiento. Wilfrid Sellars, que representa este enfoque, la expresa así:

... la identidad lógica del yo, como yo lo represento, no es una conceptualización adecuada de la naturaleza de nuestro ser pensante<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Wilfrid Sellars, "... this I or he or it (the thing) which thinks...", en *Essays on Philosophy and its History*, Dordrecht/Boston, D. Reidel, 1974, p. 70.

En el contexto de las demás preferencias filosóficas de quienes siguen a Sellars en este punto, afirmando la inadecuación de la representación vulgar del yo para comprender su naturaleza ontológica, esta Tesis de la Neutralidad se ha puesto al servicio de una imagen monista del ser humano —monista materialista— cuya filiación kantiana podría ser reivindicada.

Sin embargo, los mejores conocedores de la *letra* de Kant han protestado con cierto fundamento contra esa imagen simplista de la relación de Kant con el Racionalismo. Karl Ameriks, concretamente, ha promovido una limitación radical del alcance negativo de la discusión kantiana de los Paralogismos<sup>2</sup>. En su opinión, la denuncia en la primera *Crítica* de ciertas falacias y subrepciones racionalistas a propósito de la naturaleza de lo mental no acontece a costa de la verdad de las tesis sustantivas de la tradición. Bien podría ocurrir que los argumentos de Descartes, Malebranche, Wolff o Mendelssohn, incluso los argumentos del joven Kant, fueran inválidos sin menoscabo de, por ejemplo, la inmaterialidad del alma. La tesis principal de Ameriks, no obstante, no es la de que la sección sobre la Psicología Racional es *simplemente* una crítica contra un modo de inferir a partir de la experiencia confusa del propio yo. Ameriks piensa que tanto el texto kantiano como lo que él llama “la visión ‘kantiana’” —la que resulta o resultaría del desarrollo de los elementos críticos implícitos en la filosofía de Kant— susciben que *los seres que tienen mente son, considerados en sí mismos, inmateriales*. Ahora bien, la razón definitiva a favor de esa conclusión no es racionalista, sino “crítica”: que *tampoco* para Kant los seres materiales —los objetos del sentido externo— son, considerados en sí mismos, materiales. Esta línea de lectura combina la apropiación estricta de la distinción entre fenómenos y “cosas consideradas en sí mismas” con la cualificación, a la baja, de la tesis kantiana sobre la no cognoscibilidad de las segundas (no pueden ser experimentadas, se dice, pero sí pensadas).

La línea hermenéutica sellarsiana, por el contrario, relativiza esa distinción entre fenómenos y númenos en favor del realismo científico, aunque atribuye a Kant la opinión de que ninguno de los accesos epistémicos a nuestro propio yo es un acceso adecuado. A favor de ella cabe ofrecer una reflexión preliminar. Parece obvio que si Kant sólo abraza el “inmaterialismo” en el ámbito de las apariencias (sensibles) y en el de los *noumena*, pero no en el de la determinación empírica en general

---

<sup>2</sup> Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press, 2000 (edición revisada y ampliada de la obra de 1982).

(eventualmente científica), como Ameriks sostiene, no tiene, en realidad, nada interesante que decir en beneficio del inmaterialismo psico-filosófico, comúnmente entendido<sup>3</sup>. Pues, por un lado, que no *nos parece* que somos materia infinitamente divisible o un aspecto de la actividad conjunta de muchas sustancias es trivial, y, por otro, que aun cuando cupiera servir una explicación satisfactoria en términos mecánicos —maquinales— de nuestra conducta, nuestros rendimientos intelectuales y nuestras experiencias, siempre podríamos *pensar* que esa explicación es una explicación que sólo salva los fenómenos, es también trivial.

Es más, a mi juicio es un error plantear la discusión sobre la naturaleza de la mente, como parece hacer Ameriks, en el terreno, inaccesible para unos, radicalmente esquivo para todos, de las cosas-consideradas-en-sí-mismas. Si preguntamos “¿qué tipo de seres son los seres que piensan?”, es seguramente porque nos interesa saber, por ejemplo, si los insectos se embarcan en cálculos, o los simios son capaces de usar cualquier información disponible para fingir, o las computadoras pueden desarrollar preferencias afectivas, y, sobre todo, para esclarecer si los seres que piensan se diferencian de otros seres, estructuralmente, de algún modo fundamental —en algún sentido de la palabra “fundamental”— o cuentan con algún elemento diferenciador del que carecen los demás. Los intereses son, a la larga, el de saber qué podemos esperar de otros seres vivos y el de poder decidir, guiados por razones (y por tanto sobre una base generalizable), cómo debemos tratarlos. Doy por sentado que *no* es una pregunta por la naturaleza intangible, inaprehensible, irreconocible *por principio* de los seres dotados de pensamiento<sup>4</sup>.

Creo que la discusión sobre la naturaleza de los seres pensantes cobra interés y se hace practicable, más bien, cuando versa sobre uno de los rasgos que Kant atribuye a un conjunto principal de los estados mentales: la *espontaneidad* de los actos epistémicos. En lo que sigue quisiera, primero, presentar la opinión de Sellars al respecto y después exponer las razones de Robert B. Pippin para contradecir esa opinión. Como cabe anticipar, Sellars asume, al amparo de la Tesis de la Neutralidad, que esa espontaneidad la pueden exhibir meros sistemas causales. En esos términos propone que se aprecie el valor revolucionario de la doctrina kantiana

---

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 74.

<sup>4</sup> En particular doy por sentado que quienes echan en cara a muchas posiciones materialistas en este campo que se comprometan *velis nolis* con el carácter epifenoménico de lo mental no lo hacen —o no deberían querer hacerlo— porque asuman el carácter epifenoménico de *todo* lo empírico.

—más bien negativa— sobre la mente. Mi defensa de esa su opinión en estas páginas pretende, pues, contribuir al reconocimiento de los méritos kantianos precisamente en esos términos.

## 2

La Tesis de la Neutralidad que Sellars imputa a Kant puede parafrasearse de la siguiente manera. El yo que funciona como sujeto de nuestras representaciones carece de suyo de una entidad metafísica determinada; es sujeto, concretamente, en un sentido meramente lógico, a saber, como sujeto de los estados que llamamos mentales (estados epistémicos, sensaciones, disposiciones); carece de esa entidad y no permite inferencias que posean significado metafísico. Es ésta una doctrina negativa cuya importancia depende de la siguiente reflexión: al margen de las apariencias, podría resultar que el mismo ser que tomamos por nuestro cuerpo fuera el que se halla en los estados mentales por los que nos interrogamos. La Tesis de la Neutralidad es vista por Sellars, entre otros, como una tesis que da entrada a la posibilidad de una visión naturalista del yo y que, por ello, coloca en entredicho la tradicional doctrina metafísica —de fondo dualista— sobre el alma<sup>5</sup>.

En beneficio del argumento Sellars asume la distinción de Kant entre dos tipos de autoconciencia. Encontramos, por un lado, la autoconciencia empírica, que Kant denomina “apercepción empírica” o también “sentido interno”, y viene a ser la conciencia o noticia de los contenidos de nuestros estados mentales como estados de nuestro ánimo (cf. A 22 s./B 37 y B 68). Por otro lado contamos con una autoconciencia no empírica, que Kant denomina “apercepción pura”, que se halla de alguna manera a la base de la representación del yo que piensa —en el sentido genérico cartesiano— en algo determinado. La apercepción empírica o sentido interno no toma conocimiento de otra cosa que de apariencias de los estados del sujeto y por ello no permite inferencias sobre la naturaleza de los seres que piensan. Por su parte, la apercepción pura no permite formarse un concepto adecuado de esa naturaleza porque es la representación vacía de un sujeto de representación. Es vacía, por supuesto, porque no disponemos de intuiciones (ni empíricas ni otras) de ese sujeto. Kant concede a Hume que la única intuición del sujeto de los estados mentales es la

---

<sup>5</sup> Cf. Wilfrid Sellars, “Metaphysics and the Concept of a Person”, en *op. cit.*, pp. 214-241, esp. 240 y “... this I or he or it (the thing) which thinks...”, p. 71.

intuición de los estados que se suceden. No está de acuerdo con él, sin embargo, en que las reglas según las cuales esos estados se suceden sean simplemente las reglas del hábito.

La afirmación de la Tesis de la Neutralidad implica, pues, que ambos accesos epistémicos a nosotros mismos como sujetos de estados mentales son impotentes a la hora de fundar una Psicología Racional que pretenda demostrar el carácter, por caso, sustancial, simple o permanente en el tiempo del “alma humana”. Eso no significa, sin embargo, que Kant considere ilegítima o carente de sentido la cuestión especulativa sobre la naturaleza del ser pensante. Un pasaje inspirador de la línea de interpretación sellarsiana es precisamente aquél del “Canon de la razón pura” en que Kant se entrega a una tímida especulación sobre el alma:

El problema relativo a si en estos actos por los que la razón prescribe leyes está o no ella misma determinada por otras influencias, así como el relativo a si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles puede ser, a la vez, naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón sobre la *norma* de conducta. Dichos problemas son cuestiones puramente especulativas de las que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el hacer o dejar de hacer (A 803/B 831).

Los argumentos de la Psicología Racional de estirpe cartesiana hicieron pie, como observa Kant, en el segundo tipo de autoconciencia: la autoconciencia que debe poder acompañar a cualquier otra conciencia. Por supuesto, no es casual que partan de ella. La autoconciencia empírica es la conciencia pasiva de una multitud de estados. La autoconciencia pura, sin embargo, es la conciencia de la *unidad* última y *a priori* de la conciencia en general, que sirve como condición necesaria de la constitución de cualquier acto epistémico en tanto que tal (por eso, por cierto, juega un papel central en la “Deducción trascendental” de las categorías, vale decir, la justificación *a priori* de la aplicación de ciertos conceptos en la configuración inteligible de nuestra experiencia). Kant apunta a esta opción arquitectónica cuando indica que el texto –único– que interpreta la Psicología Racional, su única fuente documental, reza: “Yo pienso”.

La importancia histórica de la denuncia kantiana contenida en el capítulo sobre los Paralogismos estriba en que muestra cuán estéril es esa hermenéutica. Cuando en la segunda edición de la primera *Crítica* Kant intenta hacer explícita la falacia general de todos los argumentos sobre las propiedades metafísicas del alma apunta a un tipo de sofisma por el uso *equivoco* de un término en las premisas (cf. B 410 s.). A su juicio,

en una de ellas se habla del “ser pensante” como de un objeto posible o en general (y por tanto como siendo un objeto posible de intuición y determinación empírica), mientras que en la otra —la menor— se habla del “ser pensante” como de un sujeto inevitable de los actos mentales que se le imputan. Es la premisa menor la que toma al sujeto en los términos de la apercepción pura. Kant piensa que a partir de esa apercepción el psicólogo filosófico sólo está capacitado para un juicio analítico o tautológico como éste: “El sujeto del pensamiento debe considerarse a sí mismo como el sujeto del pensamiento” (o, como él escribe: “En el pensamiento de mi existencia sólo puedo usar me como sujeto del juicio”). Y un juicio así no sirve de premisa menor en ningún silogismo formalmente válido que quiera ampliar nuestro conocimiento.

Sellars entiende, concretamente, que el análisis de los dos primeros Paralogismos —el que versa sobre la sustancialidad del alma y el que lo hace sobre su unidad— condujo a Kant a mostrar que no se puede excluir que el yo sea el aspecto de algo más básico y, tampoco, un compuesto de partes. Tradicionalmente esos razonamientos pretendían conducir del hecho de que la representación del yo no es la representación de algo accidental o un compuesto a la conclusión de que el yo no es el aspecto de otra cosa (y es, por tanto, sustancial) y tampoco una suma de componentes. A su vez, el Tercer Paralogismo —el que versa sobre la identidad en el tiempo del sujeto de actos mentales— pretendía conducir de la identidad de la conciencia de mí mismo en momentos diversos a la identidad numérica —real— de mí mismo y, entonces, a la atribución de personalidad (con las implicaciones morales y jurídicas pertinentes).

Qué significan todas esas negativas a reconocer validez, obligatoriedad, a esas inferencias es para Sellars patente y provocador. Si el sujeto de la representación “yo” puede ser, en el fondo, algo accidental o un compuesto, podemos creer que aquello que llamamos “un cuerpo humano” puede exhibir genuinas propiedades mentales. Sellars invita en general a comparar la convicción de Kant de que la “identidad lógica” del yo a través del tiempo es compatible con la idea de que sus pensamientos sean estados sucesivos de sujetos en última instancia diferentes —una observación de la discusión del Tercer Paralogismo (A 363 s.)<sup>6</sup>— con la concepción materialista de que los pensamientos que constituyen la histo-

---

<sup>6</sup> Véanse las reflexiones de Peter F. Strawson a propósito de esta posibilidad, en simpatía con las de Sellars, en “Yo, mente y cuerpo”, *Libertad y resentimiento*, trad. de Juan José Acero, Barcelona, Paidós/I.C.E. de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1995 (orig.: 1974), pp. 139-149.

ria de un yo son estados de un sistema de partículas materiales que está constantemente perdiendo viejos constituyentes y ganando otros nuevos. El yo empírico —el yo que experimentamos como en un estado dado en un tiempo dado— bien pudiera ser, hablando con propiedad, un aspecto de un objeto perceptible; y aunque al ser representado como pensando no sea representado como un compuesto, bien pudiera ser idéntico a —es decir, *ser* sin más— un objeto físico compuesto.

Esta sugerencia, sin embargo, topa con una dificultad. Como indiqué arriba de pasada, una de las características de la autoconciencia empírica es que es la conciencia pasiva —por afección— de estados que son pasivos —productos también, en última instancia, de la afección, en su caso de la afección del llamado sentido externo. La autoconciencia pura, por el contrario, es la conciencia de una espontaneidad (en el ámbito de la primera *Crítica*, de la espontaneidad del juicio teórico). Es por ello que Kant parece concederle un papel privilegiado en el autoconocimiento, como cuando escribe que el hombre, que se conoce por medio de los sentidos, pero también por medio de la mera apercepción (“en acciones y determinaciones internas que no puede atribuir a la impresión de los sentidos”), es en parte fenómeno, pero en parte —a la vista de ciertas facultades— un objeto meramente inteligible, ya que “sus acciones no puede atribuirles en absoluto a la receptividad de la sensibilidad” (A 546/B 574).

Pues bien, ¿cómo se compagina la imagen del yo de la apercepción empírica con la imagen que parece ofrecer la apercepción no empírica a la base de, en especial, los actos epistémicos? Sellars reconoce aquí un reto para la interpretación. Contamos por un lado con la imagen de un yo cuyos estados son causados tanto por estados precedentes como por “sustancias materiales” que afectan a nuestra sensibilidad y por otro, sin embargo, con la imagen de un yo que da forma, de modo espontáneo, a esos estados, pues sólo así se convierten en *sus* estados epistémicos.

La propuesta de Sellars para conciliar estas dos imágenes es, a mi juicio, la más económica: pensar que la espontaneidad con la que el yo realiza la síntesis de objetos empíricos (reúne la diversidad de la experiencia en el pensamiento de su objeto según un concepto) es sólo una *espontaneidad relativa*, una espontaneidad puesta en movimiento por causas externas. Se sirve para exponerla del modelo de la computadora que ejecuta un programa lógico. La computadora, en efecto, no entrega resultados si no se le introducen datos o, tanto da, si sus sensores, de tenerlos, no cambian de estado, pero, en cuanto esto sucede, obra sobre los datos según su programación. Cuando luego, de acuerdo con ésta, consulta su banco

de memoria, por ejemplo, podemos decir que realiza una consulta sólo porque la introducción de los datos o el cambio causado en el estado de sus sensores la puso en acción. Además, la información que recaba con la consulta es también una información de la que dispone porque agentes externos a la computadora hicieron —causaron— que estuviera a su disposición. La computadora es pasiva en muchos sentidos y sus iniciativas son relativas. En términos kantianos, es una causa cuya causalidad es causada (que causa porque es antes causada).

Sellars sugiere que se entienda precisamente así la causalidad de la espontaneidad del yo de la apercepción pura. Aunque se pretenda que esa espontaneidad no es parte del orden natural-fenoménico del que el sentido externo y el interno tienen noticia, podríamos entenderla como si fuera un objeto natural, esto es, un mecanismo o sistema causal de causas eficientes. Es más, podríamos pensar que tanto el sentido interno como la apercepción pura tienen el mismo objeto, aunque ofrezcan accesos diversos a él que lo emplazan en órdenes diversos (como un miembro de esos órdenes). En el primer caso en el orden de la causalidad natural o eficiente y en el segundo en el orden de la libertad o la causalidad con vistas a un fin.

La conclusión del análisis de Sellars de la doctrina kantiana de la espontaneidad epistémica es, insisto, que Kant está dejando abierta la posibilidad de que el ser que piensa sea una *cosa*. Es Kant mismo, en efecto, quien habla de “... este yo o él o ello (la cosa) que piensa ...”. Y “cosa” es, como nos recuerda con una cita de *La metafísica de las costumbres*, aquello que no es susceptible de imputación alguna. Según Sellars, podemos hablar del yo, por tanto, desde el punto de vista de la especulación metafísica y en consonancia con las reflexiones de Kant, como de un autómatas espiritual o *cogitans*.

### 3

Pasemos ahora a examinar las objeciones de Robert B. Pippin contra la “solución” de Sellars. Se hallan en un trabajo titulado “Kant on the Spontaneity of Mind”, de 1987, que viene a ser una discusión de la primera parte del artículo de Sellars “... the I or he or it (the thing) which thinks...”<sup>7</sup>. En él, sin querer transgredir la norma kantiana que prohíbe

---

<sup>7</sup> Aunque Pippin hace referencia al trabajo de Sellars, omite que su artículo es, sobre todo, una discusión de éste.

juicios apodícticos a propósito de la naturaleza de los seres que piensan (“la cuestión puramente especulativa”), Pippin defiende que la posibilidad considerada por Sellars como abierta —abierta por Kant—, a saber, la posibilidad de que los seres que gozan de mente sean sistemas causales de causas eficientes, es una posibilidad que Kant mismo *no puede* contemplar. En su opinión, como en la de Ameriks, por mucho que Kant no tuviera por legítimos los pronunciamientos afirmativos al respecto, su examen crítico de la facultad de conocer sí excluye *a priori* algunos candidatos a *noumenon* pensante.

Así pues, Pippin opta también, como Ameriks, por plantear la discusión en el *no-terreno* de las cosas consideradas en sí mismas. Pero a diferencia de Ameriks no apela, para zanjar la discusión, a la convicción dualista de Kant de que, en el fondo, tampoco las cosas fenoménicamente materiales son, pensadas por sí mismas, materiales. Desde luego no pretende que la polémica verse simplemente sobre *nuestras* posibilidades respecto a la explicación científica de los actos mentales. Más bien para él es una polémica, diría, sobre el tipo de seres a los que podemos atribuir ese tipo de actos (como para Sellars). Al fin y al cabo Kant no niega la legitimidad del uso de las categorías no esquematizadas —como la de ‘causa’— para *pensar* el objeto trascendental a la base de la afección empírica.

Pippin contradice a Sellars en este punto en virtud de la interpretación que él propone del significado de la apercepción pura. La postura que adopta por su medio puede enunciarse por anticipado de la siguiente manera: los seres que piensan no podrían ser “sistemas causales”, porque los actos epistémicos (genuinos) son compromisos (genuinos). A esta tesis, que representa la contradicción de la Tesis de la Neutralidad, podríamos denominarla la Tesis de la No Mecanicidad de los seres pensantes.

Empezaré por exponer la interpretación que brinda Pippin de la kantiana apercepción pura (la “apercepción trascendental”)<sup>8</sup>. Es importante notar primero que la referencia a esa apercepción en la obra de Kant está al servicio, por de pronto, de la aclaración sobre aquello que un *sujeto de experiencia* debe ser. Al respecto Kant destaca tres condiciones ineludibles, que tienen que ver con la identidad, la unidad y la autoconciencia de ese sujeto. Kant entiende (siempre según Pippin) que de no ser el mismo yo el que toma conciencia, sucesivamente, de una diversidad, tal diversidad

---

<sup>8</sup> Los lugares en que Pippin ha expuesto su interpretación son numerosos. Encuentro especialmente clara la versión contenida en los capítulos iniciales de su *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989, esp. pp. 16-24), a la que me atengo aquí.

no sería objeto de experiencia. Asimismo, piensa que si no fuera porque la reunión de lo diverso de la experiencia fuera efectuada de algún modo por el sujeto, es decir, porque el sujeto, activamente, reúne lo diverso, tal diversidad no sería objeto de experiencia. En tercer lugar, observa que si el sujeto de experiencia no pudiera llegar a ser consciente de las reglas que estaba aplicando para unificar eso diverso, el intento de representar objetos no sería más que la producción asociativa de estados subjetivos, pero no podría venir a contar como un rendimiento en representación, como el logro de la representación de un objeto.

Salta a la vista que esta tercera condición es la que propiamente expresa la necesidad de que las representaciones tengan de suyo un carácter aperceptivo, un carácter que Pippin aclara de la siguiente manera:

Así que, en una de las afirmaciones más influyentes de Kant, estar *en* un estado subjetivo, incluso en un estado subjetivo meramente momentáneo, no cuenta como el tener una experiencia *de* y, por tanto, ser consciente de ese estado a menos que yo aplique algún concepto determinado (el concepto, digamos, de un “estado tal” y no un “estado cual”) y juzgue que estoy en ese estado..., algo que debo *hacer* y debo ser capaz de saber que estoy haciendo<sup>9</sup>.

En la explicación, a mi modo de ver, queda claro además que las tres condiciones indicadas a cumplir por la experiencia del sujeto están necesariamente ligadas. Aquello de lo que tengo que *poder* venir a ser consciente es de que soy yo, un mismo yo a lo largo del tiempo, quien da forma a lo diverso, quien le da, pues, unidad, de acuerdo con una regla o ley o función, que llamamos “concepto”.

Pippin subraya en este punto, frente a otras interpretaciones, que el principio de la apercepción representa una “condición lógica”. Kant no estaría favoreciendo que los estados de conciencia —las representaciones— fueran tomados por estados de *autoconciencia*, en que el sujeto de experiencias atiende a sus propias actividades y a los objetos de éstas. La posición de Kant no es, pues, la de que la conciencia es una *especie* de autoconciencia, sino la de que la experiencia misma es *implícitamente* reflexiva. La condición no significa que el sujeto deba estar atendiendo a su papel como quien juzga para que su experiencia tenga la unidad propia de la experiencia de *un* sujeto. En realidad Kant afirmaría, al revés, que la conciencia de objetos no puede gozar de la unidad que es propia de la experiencia de un sujeto, si no es el sujeto mismo —un mismo sujeto a lo largo del tiempo— quien *efectúa* la unidad. Pero si ése es el papel

<sup>9</sup> Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism*, p. 19.

del sujeto, continúa, ha de permitir la atención a su actividad. Es decir, que se haga explícito el carácter aperceptivo de la experiencia.

Para Kant este carácter lo significa la *necesidad de la posibilidad* de que la representación “yo pienso” acompañe a cualquier otra. Si otras representaciones son mis representaciones es porque puedo hacer explícito que son representaciones representadas por y para un yo (el yo que soy yo mismo). Esta posibilidad está efectivamente contenida en el hecho de que tengo una relación intencional con los objetos de mi facultad de conocer. Puesto que, por ejemplo, el pensamiento “El jefe de la oficina me tiene manía” es un pensamiento respecto al cual adopto una postura intencional, porque, por caso, *lo creo*, puedo hacer explícito que soy yo quien cree que el jefe me tiene manía. Poder acompañar, pues, no significa, insisto, estar presente o ser objeto de atención, como si además de pensar en la manía que tiene alguien a alguien pensara en mí como quien considera esa eventualidad. Significa, más bien, que si hablamos de mis representaciones puedo venir a considerar, espontáneamente, mis posturas o actitudes hacia esas representaciones, ya que sólo son objetos de mi representación porque adopto esas posturas o actitudes.

Con mucha diferencia, el rasgo principal de esa (curiosa) representación vacía “yo pienso” es que, en todo caso, es la representación de una *unidad*. Tampoco esas representaciones serían mis representaciones si no fuera el mismo yo que considera la manía del jefe el que considera al jefe de la oficina y el que considera el contexto mayor en que algo puede ser tomado por la manía de un jefe. Kant denomina a esa unidad, como es sabido, la “unidad sintética de apercepción” (*sintética* porque es unidad de lo diverso). En la práctica, si cualquier pensamiento llega a constituirse como un pensamiento es porque algo o alguien es el sujeto de una multiplicidad de experiencias.

Dicho una vez más, pero de otro modo. Las reflexiones de Kant sobre el “principio de la apercepción” están presididas por éste interrogante: ¿qué hace de un estado subjetivo una representación y, precisamente, *mi* representación? Y su conclusión es la siguiente: para que un estado subjetivo sea una representación y, por tanto, mantenga una relación intencional con un objeto, la unidad de ese estado tiene que venir dada por una organización formal de la diversidad que da contenido a ese estado de acuerdo con una regla; para que esa representación sea además *mi* representación, esa organización formal ha de ser obra del sujeto que soy yo. Sólo porque la unidad es prestada, y es prestada por un sujeto que permanece el mismo, puede imputarse esa representación a un sujeto, y precisamente a ése.

Hasta aquí la interpretación de Robert Pippin de la apercepción pura. ¿Cómo desemboca en el desencuentro con Sellars? Lo hace al reflexionar sobre esa caracterización de la actividad epistémica a la que Kant recurre de modo principal y a la que ya nos referimos en la sección anterior: es una actividad *espontánea*. Pippin asume francamente que, dejando de lado la tentación, que parece sentir Kant, de especular ocasionalmente sobre las implicaciones metafísicas de las caracterizaciones funcionales de la mente, el hecho de que esa actividad se tilde de “espontánea”, o sea, de causa incausada (o, quizás, de causa que es causa también de sí misma), significa simplemente que “hay un rasgo del pensamiento discursivo que no puede describirse como fundado empíricamente (es decir, [como] causado)”<sup>10</sup>. A saber: el de la naturaleza aperceptiva del pensamiento que es propio de nuestra facultad de conocer.

Pero la tesis principal del trabajo es, sin embargo, que ese rasgo no sólo permite, sino que *obliga* a una inferencia metafísica. Antes de examinarla, de todos modos, permítaseme hacer notar una característica curiosa —incluso irónica— de la argumentación de Pippin. Me refiero a que el modo, kantiano, de presentar el “pensamiento” —y su naturaleza aperceptiva— es un modo sellarsiano. Para notarlo basta traer a la memoria uno de los pasajes más célebres del en sí mismo célebre artículo de Sellars “El empirismo y la filosofía de la mente”<sup>11</sup>. Aquél que advierte que:

... decir que cierta experiencia es un *ver que* algo es el caso es hacer algo más que describir la experiencia. Es caracterizarla como, por así decir, haciendo una aseveración o afirmación, y [...] *respaldar* esa afirmación<sup>12</sup>.

Creo que tanto la reconstrucción de Pippin de los rasgos fundamentales de la experiencia concebida kantianamente como este pasaje de Sellars, aunque pertenezcan a contextos distintos, coinciden en un punto importante. Ambos subrayan que las experiencias sólo tienen un valor epistémico si el sujeto de las experiencias adopta activamente una actitud respecto a los contenidos de las experiencias. Y ambos están de acuerdo en que al informar de un estado epistémico no podemos conformarnos

<sup>10</sup> Vuelvo a hacer uso de un pasaje de *Hegel's Idealism*: p. 23.

<sup>11</sup> Se trata de un artículo, por cierto, que Sellars mismo considera seminal en relación a otros muchos trabajos posteriores, como el que venimos comentando (“«... the I or he or it (the thing) which thinks...»”).

<sup>12</sup> Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, con introducción de Richard Rorty y guía de estudio de Robert B. Brandom, Cambridge/London, Cambridge University Press, 1997, § 16.

con una descripción en términos causales del estado. Una descripción que dijera: “el evento A ha producido en X el evento B, luego B es la representación de X de «que A»” supondría un *non sequitur*. Por poner un ejemplo: aunque el descenso de la temperatura en una habitación cause que el termostato de la estufa alcance un estado que ponga a la estufa en funcionamiento, no por ello puedo decir que el nuevo estado del termostato es la representación de o para la estufa —o de o para el termostato— de que la temperatura de la habitación ha descendido. Otro ejemplo, quizá menos polémico: aunque el puñetazo que le propino al saco de arena haga que comience a balancearse, no por ello puedo decir que su balanceo es la representación de o para el saco de mi puñetazo. Rasgo esencial del estado epistémico es que es un estado en que el sujeto *adopta* una actitud o postura. Una descripción que simplemente pone en relación un orden de cosas ajeno al sujeto, pero que le afecta de alguna manera, y un estado subjetivo es una descripción que no aprehende el valor epistémico del estado subjetivo.

El núcleo del argumento de “Kant on the Spontaneity of Mind”, que ahora podemos comprender, es el siguiente: la espontaneidad del sujeto de experiencias no puede ser una espontaneidad sólo relativa, como quiere Sellars (la espontaneidad sólo relativa que puede exhibir un sistema causal), porque para que incluso una relación causal —una sucesión objetiva de eventos— sea conocida por un sujeto como tal (como una relación causal) hace falta que el sujeto y sus pensamientos no sean vistos como perteneciendo al orden causal original<sup>13</sup>. Pippin piensa que para *saber* si una sucesión es una sucesión causal es imprescindible que yo sea capaz de *decidir* si lo es o no lo es, y que esta condición no podría ser satisfecha si yo, simplemente, fuera empujado —causalmente— a “representar” una sucesión como objetiva. Concede que podría ocurrir que yo fuese empujado en ese sentido y de ese modo, pero puntualiza que, de ser ése el caso, no estaríamos ante un acto de *juicio* por mi parte. Concede incluso que un estado o serie de estados de un sistema causal puede tener condiciones de verdad, pero señala que Kant negaría, en tal caso, que esas condiciones harían del estado, por sí mismas, un estado de *saber* o una experiencia empírica. Pues, según Pippin lo interpreta, Kant piensa que para poder decir que nos hallamos ante un caso de experiencia empírica hemos de poner en evidencia que el estado se constituye como estado epistémico

---

<sup>13</sup> Cf. Robert B. Pippin, “Kant on the Spontaneity of Mind”, en *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 46.

(que versa sobre objetos de modo objetivo) con independencia de si las condiciones de verdad se satisfacen o no.

En este trance argumental Pippin aprovecha para rechazar lecturas de tipo funcionalista que entienden la suprema condición kantiana de la apercepción como la condición de una mera relación de dependencia existencial entre los contenidos de la representación<sup>14</sup>. Lo decisivo para Pippin es, por el contrario, que yo, como sujeto de experiencias, *tome* una representación individual como estando en una relación determinada con otras representaciones. Incluso aunque sea empíricamente cierto, aclara, que un fenómeno A causa en mí una representación B y además la representación —también en mí— de que A causó B, no habría una conexión inteligible (cognoscible) entre la representación de la causación y las representaciones de A y B a menos que yo *asumiera* que A y B en la representación de la causación son la A y la B experimentadas por separado y que una afirmación sobre ellas está siendo hecha<sup>15</sup>.

Su conclusión es, por de pronto, que la apercepción no puede ser confundida con una relación de hecho —o empírica— entre estados mentales. Pero no se detiene ahí (y esto es, en mi opinión, lo grave). No se conforma con la prohibición de un tipo de *descripción*. En el texto de 1987 al menos, aunque sin ocultar las vacilaciones y autoindulgencias de Kant en este punto, Pippin aboga por proscribir la hipótesis de que lo que parece espontaneidad —autolegislación, autodeterminación, autonomía (por recordar otras expresiones caras a Kant)— en el plano del análisis de las condiciones del conocimiento, sea en otro plano —el plano numérico— causalidad eficiente (o, como Kant dice: otra vez “naturaleza”). “Sólo puedo abogar aquí”, escribe Pippin, “por que esto no es lo que Kant debería haber dicho”, ya que, prosigue:

... si resultara que realmente somos sistemas causales a nivel numérico, entonces los estados, creencias y juicios producidos por esos sistemas no serían afirmaciones epistémicas [*epistemic claims*], aun cuando pudiera decirse que las creencias se corresponden tanto con la realidad fenoménica como con la numérica<sup>16</sup>.

Pippin propone, más bien, que digamos a propósito de la espontaneidad de la facultad de conocer lo que dice Kant, según él lo interpreta, de la espontaneidad de la libertad. A saber: que no podemos creer que

<sup>14</sup> El blanco explícito de esta crítica es Patricia Kitcher; trabajos como “Kant on Self-Identity”, *Philosophical Review*, 91, 1982, pp. 41-72.

<sup>15</sup> Cf. Robert B. Pippin, “Kant on the Spontaneity of Mind”, p. 48.

<sup>16</sup> Robert B. Pippin, “Kant on the Spontaneity of Mind”, p. 52.

esa espontaneidad es una espontaneidad relativa y que, por tanto, no podemos creer que nuestra agencia numérica podría resultar, en el fondo, “naturaleza otra vez”<sup>17</sup>.

Dicho esto, ¿hasta qué punto es real la desavenencia con Sellars? En mi opinión es, sobre todo, aparente. Ya digo que Sellars estaría de acuerdo con Pippin sobre qué sería una descripción justa de un estado subjetivo que fuera un estado epistémico. Por tanto, mientras Pippin explica cómo debería ser esa descripción y por qué una descripción en términos de relaciones causales sería ciega, por así decir, al valor intencional de las representaciones, está enfatizando algo que Sellars no niega en ningún momento, es más, algo que más bien Sellars considera importante mantener siempre a la vista (incluso, cabría aventurar, algo que Sellars ha contribuido a que Pippin note). Pero Pippin comete un desliz, mayúsculo a mi modo de ver, cuando pretende que la afirmación kantiana de la “necesidad práctica” de asumir que la agencia no es, en realidad, la actividad mecánica de la naturaleza es una afirmación con relevancia metafísica<sup>18</sup>.

Ahora podemos, tal vez, comprender mejor y en todo caso recapitular la lectura que hace Sellars de la posición de Kant sobre la naturaleza de los seres pensantes. Primero: Sellars piensa que la crítica kantiana de los Paralogismos de la Psicología Racional deja abierta la posibilidad de que los seres pensantes sean sistemas causales (que cambian, que tienen partes, que son perecederos, etc., y, sobre todo, que no gozan de una absoluta espontaneidad). Segundo: pero Sellars reconoce que una descripción adecuada de los estados epistémicos, como estados epistémicos, ha de presentar esos estados como posiciones adoptadas por los sujetos de experiencia y, por tanto, que ha de ser una descripción que afirme más o menos explícitamente el carácter espontáneo, espontáneo sin más, de esos estados. Tercero: Sellars piensa, en fin, que el hecho de que esa descripción

---

<sup>17</sup> Dije arriba que ésta era la conclusión, al menos, del texto de 1987. En 1989, en *Hegel's Idealism*, sin embargo, aunque en una nota remita al trabajo de 1987, Pippin se limita a decir que la caracterización del entendimiento aperceptivo como “espontaneidad” significa simplemente, como cité arriba, que “hay un rasgo del pensamiento discursivo que no puede ser *descrito* como empíricamente fundado (es decir, causado)” (mi énfasis). En todo caso, el texto de 1987 lo vengo citando según su reedición en *Idealism as Modernism. Hegelian Variations, op. cit.*, de 1997 (posterior, pues, a *Hegel's Idealism*).

<sup>18</sup> Un error, por cierto, que es en su caso tanto más llamativo, por cuanto sus trabajos sobre el idealismo postkantiano han destacado, para iluminación de muchos lectores, que afirmaciones similares de autores como Fichte o Hegel no tienen ese tipo de relevancia.

deba cumplir esos requisitos conceptuales no cierra la posibilidad abierta por la crítica de los Paralogismos; es más, la insistencia en la discusión de los Paralogismos en que el sujeto de la experiencia es sujeto lógico, y no “sustancia”, es precisamente la insistencia en que los rasgos de las descripciones adecuadas no prejuzgan la cuestión especulativa sobre la naturaleza numémica de los seres pensantes. Por tanto, su tesis —y la mía— es que la inferencia restrictiva que Pippin pretende derivar *a priori* de la reflexión kantiana sobre la naturaleza aperceptiva de los estados epistémicos es una inferencia que viola el espíritu de la crítica kantiana de la Psicología Racional y, por ello, una inferencia que Kant no *debería* efectuar en ningún caso.

Pippin rechaza la propuesta de Sellars de hacer compatible, por medio de la apelación a un concepto de espontaneidad *relativa*, la imagen del sujeto empírico cuyos estados son causados por causas externas con la imagen del sujeto espontáneo que juzga sobre estados de cosas. ¿Es posible que no comprenda las virtudes de la lectura de Sellars? Tal y como yo la entiendo, no ocurre que Sellars pretenda que en la descripción de estados epistémicos deba darse por sentada una espontaneidad *sólo* relativa. Él reconoce que esa descripción afirma, sin más, la espontaneidad del sujeto de experiencias. Y, en mi opinión, no tiene además por qué negar que la espontaneidad que se le imputa al sujeto viene *concebida* como una espontaneidad absoluta (o genuina). Lo único decisivo, decisivo para Sellars, es que a esa espontaneidad no se le atribuya una entidad metafísica (esto es, que se salvede la Tesis de la Neutralidad).

Así pues, la virtud de la lectura de Sellars es que puede encajar a la vez la insistencia kantiana en el carácter no natural de esa espontaneidad y las (ocasionales) especulaciones kantianas sobre la naturaleza metafísica causal de los seres que piensan.

#### 4

¿En qué consiste la fuerza persuasiva de la protesta de Pippin? Por lo que a Kant respecta, puede parecer difícil entender, es cierto, qué significa que una condición suprema de la experiencia sea que la unidad de la experiencia venga dada por la actividad de síntesis del sujeto de esa experiencia *si* en el fondo esa unidad es un efecto secundario de la experiencia pasada (o, por así decir, un efecto estructural de la facultad de conocer, o ambas cosas a la vez). Es aquí donde, a mi modo de ver, es iluminador el concepto sellarsiano de una “espontaneidad relativa”.

Puede verse como un error implícito de lecturas como la de Pippin que no contemplen más que dos alternativas: o la unidad es prestada por el yo o la unidad es prestada (viene dada) por la experiencia o sus condiciones materiales.

Consideremos de nuevo el modelo que Sellars propone. La computadora que ejecuta un programa lógico, ¿presta unidad o procesa una unidad ya prestada? Por mi parte no veo inconveniente en decir que al procesar la información que recibe da forma a una materia de conocimiento, organizándola en unidades de sentido que originalmente —en el *input*— no estaban presentes. Así que, aunque no sea una causa incausada, cabe decir —incluso cabe que *debamos* hacerlo— que presta unidad a la materia de conocimiento.

Pero insisto, ¿qué intuiciones sobre la relación entre apercepción, experiencia (o representación) y espontaneidad subyacen a la resistencia de Pippin a contemplar que los seres que piensan sean, puedan ser, sistemas causales? La intuición central es, a mi modo de ver, la de que un sistema causal, en el que las causas operativas son exclusivamente causas eficientes, y no finales (o teleológicas), es decir, causas que no operan intencionalmente (con vistas a un fin, por la representación de un fin), no podría *en ningún caso* ser adecuadamente descrito como manteniendo, por sí mismo, una relación intencional con un objeto o, lo que es lo mismo, ajustándose, por sí mismo, a la norma que es, en las relaciones epistémicas, el objeto. De modo que si la descripción adecuada de lo que consideramos un estado epistémico debe ofrecerse en términos intencionales, se concluye, los seres que están eventualmente en esos estados no pueden ser sistemas causales.

Nótese que la cláusula “por sí mismo” en la formulación de la intuición es inesquivable. Un ser inerte —unas marcas sobre un disco metálico al borde de una carretera— puede representar cualquier cosa en un contexto determinado, pero se supone que si viene a desempeñar ese papel es porque un ser (o, quizá, un conjunto de seres) que goza de estados epistémicos se lo otorga de alguna manera.

En otros términos, la intuición que atribuyo a Pippin es la de que un ser que no puede actuar según un propósito no puede venir a mantener una relación epistémica con un objeto, porque la relación epistémica viene dada por un juicio, y un juicio es, en cierto sentido fundamental, una acción según un propósito (el ajuste a una norma). A esa intuición se asocia entonces la convicción (o prejuicio) de que un ser que es un sistema causal (de causas eficientes) no es un ser que puede actuar según

un propósito, y se concluye, pues, que un sistema causal no puede exhibir genuinos estados epistémicos<sup>19</sup>.

Sellars estaría dispuesto a compartir la *intuición* (ya dije que está de acuerdo en que una descripción de estados epistémicos en tanto que estados epistémicos ha de dar por sentada la espontaneidad “sin más”), pero tendría reservas decisivas (como yo mismo) ante la *convicción* de que los sistemas causales no pueden actuar según propósitos. Sellars defiende que Kant, en todo caso, ha dejado abierta la posibilidad de que los seres que consideramos con mente —seres, entre otras cosas, capaces de estados epistémicos o, mejor dicho, actitudes o posicionamientos epistémicos— sean autómatas, es decir, sistemas —compuestos, susceptibles de análisis y desmantelamiento— de partes conectadas causalmente a modo de causas eficientes y efectos. Ello no impide, sin embargo, que al describir el comportamiento de esos sistemas desde el punto de vista de sus rendimientos epistémicos sea conveniente, incluso prácticamente inevitable, atribuirles una espontaneidad que en nuestro esquema conceptual no es de aplicación *no metafórica* a autómatas o sistemas causales de causas eficientes.

Sellars piensa, pues, que esa atribución de espontaneidad lo es de una espontaneidad sólo relativa. Pippin reacciona insistiendo en que la imputación de posicionamientos epistémicos genuinos significa la imputación de una espontaneidad genuina, absoluta o no relativa. Por mi parte, considero que la reacción de Sellars a esa objeción debería ser la de distinguir tajantemente entre el orden de la descripción del comportamiento del sistema, en que sería de aplicación el concepto de “espontaneidad genuina”, y el orden del análisis de sus elementos constituyentes, en que

---

<sup>19</sup> Esta convicción es la que ha intentado hacer valer John R. Searle, sin desmayo, contra los programas “fuertes” en Inteligencia Artificial (contra la intencionalidad de las computadoras) y, en general, contra la filosofía de la conciencia de tipo materialista. A sus numerosas refutaciones me remito (entre tantas, por ejemplo, véase la de Steven Pinker en *How the Mind Works*, New York/London, W. W. Norton & Co., 1997, pp. 93-96).

También en otras tradiciones goza de defensores. De acuerdo con Hans Jonas, por ejemplo, si quisiéramos concebir los estados epistémicos como estados neurológicos —efectos naturales de reacciones químicas, estados, pues, de un sistema causal— estaríamos privándolos de valor epistémico (cf. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, trad. de José Mardomingo, Madrid, Trotta, 2000, pp. 137, 179, 185 y 190, así como *Poder o impotencia de la subjetividad*, trad. de Illana Giner, Barcelona, Paidós, 2005). En sus términos: si se considera el pensamiento como un producto “de algo esencialmente ajeno a todo pensar” se niega la validez de ese pensamiento o que esté orientado a la búsqueda de la verdad. Los argumentos de Jonas son refutados por las refutaciones de Searle.

ninguna es una “espontaneidad genuina”. Así podría concederle a Pippin lo principal de su argumentación, a saber, que sin espontaneidad genuina no hay relación intencional (epistémica) auténtica, pero sin renunciar por ello a la posibilidad kantiana de que los seres que exhiben propiedades mentales sean sistemas causales de causas eficientes<sup>20</sup>.

A mi juicio, Pippin ofrece un visión sesgada en dos sentidos de la filosofía kantiana. Por un lado parece pasar por alto la rigurosa doctrina de la *Crítica de la facultad de juzgar* sobre el papel sólo regulativo del principio de *finalidad* en la explicación de la naturaleza. Según ese principio, lo que *objetivamente* funciona según leyes constitutivas de causalidad eficiente no puede sino ser juzgado, teleológicamente, por entendimientos como los nuestros (discursivos), como conduciéndose con vistas a un fin. Ocurre con los órganos en el organismo, pero desde un punto de vista evolutivo ocurre también con los organismos mismos. ¿Por qué no contempla, pues, la posibilidad —kantiana— de que lo que se dice en general de los seres vivos se extrapole sin restricción, abarcando concretamente las conductas intencionales, a los seres humanos?

Asociada a esa ignorancia deliberada o, mejor dicho, poniéndola en evidencia, topamos con su sorprendente sugerencia de que la *necesidad práctica* de interpretar nuestra agencia moral como un rendimiento genuinamente libre revela que no podemos creer, *en ningún sentido de la palabra*, que lo que parece libertad es causalidad eficiente (aunque sea sutil y sofisticada). No podemos aquí, es cierto, discutir como merece esta interpretación. Baste con dejar dicho que la insistencia de Kant, que él parece no considerar nunca ilocucionariamente suficiente, en que esa necesidad es *sólo práctica* sólo puede obedecer al deseo de que no se extraigan conclusiones que suspendan la Tesis de la Neutralidad y autoricen afirmaciones metafísicas de un tipo u otro.

---

<sup>20</sup> En realidad la distinción que he calificado de “tajante” entre el orden de la descripción del comportamiento y el orden del análisis de los componentes es una distinción entre órdenes jerárquicamente interrelacionados de la descripción del comportamiento, pero en este contexto me parece inofensivo, y por otra parte iluminador, caracterizarlos así.