

Naturalización de la epistemología e imagen darwinista del mundo

Julián Pacho

¿Qué rasgos diferencian la epistemología evolucionista de la tradicional? Críticas filosóficas a la naturalización de sesgo evolucionista sostienen que incluir hechos bioevolutivos en el *explanans* implica adoptar un punto de vista prekantiano, i.e., además de circular y metafísicamente lastrado, irrelevante de hecho. Pero, ¿desde qué noción de 'epistemología' se rechaza la inclusión de la imagen darwinista del mundo en la explicación de la naturaleza y funciones del conocimiento humano? Sostengo que la naturalización evolucionista de la epistemología se sitúa en un espacio lógico ilustrado, más humeano que cartesiano o trascendental, y sugiero que las críticas disponibles se comprometen con una concepción predarwinista del hecho cognitivo y, por consecuencia, de la epistemología.

En círculos académicos no filosóficos causa perplejidad que las tesis centrales de la epistemología evolucionista (EE)¹, caracterizada por tener en cuenta la teoría general de la evolución para el estudio

¹ El acrónimo EE tiene como ventaja cubrir también las expresiones que la designan en inglés (Evolutionary Epistemology) y en alemán (Evolutionäre Erkenntnistheorie). Si bien el nombre fue dado primeramente por D. T. CAMPBELL, ("Methodological Suggestions from a Comparative Psychology of Knowledge Processes", en: *Inquiry* 2 (1959), 152-182), más conocido es sin embargo su trabajo "Evolutionary Epistemology" (Campbell 1974). Sobre la historia fundacional de la EE cfr. los trabajos de R. RIEDL (ed.): *Entwicklung der evolutionären Erkenntnistheorie*, Wien 1987; para sus antecedentes cfr. D. Antiseri: "Epistemología evolucionista: da Mach a Popper", *Nuova civiltà delle macchine*, 1986, n.º 1, 52-6.

de ciertos aspectos básicos de la naturaleza y el funcionamiento del conocimiento humano, sean objeto de discusión, cuando no de escándalo en medios filosóficos. Esta reacción de la filosofía se puede explicar de muchas maneras. Una sería decir que la filosofía está ahí para eso, para discutirlo todo. Otra, más sutil y matizada, sería decir que las tesis de la EE no serían discutidas por los filósofos si no fueran propuestas como alternativa teórica a tesis filosóficas más o menos estandarizadas, o si no hubiera al menos ciertas dudas de que pudieran constituir tal alternativa, o si hubiera consenso acerca de que las tesis de esa teoría no forman parte del corpus material y/o formal de los problemas filosóficos, sino de una o varias ciencias particulares. Queda así sugerido que la discusión en torno a la EE va enmarcada dentro de la discusión concerniente al problema general de la demarcación entre filosofía y ciencia y, como caso especial, al de la naturalización de la epistemología. Pero también queda sugerido que la dificultad de la filosofía para aceptar las tesis de la EE no implica oposición a las tesis generales del evolucionismo, sino a su relevancia para la epistemología.

La evolución de las especies, incluida la humana, tiende a ser en círculos filosóficos alojada entre las trivialidades de hechos que, como la gravedad universal o la existencia de un número natural mayor que n , sería impropio negar. Sin embargo, en la discusión de cuestiones epistemológicas y anexas como la filosofía del lenguaje y de la mente es usual la actitud consistente en dar por supuesto que la posición que fuera incompatible con la teoría general de la evolución sería inaceptable y, al mismo tiempo, considerar que el hecho evolucionista es, salvada la coherencia con él, irrelevante para esas cuestiones. Según esta actitud, el evolucionismo se ha de salvar como un rasgo de nuestra imagen del mundo, pero no ha de interferir en la discusión filosófica. Así, R. Rorty dice confiar, en nombre suyo y en el de D. Davidson, en “la imagen darwinista del mundo”, ya que, por la inclusión neutral del hombre en la naturaleza que implica, sería, por ahora, mejor que la de Descartes o la de Kant. Pero asegura que esta aceptación es neutral respecto de su oposición a que la teoría del conocimiento pueda o deba responder a preguntas como “qué es capaz de conocer la mente humana de acuerdo con su naturaleza”².

² RORTY (2002, 151-152). Su posición es eliminacionista, pues niega que “tenga que haber una teoría del conocimiento” (subrayado suyo) que se ocupe de cuestiones como la evocada.

Aunque la posición eliminacionista de Rorty es extrema, sí es representativa de las actitudes filosóficas que aceptan la imagen darwinista del mundo, pero la neutralizan epistemológicamente. También es significativa de uno de los supuestos necesarios para esa neutralización, a saber, la renuncia a ligar la epistemología al estudio de algo (tan filosóficamente incorrecto en círculos metateóricos) como la noción de 'naturaleza humana'. Esta actitud viene a decir que es inconsistente el proyecto que equivaldría a algo así como una recartesianización de la epistemología naturalizando su objeto y su estudio. En lo que sigue pretendo analizar bajo qué condiciones la EE cree posible compatibilizar el estudio de cuestiones concernientes a la naturaleza y fiabilidad del conocimiento humano con la imagen darwinista del mundo.

1. Epistemología, o algo que se le parece

La propuesta de Quine a favor de la naturalización de la epistemología va enmarcada en un diagnóstico sobre la discusión heredada. El diagnóstico es que el inevitable fracaso en la búsqueda de un espacio lógico específico para la epistemología y jerárquicamente fundacional respecto del resto del conocimiento ha inducido su bancarrota o su obsolescencia:

“Los filósofos han desesperado, acertadamente, de poder traducirlo todo en términos observacionales y lógico-matemáticos. (...) Y algunos filósofos han visto en esta irreductibilidad la bancarrota de la epistemología. Carnap y los demás positivistas lógicos del Círculo de Viena habían condenado ya al término ‘metafísica’ a un uso peyorativo, en tanto que connotativo de falta de significado; y el término ‘epistemología’ le siguió los pasos. Wittgenstein y sus seguidores, principalmente en Oxford, hallaron una vocación filosófica residual en la terapia: curando a los filósofos de la ilusión de que existían problemas epistemológicos. Pero (...) la epistemología todavía sigue (...). La epistemología o algo que se le parece, entra sencillamente en línea como un capítulo (...) de la ciencia natural”³.

0. No es este el lugar para discutir este diagnóstico. Por lo demás, el diagnóstico mismo y la propuesta de solución hecha por Quine

³ W.V. QUINE, 1986 [11 1966], p. 109. El subrayado es mío. Cfr. QUINE 1975.

son parte sustantiva del estado actual de la cuestión. Pues sugiere que la bancarrota de la epistemología es evitable si se naturaliza. Por esta vía los problemas epistemológicos dejarían de ser falsos problemas o de ser tratados de forma que se conviertan en tales y, en consecuencia, sólo susceptibles de un tratamiento terapéutico orientado a eliminarlos. Además sostiene que la naturalización no es sólo una alternativa lógica, sino que ya está en marcha, de suerte que sería sólo la versión filosófica de los problemas epistemológicos la que está en bancarrota. Pese a los intentos de liquidación, la epistemología está viva, dice, aunque con un estatuto diferente, “clarificado” (ibi.), esto es, entrando en línea con la ciencia natural. Y, ciertamente, los distintos enfoques naturalizados, sean de sesgo evolutivo a la Piaget o evolucionista, psicologista o sociologista, son otros tantos campos en los que la epistemología (o algo que se le parece) sigue viva.

Por supuesto, la naturalización implica un cambio de estatuto, por lo que el producto final puede ser considerado ‘epistemología’ o, si no se acepta modificar el estatuto hasta ahora vigente, algo parecido a lo que aún sugiere ese nombre. Pues no cabe excluir que el producto final conllevara una transformación radical de la epistemología, de forma análoga a como, tras la naturalización de la física en el siglo XVII, requiere alta dosis de flexibilidad semántica seguir utilizando expresiones como ‘la física de Aristóteles’ y ‘la física de Newton’. Pero es claro que, si se consigue consenso acerca de los (o algunos de los) problemas a resolver, y sin menoscabo de que surjan al paso problemas nuevos, debería interesar más su solución que el nombre que le conviniera a la solución. A este respecto, el propio Quine ha sugerido en varias ocasiones que la naturalización de problemas centrales de la teoría ‘filosófica’ del conocimiento, como los del apriori y la inducción, supondría estudiarlos desde la perspectiva evolucionista.

La EE es ciertamente una epistemología naturalizada; tal vez la versión hoy disponible más compacta del programa naturalista en epistemología —“o algo que se le parece”—. Hay en efecto en las tesis de la EE muchos rasgos que le confieren un fuerte parecido con lo que intuitivamente aún sugiere el término ‘epistemología’. En lo que sigue evocaré los que considero más significativos a este respecto (y que son, a mi entender, también los más representativos de la EE), a fin de obtener una semblanza de esta teoría sobre el trasfondo de las preguntas y respuestas que usualmente ocupan la discusión epistemológica.

1. La EE representa simplemente la extensión teórica de la teoría de la evolución al problema del conocimiento⁴. Excluye por tanto el tratamiento de problemas sociológicos, éticos, teológicos, existenciales, etc., a los que sin duda la teoría de la evolución afecta y que siguen siendo objeto de la reflexión filosófica. Pero tampoco se ocupa de todas las cuestiones de que tratan las teorías del conocimiento y de la ciencia contemporáneas. Sus preguntas pueden agruparse en torno a éstas: (a) por qué podemos los humanos conocer el mundo; (b) qué componentes connaturales, i. e., inherentes al funcionamiento de nuestros órganos cognitivos, condicionan sus funciones cognitivas específicas desde la percepción hasta el razonamiento; (c) qué grado de veracidad o fiabilidad, independientemente de la certeza subjetiva, cabe razonablemente atribuir en principio a dichos componentes, y, por extensión, al conocimiento humano en general; (d) qué aspectos estructurales aludidos en (b) pueden ser cognitivamente trascendidos a lo largo de la evolución cultural, especialmente en el conocimiento científico.

Al formular estas preguntas no pretendo sugerir que la EE haya ofrecido ya respuesta satisfactoria a todas ellas, las cuales, por otra parte, tienen fuertes implicaciones interdisciplinares. Se hecha además en falta un catálogo consensuado en cuanto a (b), y están todavía en barbecho amplias parcelas de importancia relativas a (c)⁵. Considero aquí estas preguntas como parte del programa ideal del enfoque representado por la EE.

Para responder a estas preguntas la EE recurre a la información que la teoría general de la evolución nos proporciona acerca de las condiciones naturales de posibilidad de nuestro sistema cognitivo. Al hacerlo es en parte original, pero en parte sigue pautas muy tradicionales.

⁴ "La EE es consecuente (...) con el hecho de que el hombre es producto de la evolución biológica y, después, de la evolución cultural, y, en tanto que epistemología (...), pretende ser además analíticamente consistente" (D. T. CAMPBELL, 1974, p. 414). Un estudio sucinto pero preciso de la relación teórico-científica entre las proposiciones de la EE y de la teoría de la evolución puede verse en G. VOLLMER I, 1985, 272-274. La inclusión del evolucionismo en la discusión epistemológica ni es un avatar sobrevenido en la segunda mitad del S. XX ni es exclusivo de la EE. Cabría citar cuando menos a Schopenhauer, Spencer, Simmel, Nietzsche; más recientemente, y de forma indirecta, a Quine, Chomsky o St. Pinker; a los biólogos Rensch, Bertalanffy, Monod, a los psicólogos Furth, Shymony, Lennenberg, Piaget; especialmente a Popper, de quien al menos Lorenz confiesa su dependencia (cfr. POPPER, 1972, esp. II, p. 16).

⁵ He señalado algunas de estas deficiencias y su trasfondo interdisciplinar en Pacho, 1994.

2. Es poco original al rehabilitar la cuestión del origen a la hora de investigar los rasgos estructurales inherentes a las funciones cognitivas y considerarlos como otros tantos aspectos constitutivos del sujeto cognitivo real. Cuando Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Leibniz o Hume (y, pese a todo, hasta cierto punto también Kant) investigaron la estructura del conocimiento dieron siempre por supuesto que sería una buena vía de investigación conocer su origen. Pero la ausencia de una teoría sobre el origen de la condición humana que no fuera meramente especulativa o directamente teológica hizo que las respuestas fueran o empíricamente falsas o especulativamente arbitrarias o que, para evitar lo último, se adoptara la vía inhibicionista, consistente en negarle relevancia a la cuestión del origen y en reducir las cuestiones epistemológicas a cuestiones de significado, especialmente las relacionadas con la validez y estructura formal. Sin duda, por esta vía purista, iniciada por el enfoque trascendental kantiano, sería mucho más fácil mantener la especificidad formal de la epistemología; a la vez, sus juicios de normatividad o sobre aspectos 'constitutivos' se verían libres de toda dependencia normativa respecto del resto del conocimiento.

Ahí es donde la EE inicia la disidencia. Y lo hace, en apariencia, como si Kant no hubiera demostrado la irrelevancia epistemológica (cuando no la circularidad) de la cuestión del origen; como si la revolución filosófica atribuida a Frege no hubiera consistido justamente en acabar con el primado filosófico de los problemas epistémicos mostrando que, puesto que de hecho ya tenemos conocimiento del mundo, son irrelevantes las preguntas acerca de cómo se haya generado nuestro sistema cognitivo o cómo sea posible conocer el mundo exterior frente al análisis de los conceptos que son producto de ese sistema y explicitan o articulan sus conocimientos⁶. Pues gracias a Frege, la filosofía contemporánea del lenguaje habría superado la perspectiva cartesiana, aún guiada por el irrelevante interés en responder a preguntas como cuál es la naturaleza de nuestro conocimiento, su génesis, su capacidad de conocer el mundo exterior, en fin, todo aquello que pretende determinar la naturaleza y alcance de las relaciones cognitivas entre el sujeto y el objeto⁷. La EE, por el

⁶ Cfr. M. DUMMETT: *Frege. Philosophy of Language*, London 1973, passim. El argumento evocado es explicitado por L. Ml. Valdés en su Introducción a L. Ml. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid 1991, p. 19.

⁷ Cfr. también M. DUMMETT (op. cit., cap. 19) y M. K. MUNITZ: *Contemporary Analytic Philosophy*, New York 1981, p. 5.

contrario, vuelve a interesarse por esas viejas cuestiones. Y además subordinada –y es comprensible que esto haya de escandalizar a las actitudes más filosóficamente puras– en su estudio a los resultados de las ciencias naturales. Al hacer esto asume que sus procedimientos sean homogéneos a los de tales ciencias. Esto, claro es, le acarrea la acusación de circularidad. Esta acusación, en cuanto que se dirige contra el comercio con las ciencias naturales, es, sin menoscabo de lo que más adelante se diga sobre el problema de la circularidad, inseparable del argumento que podríamos denominar de ‘contaminación empírica’ (PACHO, 1990, 69-75). El mismo prurito de pureza ha hecho que también haya sido acusada de representar, como ha dicho W. Stegmüller (1984), uno de sus más severos críticos, la “recartesianización” del problema del conocimiento, esto es, de volver, olvidándose del supuesto “giro copernicano” operado por Kant y el “giro lingüístico” fregeano, a implicar a la epistemología (‘filosófica’) en cuestiones de hecho, no de derecho, de estructura o de significado.

3. Una cierta recartesianización del problema por parte de la EE es en efecto innegable. Y este es uno de los rasgos por los que la EE, aunque no mereciera a los ojos del filósofo el nombre de epistemología, hace cosas que se le parecen mucho. Como se hará ver con detalle, es precisamente su enfoque naturalista lo que conduce a esta teoría a interesarse por preguntas tales como si alguno o algunos de los aspectos del *a priori*, tal como habían sido fijados por epistemologías como la platónica, la aristotélica, la cartesiana, la leibniziana, la kantiana, o como se debaten hoy desde enfoques no naturalistas, podrían tener origen en la historia evolutiva de la especie; es decir, se investiga desde la EE si hay o no prejuicios o atavismos inherentes a la función de nuestro sistema cognitivo, constituyentes de nuestra forma específica de interpretar el mundo, y que pudieran haber sido fijados a lo largo de la evolución filogenética y que, en consecuencia, tuvieran, al menos en origen, independencia respecto de las particularidades de cada marco cultural.

Esta es, en efecto, una forma naturalizada de abordar las preguntas arriba evocadas. De su respuesta podría depender nuestra opinión acerca de si es o no plausible sostener que nuestro sistema cognitivo esté capacitado para representar adecuadamente el mundo exterior. También podría aportar indicios razonables sobre el ámbito e intensidad de cobertura veritativa del instrumental cognitivo de los humanos. La escandalizante recartesianización no es pues sino una consecuencia de que la EE, al igual que la cartesiana (y como la de

Hume, la de Leibniz o de Locke, la de Aristóteles o de Platón), pertenece a las epistemologías que consideran pertinente conocer las condiciones reales (no sólo las formales) de posibilidad del conocimiento humano.

4. Esta actitud realista de la EE afecta profundamente a su estatuto teórico, puesto que es la que le conduce a explicar hechos del conocimiento humano (que acaso exhiban cierto alcance normativo) recurriendo a hechos tales como la evolución natural. Esto hace de ella una epistemología clasificable, en la jerga contemporánea, dentro de las descriptivas⁸. Pero es también un supuesto derivado de su coherencia externa, esto es, de su coherencia con el conocimiento del mundo disponible en las ciencias particulares y, en especial, con la teoría de la evolución a la que recurre. Admitir la relevancia explicativa de descripciones no implicaría necesariamente contravenir la tesis de que no hay descripción libre de teoría, ni le obliga por tanto a comprometerse con el realismo metafísico. El realismo de la EE, autodefinido “hipotético”⁹, no sólo no es metafísico, sino una de las actitudes más activas en su contra¹⁰.

De un lado, cuando se recurre desde la EE a las ciencias naturales no se recurre directamente a hechos, sino a conocimientos sobre hechos. Y no hay mejor instrumento que las ciencias particulares para saber que el mundo ‘en sí’ no es como lo conocemos. No es pues el mundo, o un rasgo de él tal que la evolución natural, el soporte de la EE, sino el conocimiento disponible sobre él. Si se arguye no obstante que es un punto de partida viciado construir una epistemo-

⁸ M. BRADIE (2000) caracteriza, como KORNBLITH (1985, 1-13), la epistemología naturalizada como descriptiva frente a la ‘tradicional’ y sostiene que hay tres formas de interpretar la relación entre ambas: la descriptiva es (1) competidora de la tradicional (KIM 1988); (2) complementaria (CAMPBELL, 1977); sucesora (QUINE 1986). En este trabajo defiendo implícitamente que cabe una cuarta posición: es complementaria respecto de las cuestiones formales de significado y estructura, competidora respecto de la distinción fuerte (prequiniana) entre cuestiones descriptivas y normativas, y sucesora en cuanto al enfoque general, derivado de la superación de esa distinción.

⁹ El “realismo hipotético” defendido por la EE se distancia expresamente del denominado ‘realismo metafísico’. La expresión aparece por primera vez en CAMPBELL 1974, después en G. VOLLMER (1975 y 1998), en K. LORENZ (1977), R. RIEDL (1985). Exposición detallada de los argumentos a favor y en contra del realismo hipotético en VOLLMER 1985, I, 285-290. Discusión de la tesis en cfr. A. J. CLARK 1984 y B. KANITSCHIEDER, “Realism from a Biological Point of View”, *Dialectica*, 43 (1989), 141-156; J. PACHO 1995, 81-89.

¹⁰ Cfr. J. PACHO 1995, 54-64 y 81-89.

logía que recurre a ciencias particulares sin haber ventilado antes la cuestión normativa sobre el valor veritativo de las teorías científicas, ¿por qué habría de ser virtuoso iniciar una teoría normativa sobre el valor veritativo de las teorías científicas sin haber ventilado antes la cuestión normativa sobre el valor veritativo de las teorías científicas? Con esta pregunta no pretendo dar por resuelto el debate sobre descripción y normatividad. Sólo pretendo mostrar cuán alejada está la actitud teórica de la EE respecto del supuesto fundamentalista que implica la objeción de la circularidad. Pues esta objeción no es pertinente sino bajo supuesto de que existe algún punto de vista no condicionado por conocimiento humano desde el que, pese a ello, sería posible resolver el problema de la normatividad. El fundamentalismo es, como ha mostrado con insistencia K. Popper, una de las causas del escepticismo. Por lo demás, ni todos los realismos son fundamentalistas ni todos los fundamentalismos realistas. El realismo hipotético de la EE no sólo no es fundamentalista, sino un fuerte correctivo en su contra, como se intentará hacer ver en la segunda parte.

De otro lado, el defensor de la EE podrá aducir que, tras habernos liberado del realismo metafísico y del mito empirista de la descripción de hechos básicos sin carga teórica, sería ya hora de liberarnos también del mito de la supuesta irrelevancia de los hechos del mundo para la teoría del conocimiento, especialmente respecto de aquellos hechos que fueran susceptibles de determinar nuestra forma de conocer, o incluso de ser la causa de algunos de nuestros prejuicios acerca de qué es o debería ser nuestro conocimiento. Este es precisamente un rasgo que se considera común a todo naturalismo en su confrontación con el fundamentalismo. H. Kornblith (1985, 1-4) lo ha resumido diciendo que una epistemología está naturalizada si sustituye la pregunta “cómo deberíamos adquirir nuestras creencias” por la pregunta “cómo adquirimos nuestras creencias”. Según Kornblith, el punto de vista tradicional es el que “asigna la cuestión primera a los filósofos y la segunda a los psicólogos, considerando que ambas son independientes”, mientras que la “actitud naturalista consiste en afirmar que la cuestión primera no puede ser respondida independientemente de la cuestión segunda”. El cambio de actitud estaría basado en el descubrimiento del carácter substitutivo de las cuestiones de hecho respecto de las de derecho precisamente para la pregunta acerca de por qué hemos de aceptar las creencias que de hecho aceptamos. Según la tesis de la substitución, “la cuestión segunda es relevante para la cuestión primera porque satisface todo

lo que no considera [y es sin embargo imprescindible para] la cuestión primera” (ibi. p. 3).

5. Se habrá advertido ya que una teoría del conocimiento que se interesa primordialmente por hechos relativiza sus competencias respecto de las cuestiones formales y normativas. Competencias de este tipo son las relacionadas con la estructura semántica y sintáctica de enunciados o de teorías; o las relacionadas con el problema de la validez y/o la justificación de la verdad del *output* cognitivo, especialmente el cristalizado en enunciados. Restringir el objeto de la epistemología al estudio del conocimiento en tanto en cuanto éste se manifiesta en enunciados es precisamente uno de los supuestos necesarios de la epistemología postkantiana no naturalizada, caracterizado a raíz de la teoría kuhniana de la ciencia como el *statement-view*. Sin embargo, el defensor de la EE no está obligado a sostener por ello la neutralidad de las cuestiones de hecho respecto de las de derecho. La EE trabaja con la hipótesis de que hay hechos cuya relevancia jurisdiccional tal vez no debiera ser menospreciada. Por supuesto, esta hipótesis no puede ser demostrada en el sentido (pregödeliano) en el que se puede demostrar la verdad o falsedad de un enunciado matemático. Sólo puede mostrarse, y de la forma en la que las ciencias naturales argumentan a favor de sus respectivas tesis, su plausibilidad. Y el mejor argumento a favor de ésta, además de la coherencia interna, es la coherencia con el resto de los conocimientos disponibles en ciencias particulares relevantes o el apoyo directo obtenido de ellas¹¹.

Forma por consiguiente parte del enfoque naturalista de la EE esperar más de ocasionales aportaciones de las ciencias particulares que incidan sobre este o aquel aspecto del conocimiento humano que de las habituales teorías filosóficas del conocimiento y de la ciencia en cuestiones normativo-formales supuestamente previas. No desconoce por tanto la consagrada distinción entre cuestiones de derecho (como la justificación o el *a priori* epistemológico) y cuestiones de hecho (como la adquisición, el *a priori* biológico). Es por el contrario característica suya negar, como Platón y Aristóteles, Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz o Hume, que el conocimiento de las segundas sea irrelevante para dirimir cuestiones relativas a las primeras. Si, por ejemplo, uno de los aspectos básicos de la específica capacidad cognitiva humana en su configuración actual consiste en su sorprendente independencia funcional respecto de la experiencia in-

¹¹ Múltiples ejemplos de esta coherencia externa en VOLLMER, 1975.

dividual, ¿no podría representar la querrela entre empirismo e innatismo un típico falso problema generado por una tan conceptualmente consistente como, pese a ello, innecesaria distinción entre innato y adquirido?; ¿no merecería la pena intentar reconstruir las posibles relaciones entre la estructura de la experiencia individual y la filogenética?; ¿no sería siquiera apetecible saber si tal vez esquemas o prejuicios cognitivos que hoy nos son de hecho válidos con independencia de la experiencia, hasta el punto de regular e incluso constituir la forma concreta de nuestra experiencia, acaso hayan sido fruto de una larga y tal vez de suyo a-racional historia experimental?; ¿no sería relevante la respuesta a esta pregunta para la valoración teórica de ese hecho al parecer constituyente del conocimiento humano y ya tematizado por Platón y Aristóteles a propósito de la “aporía de Menón” (*Menón*, 80 d.; *Analy. post.*, 71 a 30), a saber, que nuestro conocimiento nunca parte de cero? ¿De qué parte entonces? ¿Y por qué de unos y no de otros contenidos, principios o reglas cualesquiera?

6. Mediante estas preguntas queda sugerido una vez más que la EE se interesa por la cuestión del *a priori* (sobre la que volveré con más detalle) o algo que se le parece; y también que lo hace rehabilitando la cuestión del origen. Más arriba he sugerido que esta rehabilitación es cartesiana sin ser por ello metafísica o fundamentalista; más adelante intentaré mostrar que se diferencia de las alternativas disponibles en que éstas, incluidas las contemporáneas, son predarwinistas en un sentido formal, no temporal, y algunas consecuencias de ello.

7. La EE rehabilita la cuestión del origen porque está convencida de que el conocimiento hoy disponible sobre ella puede tener relevancia tanto para valorar el concepto heredado de conocimiento como para profundizar y aumentar nuestro saber acerca de al menos algunos aspectos del fenómeno cognitivo. A favor de esta rehabilitación puede aducir que

a) tras la aparición de la teoría general de la evolución disponemos por primera vez de una hipótesis no metafísica ni teológica para abordar la cuestión del origen, lo cual

b) permitiría explotar la relevancia de esta cuestión sin adoptar por ello actitudes fundamentalistas. Esto, su vez, supondría

c) una salida legítima a la situación de bancarrota u obsolescencia en que habría entrado al menos parte de la discusión epistemológica.

Estos argumentos no excluyen otras alternativas lógicas, tanto naturalizadas como no naturalistas. Ciertamente, rehabilitar la cuestión del origen y hacerlo recurriendo a ciencias particulares implica asumir un cambio de estatuto teórico para la discusión epistemológica concernida por ella. Pero al asumir el cambio de estatuto respecto de los enfoques filosóficos tradicionales contrarios a la naturalización de la epistemología, la EE no propugna ni la naturalización de todo problema epistemológico ni, mucho menos, que toda naturalización de los problemas epistemológicos deba hacerse por la vía bioevolutiva. Sólo sostiene que podemos obtener ciertas ventajas cognitivas en el procesamiento de algunos problemas epistemológicos hasta ahora tenidos por importantes si se tiene en cuenta lo que hasta hoy sabemos sobre la evolución de las especies y otros datos concomitantes provenientes de las ciencias naturales y humanas.

8. Es evidente que el enfoque naturalista adoptado por la EE, evocado aquí mediante la circunspecta expresión ‘cambio de estatuto’, no es ontológicamente neutral. La convicción de que el conocimiento hoy disponible sobre el origen de la condición humana y ciencias concomitantes sea relevante para saber qué es el conocimiento es subsidiaria de una convicción mucho más básica, aunque no independiente de ese mismo conocimiento disponible. Esta convicción es que el conocimiento humano es un elemento del mundo natural. Esto no obliga a la EE a negar la especificidad del conocimiento humano, pero sí la libera de tener que definir esa especificidad como algo discontinuo respecto del resto del mundo y, por tanto, causalmente independiente de él; como si fuera, por utilizar la expresión del primer Wittgenstein, no una parte del mundo, sino su “límite”¹². Es esta opción ontológica, naturalista, la que soporta la negativa de la EE a atribuirse privilegios en cuanto a su estatuto teórico. Pues de ella se sigue que saber cómo es el mundo y saber cómo es nuestro conocimiento del mundo no son dos cuestiones disociables; la segunda sería un subconjunto de la primera. Esta es también una premisa cuya consecuente inclusión en el *explanans* y el *explanandum* de la epistemología por parte de la EE diferencia a ésta tanto de las epistemologías prekantianas no naturalistas como de las postkantianas no naturalizadas.

La inclusión material y formal del conocimiento-del-conocimiento (epistemología) dentro del conjunto ‘conocimiento-del-mundo’ es

¹² *Tractatus l. Phil.*, 5.6-5.41. Confrontación con la posición de la EE en Pacho 1995, 205-207.

objetable desde muchos puntos de vista. De momento baste con aludir a la genérica objeción de que asumir el naturalismo ontológico no implicaría que todos los elementos del mundo deban o puedan ser sometidos al mismo método de estudio. Y, puesto que conocemos el mundo a través de la ciencia, nada mejor que estudiar los lenguajes y procedimientos científicos para estudiar el conocimiento. No puede además excluirse a priori que el método adecuado al estudio de algunos aspectos de esos lenguajes y procedimientos deba exhibir ciertas particularidades no compatibles con el programa naturalista en lo concerniente al método, al menos tal como lo concibe Quine. Aspectos de este tipo serían, por ejemplo, cuestiones relativas a la estructura formal de un enunciado o una clase de enunciados. ¿No confundiría la EE dos cosas tan obviamente distintas como son la explicación de un fenómeno natural y la explicación de la noción de 'explicación' dentro de la teoría que explica dicho fenómeno natural?

Puede discutirse si el análisis lógico-conceptual es un método ajeno a los procedimientos habituales de las ciencias naturales. Pero esta es para nuestro contexto una cuestión secundaria, pues ya hemos visto que las competencias de la EE no cubren aspectos del conocimiento como la estructura de enunciados. De otro lado, salvo que se considere al instrumental cognitivo, desde la sensación hasta la capacidad de razonar y sus reglas inherentes, como un objeto no natural, sino culturalmente discrecional y por tanto histórico-contingente, nada impediría naturalizar el estudio de las instancias y procedimientos científicos. Es más, en los contextos en los que la hipótesis de la discrecionalidad o dependencia cultural de las instancias cognitivas fuera más valorada, como es el caso en el estructuralismo radical, sería tanto más pertinente endurecer y agotar primero todas las pruebas naturalizadas a contrario a fin de fortalecer dicha hipótesis. De forma análoga a como los diagnósticos de ciertas patologías mentales endógenas, p. ej. relativas al uso del lenguaje, requieren primero excluir causas fisiológicas, tales como tumores cerebrales, la hipótesis de la discrecionalidad o contingencia histórica debería analizar primero los posibles argumentos a favor de la existencia de instancia cognitivas innatas y sus mecanismos de resistencia frente a las innovaciones cognitivas a lo largo de la historia de la ciencia. Y, obviamente, tal estudio sí pertenece tanto a las competencias materiales y formales de la naturalizada EE como al núcleo duro de la discusión epistemológica tradicional.

9. Así, pues, la EE sostiene que saber cómo es el mundo y saber cómo es nuestro conocimiento del mundo no son preguntas radicalmente diferentes porque cree disponer de argumentos fuertemente plausibles a favor de que la evolución cultural del conocimiento, incluido el científico, no es independiente de la evolución natural del conocimiento. Y de ahí se sigue, trivialmente, que el conocimiento de la evolución natural habrá de ser relevante para el conocimiento de la evolución del conocimiento, sea éste científico o precientífico.

Hasta aquí he esbozado algunos rasgos genéricos de la EE inferidos de las cuestiones que le interesan, de la actitud con que las aborda y algunos presupuestos de esta actitud. He destacado que rehabilita la cuestión del origen, pero no desde supuestos metafísicos, sino de forma naturalizada. La EE es la primera teoría del conocimiento que dispone de argumentos científicos, no míticos ni metafísicos, para rebatir la teoría de la tabula rasa. Está por ello mismo avocada a abordar la cuestión del *a priori*; o a algo que se le parece, pues la cuestión del *a priori* tradicionalmente va ligada a los problemas de validez y justificación. ¿Tiene entonces siquiera sentido intentar integrar la noción de *a priori* en un imagen darwinista del mundo?

II. Naturalización evolucionista del *a priori* y epistemología tradicional

Algo debe haber en la teoría general de la evolución para que los filósofos (y no sólo a ellos) creyeran desde muy pronto pertinente replantear la cuestión del *apriori*¹³. Sin duda, la tesis más conocida, si no la única, de la EE es que interpreta el *a priori* epistemológico actual como un *a posteriori* filogenético. Esta formulación es demasiado genérica y en cierto sentido errónea, sobre todo si se identifica el *a priori* con su noción trascendental kantiana.

0. La EE asume que el conocimiento disponible sobre la evolución natural no es irrelevante para explicar la naturaleza del conocimiento humano porque del primero se desprende que tanto los órganos de la cognición como sus funciones (percepción, memoria,

¹³ De hecho, la hipótesis evolucionista del *a priori* se consideró ya a comienzos del siglo XX tan pertinente filosóficamente como para dedicarle el Tercer Congreso Internacional de Filosofía (cfr. W. JERUSALEM: "Apriorismus und Evolutionismus", en: *Bericht über den III. Intern. Kongress für Philosophie zu Heidelberg* 1908, Heidelberg 1909, 806-815).

pensar, razonar, hablar. etc.) son producto de la evolución natural¹⁴. Esta tesis, también muy genérica, no implica asumir ni la ausencia de diferencia sustancial entre la evolución biológica y la evolución cultural ni la neutralidad de los hechos biológicos para la evolución cultural. La EE no sostiene, por ejemplo, que las diferencias entre las físicas de Aristóteles y Newton, o las geometrías de Euclides y Riemann sean explicables mediante la evolución biológica. Pero sí podría contribuir a explicar por qué la interpretación tridimensional del espacio, a diferencia de la de Riemann, ha sido compartida por la física clásica y el sentido común (*folk physics*); o por qué era muy poco probable desde el punto de vista bioevolutivo que la geometría de Riemann hubiera surgido en la evolución cultural antes que los *Elementa* de Euclides. Y éstos son, sin duda, hechos cruciales para determinar de forma menos especulativa que W. Sellars (1971) las relaciones entre las que denomina "imagen originaria" del mundo, "manifiesta" y "científica"; es decir, para una teoría general sobre las relaciones entre evolución natural y cultural¹⁵; y, por inclusión, para la comprensión de rasgos específicos de la condición humana como los estudiados por la epistemología.

1. La EE ha agrupado y sistematizado¹⁶ las evidencias a favor de que el sistema cognitivo humano (órganos y facultades inherentes a su función) no es vacío o neutral respecto de qué sea el mundo, sino portador de información o esquemas de interpretación del mundo exterior ("prejuicios constitutivos", hipótesis, expectativas, persuasiones, etc.).

En términos generales se da por adquirido desde el enfoque evolucionista que todo individuo está evolutivamente dotado de un repertorio de "programas de acción y de información" especializados para la "representación extremadamente detallada" de algunos aspectos de la realidad (J. Z. Young, 1987, 13; cfr. Lorenz 1977). Estos programas pueden a su vez ser descritos, p. ej. en lo que a la per-

¹⁴ "No sólo los órganos sensoriales, el sistema nervioso central y el cerebro han surgido evolutivamente, sino también por supuesto sus funciones: visión, percepción, memoria, el conocer, el pensar, el hablar" (VOLLMER 1985, I, 38).

¹⁵ Esta razón desarma el argumento de irrelevancia por defecto esgrimido por E. M. ENGELS (1985) al que se alude más adelante.

¹⁶ Esta tarea ha sido realizada de forma clara por primera vez por VOLLMER (1975). Se hecha no obstante en falta una nueva sistematización, que englobe los datos adquiridos en los últimos años en la psicología evolucionista, la epistemología genética reformada y ampliada de la escuela de Piaget, así como la antropología y la lingüística comparadas.

cepción del mundo exterior se refiere, como un modelo o esbozo selectivo de sus múltiples propiedades. Constituyen por tanto dichos programas un conjunto de expectativas discriminatorias sobre los objetos a conocer. Desde este punto de vista considera la EE “constitutivas” las hipótesis de interpretación de la realidad inherentes a las funciones del sistema cognitivo (Vollmer 1985, I, 70). Parte de esos contenidos constitutivos podrían muy bien tener algo que ver con eso que en la historia de la filosofía aparece tradicionalmente bajo predicados como “formas” o “ideas innatas”, “verdades eternas”, “primeros principios”, sintomáticamente siempre atribuidos al núcleo ‘metafísico’ de las teorías prekantianas del conocimiento. Al menos algunos –y no sería ocioso saber cuáles– de estos elementos del *a priori* filosófico tradicional podrían pertenecer a las disposiciones funcionales del sistema cognitivo. Descartes mismo vio la necesidad de interpretar en su última etapa las ideas innatas, que en su juventud todavía había denominado “verdades eternas”¹⁷, como la “aptitud” de todos los sujetos racionales normales para obtener determinadas ideas o principios de validez universal “con ocasión de la experiencia”¹⁸. Leibniz encontró la fórmula más feliz para expresar esta convergencia efectiva entre función y contenido: nihil est in intellectu ... nisi intellectus ipse¹⁹. La EE puede asumir esta afirmación, dado que las hipótesis constitutivas serían inherentes a la actividad cognitiva. Es decir, la distinción entre función y contenido queda aquí fuertemente relativizada.

Era pues inevitable que el estudio bioevolutivo del sistema cognitivo se pronunciara sobre la tradicional cuestión del *a priori* denominado ‘epistemológico’. La posición de la EE al respecto es que la información inherente a las funciones del sistema cognitivo es válida a priori de la experiencia individual actual, pero que su adquisición ha tenido lugar a posteriori de la experiencia bioevolutiva de la especie.

Esta tesis requiere múltiples precisiones²⁰. Sólo algunas de ellas pueden hacerse en este lugar. Que el *a priori* actual sea un “*a posteriori* filogenético” es la formulación utilizada por primera vez por K. Lorenz (1941 y 1943)²¹. Con frecuencia –y Lorenz tiene la mayor res-

¹⁷ Estas son “creadas por Dios” (Lettre ... Mersenne, 27.5.1630, AT I, 149, 2ss).

¹⁸ R. DESCARTES: *Noiae in programma*, en: AT VII, B, 357 ss.

¹⁹ W. G. LEIBNIZ: *Philosophische Schriften*, ed. C. J. GERHARDT, 7 vol. Berlín 1875 sqq., V, 45.

²⁰ Exposición detallada en PACHO 1995, 101-164.

²¹ La idea genérica (y más clara que distinta) de interpretación del *a priori* actual como *a posteriori* filogenético había sido formulada con más o menos

ponsabilidad en ello, aunque no toda— se interpreta esta fórmula como una simple reducción bioevolutiva de cualquier noción de *a priori* y, en especial, del *a priori* kantiano²². Este no es ciertamente el caso, salvo en algunas versiones de la EE pocos consistentes. No obstante, esa fórmula, en su generalidad, resume adecuadamente una consecuencia inevitable de la aplicación de la teoría general de la evolución al estudio de un aspecto básico del conocimiento humano. No es por eso extraño que la tesis fuera ya formulada, entre otros, por H. Spencer (*A System of Synthetic Philosophy*, V-VII: *Principles of Psychology*, London 1870-1872): hay formas de conocimiento que son válidas “*a priori* para el individuo, pero *a posteriori* para toda la serie de individuos en la que aquél forma sólo el último eslabón”. El propio Darwin había intuido la implicación epistemológica concerniente al *a priori*, según consigna en su Libro de notas de 1838: “Platón dice en el Fedón que nuestras ‘ideas necesarias’ proceden de la preexistencia del alma, no obtenidas en la experiencia. Léase primates [hoy diríamos ‘ancestros’] en lugar de preexistencia”²³.

Con la apelación a la “experiencia filogenética” la EE invierte la relación jerárquica que las teorías tradicionales, desde Platón en el *Menón*, habían establecido entre el *a priori* y el ámbito de la experiencia.

precisión por varios autores previamente, desde Spencer al propio Darwin o el físico Boltzmann. Con especial claridad la fórmula ya E. HAECKEL en *Die Lebenswunder. Studien über Biologische Philosophie*, Stuttgart 1905, 11 ss. Sobre la relación del *a priori* biológico con el trascendental en la época anterior a la EE cfr. P. MENZER: *Kants Lehre von der Entwicklung in der Natur und Geschichte*, Berlin 1911, p. 385 sqq.; G. WOLFF: *Leben und Erkennen, Vorarbeiten zu einer biologischen Philosophie*, München 1933, p. 284-333; E. BRANDENBURG: *Der Begriff der Entwicklung und seine Anwendung auf die Geschichte*, Leipzig 1941, p. 7 sqq.; G. LEHMANN: “Kant und der Evolutionismus”, en: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, p. 219-243.

²² La relación entre la EE y la teoría trascendental del conocimiento ha sido, comprensiblemente, discutida con profusión y, en especial, en torno a la cuestión del *a priori*. Cfr. los trabajos contenidos en W. LÜTTERFELDS (ed.): *Transzendente oder evolutionäre Erkenntnistheorie*, Frankfurt 1987; W. LÜTTERFELDS: “Kants Kausalkategorie -ein stammesgeschichtliches *A posteriori*?”, en: *Philosophia Naturalis*, 19 (1982), 104-124; H. TITZE: “Evolutionäre und/oder transzendente Erkenntnistheorie”, Wien 1983, 198-203; G. VOLLMER: “Kant und die EE”, en Vollmer 1985, I, p. 166-216; E. MAYER: *Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*, Cambridge/ Massachusetts 1988; cfr. J. PACHO 1995, 112-121; 1999 y 2000.

²³ Cit. de M. T. GHISELIN: “Darwin and evolutionary Psychology”, *Science*, 179 (1973), 964-8, p. 965.

2. Antes de exponer esta inversión y a fin de entender mejor sus consecuencias es pertinente hacer un breve *excursus* histórico.

2.1 La fase fundacional de la epistemología está representada por diálogos platónicos como el *Teeteto* o el *Menón*. Uno de los ejes de la epistemología platónica es sin duda el descubrimiento de que el conocimiento humano, tal como de hecho se manifiesta, sería imposible si el sujeto cognitivo no dispusiese de algún saber previo a todo caso particular de conocimiento. Platón expuso con fruición sofística el problema en el *Menón* (80 d.) bajo la aporía que desde entonces lleva el nombre de este diálogo. Aristóteles la resume así: "O no es posible aprender nada o sólo se aprende lo que ya se sabe" (*Analy. post.*, 71 a 30). Va de suyo que Aristóteles, considerado por Kant "el cabecilla de los empiristas" (KrV, B 882.), no admitió la solución platónica, innata, de la aporía. Sin embargo acepta, como Platón, que el conocimiento no puede partir de cero. Aristóteles, mentor oficial de la teoría de la tabula rasa (*De anima*, lib. III), comienza los *Analytica posteriora* (71 a.) con la sentencia "Toda doctrina y aprendizaje racionales se realizan desde un conocimiento previo". Lo que sigue a esta sentencia, la formulación más compacta de su teoría del conocimiento y de la ciencia, no es sino el esfuerzo (ciertamente malogrado en parte) por mostrar cómo el conocimiento debe partir de un saber previo, de unos principios incuestionables, sin que ello nos envuelva en la "aporía del *Menón*". Su posición es no obstante imprecisa. Los *Analytica* terminan con la borrosa teoría del *habitus*: una afortunada predisposición de la mente humana para organizar los datos, que afluyen desordenadamente de la experiencia, de una forma determinada y común a todos los miembros de la especie. Pero no acertó siquiera a esbozar los mecanismos determinantes de la existencia y del funcionamiento de esta disposición. La afirmación, pues, de que todo conocimiento, incluidos los necesarios "primeros principios" del saber, proviene de la experiencia iba acompañada del desafortunado hecho de que no tenemos experiencia de ello y, lo que es peor, tampoco una teoría consistente acerca de cómo fuera esa proveniencia.

Así de embarrado dejó Aristóteles el problema para la posteridad. Desde entonces no se ha dejado de debatir sobre él. Quedar sólo incontrovertible (tras el fracaso empírico de la teoría empirista de la tabula rasa) el hecho de que disponemos de conocimientos cuya verdad no depende de la experiencia.

2.2 Como la platónica, la tradición intelectualista moderna representada por Descartes o Leibniz justifica la existencia de verdades válidas con independencia de la experiencia mediante la teoría inna-

tista. Hasta la *Dissertatio* kantiana de 1770 no se considera en términos generales razonable que verdades “a priori” pudieran ser otra cosa que “innatas”; y ello precisamente porque no se considera razonable determinar el estatuto teórico de un enunciado, su validez, sin atender a cómo se adquiere. Por eso se tiene trivialmente por innatos todos los enunciados cuya verdad fuera dirimible sin necesidad de recurrir, sea para su génesis o para su confirmación, a la experiencia. Así, Descartes llama *innatae* –frente a las *adventitiae* y las *a me ipso factae*²⁴– aquellas ideas “que podemos conocer sin experiencia sensorial alguna”²⁵; y porque su verdad se obtiene con independencia de la experiencia se las considera también inmutables, “eternas”; y, en un sentido amplio del término, que engloba el orden de la lógica, la psicología y la metafísica, se dice de ellas que son necesarias, ya que “han sido puestas en nosotros por la naturaleza”²⁶. Leibniz piensa igualmente que, por ejemplo, el enunciado “todos los cambios tienen una causa” es innato porque no puede ser producto de la generalización empírica; y no puede serlo porque no estamos dispuestos (analíticamente) a admitir que haya algún “cambio” que no tenga “causa” ninguna²⁷. Un enunciado es, pues, válido *a priori* porque es innato; y es innato porque es válido *a priori*.

2.3 Kant disoció el significado de los términos “*a priori*” e “innato”. El argumento es muy simple: ser *a priori* es una propiedad lógica; ser innato es una propiedad psicológica. Además, como el aspecto psicológico concernía al entendimiento puro, su procesamiento lo convertía en la segunda mitad del s. XVIII en una cuestión metafísica y, la mayoría de las veces, también teológica, pues iba ligada al creacionismo. De hecho, frente a los defensores del innatismo Kant se vuelve intratable: recurren a un *deus ex machina* para fundamentar la “adecuación”, lo cual, además de ser “tramposamente circular”, abre la puerta a todo tipo de “quimeras”²⁸. Tampoco podemos acce-

²⁴ *Meditationes*, Med. tertia, AT VII, 37-38.

²⁵ *Epistola ad Voetium*, 1643, AT VIII B, 166.21-25a; cfr. *Notae in programma*, *ibid.*, 358.17-20

²⁶ *Epistola ad Voetium*, loc. cit. Estas verdades no están desde el nacimiento *in actu*, sino que son innatas tan sólo en el sentido de que nuestra facultad cognitiva (*cogitandi facultas*) está ordenada a conocer esas verdades como necesariamente verdaderas y ello sin recurrir a la experiencia (*Notae in programma*, AT VIII B, 361.2-7), la cual puede ser, no obstante, “causa remota sive accidentaria” de la actualización de dichas verdades (*ibid.* 360.12).

²⁷ W. G. LEIBNIZ: *Philosophische Schriften*, ed. C. J. GERHARDT, VII vol., Berlin 1875 sqq., V, p. 43.

²⁸ Carta a Regius, AK X, p. 131.

der al *a priori* por vía empírica, pues genetizar las estructuras cognitivas de valor normativo y constitutivo a partir de la experiencia constituiría una "*generatio aequivoca*" (KrV, B 167), es decir, circular, dado el carácter regulativo que la razón tiene respecto de toda experiencia. En suma, pretender fundamentar el conocimiento humano en la existencia de un *a priori* entendido como un conjunto de aptitudes o estructuras psicocognitivas básicas conduciría inevitablemente al psicologismo, pues, sea cual fuere la causa de esas estructuras, se vendría a decir que el conocimiento es como es porque la mente humana está causal y casualmente estructurada así y no de otro modo (B 167). La cuestión platónico-cartesiana del origen del *a priori* ha de quedar pues excluida. Es en consecuencia necesaria una vía media entre el empirismo y el innatismo: la vía trascendental, que Kant denomina "epigénesis de la razón pura" (B 167).

La noción de 'epigénesis' es indisociable del núcleo duro de la filosofía trascendental²⁹, un "experimento sui generis" (KrV, B XIX, nota) que "no tiene por tarea la ampliación de los conocimientos, sino sólo la justificación de los mismos", lo cual equivale "suministrar a priori la piedra de toque del valor o falta de valor de todos los conocimientos" (B 26). Obsérvese: no ampliar el conocimiento, justificar mediante criterios normativos y hacer la justificación a priori son rasgos esenciales del programa trascendental.

El tercer aspecto es el más relevante para nuestro contexto, pues concierne al estatuto de la teoría. La epigénesis de la razón pura no evoca una investigación sobre la naturaleza psicocognitiva y el origen del *a priori*, sino un proceso endógeno de la razón en el que ésta adquiere (deduce) a priori el *a priori*. Para ello ha de atenerse a dos criterios: "necesidad" y "estricta universalidad", pues estos son "los dos rasgos distintivos seguros de un conocimiento a priori" (B 4).

Queda demostrado que este rasgo formal del *a priori* contamina la investigación trascendental del *a priori*: los procedimientos específicos del programa trascendental deben exhibir el mismo estatuto que la noción de *a priori* que él mismo propugna. Esto implica que, a tenor de las exigencias formales que esta teoría se impone a sí misma, lo que ella diga del *a priori* ha de ser también válido a priori. Dicho sucintamente, ha de ser verdadero a priori que, p. ej., el espacio y el tiempo sean formas *a priori*. ¿Lo son también de hecho? Es en extremo paradójico³⁰ que la teoría trascendental, baluarte por

²⁹ He expuesto las ideas que siguen con mucho más detalle en PACHO 2000.

³⁰ HINTIKKA ("Das Paradox transzendentaler Erkenntnis", en E. SCHAPER & W.

excelencia del apriorismo, se prohíba a sí misma no ya dar respuesta, sino la pertinencia y hasta la legitimidad de la pregunta. La teoría kantiana cede generosa o desdeñosamente este terreno descriptivo-explicativo a otras ciencias más humildes, ciencias cuyos enunciados no necesitan ir "acompañados de la conciencia de su necesidad". No tiene pues sentido, desde dentro de la aposición trascendental, preguntar si el *a priori* kantiano forma parte del *a priori* psicocognitivo. Preguntas así tienden a 'ampliar' el conocimiento en lugar de buscar la "piedra de toque" de su verdad o falsedad.

En resumen, el *a priori* trascendental exhibe rasgos formales prekantianos, tales como el valor normativo (i. e., regulativo y constitutivo) respecto de la experiencia, y la necesidad (lógica) o validez universal con independencia de la experiencia. Pero tiene al menos dos características que le son propias: (a) Es adquirido (i. e., no innato) por el entendimiento puro mediante procedimientos conceptuales subordinados a salvar su condición necesaria; lo cual implica que (b) ha de ser adquirido (deducido) *a priori*. Es decir, en la filosofía trascendental sólo se sabe acerca del *a priori* que determina la naturaleza profunda del conocimiento aquello que se pueda conocer *a priori*.

El programa trascendental es por tanto una opción inhibicionista y purista respecto de las cuestiones psicocognitivas. Viene a decir: no es posible saber si las verdades que integran el *a priori* de mi teoría son de hecho adquiridas o innatas, y, si fuera posible saberlo, no sería relevante; y si fuera relevante, entonces ese saber no pertenecería a una teoría trascendental. Por eso advierte Kant que sería malentender su teoría trascendental si se la considerara como un tratado realista explicativo-causal acerca de la naturaleza de la mente humana³¹.

2.4 Esa es la propuesta kantiana ante el estado de la cuestión en la segunda mitad del s. XVIII. Tras la polémica entre Locke y Leibniz y las críticas disidentes de Hume, quedan dos posturas enfrentadas: la innatista, más o menos abiertamente comprometida con posiciones teológicas u ontoteológicas, y la empirista, que negaba la existencia del *a priori* y que era cada vez empíricamente menos plausi-

VOSSENKUIHL eds., *Bedingungen der Möglichkeit. 'Transcendental Arguments'*, Stuttgart 1984, p. 123-149) ha destacado este aspecto paradójico de la filosofía trascendental.

³¹ KrV, B 403-404; cfr. también A XIV 1-10 y B 828. Una parcial y algo resignada relativización de este inhibicionismo realista trascendental se encuentra no obstante en B 731-732.

ble. Ciertamente, Hume, que nunca negó la evidencia de los hechos, había propuesto una vía media, que salvara la existencia de un cierto *a priori* sin renunciar al primado empírico. Pero esta postura, que implica la naturalización del problema, como puede inferirse claramente de la primera parte del *Enquiry*, tenía dos graves consecuencias: el concepto de *a priori* perdía su aura de verdad eterna, de necesidad lógica válida para todos los mundos posibles, y, por tanto, borraba implícitamente la demarcación entre filosofía y psicología del conocimiento en una cuestión tan decisiva. Al menos así lo entendió Kant, por lo que propuso la alternativa trascendental.

2.5 Me he extendido en la alternativa trascendental porque da cuerpo a una metafísica purista, decididamente favorable al reduccionismo formalista o antipsicologista de la noción de *a priori*, que ha tenido en la filosofía contemporánea los representantes ilustres suficientes para asegurar el éxito escolar sin disidentes de relieve hasta bien entrado el último cuarto del siglo XX³². Esto se hace patente en las reacciones filosóficas frente a la EE, en su mayoría contrarias. El elenco de estas reacciones va desde la ignorancia activa hasta la acusación de irrelevancia y circularidad, pasando por la de ser demasiado metafísica y la de querer aniquilar la epistemología en aras de ciencias particulares. Me limitaré a evocar el argumento de la irrelevancia. Puede subsumirse bajo dos variantes: irrelevancia por defecto y por exceso. Sería irrelevante por defecto porque sólo tendría cierto alcance para cuestiones relativas a la adquisición y, en ese sentido, formaría parte de la biología o la psicología cognitivas, pero no de la teoría (¿filosófica?) del conocimiento. Esta posición, típicamente kantiana, es la defendida entre otros por Putnam (1985), por W. Stegmüller (1984) y E.-M. Engels (1985, 1989). Putnam adoptó, al igual que Stegmüller (y a diferencia de Quine), la posición más tradicional y escolarmente canónica aún vigente en los años setenta y ochenta: la EE no abordaría (o no podría, por su enfoque naturalista, decir nada legítimamente relevante sobre) el problema central de la validez y o de la justificación, por lo que no es, en realidad, una epistemología; cumplir su agenda equivaldría al "eliminacionismo epistemológico". (Recuérdese que Quine hizo su propuesta de naturalización justamente para evitar la muerte de la

³² R. RORTY (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, III p. 4) atribuye esta influencia justamente a la recepción de la noción kantiana de *a priori*, y concluye que "la mayor parte de los filósofos permaneció kantiana a ambos lados del Canal".

epistemología). Engels, además de asumir los argumentos de Putnam y Stegmüller, subraya que la EE podría dar razón, en el mejor de los casos, del conocimiento precientífico, pero no del científico y su específico instrumental cognitivo. El argumento de la relevancia por exceso tiene que ver con la acusación, también esgrimida por Putnam, de caer en el realismo metafísico al recurrir a la 'naturaleza' (en sí) al apelar a la evolución natural. También se manifiesta en posiciones abstencionistas como la de Rorty (y en parte Davidson y Goodman) y equivale a los argumentos pragmatistas a favor de que es imposible atribuir sentido a preguntas como "¿qué es capaz de conocer la mente humana de acuerdo con su naturaleza?" (R. Rorty, 2002, 151); preguntas de este tipo serían metafísicas en el sentido menos aceptable de este término, pues implicarían asumir el más ingenuo realismo metafísico y servirse por tanto de una noción de verdad igualmente metafísica, es decir, no histórico-contingente.

Algunas de estas objeciones han sido contestadas en la primera parte. Pero no aludo aquí a ellas para discutir las, cosa que, por lo demás, ya se ha hecho con profusión (Vollmer, I 1985, 217 ss.; Pacheco 1990), sino por lo significativas que son de lo que interesa en amplios círculos filosóficos para la epistemología y de lo que se exige para satisfacerlo. En estas reacciones salta a la vista el hecho de que la misma teoría sea considerada por algunos (p. ej., Stegmüller) una buena terapia frente a los enfoques metafísicos del problema epistemológico y otros (Rorty y Putnam) consideren que su enfoque es demasiado metafísico, pero el primero cree que el enfoque de la EE acabaría con la epistemología, mientras que el segundo teme que la rehabilite. Otro aspecto destacable es que los argumentos de la irrelevancia (y, *a fortiori*, el de la inconsistencia o circularidad) son defensores del purismo filosófico o, dicho en términos equivalentes, contrarios a la naturalización de la epistemología. Más aún, el grado de disconformidad para con la EE es directamente proporcional a la disconformidad frente a la naturalización de la epistemología de la que provienen. Por último, todas estas reacciones son tributarias de enfoques "predarwinistas", por utilizar la expresión con la que Popper (1972, II, p. 15) caracteriza a las epistemologías que no son consecuentes con la imagen darwinista del mundo. (Esta caracterización se ha de precisar más abajo.)

2.6 Las expresiones *a priori* y *a posteriori* tienen significado relacional, y el término de la relación es en ambos casos la experiencia. Aunque esta relación concierne tanto a la adquisición como a la validez, esta última ha sido el aspecto dominante desde la revisión kan-

tiana: un conocimiento *a priori* es un conocimiento válido ya antes de la experiencia porque es validable con independencia de la experiencia. Esta es una característica básica del denominado '*a priori* epistemológico'³³. El *a priori* epistemológico se desentiende de aspectos como la adquisición y la referencia del instrumental cognitivo y enfatiza los meramente lógicos, concernientes a la estructura o la relación de significados en los enunciados susceptibles de describir objetos o elementos del *a priori*. En este sentido el *a priori* epistemológico es predarwinista. Podemos ahora reducir la posición predarwinista frente al *a priori* a estas características: es intemporal, puesto que no es adquirido en la experiencia individual o colectiva, por lo que tampoco es heredado culturalmente como puedan heredarse creencias o teorías. No es extraño que se exija para su estudio una metodología *sui generis*, reservada a la epistemología filosófica.

3. Volver a relacionar los conceptos de 'innato y '*a priori*', es decir, a recartesianizarlos, pero sin comprometerse con la metafísica de las "verdades eternas" y su onto-epistemología del realismo metafísico ni asumir el inhibicionismo formalista trascendental, eso es lo que pretende la EE. Pero al hacerlo ha de modificar aspectos esenciales de la noción predarwinista del *a priori*, tanto prekantiana como postkantiana. Pues la EE postula un ámbito de experiencia en el que se habría generado el *a priori*. Desde este punto de vista, el *a priori* bioevolutivo, un *a priori a posteriori*, puede ser considerado contradictorio. Pero la EE salva la contradicción introduciendo el factor temporal, distinguiendo entre experiencia individual y filogenética y añadiendo la noción de 'herencia': es ahora válido *a priori* lo que en otro tiempo hubo de adquirirse mediante la experiencia y se transmite como rasgo inherente a las funciones cognitivas del sistema. Con ello restringe la referencia de la noción de *a priori* limitándola solamente a aquellos aspectos estructurales del conocimiento que fueran inherentes al ejercicio de las funciones cognitivas y cuya inherencia fuera explicable en términos bioevolutivos. Pero esto no es todo ni lo más importante, sino que

a) Trastoca la contraposición '*a priori*-adquirido' al sostener que hay un *a priori* actual que es adquirido y heredado.

b) Prescinde de la restricción purista del *a priori* al ámbito de la validez y la subsecuente ecuación '*a priori* = necesariamente verdadero'.

³³ Cfr. los trabajos recogidos en G. PASTERNAK (ed.): *Das Problem des Apriorismus*, Frankfurt, Bern, New York, París 1987.

La oposición b) se sigue de a), ya que el *a priori* bioevolutivo se adquiere en la experiencia y no mediante algún tipo de necesidad lógica, surgida al dictado de la razón pura. Este último rasgo es de importancia para nuestro contexto, pues sería en extremo difícil negarlo y asumir al mismo tiempo la imagen darwinista del mundo.

Tras leer el físico L. Boltzmann (1844-1906) el *Origin of Species* obtuvo, entre otras, esta conclusión:

“Las leyes del pensamiento no son seguramente otra cosa que, en el sentido de Darwin, leyes heredadas (...) A estas leyes se les puede denominar apriorísticas, puesto que son innatas al individuo mediante una experiencia milenaria de la especie. Parece sin embargo tan sólo un desliz lógico que Kant haya concluido de ello su infalibilidad para todos los casos”³⁴.

No hay en realidad tal desliz. Kant se mueve en el terreno de la validez, por lo que no procesa el *a priori* en tanto que elemento de las disposiciones psicocognitivas de los humanos. Pero mediante la inexacta (aunque sin duda más generalizada) interpretación de la posición trascendental, el texto de Boltzmann acierta a explicitar la implicación más relevante de un *a priori* naturalizado y coherente con la imagen darwinista del mundo. Esta imagen permite asumir un innatismo no teológicamente lastrado ni trascendentalmente restringido, por lo que, dicho en términos positivos, si su origen es bioevolutivo, el *a priori* deja de tener privilegio veritativo alguno frente al resto de las instancias cognitivas; y esto sin renunciar a su universalidad. Y es que

c) El *a priori* bioevolutivo puede ser falible.

La EE coincide con la posición trascendental en sostener la primacía de la teoría sobre la experiencia, pues ambas admiten la existencia de un saber a priori que es de hecho “constitutivo” de la experiencia posible. Pero, como ya se ha sugerido, estas teorías operan con distintas nociones de explicación y, *a fortiori*, de explicación del *a priori*. Además, esa primacía se sitúa por parte de la EE en el estado actual de la evolución de nuestro sistema cognitivo; por eso mismo se ve obligada a valorar el estatuto del *a priori* (por no hablar de su estudio) de forma distinta: no puede olvidar la dependencia causal empírica que su validez tiene respecto de la experiencia (filogenética).

Una forma menos abstracta de reformular esta idea es decir que las estructuras cognitivas que condicionan (no predeterminan) nues-

³⁴ L. BOLZMANN: *Populäre Schriften*, reed. Braunschweig 1979, 252-3; cfr. 111. 179.

tro conocimiento del mundo pueden adecuarse a las reales porque son producto de una progresiva adaptación del sujeto a su entorno. Esta tesis corre el peligro de ser entendida como equivalente a la mera substitución utilitarista de la *adaequatio* por la *adaptatio*. Pero la EE no suplanta el concepto de verdad mediante el de utilidad, pues no sostiene que la verdad sea producto de la evolución, sino sólo su posibilidad, y aun ésta es entendida en un sentido muy restringido. No se establece relación causal entre verdad y adaptación (o supervivencia), sino entre el saber disponible sobre los mecanismos de adaptación para la supervivencia y la hipótesis de la concordancia. Esto es de suma importancia, pues lo que sabemos sobre la evolución de las especies es corregible. En suma, “el éxito evolutivo no suministra ni una definición ni un criterio de la verdad”, y, en consecuencia, “no demuestra que todas nuestras hipótesis innatas sean verdaderas, sino tan sólo que no pueden [probablemente] ser completamente falsas”³⁵.

Esta defensa de la probable veracidad de nuestro sistema cognitivo no asume por tanto una posición optimista sin restricciones. Si nuestros órganos cognitivos y sus específicas funciones han surgido para sobrevivir y no para conocer la realidad en sí, nada excluye en principio la falibilidad estructural del conocimiento humano. Y, de hecho, los datos disponibles y contrastables desde diversos frentes convergentes como la física o la psicología de la percepción confirman que los recursos y aptitudes cognitivas son funcionalmente selectivos y, en cuanto tal, necesariamente parciales y estructuralmente falibles. Es tanto como decir que el error no es un defecto ocasional del sistema cognitivo, sino un elemento consustancial a sus disposiciones y funciones regulativas y constitutivas para la experiencia y la codificación conceptual del mundo.

La (a) conjunción de ‘a priori’, ‘adquirido’ y ‘heredado’, (b) la contaminación empírica de su estudio. (c) la consiguiente aceptación de la falibilidad o, lo que es equipolente, (d) la disociación entre ‘a priori’ y ‘necesario’ son rasgos específicos de la concepción naturalizada desde el punto de vista bioevolutivo. Estos rasgos diferencian a la epistemología consecuente con ellos no sólo de las prekantianas, sino también de la trascendental y, por tanto, de aquellos enfoques de la contemporánea deudores de la trascendental y evocados más arriba.

³⁵ G. VOLLMER 1985, I, 75. El subrayado es mío.

4. Una observación final. He sustituido en los últimos párrafos 'verdad' por 'veracidad' y 'error' por 'falibilidad'. Se debe a que cuando hablamos del *a priori* evolutivo no hablamos directamente de enunciados. Sí hablamos no obstante de cosas que tienen que ver con la producción de enunciados y con algo así como actitudes o criterios naturales por los que aceptamos como verdaderos (o rechazamos como falsos) enunciados que describen experiencias, creencias o teorías. Es una forma de decir que el extraño híbrido entre recartesianización y naturalización del *a priori* que la EE representa se sitúa actitudinalmente en un espacio ilustrado más humeano que cartesiano o trascendental.

Sin duda, esas actitudes o criterios naturales tienen que ver, como Hume y Kant intentaron mostrar por vía distinta, con atavismos cognitivos. Hume vio en el uso y justificación de la noción de 'necesidad' uno de ellos. Kant creyó que sólo instalados en un espacio lógico blindado mediante enunciados 'necesarios' podríamos ponernos al abrigo de los atavismos de la razón histórica y psicológica; es el espacio que, pese a su inhibicionismo crítico, todavía en el Prólogo a la primera edición de la *KrV* (A XII) describe regido por "leyes eternas e inmutables de la razón pura". La EE considera estas leyes como elementos de un espacio darwinista natural. Al hacerlo desmitifica su condición necesaria, como había hecho Hume. Pero, a cambio, también las humaniza, pues dejan de ser consideradas como *vestigia dei* o como objetos irreductibles para ser natural, humanamente explicables. Con ello humaniza también la noción de conocimiento, dado que dichas leyes, independientemente del contenido específico que en cada caso se les haya atribuido, son inseparables del conjunto de creencias heredadas sobre la condición de lo que aún sugiere la expresión 'razón humana'.

Bibliografía

- BRADIE, M., "Normalizing Naturalized Epistemology", *Paideia, Theory of Knowledge* (2000).
- CALLEBAUT, W. & PINXTEN, R. (Eds.), *Evolutionary Epistemology: a Multiparadigm Program*, Dordrecht 1987
- CAMPBELL, D. T., "Evolutionary Epistemology", en: P. A. SCHLIPP (ed.), *The Philosophy of Karl Popper I*, La Salle III. 1974, 413-463 (1ª 1966)

- CAMPBELL, D. T., *Descriptive Epistemology: Psychological, Sociological, and Evolutionary*, W. James Lectures, Harvard Univ., Unpublished, 1977
- Clark, A. J., "Evolutionary Epistemology and Ontological Realism", *The Philosophical Quarterly*, 34 (1984), 482-490
- ENGELS, E.-M. "Was leistet die evolutionäre Erkenntnistheorie?", *Zeitschrift f. Allg. Wissenschaftstheorie*, 16 (1985), 133-146
- ENGELS, E.-M. *Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur evolutionären Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M., 1989
- KIM, J., "What is 'Naturalized Epistemology'?", *Philosophical Perspectives*, 2 *Epistemology* (1988), 381-405
- KORNBLITH, H., "What is Naturalistic Epistemology?", en KORNBLITH, H., (ed.), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge, Massachusetts, London 1985, 1-13
- LORENZ, K., "Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie", *Bl. f. Deutsche Philos.* 15 (1941), 104-125
- LORENZ, K., "Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung", *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 5 (1943), 235-409
- LORENZ, K., *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München 1977
- PACHO, J., "Naturalismo Ontoepistémico", en Pacho & Ursúa, *Razón, Evolución, Ciencia*, Bilbao 1990, 51-99
- PACHO, J., "El programa del naturalismo epistémico evolucionista. Alcance y límites", *Anales del Seminario de Metafísica*, 28 (1994), 171-196
- PACHO, J., *¿Naturalizar la razón? Alcance y límites del naturalismo evolucionista*, Madrid 1995
- PACHO, J., "El *a priori* del saber y el saber del *a priori* en las teorías evolucionista y trascendental" en: E. García y J. Muñoz (ed.) et al.: *La teoría evolucionista del conocimiento*, Madrid 1999, pp. 93-111
- POPPER, K., *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford 1972, esp. II, _ 16.
- POPPER, K., *Alles Leben ist Problemlösung*, München 1996, 71 2002
- PUTNAM, H., "Por qué no puede naturalizarse la razón", en: *Racionalidad y metafísica*, Madrid, Teorema 1985
- QUINE, W. V. "The nature of natural knowledge", en S. Guttenplan (ed.): *Mind and Language*. Oxford University Press 1975, 67-81
- QUINE, W. V. "Naturalización de la epistemología", en: *Relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, 1986, 43-92 [1 | 1966]

Naturalización de la epistemología e imagen darwinista del mundo

- RIEDL, R., *Die Spaltung des Weltbildes, biologische Grundlagen des Erklärens und Verstehens*, Berlin-Hamburg 1985
- RORTY, R. "Darwin versus "Erkenntnistheorie", *Deutsche Z. f. Phil.*, 48 (2002), 149-152
- SELLARS "La filosofía y la imagen científica del hombre", en: *Ciencia, percepción y Realidad*, Madrid 1971, 9-49
- STEGMÜLLER, W., "Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie", en: Spaemann et al.: *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, Weinheim 1984, 5-34
- VOLLMER, G., *Was können wir wissen?, I: Die Natur der Erkenntnis, II: Die Erkenntnis der Natur*, Stuttgart 1985
- VOLLMER, G., *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1975
- VOLLMER, G., "Woran scheitern Theorien? Zum Gewicht von Erfolgsargumenten". en P. WEINGARTNER et al. (eds.): *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy*, Wien 1998, 301-319
- YOUNG, J. Z., *Philosophy and the Brain*, Oxford 1987

(Este trabajo ha sido realizado gracias a los proyectos de investigación 1/UPV0009.230-H-13916/2001 y BFF 2001-2531).

Octubre 2003