

## El programa del naturalismo epistémico evolucionista. Alcance y límites

«*Omnis doctrina et omnis disciplina intellectiva ex preexistente fit cognitione*» (Boecio: *Post. Analyt. Arist. interpr. libri duo*, lib I, c. 1; in: *MPL*, 64, col. 711)

Desde que Kant modificara el sentido realista de la vieja pregunta platónica «Qué es el conocimiento» mediante fórmulas escéptico-dilatorias del tipo «Qué condiciones debo necesariamente suponer para que la posibilidad del conocimiento, sea éste lo que fuere, pueda ser pensada», no ha dejado de crecer la confusión acerca de lo que haya de entenderse por tales condiciones de posibilidad. Cuando Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Leibniz o Hume se interesaban por las condiciones de posibilidad del conocimiento se interesaban por saber cosas como las referentes a si el conocimiento humano parte de cero, alimentándose paulatinamente de sensaciones, o si por el contrario siempre parte de un saber previo e independiente de todo contacto con la realidad exterior.

Nótese que cuestiones de este tipo versan sobre hechos. Kant dio sin embargo por bueno que las cuestiones de hecho no debieran ser objeto de la filosofía, sino de las ciencias particulares. Por eso disoció, ya antes de la *Crítica de la razón pura*, en la *Dissertatio de 1770*, los significados de «innato» y «a priori»<sup>1</sup>. Y al volver en la *Crítica de la razón pura* sobre el problema, precisa que no pueden explicarse descriptivamente el origen y condiciones reales del conocimiento humano independiente de la experiencia ni por la vía empírica, que constituiría una «*generatio aequivoca*», ni por la vía en apariencia intelectualista del innatismo, que haría del problema del conocimiento un apéndice de la psicología y la teología y que, además, conduciría al «*subjetivismo*» (sic!), puesto que equivaldría a decir que los enunciados verdaderos lo son en último término porque la naturaleza humana es de esta o aquella manera<sup>2</sup>. El innatismo, al ser según Kant una cuestión

<sup>1</sup> *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770)*, § 8.

<sup>2</sup> *KrV*, B 167-168. El pasaje, una nota a la segunda edición, fue escrito con la voluntad de aclarar las dificultades suscitadas a la hora de definir la actitud trascendental frente al empirismo de un lado y el innatismo de otro: la filosofía trascendental afirma por una parte someter la razón a los límites de la experiencia y, por otra, que la razón pura representa una instancia previa, constitutiva y regulativa de la experiencia; ambas cosas habían sido sostenidas, respectivamente, por el empirismo y el innatismo.

p psico-teológica —y de hecho así era tratada en su tiempo—, no podía aportar nada útil para la explicación «filosófica» del problema del conocimiento. La única vía no equívoca ni heterónoma respecto de la propia razón sería entonces la «*epigénesis de la razón*»<sup>3</sup> en que consiste la reconstrucción trascendental de las condiciones *formales* de posibilidad por parte de la razón misma. Recurrir pues al testimonio de los hechos, directamente o por la mediación de otras ciencias, no sería pertinente para la filosofía según Kant. Y, desde entonces, no sólo para él. Esa concepción de la filosofía, autonomista y purista, ha tenido aún en nuestro siglo representantes ilustres, incluso entre quienes en nada son sospechosos de altivez filosófica. En sus *Lecciones de Cambridge 1932-33* dice Wittgenstein que «eso de lo que hablamos en la filosofía no son hechos», por lo que exige excluir de ella todas las preguntas susceptibles de solución empírica<sup>4</sup>. En efecto, la influencia de la idea kantiana acerca de las competencias filosóficas —idea según Rorty responsable en último término del *linguistic turn*— ha transformado el problema del conocimiento en un caso singular dentro del saber en general: conocer es una cosa, viene a decirse; conocer el conocimiento otra muy distinta, infinitamente más exigente y esotérica.

Una de las consecuencias de esta transformación del problema ha sido la consagración en nuestro siglo de un doble dogma. Por un lado se ha asumido con complacencia que lo filosóficamente pertinente no es el estudio de los medios y procesos de producción del conocimiento, sino el análisis (histórico-hermenéutico, estructural o meramente semántico) de los productos mismos, de los *contenidos* dados. Por otro se consideró irrelevante para las conclusiones del análisis filosófico el conocimiento de lo que atañe a la condición natural del órgano cognitivo y sus relaciones funcionales y estructurales con los objetos externos a él. De ahí resultó que a la hora de saber, por ejemplo, por qué un enunciado dado es (tenido por) verdadero, no mereciera la pena saber nada ajeno al *significado* de sus términos y su relación *sintáctica*. De lo contrario, se ha dado por evidente, se confundiría lo inconfundible: el orden de la validez con el de la adquisición, las cuestiones de derecho con las de hecho.

Aunque no han faltado ni las denuncias sobre la inconsistencia de tales dogmas ni la popularidad de las mismas, y aunque las llamadas «ciencias cognitivas» —expresión bajo la que la filosofía de escuela está introduciendo sin escrúpulos en sus salones oficiales lo que hasta no hace mucho consideraba inadmisibile— están minando los prejuicios puristas de la filo-

<sup>3</sup> *KrV*, *ibi*.

<sup>4</sup> «Las preguntas que son respondidas mediante la experiencia las excluyo de nuestra discusión. Los problemas filosóficos no se resuelven mediante la experiencia, pues eso de lo que hablamos en la filosofía no son hechos» (L. Wittgenstein: «*Philosophie. Vorlesung Cambridge 1932-33, I. 1*», in: Wittgenstein. *Vorlesungen 1930-1935*, ed A. Ambrose, Frankfurt 1989, p. 147; la misma idea en *ibi*, *Teil IV, Philosophie der Mathematik, Vorlesungen 1932-33*, p. 415).

sófia, sigue siendo de buen tono no permitir que nuestro saber relativo a la *adquisición* de conocimientos interfiera en nuestras elucubraciones sobre la *justificación* y la *validez* de los mismos; sigue siendo de buen tono distinguir entre órgano, función y contenido, dando así al menos implícitamente por supuesto que nuestros órganos cognitivos sean vacíos, neutrales o pasivos a la hora de manipular información; dando sobre todo por supuesto que nuestro cerebro sea orgánica y funcionalmente neutral respecto de cualquier tipo de lógica.

Podrá pensarse que tal restricción acerca de lo que en filosofía pueda o deba hacerse respecto del problema del conocimiento es siempre legítima, incluso aunque fuera arbitraria; se trataría en último término —cabría decir— de una cuestión de nombres: ocuparse de cuestiones de hecho, supondría solamente no merecer el distinguido predicado de «filósofo». Sospecho sin embargo que el problema no es sólo de nombres. En primer lugar porque la filosofía no se diferencia del resto de las ciencias como, por ejemplo, la *citología de la botánica*; la diferencia no estriba en la materialidad del objeto. En segundo lugar porque la formalidad a que esa restricción somete al objeto «conocimiento» consiste en último término en asumir (a) que el conocimiento no es un objeto más de estudio y (b) que por tanto el conocimiento del conocimiento no puede ser normalizado u homologado con respecto al conocimiento de otros objetos. En resumen, el supuesto dominante de ese aséptico y en apariencia neutral purismo filosófico es que el conocimiento no es un hecho más del mundo natural, por lo que *su* conocimiento tiene que dar testimonio de esa singularidad; cuando no se hace esto, se hace 'mera ciencia' y, por añadidura, se naturaliza el *conocimiento del conocimiento*; cuando se respeta la singularidad del conocimiento ya en la forma de conocerlo, entonces se hace 'filosofía'. No es pues de extrañar que la naturalización del problema del conocimiento haya sido considerado equivalente al «suicidio de la filosofía»<sup>5</sup>.

## QUE PRETENDE LA TEORÍA EVOLUCIONISTA DEL CONOCIMIENTO

A mediados de los años 70 comienza a fraguar en Alemania y Austria una teoría del conocimiento que tiene al menos el mérito de no ocultar su ingenuidad: la teoría evolucionista del conocimiento (EE<sup>6</sup>). La EE repre-

<sup>5</sup> Así, p. ej., P. T. Sagal: «*Naturalistic Epistemology and the Harakiri of Philosophy*», in: A. Shimony (ed.): *Naturalistic Epistemology, A Symposium of Two Decades*, Dordrecht, etc. 1987, p. 321-344; cfr. del mismo P. T. Sagal: «*Epistemology De-Naturalized*», in: *Kant-Studien* 64 (1978), 97-109.

<sup>6</sup> En lo que sigue se sustituyen las expresiones «epistemología evolucionista» y «teoría evolucionista del conocimiento» por la sigla EE. Está tomada de la designación *Evolutionäre Erkenntnistheorie*. Si bien el nombre fue dado primeramente en inglés (D. T. Campbell, «*Me-*

senta simplemente la extensión teórica de la teoría de la evolución al problema del conocimiento<sup>7</sup>. 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 estas dos: (a) ¿por qué podemos conocer? (b) ¿qué grado de veracidad, independientemente de la certeza subjetiva, cabe razonablemente atribuir a nuestro conocimiento y, sobre todo, por qué? Por extensión se ocupa, más o menos explícitamente, de estas otras cuestiones: si el hecho de que *hic et nunc* haya conocimientos válidos con independencia de la experiencia obliga o no a afirmar además que dichos conocimientos han sido *adquiridos* con independencia de la experiencia; o también: admitido que el conocimiento sea una representación 'adecuada' del mundo exterior, cómo explicar tal adecuación, cómo explicar la capacidad de los órganos cognitivos para tal representación, es decir, cuál es la relación funcional y estructural entre la razón humana como órgano y la naturaleza como objeto; qué es a este respecto más plausible y acorde con el resto de nuestro saber para explicar el hecho del conocimiento: (b<sup>1</sup>) afirmar que la razón humana sea un producto de la naturaleza, (b<sup>2</sup>) que la naturaleza sea una construcción, si no una invención, de la razón humana o (b<sup>3</sup>) que naturaleza y razón sean productos estructuralmente armónicos de una realidad racional previa y trascendente a ambas.

Para responder a estas preguntas recurre a la información que la teoría general de la evolución nos proporciona acerca de las condiciones naturales de posibilidad de nuestro sistema cognitivo. En este sentido —y presumo que esto haya de escandalizar a las conciencias filosóficas más puras— la EE es una teoría del conocimiento no sólo subordinada a los resultados de las ciencias naturales, sino homogénea a ellas en sus procedimientos,

---

*thodological Suggestions from a Comparative Psychology of Knowledge Processes*», in: *Inquiry* 2 (1959), 152-182; más conocido es sin embargo su trabajo «*Evolutionary Epistemology*», in: P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper I*, La Salle III. 1974, 413-463 (1<sup>a</sup> 1966)), es en Alemania y en Austria donde esta teoría ha adquirido su forma más desarrollada. El término «evolutivo» ha sido ocupado por la psicología o por la epistemología que, como la de Piaget, estudia la evolución cognitivo-individual. Se considera clásica, casi «canónica» de la EE la obra de G. Vollmer *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1975. La bibliografía más representativa de la EE aparece a lo largo de las notas de este estudio.

<sup>7</sup> «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: «*Evolutionary Epistemology*», in: P. A. Schlipp (ed.): *The Philosophy of Karl Popper I*, La Salle III. 1974, 413-463 (1<sup>a</sup> 1966), 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: *Was können wir wissen?*, I: *Die Natur der Erkenntnis*, II: *Die Erkenntnis der Natur*, Stuttgart 1985, 272-274. Esta obra de Vollmer, que contiene sus trabajos más significativos sobre la EE, se cita en lo que sigue mediante 'G. Vollmer 1985, I'.

por lo que se verá constantemente asediada por múltiples versiones del argumento de circularidad. (Sobre éste más abajo).

Pese a sus moderadas pretensiones y a sus procedimientos naturalizados, la EE ha sido acusada de representar, como ha dicho uno de sus más severos críticos, W. Stegmüller, la «recartesianización» —considerada, tras la crítica de Kant, cosa nefasta— del problema del conocimiento<sup>8</sup>. En efecto, una cierta recartesianización del problema por parte de la EE es innegable. Debido al punto de vista naturalista adoptado, esta teoría se ve de hecho confrontada con preguntas tales como si el apriori kantiano, epistemológico, coincide o no con algún tipo de apriori *epistémico*, i. e., perteneciente a los hechos cognitivos previos e independientes de la existencia de teorías del conocimiento como la trascendental; si hay o no prejuicios o atavismos inherentes a la función de nuestro sistema cognitivo, constituyentes de nuestra forma específica de interpretar el mundo. De la respuesta a tales preguntas, ciertamente kantianas en la forma, pero cartesianas en el fondo, podría depender nuestra opinión acerca de si es o no plausible sostener que nuestro sistema cognitivo esté capacitado para representar adecuadamente el mundo exterior. La escandalizante recartesianización no es pues sino una consecuencia de que la EE, al igual que la cartesiana, la tomista o la platónica, pertenece a las teorías que pretenden conocer las condiciones *reales* de posibilidad del conocimiento humano.

Esta *voluntad realista* predetermina obviamente el alcance y los límites internos de la EE. En cuanto a estos últimos, y sin menoscabo de lo que más adelante se diga sobre ellos, cabe observar al pronto que ya hace tiempo que hasta la teoría de la ciencia más empirista se ha liberado del mito de los hechos, que ningún hecho al que una teoría recurra es independiente de ésta. Pues bien, presumo que un genuino representante de la EE respondería a esa observación diciendo que ya es hora de liberarnos del mito de la inexpugnable teórico-dependencia de los hechos, de que volvamos a tomarlos en serio, especialmente a aquellos que fueran sospechosos de determinar nuestra forma de conocer, o incluso de ser la causa de algunos de nuestros prejuicios acerca de lo que es nuestro conocimiento. Se advertirá también enseguida que una teoría del conocimiento que se interesa primordialmente por hechos excluye de su competencia toda cuestión normativa, toda cuestión relacionada con la estructura semántica y sintáctica de enunciados y teorías; y, de forma muy especial, que excluye toda cuestión relacionada con el central problema de la validez y/o la justificación de la verdad de nuestros enunciados. Sin embargo, no creo que los defensores de la EE se vean obligados a sostener la neutralidad de las cuestiones de hecho respecto de las de derecho. Parecen en cualquier caso tener al menos la *sospecha* (y en esto son mucho menos dog-

<sup>8</sup> W. Stegmüller: «*Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie*», in: Spaemann et al.: *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, Weinheim 1984, 5-34; cfr. también del mismo «*Thesen zur 'Evolutionäre Erkenntnistheorie'*», in: *Information Philosophie*, 3 (1985), 26-32.

máticos que los defensores de las teorías tradicionales del conocimiento) de que hay hechos cuya relevancia jurisdiccional tal vez no debería ser menospreciada. En la medida en la que esto sea así, la EE, tenga las deficiencias o inconsistencias que fuere, no desconocería la consagrada distinción entre cuestiones de derecho (como la justificación o el apriori epistemológico) y cuestiones de hecho (como la adquisición, el apriori biológico), sino que negaría, como Platón y Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz o Hume, que el conocimiento de las segundas sea irrelevante para dirimir cuestiones relativas a las primeras. Si uno de los aspectos esenciales de la específica capacidad cognitiva humana en su configuración actual consiste en su sorprendente independencia funcional respecto de la experiencia individual, ¿no merecería la pena —viene a preguntar esta teoría— intentar reconstruir las posibles relaciones entre la estructura de la experiencia individual y la filogenética?; ¿no sería siquiera apetecible saber si tal vez verdades que hoy *nos* son válidas con independencia de la experiencia, e incluso constituyen y regulan la forma concreta de nuestra experiencia, acaso hayan sido a su vez fruto de una larga y acaso 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», 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?

La EE parece estar alimentada por la intuición de que cuanto más detallado fuera nuestro saber acerca de la relación entre la estructura actual del conocimiento humano, en su sistema orgánico y en sus resultados o contenidos, y su historia prefilosófica, precultural o incluso prehomínida, tanto más relevante sería dicho saber para valorar el concepto, filosófico o no, de conocimiento que hemos heredado.

## QUE AFIRMA LA TEORIA EVOLUCIONISTA DEL CONOCIMIENTO

En vez de describir los avatares históricos de esta aún reciente teoría y sus largos antecedentes<sup>9</sup>, propongo en lo que sigue una reconstrucción ra-

---

<sup>9</sup> Por supuesto que la hipótesis evolucionista aplicada a la teoría del conocimiento tiene una prehistoria larga. Cabría citar cuando menos a Schopenhauer, Spencer, Simmel, Nietzsche, más recientemente, y de forma indirecta, a Quine o Chomsky; a los biólogos Rensch, Bertalanffy, Monod, a los psicólogos Furth, Shymony, Lennenberg, Piaget; especialmente a Popper, de quien al menos Lorenz confiesa su dependencia; véase a este respecto K. Popper: *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford 1972, esp. II, § 16. Sobre la historia de la EE véase R. Ridel (ed.): *Entwicklung der evolutionären Erkenntnistheorie*, Wien 1987; para sus antecedentes cfr. D. Antiseri: «Epistemología evolucionista: da Mach a Popper», in: *Nuova civiltà delle macchine*, 1986, n.º 1, 52-6. Una exposición histórico-crítica de la EE se encuentra en N. Ursúa: *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*, Barcelona 1993.

cional de sus supuestos y tesis centrales, hayan o no sido formuladas explícitamente por sus defensores.

Es obvio que para la EE el conocimiento es posible, puesto que utiliza ya en sus explicaciones conocimientos de ciencias reales como, por ejemplo, los de la biología evolutiva. Por la misma razón supone también que hay un mundo real que es independiente del sujeto que conoce —¡no que el conocimiento del mundo sea independiente del sujeto! Es decir, la teoría opera con este doble postulado onto-epistémico: existe un mundo real, independiente del sujeto cognitivo, y ese mundo es cognoscible para dicho sujeto. Este es un típico postulado realista, y, en efecto, la EE se autodefine como una teoría realista. No obstante, dentro de la enorme proliferación de tipos de realismo de los últimos años<sup>10</sup>, extrañamente coincidente con la tan celebrada crisis, e incluso «muerte», del realismo<sup>11</sup>, la EE ha definido su postura bajo la etiqueta de «realismo hipotético»<sup>12</sup>. Su núcleo puede esbozarse así:

(1) *Existe un mundo real independiente del sujeto y de sus representaciones; este mundo es parcialmente cognoscible y explicable, pero todo conocimiento que obtenemos de él es hipotético, es decir, provisional, falible*<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Sólo bajo el concepto de «Analytische Philosophie» enumera G. Abel trece tipos distintos de realismo («Realismus. III: Analytische Philosophie», in: *Histor. Wörterbuch d. Phil.*, Hrg. J. Ritter & K. Gründer, Bd. 8, 172-170).

<sup>11</sup> A. Finc: «The Natural Ontological Attitude», in: *The Philosophy of Science*, ed. R. Boyd et al., Cambridge, Massachusetts, London 1991, 261-277, p. 271; Cfr. *Dialectica* 43 (1989); J. Pacho: «Realismus-Krise, Naturalismus und der 'Skandal der Philosophie'», in: *Neue Realitäten, Herausforderung der Philosophie, XVI. Deutsche Kongress für Philosophie*, Berlin, 1993, vol. II, 559-567.

<sup>12</sup> La expresión «realismo hipotético» aparece por primera vez en «*Evolutionary Epistemology*» (op. cit.) de D. T. Campbell, después en G. Vollmer (1975, op. cit.), en K. Lorenz (*Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München 1977, 7<sup>a</sup> 1981, p. 17 sqq.), R. Riedl (*Die Spaltung des Weltbildes. Biologische Grundlagen des Erklärens und Verstehens*, Berlin-Hamburg 1985). Este último lo define así: «Una de las posibles posiciones frente a la realidad del mundo exterior. En ella se supone que también sin observador ha de haber un mundo real y que sus objetos son probablemente parecidos, aunque de ninguna manera idénticos, a como nos aparecen. Esta es sobre todo la postura que determina al mecanismo de la evolución y el éxito de las especies que hasta ahora han sobrevivido» (p. 296; cfr. 65, 81). Exposición detallada de los argumentos a favor y en contra del realismo hipotético en Vollmer 1985, I, 285-290. Sobre la EE y la discusión actual en torno al realismo cfr. A. J. Clark: «*Evolutionary Epistemology and Ontological Realism*», in: *The Philosophical Quarterly*, 34 (1984), 482-490; W. Stegmüller 1984; E. M. Engels 1985, y 1987, y 1990; B. Kanitscheider: «*Realism from a Biological Point of View*», in: *Dialectica*, 43 (1989), 141-156; H. J. Wendel: «*Evolutionäre Erkenntnistheorie und erkenntnistheoretischer Realismus*», in: *Z. f. philos. Forschung*, 44 (1990), 1-27; 28-54.

<sup>13</sup> Una formulación próxima a ésta se encuentra en Vollmer 1985 I, p. 46: «Todo conocimiento de hechos es hipotético, es decir, provisional, falible, inseguro. Hay un mundo real, independiente de nuestra conciencia...; es parcialmente cognoscible y explicable mediante la percepción, el pensamiento y una ciencia intersubjetiva» (cfr. también, op. cit., p. 28, 72, 206, 251, 285-290).

El realismo hipotético (Rh) tiene precedentes teóricos en el «*realismo empírico*» de Kant<sup>14</sup> e inmediatos y expresamente reconocidos en la versión que K. Popper hace de la tesis kantiana de la incognoscibilidad de la «cosa en sí», es decir, en el «*realismo crítico*»<sup>15</sup>. Hay, junto a muchas coincidencias, dos diferencias significativas: la hipoteticidad del Rh (a) afecta también a la afirmación de la existencia del mundo exterior (: es imposible demostrar su existencia; sólo es posible mostrar su plausibilidad) y (b) es autoreferente, de la mayor importancia es entender el alcance de este carácter autoreferente de la hipoteticidad, tal vez subestimado por sus críticos. Significa en efecto que el enunciado del Rh es sólo hipotéticamente verdadero, es decir, su hipoteticidad afecta tanto a la afirmación de que existe un mundo real como a la de que nuestro conocimiento del mundo real es hipotético. Y este carácter hipotético autoreferente afecta también al resto de las tesis de la EE, pues todas ellas son realistas. Todas deben en consecuencia ser consideradas más como hipótesis que como tesis, y el conjunto de la teoría evolucionista del conocimiento como una hipótesis más o menos compleja.

La tesis del Rh puede considerarse como una paráfrasis oblicua del naturalismo de la teoría: el saber propio de la teoría del conocimiento no es ni en sus procedimientos metodológicos ni en la valoración teórica de sus resultados diferente del saber del resto de las ciencias no-formales. La teoría niega por tanto que saber cómo es el mundo y saber cómo es nuestro conocimiento del mundo sean dos preguntas inconmensurables. Efectivamente, desde la perspectiva evolucionista se trata el fenómeno del conocimiento como una parte del mundo real, no como su marco, y se renuncia con ello a concederle ningún privilegio teórico-científico<sup>16</sup>. La naturaleza del conocimiento es considerada aquí como uno más de los objetos del conocimiento de la naturaleza. De ahí su tesis naturalista:

(2) *Todos los elementos que constituyen el sujeto cognoscente (órganos, funciones y contenidos) son también elementos del mundo real natural, pero no a la inversa.*

Esta forma genérica del naturalismo evolucionista constituye una extensión relativamente trivial de la teoría general de la evolución. En cuanto tal representa la forma más elemental del naturalismo aplicado a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento: la estructura profunda de la razón sería «fisiomorfa», y no sería razonable considerar «raciomorfa» la de la naturaleza («Fisiomorfo» y «fisiomorfismo» no son

<sup>14</sup> *KrV*, A 369-381.

<sup>15</sup> *Objective Knowledge*, Oxford 1972, II, § 13-15.

<sup>16</sup> Esta es también la tesis en que se apoya la crítica de Albert (*Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen 1987) a la teoría «pura» del conocimiento, y por la que considera necesario tener en cuenta los resultados de la EE (íbi. p. 3).



términos utilizados por la EE, en cualquier caso no con el significado pre-gnante metateórico que tienen en esta reconstrucción<sup>17</sup>). Debe tenerse presente además que esta naturalización del objeto de estudio, a saber, la razón humana en sus funciones y contenidos específicos no coyunturales, no puede llevarse a cabo sin naturalizar el método de estudio. Es decir, el naturalismo es, inseparablemente, *ontológico* y *epistemológico*. En este segundo sentido la tesis naturalista afecta a todas las demás, a toda la teoría. Las subtesis que siguen especifican preferentemente el lado ontológico del naturalismo.

(2.1) *La naturaleza, considerada de suyo a-racional, es temporal y estructuralmente primera, determinante respecto de la razón con sus órganos y funciones específicos.*

El naturalismo evolucionista no afirma pues que todos los elementos constituyentes del conocimiento humano o relevantes para su constitución sean producto de la evolución biológica. Tampoco afirma que estén *predeterminados* por ella, pero sí *determinados*. El recurso a la condición fisiomorfa de la razón abre no obstante una vía explicativa según la cual no sería necesario, para dar razón de la posibilidad de la verdad, recurrir ni a la hipótesis *trascendental*, que considera al objeto como una masa amorfa y heterogénea y al sujeto como un mecanismo racional autónomo frente al objeto, ni a las hipótesis *racionalistas imanentistas* (: las estructuras racionales del sujeto son reproducción especular de la racionalidad de la naturaleza) ni a las hipótesis *ontoteológicas* o *transcendentes* (: la racionalidad de la naturaleza y del sujeto son producto de una racionalidad superior). Por el contrario, si las denominadas estructuras «racionales» del sujeto se confirman, en el grado que fuere, como veraces, su veracidad se atribuirá a que dichas estructuras son «fisiomorfas» y no a que la naturaleza y la razón sean (de suyo o por gracia) «racionales». En resumen, el naturalismo evolucionista piensa posible la (hipotética) concordancia (cognitiva) entre naturaleza y razón no gracias a que la naturaleza sea y se comporte racio-

<sup>17</sup> Utilizo el término «fisiomorfo» en el sentido etimológico (: φύσις-μορφή) y hago un uso algo heterodoxo del término «raciomorfo» respecto de su significado original en biología. Con el término «raciomorfos» se caracterizan desde E. Brunswik («Ratiomorphic Models of Perception and Thinking», in: Acta Psychologica 11 (1955), 108-119; «Scope and Aspects of the Cognitive Problem», In: Bruner et al. (eds.), *Contemporary Approaches to Cognition*, Cambridge 1957) las funciones cognitivas innatas que representan fases previas del conocimiento estrictamente «racional» (cfr. K. Lorenz, op. cit., p. 155-156, 206-207). Son denominadas «raciomorfos» en tanto que se las considera «pre» o «pararacionales». Pero es claro que, desde el punto de vista evolutivo, serían antes y más «fisiomorfas», puesto que son producto de la adaptación no-teleológica del organismo a la naturaleza. La denominación «raciomorfo» estaría sólo justificada si el punto de vista antropomorfo que la ocasiona no fuera evitable.

nalmente, sino a que la razón sea y se comporte de acuerdo con las leyes naturales.

Ahora bien, esta intuición general, de suyo nada original, no podría exhibirse conceptualmente, o permanecería meramente especulativa, si no fuera posible determinar (a cargo de la EE o de otras ciencias) la relación etiológica entre los elementos constituyentes del sistema cognitivo y el mundo real:

(2.2) *En cuanto que naturales, todos los elementos que integran el sujeto cognoscente, incluida por tanto la denominada «razón», o bien son producto directo de la evolución biológica o bien están indirecta pero originariamente determinados por ella.*

Como se ha observado, la EE afirma que sólo la *capacidad* cognitiva es producto de la evolución biológica, no sus adquisiciones; éstas no son producto (directo) de la evolución biológica, sino de la cultural. La teoría reconoce que frente a la acelerada movilidad de la evolución cultural, la biológica es prácticamente «invariable»; las diferencias entre las teorías de Aristóteles y Newton, Euclides y Riemann, no son pues explicables mediante la evolución biológica, y en este sentido tampoco mediante la EE<sup>18</sup>, pero sí todas estas teorías en lo que concierne a las comunes condiciones reales de posibilidad. No confunde por tanto, como a veces sus críticos pretenden<sup>19</sup>, la capacidad cognitiva con los resultados de su aplicación (percepciones, hipótesis, teorías...). Ahora bien, la hipótesis del fisiomorfismo sería inane si no permitiera otra cosa que estas generalidades. Y, de hecho, la EE subraya los datos aportados por las ciencias biológicas en el sentido de que «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»<sup>20</sup>. El problema sería entonces saber qué se entiende por «función» cuando se la contrapone a «órgano» «contenido», y, sobre todo, qué base real tiene esta contraposición. Si se acepta un hiato insalvable entre órgano y función de un lado y contenido de otro, entonces resultaría razonable concluir que los *órganos* y sus *funciones* cognitivas son producto de la evolución biológica y sus *contenidos* de la cultural. Y esta distinción, aunque bien conocida por la EE, daría razón a quienes niegan relevancia a la EE, puesto que, en el mejor de los casos, ésta explicaría las condiciones naturales del conocimiento espontáneo, precientífico, pero no la naturaleza del conoci-

<sup>18</sup> G. Vollmer 1985 I, 74.

<sup>19</sup> La crítica más precisa en este sentido ha sido hasta ahora la de W. Stegmüller (op. cit.). Exposición y crítica de sus argumentos en J. Pacho: «*Naturalismo ontoepistémico. Argumentos y contraargumentos*», en: Pacho & Ursúa: *Evolución, Ciencia. Problemas de la teoría evolucionista del conocimiento*, Bilabo, I, 51-99 p. 55-66.

<sup>20</sup> Vollmer 1985 I, 38.

miento científico<sup>21</sup>. No explicaría nada, p. ej., sobre la posibilidad específica del conocimiento humano de reconocer sus propios errores y, por tanto, de trascender cognitivamente sus propios límites, cosa en la que, después de todo, sin duda consiste la historia del saber.

Esta objeción levanta un serio problema, lamentablemente no abordado por la EE: ¿cuál es la relación o la dependencia entre lo que se podría denominar imagen «natural» (i. e., espontánea, corriente, en tanto que derivada de la condición bioevolutiva del sistema cognitivo) e imagen o, mejor, imágenes «científicas» del mundo? Ciertamente, si la EE sólo diera razón de las bases biológicas de la imagen natural del mundo, si se entiende que la imagen científica se caracteriza por el descubrimiento de los errores o inexactitudes de la natural (: inmovilidad de la tierra, tridimensionalidad del espacio...) y, si, como desde Platón se hace, se considera que la tarea de la epistemología es la explicación de la naturaleza y estructura del conocimiento propio de la imagen científica, es decir del conocimiento en su fase o forma no meramente naturales, entonces la EE no tendría excesiva pertinencia, pues habría explicado lo que menos interesaría explicar, a saber, por qué el conocimiento humano puede llegar a corregir los errores de la natural, cuál es la naturaleza del conocimiento de la imagen científica, que eso hace.

No obstante, la relación y diferencia entre ambas imágenes del mundo forma a mi modo de ver parte del «problema del conocimiento», no de su solución. Al menos en este sentido: si bien no puede negarse la capacidad del conocimiento científico de revisar los límites de la imagen natural del mundo, de descubrir atavismos cognitivos propios de ésta —la propia EE recurre constantemente a este descubrimiento, como se verá—, no es sin embargo seguro que la imagen científica del mundo pueda en principio trascender, revisar o contradecir *cualquier* regla o prejuicio cognitivo naturales. Surgen a este respecto dos cuestiones complementarias: (a) saber si hay universales regulativos (reglas de interpretación del mundo exterior, prejuicios, atavismos cognitivos) del conocimiento, válidos para toda posible imagen del mundo, natural o científica, y que serían, según la hipótesis de la EE, producto de la evolución natural; (b) saber si se puede detectar el grado probable de error o verdad de tales universales, asumiendo para ello un grado aceptable de circularidad. La primera cuestión debe ser respondida por la teoría de la ciencia en general y por todas las ciencias que pudieran serle auxiliares, desde la historia de la ciencia a la epistemología evolucionista, pasando por la lingüística o la neurofisiología. Respecto de la

---

<sup>21</sup> Este argumento en contra de la EE ha sido expuesto con lucidez por E. -M. Engels en «*Erkenntnistheoretischer Konstruktivismus, Minimalrealismus, empirischer Realismus*», in: *Z. f. philos. Forschung*, 44 (1990), 28-54. Le ha dado respuesta G. Pohlens en el mismo número de la revista con el trabajo «*Phänomenale Realität und naturalistische Philosophie*», pp. 106-142.

segunda parece que teorías como la EE tienen, si no una posición de ventaja, sí al menos derecho a ser oídas. La EE, por su parte sostiene:

(2.3) *Las estructuras cognitivas no son vacías o neutrales, sino portadoras de información o esquemas de interpretación del mundo exterior («prejuicios constitutivos», hipótesis, previsiones, persuaciones...); esta información es inherente a las funciones del sistema cognitivo.*

Por lo que sabemos hasta hoy gracias a ciencias particulares como la biología o la psicología de la percepción, el sistema cognitivo no es de hecho ni pasivo ni vacío<sup>22</sup>. En términos generales se considera 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<sup>23</sup>. Estos programas pueden a su vez ser descritos, p. ej. en lo que a la percepción 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 posibles señales y estímulos provenientes del mundo exterior.

Parece pues que la EE no exagera al considerar «constitutivas»<sup>24</sup> las hipótesis de interpretación de la realidad inherentes al conjunto de órganos que integran el sistema cognitivo. Pero, entonces, en la medida en la que esa información de las ciencias biológicas esté fundada, la distinción entre función y contenido habrá de ser, si no abolida, sí al menos fuertemente re-

<sup>22</sup> Cfr. al respecto K. Lorenz: *Evolution and Modification of Behavior*, London 1966; K. Popper, op. cit., II, § 18. Popper llega a decir en este lugar: «Si el cálculo no fuera absurdo, yo diría que el 99.9% del saber de un organismo es heredado y que sólo el 0.1% estaría constituido por modificaciones del saber innato». Es preciso subrayar que Popper habla aquí del saber del «organismo», no del saber en general. No obstante, este predominio del saber innato sobre el adquirido es utilizado por Popper en el mismo lugar como argumento contra el empiricismo, con lo cual se sitúa en la paradójica tesitura de combatir el empiricismo con el biologismo: «El hecho de que todos nuestros sentidos estén [según la tesis biológico-innatista] empapados de teoría demuestra muy claramente el fracaso de todas las teorías que pretenden reducir nuestro conocimiento a la experiencia».

<sup>23</sup> J. Z. Young: *Philosophy and the Brain*, Oxford 1987, I, cap. 13. Por otra parte, D. Hubel y T. Wiesel («*Receptive Fields of single Neurons in the Cat's Striate Cortex*», in: *Journal Physiology*, 148 (1959), 574-591) han podido por ejemplo demostrar la existencia de células cerebrales especializadas respectivamente en el reconocimiento de líneas verticales, horizontales, diagonales... Estas células, consideradas «detectores de caracteres», son imprescindibles para la percepción de determinados aspectos del mundo real; sin ellas el mundo dejaría de tener para nosotros determinadas propiedades. Al mismo tiempo forman parte de un complejo programa de codificación de caracteres del mundo exterior por el que nuestro cerebro analiza o descompone primero y sintetiza o recompone después en formas cada vez más complejas y abstractas los objetos de la percepción externa hasta constituirlos en objetos internos. Y son tales objetos internos los que, una vez almacenados, nos permiten luego «reconocer» a objetos externos, al comparar su codificación con la ya disponible.

<sup>24</sup> G. Vollmer 1985 I. 70.

lativizada. Parte de esos contenidos constitutivos podrían muy bien tener algo que ver con eso que en la historia de la filosofía aparecen tradicionalmente bajo predicados como «formas» o «ideas innatas», «verdades eternas», «primeros principios», sintomáticamente siempre atribuidos al núcleo «metafísico», i. e., metaexperimental, de la teoría del conocimiento<sup>25</sup>. Podrían por tanto pertenecer al órgano o, si se quiere, a las «disposiciones funcionales» del aparato cognitivo. Descartes mismo vio la necesidad de considerar en su última etapa las ideas innatas, que en su juventud todavía había denominado «verdades eternas»<sup>26</sup>, como la «aptitud» de todos los sujetos racionales normales para obtener determinadas ideas o principios de validez universal «con ocasión de la experiencia»<sup>27</sup>. Leibniz encontró la fórmula más feliz para expresar esta coincidencia de función y contenido: *nihil est in intellectu... nisi intellectus ipse*<sup>28</sup>. Poco importa entonces que las supuestas ideas innatas lleguen a serle o no conscientes al sujeto cognitivo (y, mucho menos, que el filósofo las enumere y tematicice) si su uso es inevitable tan pronto como el entendimiento se pone en funcionamiento<sup>29</sup>. Importante sería constatar como verdadera la intuición especulativa de Platón, Descartes o Leibniz, y hasta de Aristóteles<sup>30</sup> y Tomás de Aquino<sup>31</sup>, según la cual el órgano central del conocimiento no es ni vacío ni neutral respecto de la experiencia<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> También, por qué no, alguno de los «ídola» de Fr. Bacon. Al menos los *idola tribus* y parte de los *idola specus* (cfr. *Novum organon*, lib. I, aph. 36-67). Es significativo que la teoría de la verdad esté más desarrollada que la teoría del error. La propia teoría sobre la teoría baconiana de los idola muestra cómo el interés se centra casi exclusivamente en la cuestión socio-cultural de las «ideologías» (cfr. al respecto K. Salamun: «*Bacons Idolenlehre aus der Sicht der neueren Ideologiekritik*», in: *Archiv f. Rechtsphilosophie*, 61 (1975), 528-556). Como se verá más adelante, esta asimetría entre la teoría de la verdad y la teoría del error es consubstancial a la teoría tradicional de la verdad.

<sup>26</sup> Estas son «creadas por Dios» y, en cuanto tales, no ya descriptivas, sino equivalentes a la «esencia de las cosas» (*Lettre à Mersenne*, 27.5.1630, in: AT I, 149, 2sqq.; cfr. también à *Mersenne*, 15.5.1630).

<sup>27</sup> R. Descartes: *Notae in programma*, in: AT VII, B, 357 sqq.

<sup>28</sup> W. G. Leibniz: *Philosophische Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, 7 vol. Berlin 1875 sqq., V, 45.

<sup>29</sup> Es pues razonable interpretar la hipótesis de innatismo de Leibniz como otra forma de hablar de las estructuras cognitivas del sujeto, sobre todo si se tiene en cuenta que Leibniz mismo designa a las ideas innatas con expresiones como «disposiciones naturales» y «conocimientos inconscientes» (cfr. W. Rödd: *Die Philosophie der Neuzeit*, vol. 2, in: *Geschichte der Philosophie*, ed. W. Rödd, München 1984, 94-95).

<sup>30</sup> El principio del conocimiento lo constituyen para Aristóteles principios que «residen en el alma» (*Anal. post.*, 76b 25-26); de ahí que «la ciencia de los principios» no sea el «principio de la ciencia», sino el *nous* mismo (ibi. 100b, 10sqq).

<sup>31</sup> Tomás niega explícitamente la neutralidad del entendimiento, que se apropia según sus leyes de la realidad, y no según las leyes de ésta, en *Summa Th.*, p. I, q. 50 a. 2, resp.; cfr. también q. 85, a. 5 ad 3; *De Virtutibus*, q. 11, resp. in init.; *De substantiis separatis*, cap. IV, n. 19.

<sup>32</sup> El hecho de que parte de esos contenidos inherentes a la función del aparato cognitivo hayan sido tradicionalmente atribuidos al núcleo «metafísico» de la teoría del conocimiento podría ser considerado como una anécdota en la evolución cultural si no fuera que

Desde el punto de vista bio-evolutivo, pues, no sólo el cerebro, sino determinadas hipótesis de interpretación de objetos (tal vez bajo esquemas como el de la relación «substancia-accidente» o del equivalente sintáctico «S es P», o los principios y reglas de una hipotética gramática universal, chomskyana o no, común a todas las lenguas naturales) serían susceptibles de pertenecer a la estructura del aparato cognitivo y serían inseparables de su función. La hipótesis de interpretación del mundo real que el esquema lingüístico «S es P» describe sería bajo este supuesto adquisición de la evolución biológica. Por el contrario, los libros de la *Lógica vetus* y los esfuerzos especulativos de Chomsky en *Syntactic Structures* (1957) o en *Aspects of the Theory of Syntax* (1965) para reconstruir las propiedades de la hipotética gramática universal son sin duda adquisiciones inmediatas de la evolución cultural, aunque trivialmente también resultado de la aplicación de las adquisiciones biológicas que ellos —bajo el supuesto hecho— describen o tematizan. Pero ni que decir tiene que *estructural y funcionalmente* los primeros serían *primarios*: el esquema «S es P» respecto de los libros de la *Lógica vetus* y la supuesta gramática universal respecto de *Syntactic Structures*.

¿Estaría pues justificado sospechar al menos que los axiomas explícitos de la lógica estándar tal vez constituyan descripciones sistematizadas del instrumental racional de hecho disponible para y determinante de todo sujeto racional *real* ya antes de esa codificación explícita? Esta es una hipótesis tan vieja como la lógica misma, pero se dispondría ahora por primera vez de una explicación no meramente especulativa a su favor. Y, si esta explicación fuera buena, tendría un argumento naturalista para considerar erróneo el dogma lógico-formalista según el cual la «lógica nada sabe de este mundo» y para corregirlo diciendo que es el lógico el que, *qua lógico*, no sabe o no quiere saber nada de este mundo. Después de todo, las limitaciones formales de la lógica *qua scientia* no tienen por qué ser extensibles a las de cualquier ciencia *acerca de* la lógica.

La EE constituye sin duda un esfuerzo teórico por liberarse de la esterilidad inherente a todo reduccionismo formalista sin gravarse por ello con hipotecas teologizantes o metafísico-especulativas no amortizables racionalmente. Ahora bien, este esfuerzo permanecería inoperante si no define con más claridad su posición teórica frente a la concepción tradicional del «apriori».

(3) *La información inherente a las funciones del sistema cognitivo es válida a priori de la experiencia individual, pero su adquisición ha tenido lugar a posteriori de la experiencia evolutiva de la especie.*

---

su estudio, acentuado de Descartes a Kant precisamente para diferenciar el objeto de la filosofía frente al de las ciencias particulares, vino a hacer de la metafísica, hasta entonces la *scientia realis* por excelencia, una «metafísica del conocimiento», pretendidamente desentendida de las cuestiones de hecho.

La interpretación que el naturalismo evolucionista hace del apriori como «a posteriori filogenético»<sup>33</sup> pretende ciertamente ofrecer una salida al trilema representado por el empiricismo, la metafísica innatista y la restricción formalista del criticismo trascendental.

La idea no es original de la EE, sino una consecuencia inevitable de la teoría de la evolución. No es por eso extraño que fuera ya literalmente formulada por H. Spencer: las formas de conocimiento 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 apriori en el conocimiento individual ha sido pues adquirido por la especie mediante la experiencia (*A System of Synthetic Philosophy, V-VII: Principles of Psychology*, London 1870-1872). Ya el propio Darwin había propuesto *in nuce* la solución evolucionista del apriori precisamente frente a la platónica, que sin duda no conoce con precisión. En su *Libro de notas* de 1838 se lee: «Platón dice en el *Fedón* que nuestras 'ideas necesarias' proceden de la preexistencia del alma, no obtenidas en la experiencia. Léase primates en lugar de preexistencia» (cit. de M. T. Ghiselin: «*Darwin and evolutionary Psychology*», in: *Science*, 179 (1973), 964-8, p. 965). También el físico L. Boltzmann obtuvo las mismas conclusiones de la lectura de *Origin of Species*: «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 infabilidad para todos los casos» (L. Boltzmann: *Populäre Schriften*, Neudruck Braunschweig 1979, 252-3; cfr. 111. 179)<sup>34</sup>.

Ahora bien, sostener que el apriori actual sea un a posteriori filogenético es demasiado genérico y susceptible sin duda de ser interpretado como una versión tardía del empiricismo o del psicologismo más planos<sup>35</sup>. Requiere por tanto varias precisiones:

(1ª) *La idea evolucionista del apriori no se aplica a toda proposición que*

<sup>33</sup> Primer intento detallado de interpretación del apriori kantiano como «a posteriori filogenético» en K. Lorenz: «*Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*», in: *Bl. f. Deutsche Philos.* 15 (1941), 104-125. La mejor exposición en G. Vollmer 1975, 90 sqq. y 1985, I, 166-216. Cfr. también R. Riedl: *Die Spaltung...*, 1985, 21 sqq.; A. Pobjewski: «*Versuch einer systemtheoretischen Interpretation des Denkens von Konrad Lorenz*», in: *Conceptus* 20 (1986), 87-99.

<sup>34</sup> Cfr. también el, tan polémico con Kant, E. Haeckel en *Gemeinverständliche Studien über Lebensphilosophie*. Stuttgart 1905, passim; P. Flakämper: *Die Wissenschaft vom Leben. Biologisch-philosophische Betrachtungen*, München 1913, p. 255. La hipótesis evolucionista del apriori se consideró a comienzos de siglo tan pertinente filosóficamente como para dedicarle en 1908 el *Tercer Congreso Internacional de Filosofía* (cfr. W. Jerusalem: «*Apriorismus und Evolutionismus*», in: *Bericht über den III. Intern. Kongress für Philosophie zu Heidelberg 1908*, Heidelberg 1909, 806-815).

<sup>35</sup> Sobre el problema «psicologismo y EE» cfr. R. F. Kitschener: «*Genetic Epistemology. Normative Epistemology and Psychologism*», in: *Synthese*, 45 (1980), 257-280.

*pueda ser considerada válida independientemente de la experiencia.* En principio —aunque sólo en principio— han de quedar excluidas de él los contenidos de enunciados analíticos, verdaderos en función del mero significado, así como los de enunciados tenidos por verdaderos únicamente en función de su forma.

El apriori evolucionista se ha referido hasta ahora, a veces en clara aproximación a la «Estética trascendental» kantiana, a formas, esquemas o principios, de la percepción o del entendimiento, utilizadas siempre en la elaboración de información empírica o teórica, o si se quiere, a lo que en sentido general Kant considera «leyes inherentes a la mente humana» (*Dissertatio ... (1770)*, § 8). Pero, como se verá, la EE sólo dispone por ahora de vagas hipótesis de trabajo al respecto.

(2<sup>a</sup>) La EE *no dispone de una teoría precisa del apriori en general.* Dispone, sí, de una noción más o menos clara del apriori biológico, pero no muy distinta. No tiene una idea precisa de qué elementos concretos de nuestro sistema cognitivo puedan ser considerados adquisiciones evolutivas y, en cuanto tales, válidos a priori de la experiencia individual: no dispone de una teoría satisfactoria que permita discernir qué elementos concretos de los que según las distintas propuestas filosóficas integran el apriori epistémico pueden ser considerados parte del apriori biológico, es decir, adquisiciones de la experiencia filogenética. Una teoría de este tipo está siquiera lejos de ser esbozada.

Hay algunos esfuerzos más bienintencionados que convincentes por hacer «compatible» la interpretación del apriori epistémico como a posteriori filogenético con determinados integrantes del apriori tradicional, especialmente del kantiano (ya desde el artículo citado de K. Lorenz 1941; del mismo, el trabajo citado de 1966 y «*Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*» in: *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 5 (1943), 235-409; también Fr. M. Wuketits en «*Evolutionäre Erkenntnistheorie. Die neue Herausforderung*», in: Lorenz/Wuketits: *Die Evolution des Denkens*, München 1983, 10-221, p. 11-12). Se ha dado también algún intento más generalizante, pero aún más interesado en integrar en la hipótesis evolucionista las propuestas filosóficas clásicas y más dominado por el prurito de evitar confrontaciones que por elaborar una teoría que obligase a tomar decisiones acerca de lo que es y no es apriori biológico. Tal es el caso de las eclécticas especulaciones hechas por R. Riedl al respecto (*Die Spaltung des Weltbildes*, etc., especialmente su «*Parte segunda: la solución evolucionista*», pp. 43-138), con mucho las más atrevidas, y que apenas si consiguen constituir algo así como una hipótesis de trabajo.

(3<sup>a</sup>) Es no obstante obvio que *no todo lo que sea deseable saber respecto del apriori biológico puede ser satisfecho por la EE.* Esta tarea no puede llevarse a término por la EE en solitario, sino por el conjunto de las ciencias del grupo de las llamadas ciencias cognitivas. Además, si bien es justo reconocer que las adquisiciones hechas en este contexto por otras ciencias



son aún insuficientes, también lo es, como constata G. Roth, que la EE práctica, pese a sus declaraciones en contra, «una extraña y para su propio desarrollo nefasta abstinencia» respecto de los resultados, por ejemplo, de la neurobiología<sup>36</sup>.

(4<sup>a</sup>) *La concepción evolucionista del apriori mantiene la distinción conceptual entre «innato» y «a priori», pero no admite las consecuencias que de esa distinción obtuvo Kant y que, en amplios círculos filosóficos, se consideran desde entonces indrogables. Niega que no pueda establecerse un puente cognitivo entre ambos términos y, ante todo, que dicho puente sea irrelevante para la cuestión central sobre la estructura de nuestro conocimiento y, en consecuencia, sobre la posibilidad de la verdad. Y es que, si la hipótesis evolucionista es acertada, habría que abandonar la idea de que la validez analítica (actual) de un enunciado sea independiente de su adquisición y, según el prejuicio kantiano de la «generatio aequivoca», independiente en especial de su posible adquisición empírica. Mejor dicho: habría que abandonar la idea de que nuestro saber acerca de su posible adquisición empírica sea indiferente a la hora de justificar su validez<sup>37</sup>. En consecuencia:*

(5<sup>a</sup>) *La interpretación del apriori actual como a posteriori filogenético no incide en la valoración del status lógico de los enunciados (: estructura de la relación intensional sujeto-predicado) susceptibles de contener ese supuesto apriori filogenético. Sí incide en cambio sobre la valoración del status epistémico del saber humano en general. Incide sin duda directamente en la valoración teórica de la relación cognitiva entre el sujeto que opera con esos enunciados y los enunciados mismos, de forma muy especial en lo que se refiere a las condiciones reales de posibilidad de su adquisición, es decir, en lo que atañe a la génesis cognitiva de enunciados cuyo contenido, en el segmento actual de la performance lingüística de la especie, son de hecho considerados válidos independientemente de la experiencia.*

De esta generalización podría inferirse, aunque la EE no lo haya hecho, que, en enunciados metateóricos del tipo «*p* es una proposición analítica/sintética a priori», la cópula «es» debería ser considerada equivalente a la paráfrasis «*p* funciona en (i. e., es válida para) un segmento determinado de la evolución (cultural, por supuesto) del lenguaje como analítica/sintética a priori». En el supuesto —y sólo en ese supuesto— de

<sup>36</sup> G. Roth: «*Erkenntnis und Realität: Das reale Gehirn und seine Wirklichkeit*», in: *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, ed. S. J. Schmidt, Frankfurt 1987, 229-255, p. 229.

<sup>37</sup> La EE podría en este contexto hacer suyas palabras como éstas de E. Mach: «La pregunta 'cómo es posible (a priori) la matemática pura' contenía sin duda uno de los gérmenes de investigación más importantes. Más importante aún hubiera sido sin embargo si no hubiera contenido el presupuesto de que los conocimientos matemáticos se adquieren a priori. Pues no son los decretos filosóficos los que pueden establecer qué es innato, sino sólo las investigaciones positivas psicofisiológicas» (E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum, Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig 1905, p. 275-276).

que *p* fuese la descripción explícita de algún elemento de lo que por hipótesis fuere algo así como una *lógica mínima universalis* y de que ésta perteneciese efectivamente al apriori filogenético, el predicado «funciona... a priori» habría de ser especificado a su vez mediante: «*p* forma parte de la información que se transmite genéticamente, es en cuanto tal 'innata' y, por tanto, *válida a priori de la experiencia individual*». En este caso podría afirmarse que *p*, sin dejar de ser válida a priori en su uso actual, es decir, sin dejar de formar parte del «apriori epistémico», habría tenido una larga historia y una aún más larga prehistoria empírica. En cualquier supuesto:

(6<sup>a</sup>) *La admisión de verdades válidas a priori no implica —según la EE— que su contenido sea verdadero independientemente de toda experiencia y por tanto tampoco que sea 'necesariamente verdadero'*. Aun rozando la paradoja habrá de admitirse más bien que el apriori epistémico actual es sólo *de hecho* 'necesariamente verdadero', pero no por derecho, puesto que la razón última de su fáctica «necesidad» en el segmento actual del saber sería empírica.

La EE coincide pues con la teoría trascendental en afirmar la primacía de la teoría sobre la experiencia en cuanto que ambas admiten la existencia de un saber *a priori* que es de hecho «constitutivo» de la experiencia posible. Pero, como ya se ha subrayado, estas teorías operan con distintos conceptos del término 'explicación'. Además, esa primacía se sitúa por parte de la EE en el estadio actual de la evolución de nuestro sistema cognitivo; por eso mismo se ve obligada a valorar el *status* epistemológico del apriori de forma distinta: no puede olvidar la dependencia etiológica que su validez tiene respecto de la experiencia (filogenética)<sup>18</sup>.

El espacio lógico del apriori en la teoría del conocimiento en general es de la fundamentación. Esto es, atañe a la pregunta acerca de las condiciones —hasta Kant *reales*— de posibilidad de la verdad: la especificidad

<sup>18</sup> Sobre la relación de esta hipótesis de la EE con el apriori en la teoría trascendental kantiana véanse los trabajos contenidos en W. Lütterfelds (ed.): *Transzendente oder evolutionäre Erkenntnistheorie*, Frankfurt 1987. Véase también, entre otros, W. Lütterfelds: «Kants kausalkategorie —ein stammesgeschichtliches Aposteriori?», in: *Philosophia Naturalis*, 19 (1982), 104-124; H. Titzte: «Evolutionäre und/oder transzendente Erkenntnistheorie», in: *Studia philosophica*, 42 (1983); G. Vollmer: «Kant und die EE», in: G. Vollmer 1985, I, p. 166-216; A. Pobjewska: «Objektives Wissen und Apriorismus. Über Schwierigkeiten in der Erkenntnistheorie von K. Lorenz», in: *Zeits. f. ph. Forschung*, 40 (1986), 207-223; M. Gatzmeier: «Das Apriori in den analytischen und synthetischen Urteilen Kants», in: G. Pasternack (ed.), 1987, p. 55-75; E. Mayer: *Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*, Cambridge/Massachusetts 1988. Por supuesto, mucho antes de la moderna teoría evolucionista del conocimiento ya se había estudiado la relación del apriori biológico con el trascendental. Véase al respecto 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», in: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, p. 219-243.

del hecho cognitivo específicamente humano (categorización, descripción y explicación de estados de cosas mediante la hipótesis...) que sin la admisión del apriori su explicación sería imposible. Ahora bien, ¿obliga este hecho a afirmar que el apriori constituye en sí mismo un punto de partida cero, un absoluto teórico, etiológicamente inexplicable o sólo explicable a cambio de circularidad viciosa? La EE cree, al igual que Platón, Descartes o Leibniz, que no. Cree que el apriori es explicable en la medida en la que la posibilidad de la verdad queda explicativamente subsumida bajo esta tesis general:

(4) *Las estructuras cognitivas (y en virtud de ello también los resultados de sus funciones) pueden adecuarse a las reales porque son producto de una progresiva adaptación del sujeto a su entorno.*

Una hipótesis así corre el peligro de ser entendida como equivalente a la mera substitución utilitarista de la *adæquatio* por la *adaptatio*. Ha de entenderse en cambio que la teoría evolucionista del conocimiento no sustituye el concepto de la verdad mediante el de la utilidad. Ni la adaptación ni la supervivencia de una especie son garantía o *prueba* teórica de la veracidad o capacidad veritativa de su sistema cognitivo, ya que ni la adaptación «pretende» la verdad ni los errores son *qua* errores excluidos del proceso de adaptación evolutiva.

No puede perderse de vista que la EE *no* afirma que la verdad sea producto de la evolución, sino sólo su *posibilidad*, y aun ésta es entendida en un sentido muy restringido. Cuando se afirma que las «estructuras subjetivas concuerdan (en parte) con las estructuras reales *porque* sólo una tal concordancia habría posibilitado la supervivencia»<sup>39</sup> no puede substituirse el «porque» por un «para que». Los conocimientos adquiridos en la evolución biológica —al contrario de los adquiridos en la evolución cultural— son siempre útiles, pero nunca obedecen a ninguna finalidad o plan preestablecido. Es pues necesario entender la afirmación hecha acerca de la relación entre concordancia y supervivencia como una elipse de: '*puedo afirmar* la concordancia entre las estructuras objetivas y subjetivas (entre otras cosas) *porque* constato la supervivencia del sujeto'. La relación causal que aquí se establece se da entre el *saber* empírico sobre la supervivencia y la *hipótesis* de la concordancia, es decir, en el orden estrictamente teórico. La constatación pues del *factum* de la supervivencia cumple en esta teoría la función de *un argumento empírico valorable como indicio de plausibilidad a favor de la hipótesis de que la veracidad estructural del sistema cognitivo sea producto de la adaptación al medio* (regulada por el principio de selección).

Deducir de la existencia de los vertebrados la «rectitud» de su adapta-

<sup>39</sup> G. Vollmer 1985, I, 34.

ción<sup>40</sup> sería por tanto una «conclusión errónea; y mucho menos se podría concluir la rectitud de teorías (...). En ninguna parte se fundamenta la rectitud de la teoría en la adecuación de nuestras estructuras cognitivas al mecosmos»<sup>41</sup>. Esta es la razón por la que la explicación evolucionista de la adecuación, aun conteniendo un claro «elemento pragmático, no hace que la teoría evolucionista del conocimiento sea ni adepta de una teoría pragmática de la verdad ni que la presuponga... *El éxito evolutivo* —por el contrario— *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*»<sup>42</sup>.

Es, pues, errónea la interpretación que sobre todo en ámbitos anglosajones se hace de la extensión evolucionista a la teoría del conocimiento y que se conoce bajo el nombre de «argumento darwinista». Según esta interpretación, «el conocimiento verdadero no sólo es posible, sino un derivado (by-product) necesario de la selección natural»<sup>43</sup>. Este determinismo supuestamente «darwinista» es no sólo contrario a los hechos cognitivos de cualquier especie, sino que está además basado, a lo que hasta hoy sabemos, en una concepción errónea de la evolución natural. Por otra parte, si esa interpretación de la EE fuera cierta, entonces, el problema a explicar no sería el de la posibilidad de la verdad, sino el de la posibilidad del error. Ahora bien, precisamente porque nuestros órganos cognitivos y sus específicas funciones han surgido para sobrevivir y no para conocer la realidad en sí, la EE sostiene la falibilidad estructural del conocimiento humano:

(5) *El conocimiento es funcionalmente selectivo y, en cuanto tal, necesariamente parcial y estructuralmente falible; el error no es un defecto ocasional del sistema cognitivo, sino un elemento consubstancial a sus disposiciones y funciones.*

La transgresión de los límites de la experiencia corriente o natural en que la ciencia consiste nos permite hoy saber que la realidad («en sí») no es en principio el objeto propio de nuestro sistema cognitivo. Este es, por el contrario estructuralmente discriminatorio, partidista e incluso, cuando ello le es útil, falaz<sup>44</sup>. Todas las funciones biológicas que tienen relevancia cognitiva confirman esta parcialidad o *indiferencia relativa* del sistema cog-

<sup>40</sup> Como hace Wuketits en *Biologische Erkenntnis. Grundlagen und Problem*, Stuttgart, 1983, p. 48.

<sup>41</sup> G. Vollmer 1985, I, 283.

<sup>42</sup> G. Vollmer 1985, I, 75. El subrayado es mío.

<sup>43</sup> H. Kornblith: «*What is Naturalistic Epistemology?*», in: H. Kornblith (Ed): *Naturalizing Epistemology*, MIT, Cambridge, Massachusetts, London 1985, 1-13, p. 5.

<sup>44</sup> El caso paradigmático, pero tanto más significativo por el papel desempeñado en la historia de la ciencia, es el de la interpretación «euclidiana», tridimensional, del mundo exterior. Por su radicalidad no es fácil de detectar sin gran aparato teórico-científico. A ello se

nitivo frente a la «verdad de las cosas». Así, p. ej., nuestro sentido del oído es infinitamente más útil que verdadero, y ello porque está tan altamente especializado para las frecuencias propias de la voz humana, y por tanto para la percepción de los sonidos específicos de nuestro lenguaje,<sup>45</sup> que es incapaz de percibir la mayor parte de los sonidos que produce la naturaleza<sup>46</sup>. La adaptación selectiva a determinadas propiedades de un sector de la realidad hace pues que la adecuación de la capacidad cognitiva al conjunto de la realidad no sea «nunca ideal»<sup>47</sup>.

El error representa por tanto para esta teoría un elemento objetivamente inseparable del objeto que explica, i. e., de la posibilidad misma de la verdad. Representa un hecho constitutivo de las estructuras cognitivas y exige por tanto, de igual derecho que la posibilidad de la verdad, una explicación —una explicación sin la cual no se podría obtener un concepto aproximado del grado de veracidad de la razón. La tesis de la falibilidad estructural es en efecto perfectamente compatible con el realismo, siempre que éste no sea esencialista. Y se colegirán fácilmente las extensiones que ello tiene respecto de la tesis trascendental de la incognoscibilidad de la «cosa-en-sí», por lo que las ahorro<sup>48</sup>. Baste sólo observar que el mejor argumento a favor del realismo es sin duda el conocimiento del desajuste o diferencia entre la realidad y su representación, supuesto, claro es, que la afirmación de esa diferencia no se convierte en un dogma especulativo amparado en el desconocimiento de las condiciones que la originan y constituyen.

## QUÉ RESUELVE LA TEORÍA EVOLUCIONISTA DEL CONOCIMIENTO

La tardía aparición de una teoría evolucionista del conocimiento parece denunciar un extraño hecho en la historia del saber: el hecho de que una teoría ya clásica de la imagen contemporánea del mundo como es la teoría

---

debe sin duda su tardío descubrimiento. Otros, como la limitación funcional del sistema óptico o la enorme discriminación del sistema auditivo, son de más fácil verificación, pero no son menos elocuentes respecto de la relativa indiferencia de nuestro sistema cognitivo frente a la supuesta 'verdad de las cosas'.

<sup>45</sup> Cfr. P. Liebermann: *The Biology and Evolution of Language*, Harvard 1984.

<sup>46</sup> La imagen acústica del mundo que transmite el oído humano es tan parcial y partidista que, comparada con el mundo real de los sonidos en su conjunto, puede ser considerada simplemente errónea (cfr. J. Z. Young: *Philosophy and the Brain*, Oxford 1987, parte II, cap. 21). En lo que a la solvencia de nuestro sistema óptico a la hora de percibir el mundo exterior se refiere, el psicólogo de la percepción R. L. Gregory constata que «estamos prácticamente ciegos» (cit. por H. v. Ditfurth: *Wir sind nicht nur von dieser Welt*, Hamburg 1981, p. 40).

<sup>47</sup> G. Vollmer 1985, I, p. 38, 67-68.

<sup>48</sup> Me he extendido en ellas en «Fisiomorfismo de la razón versus racionalismo. Implicaciones ontoepistémicas de la teoría evolucionista del conocimiento», in: *Pensamiento*, 47 (1991), 219-238.

general de la evolución, que tan profundamente ha modificado la idea transmitida en la cultura acerca del lugar que el hombre ocupa en el universo y en especial acerca de su relación histórica frente a la naturaleza, no haya sido hasta ahora integrada en la teoría general del conocimiento, es decir, en la teoría que según nuestra propia tradición filosófica estudia el elemento diferencial más definitorio del hombre, a saber, su específica capacidad cognitiva.

Sin embargo, y a pesar de algunos argumentos en contra aducidos ya en lo que procede, tal vez se objete que el biologismo aplicado a los problemas del conocimiento contribuye más que nada a levantar la cortina de humo que nos impide ver la condición más específica de nuestras adquisiciones cognitivas, tal y como se nos dan *en* la cultura: la moral, la religión, el arte y el saber en general. Ciertamente, de las tres primeras la EE ni siquiera se ocupa; y por lo que al conocimiento se refiere es obvio que no resuelve el problema. Pero, ¿ha habido jamás en la historia del saber una hipótesis que haya resuelto *el* problema? La explicación bio-evolutiva de, por ejemplo, el apriori actual como a posteriori filogenético ni siquiera resuelve el problema del apriori. Más bien plantea un sinnúmero de problemas a la biología evolutiva misma, a la neurofisiología, a la psicosemántica y, por supuesto, también a la teoría «filosófica» del conocimiento. Ahora bien, después de que durante más de veinticinco siglos se especulara en esta última sobre *si* hay o no un saber previo e independiente de la experiencia; de que durante todo ese tiempo no se tuviera siquiera idea de la posible diferencia entre la estructura de la experiencia actual y la previa a una historia sociocultural dada y mucho menos la previa a la historia filogenética; después de que, entre quienes admitían la existencia del apriori, unos explicasen esa existencia mediante una hipótesis teológica o parateológica (innatismo platónico-cartesiano), otros, prudentemente, se limitaran a constatar el hecho de que el conocimiento no parte de cero (Aristóteles), que el hombre dispone de esa capacidad de operar con unos principios válidos con independencia de la experiencia y regulativos de la misma (Aristóteles, Descartes tardío, Leibniz) y otros por último, siguiendo a Kant, se desentendieran del problema diciendo que, siendo el apriori innegable y, por eso, «necesario» en la reconstrucción racional del hecho cognitivo, saber de dónde procede no compete a la filosofía, que el problema del innatismo ha de dissociarse del de el apriori (epistémico), pues el innatismo, en tanto que pregunta acerca del origen, compete a la psicología o la teología...; que después de este enmarañado estado de la cuestión se pudiera tener consenso racionalmente satisfactorio sobre cuál es la causa natural de que nuestro sistema cognitivo actual disponga de un saber previo (conjunto de reglas de interpretación de la información proveniente del mundo exterior, prejuicios discriminatorios acerca de lo que puede ser y no ser el mundo que nos rodea, etc.) a la experiencia individual; que se pudiera explicar el hecho sin recurrir a hipótesis teológicas y sin refugiarse en el inhibicionis-

mo purista del filósofo *qua* filósofo..., todo esto no parece que sea, ni filosófica ni histórico-culturalmente, baladí. No porque resuelva el problema, sino porque, como ocurre siempre que se da un paso adelante en cuestiones del saber, el problema se agranda, es decir, surgen más preguntas y más precisas. Tampoco las leyes de Mendel resolvieron *el* problema de la biología genética; más bien hicieron de hechos conocidos un problema preciso, tratado hasta entonces con considerable anarquía especulativa. Y algo análogo cabe decir de las leyes de Kepler respecto de la Mecánica, del descubrimiento de la circulación de la sangre respecto de la Cardiología... y en general de todo progreso cognitivo. La estructura del saber humano parece estar determinada, entre otras, por esta extraña ley de asimetría en la proporción del saber adquirido respecto del saber pendiente: *el número de problemas por resolver no disminuye, sino que aumenta con el número de problemas resueltos*. Gracias a ello el saber humano es estructuralmente histórico, esto es, no se da *en* la historia, sino que genera su propia historia; el saber humano no dispone de un tiempo, aunque fuere en principio ilimitado, para resolver un número finito de problemas<sup>49</sup>; el número de problemas es por el contrario creciente mientras el saber humano esté activo.

He aquí en efecto algunas de las preguntas que la hipótesis bio-evolutiva aplicada al problema del conocimiento en parte plantea por primera vez, en parte estimula con mérito propio, en parte contribuye, junto con otras hipótesis provenientes de campos complementarios, a hacer más apremiantes:

— ¿Qué contenido preciso tienen esas supuestas reglas o prejuicios determinantes de nuestra experiencia, constituyentes del «apriori filogenético»?

— ¿Coincide o no el apriori filogenético con lo que en cada caso se haya tenido por «apriori epistémico»? (por ejemplo: ¿formaría parte de él la estructura general de las categorías tal como la concibe Aristóteles o más bien la de la tabla kantiana, o acaso ninguna de las dos?; ¿qué ocurre al respecto con las «formas» espacio y tiempo, con el concepto de «causalidad», etc.?)

— ¿Contiene ese apriori sólo reglas sintácticas o también algo así como un conjunto de reglas elementales de constitución semántica?; ¿o cabe incluso encontrar en él una semántica mínima o nudos de catalización semántica (conceptos base o meta-conceptos), como parece suponer el Descartes tardío?

— ¿Cómo se fija el apriori filogenético en el terreno neurofisiológico

<sup>49</sup> La idea judeo-cristiano-hegeliana del tiempo (recuérdese, junto a Hegel, a Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, J. de Fiore, J. B. Vico...) como proceso lineal de *completud* no es más histórica que la cíclica: la realidad viene también en la primera por fin y *necesariamente* a ser lo que siempre fue. Esta idea no parece ser ni propiamente histórica ni, en consecuencia, propiamente humana al menos referida a la condición natural del saber. Es sólo «demasiado humana»: la conceptual anticipación impaciente de un final en el que queden satisfechos todos los fines.

y cómo se activa cognitivamente?; ¿qué reglas psicosemánticas rigen, v. gr. se activan, en los procesos neurofisiológicos de actualización de la memoria filogenética al contacto con estímulos externos (sensoriales) o internos (lingüísticos)?

— ¿Por qué se han fijado filogenéticamente tales elementos como constituyentes del apriori y no otros cualesquiera?

— ¿Permiten los argumentos que se aduzcan para responder a la última pregunta saber qué grado de veracidad cabe atribuir a ese apriori y, dado su carácter regulador, qué grado de veracidad cabe atribuir al sistema cognitivo humano en su estado y uso natural, espontáneo?

— ¿Es posible definir las limitaciones del experimento controlado y del saber científico en general para detectar y por consiguiente corregir los posibles errores del apriori filogenético?

— ¿Por qué le es posible al sistema cognitivo humano descubrir los errores de su sistema cognitivamente constitutivo?; es decir, ¿qué es necesario suponer en la estructura y funcionamiento del apriori filogenético para que sus errores no sean incorregibles?

— Por último, puesto que conocemos mucho más de lo que es bioevolutivamente necesario, i. e., útil para la supervivencia, hasta el punto de que podemos generar gigantescos errores, ¿cuál es la base biológica de ese excedente cognitivo?; si el sistema cognitivo es producto de un proceso de adaptación al servicio de la supervivencia, ¿en qué base natural estriba la posibilidad del error?; ¿por qué el sistema cognitivo no es determinista?; ¿por qué puede no sólo representar el medio al que se ha adaptado, sino manipularlo, re-crearlo y crear mundos al menos parcialmente irreales?; a este respecto sería imperioso investigar cuál es la capacidad real de crear mundos divergentes del mundo real, si le es realmente posible al sistema cognitivo humano crear mundos absolutamente irreales y a la vez inteligibles. (Por «*absolutamente irreales*» entiendo mundos descriptivos, no formales, que no contengan ningún elemento semántico que sea o copia (hombre, caballo) de un elemento del mundo real o compuesto de copias de elementos reales (centauro) o simple negación de elementos reales o del conjunto de la realidad (vaciado semántico del tipo «dimensión no-espacial» aplicado a un objeto no-mental; negaciones abstractas autodefinidas como no-definibles del tipo «lo absolutamente otro», «la diferencia de la diferencia», etc.).

Estas preguntas, especialmente las del último grupo, apuntarían hacia algo así como una *teoría de los límites naturales de la representación*, una exigencia que cae de su peso especialmente si la hipótesis bio-evolutiva es tomada en serio. La exigencia es saber, habida cuenta de la cognitivamente constitutiva relación bio-evolutiva entre el sistema cognitivo humano y el entorno, descartadas las hipótesis teológica, teleológica y la inhibicionista que se esconde incluso tras la hipótesis convencionalista (: hemos decidido que *p*, pero no queremos saber por qué lo decidimos y, si lo sabemos, no



queremos o no podemos saber si  $p$  es verdadero independientemente de nuestra convención), cuáles son las posibilidades reales de autonomía o creatividad de nuestro sistema cognitivo respecto de la realidad; y, definidas estas posibilidades, aventurar hipótesis explicativas acerca de su etiología y fisiología, de sus condiciones neurobiológicas, psico-semánticas, lingüísticas...

Lo de menos es saber por quién o en qué disciplina se han de responder tales preguntas. Lo importante es que éstas sean buenas preguntas y, sobre todo, que encuentren buena respuesta. En este caso, tan lejano hoy que ni siquiera tendría sentido invocar paciencia, el número de problemas por resolver aumentaría sin duda con excitante frondosidad. Tal vez entonces, no hoy, tuviera sentido decir que la teoría evolucionista del conocimiento, en su forma actual, (ya) no resuelve gran cosa.

J. PACHO G.  
(Universidad del País Vasco)