

## UNIDAD DE LA CONCIENCIA Y OBJETIVIDAD

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*Colección:* FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PEDRO STEPANENKO

UNIDAD DE LA CONCIENCIA  
Y OBJETIVIDAD

ENSAYOS SOBRE AUTOCONCIENCIA,  
SUBJETIVIDAD  
Y ESCEPTICISMO EN KANT



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MÉXICO 2012

B2798

S74

Stepanenko Gutiérrez, Pedro

Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant / Pedro Stepanenko. — México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2008.

204 p. — (Colección filosofía contemporánea)

Primera reimpresión, 2012

ISBN: 978-607-2-00206-7

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Teoría del conocimiento. 3. Objetividad. 4. Subjetividad. 5. Escepticismo. I. t. II. Ser.

Cuidado de la edición:

Laura E. Manríquez

Composición y formación tipográfica:

J. Alberto Barrañón C. y María Teresa Salmón C.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 2008

Primera reimpresión: 29 de febrero de 2012

D.R. © 2012 Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n,

Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D.F.

Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991

Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx

Página web: <http://www.filosoficas.unam.mx>

Todos los derechos reservados

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-2-00206-7

*A Geneveva, Andrea y Julia*



## INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos del conocimiento humano no nos referimos a un proceso mecánico mediante el cual nuestras acciones son programadas; nos referimos a una empresa colectiva cuyos miembros participan activa y conscientemente, una empresa en la que las personas toman decisiones, justifican sus creencias no compartidas, las defienden mediante ejemplos y argumentos, las someten a contrastación y establecen conexiones inferenciales entre ellas. Es verdad que el origen de esta actividad es oscuro. Algunos podrán especular que se trata de un don divino; otros, que se encuentra en los procesos de adaptación al medio. Lo cierto es que la pregunta por la naturaleza del conocimiento humano surge en una sociedad en la que esta actividad depende ya de la participación consciente y reflexiva de sus miembros. La atribución de conocimiento al gato que procesa cierto tipo de información y al termómetro que detecta la temperatura del medio ambiente sólo tiene sentido a partir de una reflexión sobre lo que nos sucede cuando decimos que sabemos algo. Por ello, el punto de partida para analizar y proponer explicaciones de ese fenómeno es la actividad robusta en la que surge la pregunta por su naturaleza. Las personas que participan en ella son, sin lugar a dudas, conscientes de sí mismas. Pero, ¿qué importancia tiene este hecho para dar cuenta del conocimiento?

Si buscamos la respuesta a esta pregunta en la filosofía de los últimos cuatro siglos, el resultado puede ser desconcertante. El concepto de autoconciencia ha oscilado entre posiciones que le otorgan un lugar fundamental hasta posiciones que lo consideran una mera ficción, como si no hubiera nada objetivo

que reconocer en él y cada programa epistemológico pudiera concederle distinta importancia. Estas diferencias se deben, en parte, a las diversas caracterizaciones de la conciencia que ponen en juego distintas discusiones filosóficas.

Muchos filósofos utilizan el término “conciencia” para referirse al aspecto irreductiblemente subjetivo de nuestras experiencias, a lo que se siente tener determinadas experiencias. La conciencia, en este caso, se identifica con las sensaciones o *qualia* y conforma una perspectiva peculiar, la perspectiva de quien vive las cosas y no solamente las entiende o las observa desde un punto de vista externo. Una cosa es ver o entender conceptualmente lo que a uno le sucede; otra cosa, vivirlo. En este último caso, ese uno es uno mismo. Esta caracterización de la conciencia tiene su origen en el empirismo e indudablemente recoge un aspecto esencial de este fenómeno. Sin embargo, tomar en consideración sólo este aspecto de la conciencia puede ocasionar dificultades que han sido un lastre para la filosofía. Una de estas dificultades consiste en separar los aspectos no conceptuales de la experiencia de sus contenidos conceptuales, como si fuera posible tener conciencia sólo de contenidos no conceptuales. Creo que una de las principales lecciones de la filosofía de Kant se encuentra en sus argumentos en contra de la posibilidad de tener conciencia de sensaciones sin ninguna articulación conceptual. Otra de las dificultades a las que puede conducir la restricción del ámbito de la conciencia a lo que se siente es excluir la perspectiva de la primera persona de cualquier conocimiento objetivo, abriendo así un abismo difícil de cruzar entre esta perspectiva y el punto de vista de la tercera persona.

Si adoptamos semejante caracterización de la conciencia, cualquier programa epistemológico que le asigne a la autoconciencia un lugar fundamental nos parecerá un despropósito. Buscar anclar el conocimiento en un ámbito irreductiblemente subjetivo no puede tener éxito, puesto que la justificación de nuestras creencias requiere una base intersubjetiva. Otorgarle prioridad epistémica a la conciencia de nuestras sensaciones, esos contenidos a los que solamente tiene acceso quien los posee, no puede llevarnos muy lejos. Para hablar de ellos debemos apoyarnos en el conocimiento de objetos accesibles a cual-



quiera, como lo muestra el argumento en contra del lenguaje privado de Wittgenstein. Si sólo disponemos de datos privados, no podemos contar con criterios de corrección mediante los cuales fijar la referencia de los términos.<sup>1</sup> Si sólo yo en el momento actual soy el juez que determina el uso correcto de un término, en cada ocasión puedo referirme a una cosa distinta. Así, aun cuando la conciencia de nuestras sensaciones parezca tener más certeza subjetiva que el conocimiento de otra clase de objetos, no es factible otorgarle prioridad epistémica.

Un sentido diferente y más complejo del término “conciencia” está en juego en las discusiones metafísicas sobre la unidad de la conciencia. Estas discusiones no tienen que ver exclusivamente con el carácter fenoménico de nuestras experiencias. Los elementos por cuya unidad se pregunta no se restringen a las sensaciones, sino que incluyen también conceptos, creencias, recuerdos, intenciones, inferencias, razonamientos y, en general, todos los contenidos, actitudes y acciones que forman parte del pensamiento y de la experiencia conscientes. Aquí, el término “conciencia” refiere a un espacio de relaciones y no a una cualidad de ciertos estados mentales. El problema es determinar lo que hace que todos esos elementos formen parte de una única conciencia.

La respuesta más espontánea a este problema apela a la atribución de esos elementos a un yo, a una persona: lo que hace que todos ellos formen parte de una única conciencia es la posibilidad de atribuirlos a una misma persona. Pero, ¿cualquier persona está en la misma posición o tiene la misma autoridad para llevar a cabo esa atribución? ¿No tiene una autoridad epistémica especial la persona que posee esos pensamientos y esas experiencias? Pocos filósofos han tenido el valor de negar esta autoridad; muchos han abusado de ella.

Descartes es la figura emblemática de este abuso de autoridad de la primera persona. En las *Meditaciones metafísicas*, él pretende inferir la independencia ontológica del yo con respecto a cualquier hecho del mundo físico, a partir de la autoridad que cada quien tiene cuando se atribuye estados mentales a sí mismo. Puedo saber de manera infalible que tengo deter-

<sup>1</sup> Cfr. Wittgenstein 1989, pp. 356–395.

minados estados mentales aun cuando sean falsas todas mis creencias sobre el mundo externo; por lo tanto, puedo existir con independencia de aquello a lo que se refieren estas creencias. Entre estas últimas creencias se encuentran aquellas que se refieren a mi propio cuerpo; por lo tanto, no soy una cosa en el mundo físico, sino una sustancia pensante. Lo que le da unidad a la conciencia en la metafísica cartesiana es, entonces, una sustancia pensante que hace posible la atribución inmediata e infalible de estados mentales a uno mismo.

La debilidad de esta posición se manifiesta cuando preguntamos por los criterios de identidad que debemos usar para distinguir sustancias pensantes. Si la postulación de estas sustancias se basa sólo en la autoatribución de estados mentales, entonces no podremos proporcionar estos criterios. Como lo ha mostrado Sydney Shoemaker, cuando nos atribuimos estados mentales desde la perspectiva de la primera persona, no utilizamos criterios de identidad porque no podemos equivocarnos con respecto al objeto al que nos referimos con el pronombre personal "yo".<sup>2</sup> Pues bien, si no contamos con criterios de identidad, entonces podemos pensar, como Locke, que distintas conciencias, distintos yos, pueden compartir una misma sustancia pensante.<sup>3</sup> De nada habrá servido apelar a las sustancias pensantes para responder al problema de la unidad de la conciencia. Parece, entonces, que debemos buscar la explicación de esa unidad en el interior de la propia conciencia. Las autoatribuciones de estados mentales tan sólo parecen indicar que éstos forman parte de una conciencia, y la única evidencia que las puede respaldar es el hecho de tener conciencia de ellos. Siguiendo esta línea argumentativa, Locke recurre a las facultades que relacionan experiencias conscientes, especialmente a la memoria. Lo que le da unidad a una serie de experiencias conscientes distribuidas temporalmente es estar relacionadas por la memoria y por las expectativas de quien las ha tenido o las puede tener en un futuro. De esta manera, Locke evita la ilusión de la sustancia pensante, pero también abusa de la perspectiva de la primera persona, ya que convierte la memoria de uno mismo en la única autoridad sobre

<sup>2</sup> *Cfr.* Shoemaker 1988.

<sup>3</sup> *Cfr.* Locke 1959, pp. 452-456.

nuestro pasado y por ello cae en el absurdo de excluir, de la unidad de la conciencia, todo aquello que hayamos olvidado para siempre.

El cambio que introdujo Kant al abordar este asunto se debe precisamente a que incorporó un punto de vista objetivo. Su respuesta puede parecer semejante a la propuesta de Locke: la unidad de la conciencia es la forma en que el entendimiento relaciona experiencias. La diferencia consiste en que, para Kant, el enlace de nuestras experiencias depende principalmente de su articulación en una visión objetiva (coherente) del mundo, no sólo de la continuidad de una vida consciente. Lo que les da unidad a los elementos de la conciencia es su referencia a objetos en el mundo (entre los cuales se encuentra la persona que se atribuye a sí misma estados mentales). El trabajo de síntesis que lleva a cabo el entendimiento cuando reconoce y relaciona fenómenos a través de nuestras experiencias es lo que garantiza la unidad de las sensaciones y los pensamientos que forman parte de una conciencia. Esto no significa que cada elemento de la conciencia deba estar relacionado directamente con un fenómeno en el mundo, sino que el conjunto de relaciones que le da unidad a la conciencia descansa en un núcleo de enlaces objetivos que vinculan las experiencias con el mundo.

Kant utiliza esta concepción de la unidad de la conciencia para argumentar a favor de la necesidad de sus categorías, los conceptos *a priori* que en su epistemología permiten pensar la experiencia en términos de objetos y por ello hacen posible el conocimiento empírico. De esta manera, un problema metafísico particular se convierte, además, en un problema acerca de las condiciones del conocimiento. Ese argumento introduce el concepto de autoconciencia en cuanto conciencia de la identidad de un agente epistémico que sintetiza sus experiencias en una visión objetiva del mundo. De acuerdo con él, la conciencia de la trayectoria que trazan nuestras experiencias, lo que Kant denomina “autoconciencia empírica”, presupone la conciencia de la identidad de un agente que relaciona esas experiencias, y la posibilidad de esta última descansa en la identidad de ciertas reglas o conceptos que nos permiten pensar las experiencias en términos de objetos. A esta autoconciencia básica Kant la denomina “autoconciencia trascendental”.

Conforme a la interpretación que defiendo en varios de los artículos incluidos en este libro, una de las principales preocupaciones a las que responde la introducción de este controvertido concepto es dar cuenta de la normatividad en la que descansa el conocimiento. En efecto, para Kant, el marco conceptual que hace posible el conocimiento empírico está conformado por reglas o normas cuyo uso genera el entramado de juicios conectados inferencialmente que constituye nuestra comprensión objetiva del mundo. En contraste con este entramado, se hallan las autoatribuciones de estados mentales que Kant llama “juicios de percepción” y que tan sólo expresan un punto de vista subjetivo. El espacio en el cual se juega la normatividad antes mencionada es precisamente el que hay entre estos dos tipos de juicio. Se trata, pues, de una normatividad mediante la cual los agentes epistémicos buscan permanentemente un lugar objetivo para su subjetividad. Y esta búsqueda exige un constante reajuste tanto de la visión objetiva como de la perspectiva subjetiva. El único límite de este reajuste se encuentra en el marco conceptual que hace posible ese juego.

Los artículos reunidos en este libro desarrollan esta respuesta kantiana al problema de la unidad de la conciencia. A lo largo de los diez años en los que he trabajado obsesivamente sobre este tema, cada vez he incorporado más ideas de la tradición analítica, las cuales me han servido para ofrecer una interpretación más sólida y audaz. En los primeros años me preocupaba reconstruir el pensamiento de Kant con la mayor fidelidad posible; en los últimos, me ha interesado más insertarlo en discusiones contemporáneas. Sin embargo, el orden que les he dado a los artículos en este libro no es cronológico y, por ello, no refleja esta transición. He preferido ordenarlos temáticamente para ofrecer un panorama mejor estructurado de los problemas que trato, aun cuando la diferencia de enfoque genere cierta tensión entre ellos. Los tres ejes temáticos que he utilizado para ello son la autoconciencia, la subjetividad y el escepticismo.

En el primer trabajo, “Autoconciencia y regresión al infinito en Descartes y Kant” (cap. I), abordo una tesis de origen cartesiano que Kant suscribe y que es fundamental para compren-

der la complejidad de su propuesta sobre la autoconciencia. De acuerdo con esta tesis, la conciencia es o presupone autoconciencia en cuanto conciencia del pensamiento. Esta idea ha sido atacada desde que Descartes la sostuvo hasta nuestros días. Entre las objeciones que se han presentado en su contra destaca la de una regresión al infinito. El objetivo de este artículo es mostrar cómo es posible responder a esta objeción con los recursos teóricos de la filosofía de Descartes y de Kant. A pesar de que la respuesta de cada uno de estos autores es muy diferente, es importante contrastarlas para tener presentes los distintos significados y funciones que puede desempeñar la autoconciencia en la filosofía moderna. Para Descartes, todo acto de conciencia puede ser descrito como un caso de autoconciencia, ya que el objeto inmediato de la conciencia es siempre un pensamiento. Para Kant, en cambio, la conciencia empírica de una pluralidad de representaciones presupone la conciencia de la unidad que hace posible sintetizar esa pluralidad, es decir, presupone la autoconciencia trascendental y no la autoconciencia empírica. Esta última diferencia es clave para responder a la objeción del regreso al infinito y, en general, para comprender la epistemología kantiana. Sobre esta diferencia insisto también en el segundo trabajo, “Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y P.F. Strawson” (cap. II), pero en un contexto muy distinto. En él, muestro que la influyente interpretación que P.F. Strawson ofrece en *The Bounds of Sense (Los límites del sentido)* acerca del papel que desempeña la autoconciencia en la filosofía teórica de Kant deja fuera un aspecto fundamental de la misma: que es autoconciencia de un agente epistémico y no sólo de un sujeto de adscripción de experiencias. También argumento que esta carencia se debe, por un lado, a que P.F. Strawson desdeñó la teoría de la síntesis kantiana y, por el otro, a que confundió la autoconciencia trascendental con el sentido interno. Originalmente este texto fue expuesto en el “III Coloquio de Epistemología” que organizó el proyecto de investigación “Problemas del yo en la recepción kantiana contemporánea”, en junio de 2003, y al cual asistió Richard Moran. Mi exposición fue comentada por Maite Ezcurdia. Por ello he decidido incluir en este libro su réplica y una respuesta que he redactado posteriormente.

Los dos siguientes trabajos, “El problema de las representaciones subjetivas” (cap. III) y “Sobre la diferencia kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia” (cap. IV), están estrechamente vinculados. Ambos giran alrededor de la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia. Ambos atacan la opinión de L.W. Beck de acuerdo con la cual los primeros pueden ser considerados como un tipo de juicios de experiencia, es decir, como un tipo de juicios objetivos. Mi preocupación por rescatar esa diferencia se debe a que en ella veo el contraste entre subjetividad y objetividad que requiere la epistemología kantiana para darle sentido a la actividad del sujeto epistémico tal como la he caracterizado en “Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y P.F. Strawson” (cap. II).

En “El problema de las representaciones subjetivas” expongo los peligros que corren ciertas interpretaciones de la tesis kantiana según la cual todas nuestras representaciones conscientes caen bajo categorías. El principal peligro consiste en negar que haya representaciones subjetivas, ya que las categorías garantizan la objetividad. Esto conduce a una concepción rígida del conocimiento que impide dar cuenta de los errores perceptuales cuya corrección contribuye a reajustar nuestra visión objetiva del mundo. Para evitar estos peligros sostengo que esa tesis debe formularse en términos normativos de la siguiente manera: todas nuestras representaciones caen bajo la jurisdicción de las categorías, es decir, deben poder sintetizarse de acuerdo con ellas. Pero esto no debe significar que todas nuestras representaciones ya se encuentren sintetizadas objetivamente.

En “Sobre la diferencia kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia” desarrollo una idea que ya está esbozada en el trabajo anterior: no hay que buscar la diferencia entre juicios de percepción que sólo tienen validez subjetiva y juicios empíricos objetivos en la manera en que está articulado el contenido proposicional de cada juicio, sino en el compromiso de coherencia con otros juicios que se adquiere al sostener uno de ellos. Para exponer esta idea recurro a la diferencia entre enunciados de la forma “ $x$  parece  $\varphi$ ” y enunciados de la forma “ $x$  es  $\varphi$ ” que Wilfrid Sellars presenta en su famoso artículo “Empiricism and the Philosophy of Mind”.

El tercer eje temático de este libro es la posición de Kant frente al escepticismo. En la medida en que Kant condiciona nuestra subjetividad a un marco conceptual objetivo, muchos de los argumentos de la *Crítica de la razón pura*, en particular la deducción trascendental de las categorías, pueden ser interpretados como argumentos antiescépticos. Ésta fue, de hecho, una de las líneas interpretativas que P.F. Strawson defendió en *The Bounds of Sense* y que ocasionó toda una discusión sobre el éxito que pueden tener estos argumentos en contra del escéptico. Creo que esta discusión ha enturbiado la comprensión de los objetivos de la deducción trascendental y de las diversas posiciones que la filosofía de Kant puede adoptar ante los distintos desafíos escépticos. En “El escepticismo y la reconstrucción de P.F. Strawson de la deducción kantiana de las categorías” hago uso de las objeciones de Barry Stroud en contra de los argumentos trascendentales como argumentos antiescépticos, para mostrar que la reconstrucción que P.F. Strawson ofrece de esa parte esencial de la *Crítica de la razón pura* en realidad debe dirigirse en contra del convencionalismo. Este trabajo lo presenté en el coloquio titulado “La certeza, ¿un mito?”, que organizó el proyecto de investigación “Problemas epistemológicos y morales de la tradición ilustrada”, en julio de 2000, y fue comentado por José de Teresa, así que he incorporado su comentario y mi respuesta.

En “Kant y los diversos rostros del escéptico” sugiero que, para evitar algunas de las dificultades a las que ha conducido la discusión sobre los argumentos trascendentales, debemos distinguir diversas maneras de entender el desafío escéptico que Kant afronta en la *Crítica de la razón pura*. En la primera parte expongo un dilema en el cual puede caer la epistemología kantiana si aceptamos la caracterización de los argumentos trascendentales como argumentos antiescépticos. En la segunda presento tres maneras distintas de entender el desafío escéptico y las estrategias que en cada caso se pueden adoptar para responder satisfactoriamente.

Algunos filósofos contemporáneos consideran que no vale la pena seguir analizando el conocimiento a través de la disputa con el escéptico, tal como lo hizo la filosofía moderna desde Descartes. Consideran, asimismo, que esta disputa presupone

una determinada concepción del conocimiento de la cual deberíamos alejarnos. Uno de los principales portavoces de esta opinión es Richard Rorty. Para él, esa disputa presupone una concepción representacionista del conocimiento que postula un espacio interno de representaciones a partir del cual debemos inferir una realidad externa. En “Una lectura no representacionista de la posición de Kant ante el escéptico” (cap. VII), me opongo a esta caracterización del escepticismo moderno como subsidiario de la concepción representacionista y para ello ofrezco una lectura de la posición de Kant frente al escéptico en la cual lo que está en tela de juicio no es el presunto conocimiento inferencial del “mundo externo”, sino la necesidad de pensarnos como agentes epistémicos que adquieren compromisos inferenciales al emitir juicios. Esta lectura está apoyada en la idea de agencia epistémica en Kant que defiendo en el segundo trabajo de este libro.

El único texto que no gira específicamente en torno a ninguno de los tres ejes temáticos que he mencionado es el último. Sin embargo, se inscribe claramente en el tema general del libro: la unidad de la conciencia. En la primera parte de ese texto, expongo la tensión que parece haber entre la unidad de la experiencia, tal como la presenta Kant en la “Analítica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, y la idea de sistematicidad desarrollada en el “Apéndice a la dialéctica trascendental” y en la *Crítica del Juicio*. El problema que surge al juntar ambos conceptos es que la unidad de la experiencia, que no es más que la unidad de la autoconciencia trascendental, parece convertirse en un ideal regulativo, ya que su aplicación a las intuiciones empíricas está mediada por conceptos empíricos cuya formación requiere la idea de sistematicidad. En la segunda parte de este artículo, muestro que esta tensión se disuelve si se piensa que los principios constitutivos de la unidad de la experiencia configuran un espacio objetivo dentro del cual podemos concebir distintos sistemas particulares de leyes y conceptos empíricos, en lugar de interpretarlos como las leyes más generales de un único sistema.

El núcleo de la propuesta interpretativa que ofrezco sobre la unidad de la conciencia en la filosofía de Kant proviene, por supuesto, de un análisis de la deducción trascendental de los



conceptos puros del entendimiento. Todos los artículos de este libro hacen referencia a ese capítulo fundamental de la *Crítica de la razón pura*. Por ello he decidido incluir un apéndice en el cual presento mi propia traducción de la deducción en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

Quiero dar las gracias a todas las personas que me han ayudado en la elaboración de los trabajos que aquí presento, ya sea por su apoyo, sus comentarios y objeciones o por las discusiones que he tenido con ellas. Ante todo quiero agradecer a Carlos Pereda y a los miembros del seminario de investigación que él ha dirigido a lo largo de más de doce años, especialmente a Efraín Lazos, a Isabel Cabrera, a Guillermo Hurtado, a Julio Beltrán y a Jorge Ornelas. A Maite Ezcurdia y a José de Teresa, les agradezco los comentarios que he incluido en este libro. Tampoco puedo dejar de mencionar a Enrique Serrano, a Plínio J. Smith, a Paulo Faria, a Eduardo Fernandois, a Konrad Cramer y a Luis Eduardo Hoyos con quienes he tenido pláticas que han influido en las ideas que expongo aquí. A Manola Rius y a Gabriel Schutz les agradezco la revisión de varias versiones de los trabajos que aquí incluyo.



# I

## AUTOCONCIENCIA Y REGRESIÓN AL INFINITO EN DESCARTES Y EN KANT\*

### 1. *Introducción*

En su libro *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (1979), Ernst Tugendhat sostiene que los representantes de la escuela de Heidelberg “se han entregado a la tarea de mostrar que, hasta el momento, todos los intentos de hacer comprensible la estructura del saber de sí conducen a paradojas” (1979, p. 10; 1993, p. 10). Con el nombre “escuela de Heidelberg”, Tugendhat se refiere a Dieter Henrich, a Konrad Cramer y a Ulrich Pothast, quienes se encontraban en la Universidad de Heidelberg cuando él ofreció las conferencias que conforman su libro. En efecto, los trabajos sobre autoconciencia de estos tres autores destacan las dificultades que conlleva este concepto desde la tradición moderna hasta las filosofías de Husserl y Natorp.<sup>1</sup> El primer trabajo que marcó la tendencia de esta escuela fue presentado por Dieter Henrich en el Collège de France en 1966, bajo el título “La découverte de Fichte”. En él, Henrich sostiene que la filosofía moderna, por lo menos hasta Fichte, pretende dar cuenta de la autoconciencia mediante una “teoría de la reflexión”, según la cual lo que caracteriza al sujeto del conocimiento es la capacidad de pensarse a sí mismo como objeto.

\*Una versión anterior de este artículo fue publicada en *Península*, vol. I, no. 0, otoño de 2005, pp. 199–217. En él utilizo partes de otros dos artículos: “El concepto de conciencia cartesiano y la objeción del regreso al infinito de pensamientos”, que apareció en *Diánoia*, vol. 39, 1993, y “Conciencia y autoconciencia en Kant”, en *Diánoia*, vol. 41, 1995.

<sup>1</sup> *Cfr.* Henrich 1966, pp. 188–232; 1970, pp. 257–284; Cramer 1974; Pothast 1971.

Pero esta teoría cae en un círculo, ya que pretende explicar la subjetividad mediante un acto en el cual el sujeto se reconoce a sí mismo. Este acto presupone, sin embargo, lo que se quiere explicar: se da por supuesto un sujeto que es reconocido como tal a través de la reflexión. Esta última no puede, por lo tanto, dar razón de la subjetividad.<sup>2</sup> De acuerdo con Henrich, Fichte intentó evitar esta circularidad sustituyendo la teoría de la reflexión de sus antecesores por la teoría de la *Tathandlung*, es decir, mediante la postulación de una conciencia inmediata, no reflexiva, en la cual el sujeto es consciente de su propia acción.

Lo que en realidad motivó la teoría fichteana de la *Tathandlung* no fue una preocupación por la autoconciencia en sí misma, como la presenta Henrich, sino por la conciencia tal como la filosofía de Kant la había abordado, es decir, por la conciencia como una unidad que integra todas nuestras percepciones. Esta preocupación había sido puesta en el centro de las discusiones de la filosofía alemana por K.L. Reinhold a través de su famoso principio de la conciencia, cuya formulación presupone la idea de que los elementos básicos de la conciencia son representaciones. Conforme a este principio, “en la conciencia, por medio del sujeto, la representación es distinguida del sujeto y del objeto, y es referida a ambos” (Reinhold 1790, p. 168).<sup>3</sup> Con él, Reinhold buscaba expresar la condición básica que debe cumplir cualquier elemento que forme parte de la conciencia. Este principio fue uno de los principales blancos de las objeciones que el filósofo escéptico G.E. Schulze dirigió en contra de la filosofía crítica en *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, uno de los libros que más ruido causó entre los defensores de la filosofía kantiana. Fichte reseñó este libro en el primer trabajo donde pueden encontrarse los gérmenes de su propia propuesta sobre la autoconciencia. En él, Fichte menciona varias de las objeciones de Schulze en contra del principio de la conciencia y defiende la posición de Reinhold; pero hay una ante la cual reconoce sus limitaciones. En esta objeción, Schulze señala que para distinguir una represen-

<sup>2</sup> Cfr. Henrich 1967, pp. 156–158; 1982, pp. 191–195.

<sup>3</sup> La traducción de este principio que utilizo aquí es la de Hoyos 2001, p. 58.

tación del sujeto y del objeto, así como para referirla a ellos, necesitamos tanto las representaciones del sujeto y del objeto, como las de las acciones de distinguir y referir. Por esta razón, considera que el principio de Reinhold no puede servir para definir lo que es una representación consciente.<sup>4</sup> A pesar de que Schulze no describe esta dificultad como una regresión al infinito, es fácil ver que puede formularse en estos términos, tal como lo hace Frederick Neuhouser en su libro *Fichte's Theory of Subjectivity*. Si el principio de la conciencia vale irrestrictamente para toda representación consciente y se concede que al distinguir una representación del sujeto necesitamos también la representación de éste, entonces esta última representación debe distinguirse de un nuevo sujeto del cual requerimos otra representación, etc. Neuhouser considera que esta objeción es la razón que justifica la búsqueda de una nueva caracterización de la autoconciencia.

Mientras que la conclusión de Schulze de que la autoconciencia presupuesta en la conciencia representacional no puede ser ella misma una especie de representación era considerada por él mismo como una objeción decisiva en contra de la teoría crítica de la conciencia en general, para Fichte tenía un significado distinto. Para él, la crítica de Schulze implica que el defensor de la filosofía crítica debe rechazar la tesis de Reinhold de acuerdo con la cual la estructura de la conciencia representacional es la estructura de *toda* conciencia y en vez de ella debe proporcionar una explicación de la autoconciencia presupuesta en la conciencia representacional que evite la regresión al infinito en la que cae inevitablemente cualquier explicación basada en el modelo de Reinhold. (Neuhouser 1990, p. 72; la traducción es mía.)

En efecto, ante la objeción de Schulze, Fichte reconoce que el concepto de representación no puede ser el concepto más elemental en el principio de la conciencia y que no debe buscarse una caracterización de la autoconciencia en términos representacionales.<sup>5</sup> En un texto posterior, Fichte expone con más precisión la objeción del regreso al infinito y la dirige en contra de un principio más sencillo, un principio que es posible

<sup>4</sup> Cfr. Schulze 1996 [1792], pp. 58–61.

<sup>5</sup> Cfr. Fichte 1792, pp. 9–10.

reconocer en la obra de varios autores de la modernidad, particularmente en Descartes y en Kant:

un objeto viene a la conciencia sólo bajo la condición de que yo, el sujeto consciente, también sea consciente de mí mismo. Este principio es incontrovertible. —Pero se podría afirmar en seguida que en esta autoconciencia yo soy objeto para mí mismo y que también es válido para este sujeto de este objeto lo que era válido para el anterior; será objeto y requerirá un nuevo sujeto y, de esta manera, hasta el infinito. (Fichte 1797, pp. 526–527; la traducción es mía.)

Si hay una idea común acerca de la autoconciencia en la filosofía moderna, creo que debemos buscarla en este principio que Fichte declara aquí incontrovertible, no en la supuesta teoría de la reflexión que Henrich adjudica a la tradición moderna previa a Fichte. Al menos en dos de los filósofos emblemáticos de esta tradición, en Descartes y en Kant, podemos encontrar esa tesis de acuerdo con la cual la conciencia presupone siempre la autoconciencia. Ambos filósofos estaban también familiarizados con objeciones parecidas a la objeción del regreso al infinito que Fichte presenta en el pasaje antes citado y en ambos podemos encontrar soluciones a esta objeción. Estas soluciones dejan ver con claridad que la autoconciencia involucrada en esa tesis dista mucho de poder ser descrita en los términos de una teoría de la reflexión tal como la entiende Henrich.

En este trabajo expondré la manera en que Descartes y Kant enfrentaron esta objeción, así como la manera en que se puede evitar haciendo uso de sus propios recursos teóricos. En contra del diagnóstico de Henrich, quiero mostrar que la teoría de la autoconciencia en Descartes y en Kant no puede ser descrita como una teoría de la reflexión.

## 2. *El concepto cartesiano de conciencia*

La concepción cartesiana de la mente parece ser un blanco fácil de alcanzar por la objeción de un regreso al infinito de actos de conciencia o de pensamientos, ya que para Descartes la mente es transparente, lo cual significa que “no puede haber en nosotros pensamiento alguno del cual no tengamos conciencia en

el momento mismo en que se da en nosotros” (AT, VIII, p. 246; AT, IX, p. 190; Descartes 1977, p. 198).<sup>6</sup> Si esta afirmación es verdadera y la conciencia de un pensamiento es, a su vez, un pensamiento, entonces se genera esa regresión, puesto que la conciencia de un pensamiento también requiere, de acuerdo con esta afirmación, conciencia de la conciencia del primer pensamiento, y así sucesivamente.

En las objeciones a la *Meditaciones metafísicas* se encuentran un par de críticas que recurren a esta regresión al infinito de pensamientos. Sin embargo, estas críticas no se dirigen en contra de la transparencia de la mente, sino de la formulación del *cogito* y de las consecuencias que Descartes pretende obtener a partir de su aceptación. Presentaré primero estas objeciones y las respuestas de Descartes. Después volveré al regreso al infinito tal como lo acabo de presentar y ofreceré una respuesta que consiste básicamente en distinguir el concepto cartesiano de conciencia del concepto cartesiano de pensamiento.

### 2.1. Objeciones y respuestas

La objeción del regreso al infinito de pensamientos se encuentra en las Terceras y en las Sextas objeciones a las *Meditaciones metafísicas*. Hobbes, el autor de las terceras objeciones, recurre a este regreso para reforzar su crítica al argumento mediante el cual Descartes pretende inferir la existencia de un ser pensante, distinto del cuerpo, a partir del *cogito*. Los amigos de Mersenne, los autores de las Sextas objeciones, apelan a este regreso para señalar que la inferencia del *cogito* al *sum* es improcedente, ya que el sujeto de las meditaciones cartesianas, bajo la duda escéptica, es incapaz de reconocer que piensa o que existe.

El pasaje en el que Hobbes recurre a la regresión al infinito es el siguiente:

<sup>6</sup> Yo mismo he traducido las citas de las obras de Descartes basándome, en el caso de las *Meditaciones metafísicas*, de donde proviene la mayoría, en la traducción de Vidal Peña (Descartes 1977). Dado que la versión francesa de las *Meditaciones metafísicas*, en la cual se apoya fundamentalmente Vidal Peña, difiere de la latina en puntos importantes, he introducido modificaciones en todos los casos. Por ello, doy la referencia de la versión latina y de la francesa en la edición de Adam y Tannery (AT), así como de la traducción al español de Vidal Peña (Descartes 1977).

No es mediante otro pensamiento por el que infiero que pienso, pues, aun cuando alguien pueda pensar que pensó, lo cual no es más que un recuerdo, sin embargo, es absolutamente imposible pensar que se piensa o saber que se sabe. Sería una interrogación al infinito: ¿de dónde sabes que sabes que sabes que sabes? (AT, VII, p. 173; AT, IX, p. 135; Descartes 1977, p. 141)

El contexto de este pasaje es un argumento según el cual de la proposición “pienso” debe seguirse que “la cosa pensante es algo corpóreo; pues parece ser que los sujetos de toda acción sólo pueden entenderse como corpóreos o materiales” (AT, VII, p. 173; AT, IX, p. 135; Descartes 1977, p. 141). En un primer momento no parece claro cómo Hobbes pretende apoyar este argumento recurriendo a la objeción del regreso al infinito. Sin embargo, la objeción misma está justificada, en la medida en que para aceptar el *cogito* tenemos que exigir la conciencia de que pienso como simultánea a la afirmación “pienso”. Si ahora llamamos “pensamiento” a esta conciencia, tenemos que aceptar que el *cogito* exige pensar que pienso.

Kenny, Curley y Kemmerling han creído encontrar la respuesta de Descartes a esta objeción<sup>7</sup> de un regreso “amenazante” en el siguiente texto: “Y no sirve de nada, como lo hace este filósofo aquí, decir que un pensamiento no puede ser sujeto [*subjectus*] de otro pensamiento. Nadie más que él ha fingido que eso sea así” (AT, VII, p. 175; AT, IX, p. 136; Descartes 1977, p. 143).

Esto no es más que un malentendido. Descartes no quería decir aquí: “nadie excepto Hobbes se había imaginado alguna vez que un pensamiento pudiera ser *el objeto* [*topic*] de otro pensamiento” (Kenny 1968, p. 76; las cursivas son mías),<sup>8</sup> como lo han interpretado estos autores. La palabra “*subjectus*” significa aquí sustancia. Esto queda claro si tomamos en consideración la objeción completa en la que Hobbes inserta, como complemento, el regreso al infinito de pensamientos. En la primera parte, Hobbes argumenta que hablar de un espíritu, un enten-

<sup>7</sup> Cfr. Kenny 1968, p. 76; Curley 1978, p. 182; Kemmerling 1990, p. 141.

<sup>8</sup> También Quassim Cassam parece haber caído en este malentendido, pues afirma que Descartes “es bastante firme en cuanto a que un pensamiento no puede ser la materia de otro” (Cassam 1994, p. 7).



dimiento o una razón equivale a tomar como un sujeto lo que en realidad es una facultad o una acción.

El señor Descartes, entonces, considera que son lo mismo el que entiende y la intelección, que es acto suyo; o, al menos, dice ser lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, que es una facultad o potencia de la cosa que entiende. Sin embargo, todos los filósofos distinguen el sujeto de sus facultades y actos. (AT, VII, p. 172; AT, IX, p. 134; Descartes 1977, p. 140)

En la segunda parte de la objeción, Hobbes afirma que adquirimos el conocimiento de la proposición “yo pienso” “al no poder concebir ningún acto sin su sujeto” (AT, VII, p. 173; AT, IX, p. 135; Descartes 1977, p. 141), y esto quiere decir, para Hobbes, que el acto tiene que ser atribuido a algo material. Así pues, cuando agrega que “no es mediante otro pensamiento por el que infiero que pienso”, quiere decir que la acción de pensar, por la cual infiero mi existencia, no debe ser atribuida a otro pensamiento, es decir, que un pensamiento no puede ser concebido como sujeto de esa acción, pues entonces aparece el regreso antes mencionado.

La respuesta de Descartes a la objeción completa de Hobbes se limita a señalar que él no ha confundido el sujeto con sus acciones o accidentes y le objeta a Hobbes haber considerado el concepto de sustancia como equivalente al de cuerpo. Reconoce, pues, que inferimos que somos una cosa que piensa porque le atribuimos el pensamiento a un sujeto. Pero agrega que hay dos clases completamente distintas de propiedades que deben ser atribuidas a diferentes tipos de sustancias. En esta respuesta no hay ninguna mención a la regresión al infinito de pensamientos. Esto se debe a que Hobbes introduce esa regresión en una discusión sobre la atribución de pensamientos y Descartes nunca quiso decir que un pensamiento era aquello a lo cual le atribuimos otro pensamiento.

En las Sextas objeciones, el regreso al infinito de pensamientos también se encuentra mezclado con otro problema. Esta vez el problema es cómo reconocer mi propio pensamiento si no tengo un conocimiento previo de su naturaleza.

Para estar seguro de que pensáis, debéis saber antes cuál es la naturaleza del pensamiento y de la existencia; y mientras ignoráis ambas cosas, ¿cómo podéis saber que pensáis o que existís? Así pues, al decir *yo pienso*, no sabéis qué decís, y al añadir *luego existo*, tampoco lo entendéis; y ni siquiera sabéis si decís o pensáis algo, siendo necesario para ello que sepáis que sabéis qué decís, y para esto, a su vez, que sepáis que sepáis que sabéis qué decís, y así hasta el infinito; por lo tanto, es evidente que no podéis saber si existís, y ni siquiera si pensáis. (AT, VII, p. 413; AT, IX, p. 218; Descartes 1977, p. 315)

También en esta objeción podemos distinguir dos partes. La primera dice que no podemos saber que pensamos si no poseemos un saber previo acerca de lo que es pensar. La segunda, que no podemos saber que pensamos porque para ello tendríamos que saber que sabemos qué es pensar, etc. La primera parte es una objeción correcta en contra del *cogito*, si tomamos en cuenta que, al postularlo, Descartes ha puesto en tela de juicio todos los conocimientos previos y esto significa, para los autores de las Sextas objeciones, que no tiene a su disposición el conocimiento que le permitiría identificar su actividad como pensamiento. La segunda parte, en la cual encontramos el regreso, tendría que venir a reforzar la primera observación, pero justo al usar el regreso de esta manera, se le deforma, y así pierde su fuerza. Parece como si los autores de esta objeción manejaran las expresiones “saber que...” y “saber qué...” como si fueran equivalentes. Está claro que exigimos saber que pensamos para poder aceptar la proposición “pienso”; también podemos exigir saber que sabemos que pensamos. Pero esto es diferente de exigir saber que sabemos qué es pensar. Al exigir esto último no argumentamos en contra de la posibilidad de identificar nuestra actividad como pensar, cuando no tenemos un conocimiento previo de lo que es pensar, sino en contra de la posibilidad de poseer un conocimiento gracias al cual podamos identificar nuestra actividad como pensar. Este problema, sin embargo, no atañe en particular a la formulación del *cogito*, sino a la posibilidad del conocimiento en general, a lo cual hace alusión Descartes cuando señala, en su respuesta, que un saber como ése, que conduce a un regreso al infinito, “no es posible, sea cual sea la cosa sobre la que verse”. Esto es prácticamente

lo único que dice Descartes acerca de este regreso en su respuesta, la cual se concentra fundamentalmente en la primera parte de la objeción.

Es muy cierto que nadie puede estar seguro de que piensa ni de que existe, si antes no conoce la naturaleza del pensamiento y la existencia. Ahora bien, no es menester para ello un saber reflexivo, o adquirido por demostración, y mucho menos el saber de ese saber, mediante el cual sepa que sabe, y sepa que sabe que sabe, y así hasta el infinito, pues un conocimiento tal es imposible, sea cual sea la cosa sobre la que verse; basta con saber eso mediante ese género de conocimiento interior que antecede siempre al reflexivo y que es innato a los hombres por lo que toca al pensamiento y a la existencia [...]. Así pues, cuando alguien se da cuenta de que piensa, y concluye de ahí, con toda evidencia, que existe, aunque acaso no se haya tomado nunca el trabajo de saber qué es el pensamiento ni la existencia, las conoce por fuerza lo bastante como para que no le quede duda alguna al respecto. (AT, VII, p. 422; AT, IX, pp. 225-226; Descartes 1977, p. 323)

En virtud de la ocurrencia de la expresión “saber reflexivo” podría pensarse que Descartes rechaza en el *cogito* la conciencia del pensar, lo cual estaría en franca contradicción con la última oración del pasaje antes citado (“Así pues, cuando alguien se da cuenta de que piensa...”). Es necesario entonces exponer lo que Descartes entendía por reflexión. Para ello podemos recurrir a la correspondencia con Arnauld.

En una carta de julio de 1648, Arnauld exhorta a Descartes a explicar en qué consiste la reflexión, de la cual, conforme a su interpretación, depende el recuerdo.<sup>9</sup> Esta exhortación presupone la siguiente afirmación de Descartes en sus respuestas a las objeciones de Arnauld: “no me cabe duda de que el espíritu tan pronto como es infundido en el cuerpo de un niño, comienza a pensar, y desde ese mismo momento es consciente de que piensa, aunque después no recuerde lo que ha pensado” (AT, VII, p. 246; AT, IX, p. 190; Descartes 1977, p. 198). También presupone la razón que Descartes da en su carta a Arnauld del 4 de junio de 1648, por la cual considera que el niño no recuerda lo que ha sentido en el seno materno: porque

<sup>9</sup> Cfr. AT, V, p. 213; Descartes 1959, p. 79.

aún no es capaz de llevar a cabo la reflexión que exige el recuerdo.<sup>10</sup> En su respuesta a esta exhortación, Descartes caracteriza la reflexión de la siguiente manera:

Cuando un adulto siente algo nuevo y simultáneamente se percató de que no lo ha sentido hasta entonces, llamo a esta percepción una reflexión y la remito sólo al entendimiento, a pesar de estar de tal manera vinculada a la sensación que se producen simultáneamente y no parecen distinguirse. (AT, V, p. 221; Descartes 1959, p. 87)

De acuerdo con esta caracterización, la reflexión es una consideración acerca de un pensamiento actual que, sin embargo, toma en cuenta nuestras experiencias anteriores y que se distingue del pensamiento que enfoca. Esto explica por qué Descartes, en su respuesta a las Sextas objeciones, coloca el “saber adquirido por demostración” al lado del “saber reflexivo”: por este último término Descartes entiende el conocimiento adquirido por experiencia, de tal suerte que, al colocarlo al lado del conocimiento adquirido por demostración, parece agregar a las dos fuentes del conocimiento generalmente reconocidas, a saber, experiencia y demostración, un tercer tipo de conocimiento, el “interno” que “antecede al reflexivo”, es decir, a la experiencia. Cómo opera este conocimiento interno es un problema que me alejaría demasiado de mi objetivo. Lo importante aquí es destacar que la reflexión para Descartes no es autorreferencia ni conciencia del pensamiento presente. No puede ser autorreferencia ya que ha fijado con toda claridad la diferencia entre el pensamiento enfocado, que en este caso es incluso una sensación, y la reflexión que siempre es una acción del intelecto. Conciencia del pensamiento actual tampoco puede ser, dado que Descartes ha exigido esta última del niño aun en el seno materno, tan pronto tengamos derecho a hablar de pensar, mientras que le ha negado la capacidad de reflexionar.

## 2.2. Diferencia entre pensamiento y conciencia

En la sección anterior he intentado mostrar por qué Descartes no respondió a la objeción del regreso al infinito de pen-

<sup>10</sup> *Cfr.* AT, V, p. 193; Descartes 1959, p. 71.

samientos dirigida en contra del *cogito*: porque fue insertada como apoyo a otra objeción que Descartes podía enfrentar sin necesidad de vérselas con el regreso. Sin embargo, no es necesario presentar esta regresión como una objeción directa en contra del *cogito*. Para simplificar las cosas es mejor dirigirla en contra de la proposición de acuerdo con la cual “no puede haber en nosotros pensamiento alguno del cual no tengamos conciencia en el momento mismo en que se da en nosotros”, ya que esta proposición tiene que valer también para el *cogito*.

Aceptemos que somos conscientes de nuestro pensar actual. El hecho de ser conscientes de nuestro pensar actual es también un pensar, de tal suerte que, de acuerdo con la proposición antes mencionada, tenemos que ser también conscientes de este último acto de pensar. Pero de esta manera se genera un nuevo pensamiento del cual tenemos que ser conscientes y así hasta el infinito. No podemos aceptar, entonces, tal serie de pensamientos que debe darse precisamente en el momento en que tenemos un pensamiento. Por lo tanto, no podemos ser conscientes de un pensamiento precisamente en el momento en que lo tenemos.<sup>11</sup>

Esta objeción es correcta en la medida en que Descartes maneja indistintamente los términos *conscientia* y *cogitatio*, como sucede en las Respuestas a las terceras objeciones: “Hay [. . .] actos que llamamos *cogitativos* como entender, querer, imaginar, sentir, etc., los cuales coinciden entre sí en presuponer el pensamiento, la percepción o la conciencia” (AT, VII, p. 176; AT, IX, p. 137; Descartes 1977, p. 143). Sin embargo, la equivalencia entre conciencia, pensamiento y percepción que Descartes presupone aquí es incompatible con las ideas sobre la reflexión expuestas en su correspondencia con Arnauld.

En la Sexta meditación, Descartes caracteriza la esencia del pensamiento como intelecto<sup>12</sup> y en los *Principios de la filosofía*

<sup>11</sup> Si atendemos a la traducción del término *sum conscius* como *savoir*, en la versión francesa de las objeciones a las *Meditaciones metafísicas* (cfr. AT, IX, p. 190), podríamos presentar la objeción del regreso de la siguiente manera: no podemos saber que ahora pensamos, porque de aquí se sigue, de acuerdo con la proposición antes mencionada, que sabemos que sabemos que pensamos y así hasta el infinito.

<sup>12</sup> Cfr. AT, VII, pp. 78–79; AT, IX, p. 62; Descartes 1977, p. 66.

caracteriza la *perceptio* como una operación intelectual.<sup>13</sup> La equivalencia antes mencionada convertiría entonces a la conciencia en una operación intelectual y en la proposición “no puede haber en nosotros pensamiento alguno del cual no tengamos conciencia” habría que entender por “conciencia” una reflexión, un acto del intelecto que enfoca otro pensamiento. La diferencia entre conciencia del pensamiento y reflexión quedaría anulada y sería imposible atribuirle la primera al niño que empieza a pensar sin aceptar que reflexiona sobre sus experiencias. Curley tiene razón cuando afirma que “si sostuviéramos que la conciencia debe involucrar el pensamiento reflexivo, se haría muy oscuro el sentido en que puede decirse que el niño es consciente de sus placeres y sus dolores” (Curley 1978, p. 181; la traducción es mía). Pero la conciencia genera pensamiento reflexivo sólo cuando Descartes hace coincidir *cogitatio*, *conscientia* y *perceptio*, lo cual no sucede siempre. Como señala Kenny: “A veces la conciencia resulta ser algo que acompaña al pensamiento (como en las Segundas respuestas); a veces algo que es idéntico al pensamiento” (Kenny 1973, p. 117; la traducción es mía).

Precisamente en las dos definiciones de pensamiento que Descartes nos ofrece se evita esta coincidencia. En las *Rationes*, que se encuentran integradas a las Respuestas a las segundas objeciones, leemos: “Con el nombre de *pensamiento* comprendo todo lo que está en nosotros de tal modo que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos” (AT, VII, p. 160; AT, IX, p. 124; Descartes 1977, p. 129).

En el § 9 de la primera parte de los *Principios*: “Por pensamiento comprendo todo lo que sucede en nosotros de tal manera que somos inmediatamente conscientes de ello; por eso, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir, son lo mismo que pensar” (AT, VIII, p. 7; AT, IV, p. 28).

Es cierto que, en ambos casos, Descartes define el pensamiento de tal manera que su alcance parece coincidir con el de la conciencia; pero si observamos con más cuidado este asun-

<sup>13</sup> Cfr. AT, VIII, p. 17; AT, IV, p. 39.

to, sólo podemos decir que el campo de aplicación de la conciencia coincide con la extensión del pensamiento. No podemos afirmar que el conjunto de los pensamientos es el mismo que el conjunto de los actos de la conciencia. Pues, bien, si nos atenemos estrictamente a la diferencia establecida entre conciencia y pensamiento, la objeción del regreso al infinito de pensamientos se anula, puesto que la proposición “no puede haber en nosotros pensamiento alguno del cual no tengamos conciencia” ya no exige que tengamos conciencia de los propios actos de la conciencia. Esta diferencia parece ser el único medio para evitar la objeción del regreso. Sin embargo, una de las consecuencias de esta solución es el rechazo de la afirmación más general de Descartes según la cual “nada puede haber en nuestro espíritu, en cuanto es una cosa pensante, de lo cual nuestro espíritu no sea consciente” (AT, VII, p. 246; AT, IX, p. 190; Descartes 1977, p. 198). Esa diferencia también impide caracterizar la autoconciencia en la filosofía de Descartes como un acto reflejo en el cual la propia conciencia se vuelva objeto de sí misma. La autoconciencia en esta filosofía sólo puede ser, entonces, conciencia del pensamiento.

### 2.3. Relevancia actual

Hoy prácticamente nadie acepta la tesis cartesiana que postula la transparencia del pensamiento ante la conciencia. Muchas han sido las objeciones que se han levantado en su contra. Entre ellas, quizá las más conocidas sean las del psicoanálisis y las del conductismo.

Para Gilbert Ryle, uno de los principales representantes del conductismo analítico, el uso de los términos “conciencia”, “autoconciencia” e “introspección”, en la tradición filosófica, presupone una diferencia espuria entre la manera en que cada uno se conoce a sí mismo y la manera en que conocemos a otros. Sólo hay una forma de conocer a las personas: a través de su conducta públicamente observable o, en todo caso, tomando en consideración sus disposiciones a actuar de determinado modo. Pero esta posición tampoco goza hoy de amplia aceptación. En la actualidad, la diferencia entre un conocimiento inmediato de mis estados mentales y un conocimiento que se apoya en la observación de mi conducta es una diferen-

cia muy reconocida. Es inaceptable negar que haya diferencia entre saber que me estoy quemando, porque lo siento, y saber que eso me sucede, porque observo mi conducta. Pero la aceptación de esta diferencia de ninguna manera nos compromete con la tesis cartesiana sobre la transparencia del pensamiento. Muchas veces la observación de nuestra conducta nos hace ver que creemos o que nos encontramos en un estado que no reconocemos directamente. Sería ingenuo pensar que todos nuestros estados mentales están supervisados por nuestra conciencia. Ésta es una de las cosas que ataca el psicoanálisis.

Como es bien sabido, para Freud hay estados psíquicos de los cuales no tenemos conciencia, es decir, de los cuales no tenemos un conocimiento directo o inmediato. Sólo sabemos de ellos de manera indirecta, mediante sus efectos sobre nuestra conducta (la cual incluye, por supuesto, la conducta lingüística; esto es, lo que decimos). Sin embargo, uno de los objetivos de la terapia psicoanalítica consiste en hacer que el paciente reconozca esos estados psíquicos y que lo haga de tal modo que los asuma como propios, es decir, que se reconozca en ellos y no sólo que se atribuya a sí mismo esos estados a partir de la observación de su conducta. Una manera de entender esa transformación de los estados psíquicos inconscientes en estados que el paciente reconoce es concebir esa transformación como el paso de lo inconsciente a la conciencia.

Lo anterior sugiere que la tesis cartesiana, según la cual no puede haber pensamiento alguno del que no tengamos conciencia actual, podría modificarse sustituyendo la conciencia actual por la posibilidad de ser consciente. Los estados mentales no se tomarían, entonces, como objetos inmediatos de la conciencia actual, sino como posibles objetos inmediatos de la conciencia. La tesis cartesiana sostendría, pues, que no puede haber pensamiento alguno del cual no podamos tener conciencia. En términos positivos, esta tesis afirmarí­a que todo pensamiento tiene que poder ser objeto inmediato de la conciencia. Con esta reformulación se evita la transparencia del pensamiento, que es lo intolerable de la tesis cartesiana, y se rescata la inmediatez del conocimiento o de la conciencia que tenemos de nuestros estados mentales.



Ahora bien, esta nueva tesis, que hoy podría aceptarse, también es cuestionable, si no se recurre a la diferencia entre conciencia y pensamiento que ha permitido salvar la objeción del regreso al infinito en contra de la tesis cartesiana original. Si no mantenemos esta diferencia, el problema que se genera es que nos vemos obligados a aceptar una posible serie abierta de actos de conciencia que no parecen agregar nada al primer acto de la serie. ¿Qué sentido tiene decir que soy consciente de que soy consciente de que soy consciente de que estoy sumando; y en qué se distingue de saber o ser consciente de que estoy sumando? ¿Qué agregan el segundo y el tercer actos de conciencia al primero? No sólo no agregan nada, sino que además enturbian el aspecto inmediato de la conciencia con respecto a su objeto, pues no está claro qué clase de objeto intencional es un acto de conciencia o de conocimiento inmediato. La inmediatez de la conciencia, el aspecto más claro de la misma, por la cual debemos distinguirla del conocimiento que requiere apelar a evidencias o razones compartidas, no parece admitir una serie de actos reflejos de conciencia. Otra cosa muy distinta es aceptar una serie de estados mentales, o pensamientos cartesianos, que tienen por objeto otro estado mental. Estos últimos tienen una estructura que puede ser reconocida y, en principio, pueden conformar series abiertas. Puedo recordar que dudé de los presupuestos con los cuales analicé la percepción de ciertos objetos en movimiento. También puedo desear no dudar de los presupuestos con los cuales estoy analizando esa percepción. Aquí tenemos cuatro actos reflejos sucesivos que tienen por objeto un pensamiento cartesiano. Estas series podemos concebirlas, en principio, como abiertas, aunque limitadas por nuestras capacidades. Si le agrego a estas series la expresión “sé que...”, indico con ello que soy consciente de recordar o desear. Puedo también intercalar esa expresión en la serie para indicar que el estado correspondiente es o era consciente. Pero lo que no parece tener sentido es aceptar una serie de actos reflejos de conciencia.

### 3. *Regresión al infinito y autoconciencia trascendental en Kant*

Uno de los principales aportes de la filosofía teórica de Kant es su caracterización de la conciencia como un proceso que asimila información a través de una estructura conceptual. Con esta caracterización, Kant se aparta de la concepción del conocimiento, puesta en boga por Descartes, conforme a la cual el conocimiento es o debe ser un proceso de composición a partir de representaciones o “ideas simples”. Ya sea que relacionemos estas ideas simples mediante axiomas que nos permiten derivar otras ideas, como lo indicaría el propio proyecto cartesiano, o que las asociemos conforme al orden en que la experiencia las presenta, como pensaban los empiristas británicos, lo cierto es que esta concepción presupone que tenemos conciencia de representaciones aisladas, independientes de las demás por su simplicidad, y que a partir de ellas construimos el resto de nuestras representaciones. Kant se opone sobre todo a este empirismo, al rechazar que podamos tener conciencia de sensaciones separadas unas de otras.

Uno de los pasajes de la *Crítica de la razón pura* en el cual puede verse con más claridad este rechazo es el comienzo de la deducción trascendental en la primera edición de esta obra. En él, Kant afirma que toda intuición, es decir, la instancia más elemental de aplicación de conceptos, contiene ya una pluralidad de representaciones que es necesario recorrer y, por lo tanto, sintetizar para tener conciencia de esa pluralidad en cuanto pluralidad. Sin esa síntesis, la pluralidad no sería reconocida como tal, pues “toda representación, en cuanto contenida en un momento, no puede ser otra cosa que unidad absoluta” (A 99); es decir, las representaciones por sí mismas no requieren ninguna conexión con las demás. Con esta afirmación, Kant parece estar aceptando la existencia de representaciones simples; lo que estaría negando, en todo caso, es la posibilidad de tener conciencia de ellas sin llevar a cabo un proceso de síntesis. En efecto, su argumento puede reconstruirse como una discusión con los empiristas, en la cual les concede que, haciendo abstracción de nuestra actividad pensante, los elementos últimos sobre los cuales versa la conciencia no pueden ser más que representaciones simples, aisladas unas de las otras, pero

les señala, al mismo tiempo, que no podríamos ser conscientes de esas representaciones sin presuponer nuestra actividad sintética, es decir, el uso de conceptos, una de las condiciones indispensables de todo conocimiento. Así, pues, Kant no niega la existencia de representaciones simples, aisladas; sólo afirma que separadas unas de otras no forman parte de la conciencia y, por lo tanto, no es posible obtener conocimiento alguno a partir de ellas. De hecho, en una carta dirigida a Marcus Herz, Kant comenta que los datos de los sentidos, independientemente de las condiciones del conocimiento, podrían influir en nuestra facultad apetitiva y afectiva sin saber siquiera que los tenemos.<sup>14</sup> Puede haber, entonces, representaciones aisladas, sólo que para mí, en cuanto “ser cognoscente”, no son nada. Para que una representación forme parte de la conciencia, necesita ser aprehendida mediante el uso de algún concepto, “por incompleto u oscuro que sea” (A 106).

En la segunda sección de la deducción trascendental pueden destacarse dos justificaciones de esta tesis según la cual no es posible tener conciencia de intuiciones (a las cuales pertenecen las sensaciones) sin hacer uso de conceptos. La primera y más elemental podría exponerse de la siguiente manera: para tener conciencia de la pluralidad que constituye una intuición, tengo al menos que recorrer una serie de representaciones distribuidas temporalmente. Pero esto sería imposible si no pudiera identificar, distinguir o reidentificar cada una de las representaciones de la serie. Para saber de una pluralidad como tal, debo recordar las representaciones que he recorrido, pero debo hacerlo de tal manera que no las confunda con nuevas representaciones, para lo cual es necesario subsumir cada representación bajo algún concepto. Y este acto de subsunción implica relacionar la representación subsumida con las demás representaciones que pueden caer bajo el mismo concepto. Para formar la serie temporal de representaciones debo, por decirlo de alguna manera, sacar cada representación del flujo del tiempo, por paradójico que suene. Debo situarme mediante el uso de conceptos fuera del flujo del tiempo para poder ubicar una serie de representaciones en el tiempo.

<sup>14</sup> *Cfr.* AA, XI, p. 52.

Esta explicación, aunque está sugerida por algunos pasajes, en realidad no responde a la perspectiva kantiana. La justificación que en verdad le interesa a Kant depende de la peculiar manera en que caracteriza un concepto, a saber, como una representación general que sirve de regla conforme a la cual enlazamos una pluralidad de representaciones particulares.<sup>15</sup> Los conceptos, para Kant, deben servir como una guía que nos permita ir formando series con una pluralidad de representaciones, por sí mismas caóticas o indiferenciadas. Es más, los conceptos son aquello que ordena y coordina nuestra actividad pensante, pero no como una reflexión sobre los datos de los sentidos, sino precisamente como aquello que hace posible integrar esos datos a la conciencia. Esta caracterización es lo que explica por qué Kant se refiere a un concepto como una “unidad de la síntesis”. Con esta expresión, Kant no se refiere al resultado de la síntesis, sino a su forma o a la regla de acuerdo con la cual se desenvuelve. Esta manera de concebir los conceptos también explica por qué Kant niega que pueda haber conciencia de intuiciones sin hacer uso de conceptos, pues éstos son los que determinan la forma en que recorremos la pluralidad que constituye cualquier intuición. Recorrer una pluralidad significa siempre recorrerla de una manera específica, y esta manera es lo que expresamos mediante un concepto. Sería imposible recorrer una pluralidad sin tener idea de cómo la recorreremos. No podríamos distinguir unas representaciones de otras, pues no sabríamos ni siquiera en qué aspecto son distintas. Estaríamos ante un agregado caótico de representaciones que no podríamos concebir como un mismo conjunto mientras lo recorremos.

Sin conciencia de que aquello que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en la serie de las representaciones, pues en el estado actual habría una nueva representación que de ninguna manera pertenecería al acto por el cual debió ser producida gradualmente y la pluralidad de la misma jamás constituiría un todo, porque haría falta la unidad que sólo la conciencia puede proporcionar.

<sup>15</sup> *Cfr.* A 107.

Si al contar olvido que las unidades que ahora tengo ante mí han sido añadidas sucesivamente por mí una a la otra, entonces no reconoceré la producción del conjunto por esa adición sucesiva de una unidad a la otra y, por lo tanto, tampoco reconoceré el número, ya que este concepto consiste sólo en la conciencia de la unidad de la síntesis. (A 103)

Rechazar la posibilidad de que haya conciencia de representaciones aisladas, por las razones antes expuestas, le permite a Kant adoptar la tesis cartesiana según la cual la conciencia es o presupone la autoconciencia en cuanto conciencia de la acción de pensar.<sup>16</sup> Pero la manera en que Kant puede dar cuenta de esta tesis es más sencilla y convincente que la del propio Descartes y podría reducirse a la siguiente observación: si para tener conciencia de una representación es necesario enlazarla con otras, entonces también es necesario tener conciencia de ese enlace. La conciencia de cualquier representación intuitiva presupone, entonces, la autoconciencia o, como Kant la llama, “la apercepción”. En donde Kant expresa más claramente esta tesis es en una serie de reflexiones (*Los manuscritos de Duisburg*) que escribió hacia 1775, en el periodo decisivo de gestación de la filosofía crítica. En una de estas reflexiones, Kant afirma lo siguiente: “Percibimos algo sólo porque somos conscientes de nuestra aprehensión” (AA, XVIII, p. 667, R 4681). En otra sostiene que “somos conscientes de nosotros mismos, de nuestras acciones y de los fenómenos en la medida en que tenemos conciencia de su aprehensión, ya sea a través de coordinarlos entre sí o de aprehender una sensación por otra” (AA, XVIII, p. 662, R 4679).

En la *Crítica de la razón pura* no hay pasajes que afirmen con esta nitidez que la conciencia de representaciones intuitivas presupone la conciencia de la acción de enlazarlas. Creo que una de las principales razones de esta ausencia es que, en *Los manuscritos de Duisburg*, Kant confunde la conciencia empírica de nosotros mismos con la autoconciencia trascendental. La diferencia entre estos dos tipos de autoconciencia es algo en lo que Kant no se cansa de insistir en la *Crítica*, mientras que en *Los manuscritos de Duisburg* apenas la está esbozando.

<sup>16</sup> Cfr. AT, VII, p. 246; Descartes 1977, p. 198.

La autoconciencia empírica es la conciencia que tengo de mí mismo en cuanto fenómeno del sentido interno. Este tipo de conciencia requiere la autoadscripción de experiencias o acciones que debo ubicar en el tiempo. La autoconciencia trascendental, en cambio, es sólo conciencia de las reglas conforme a las cuales sintetizo representaciones y determino fenómenos en el tiempo, entre los cuales me encuentro yo mismo. Si estos dos tipos de autoconciencia no se distinguen, entonces afirmar que la conciencia de una serie de representaciones en el tiempo requiere la conciencia de la propia síntesis puede conducir a un absurdo. Si la conciencia de la síntesis es una autoconciencia empírica, entonces hay que enlazar, a su vez, la representación de esta síntesis con otras representaciones. Pero, al enlazarla, tendríamos de nuevo que tener conciencia de este último enlace, y de este modo se desencadenaría una regresión al infinito, parecida a la que le objetaban a Descartes. En una reflexión posterior a las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*, en la cual se plantea el problema de si pensar es una experiencia, Kant advierte precisamente el peligro de esa confusión.

Quando tengo una experiencia, la conciencia es una representación de mi existencia en cuanto determinada empíricamente, es decir, en el tiempo. Si esta conciencia fuera a su vez empírica, entonces la misma determinación del tiempo tendría a su vez que ser representada como contenida bajo las condiciones de la determinación temporal de mi estado. Tendría, pues, que ser pensado otro tiempo bajo el cual (no en el cual) el tiempo, que constituye la condición formal de mi experiencia interna, estuviera contenido. Habría, pues, un tiempo en el cual y con el cual correría a la par un tiempo dado, lo cual es absurdo. Pero *la conciencia de tener una experiencia o, en general, de pensar es una conciencia trascendental, no una experiencia.* (AA, XVIII, p. 319; las cursivas son mías.)

Al tener una experiencia, me es dada una pluralidad que sintetizo en una serie temporal. Tengo conciencia de esa pluralidad en la medida en que las distintas representaciones se integran a esa serie. Esa serie puede consistir en la secuencia de mis estados mentales. Pero no es posible decir, en el mismo sen-

tido, que tengo una experiencia de la acción de sintetizar al mismo tiempo que formo esa serie. Eso equivaldría a decir que, al formar una serie temporal de representaciones intuitivas, compongo también una serie con las representaciones de las acciones de sintetizar, y, una vez aceptado esto, habría que agregar que también construyo otra serie con las acciones que me permiten formar esta última serie. Mucho menos podría decirse que la primera serie presupone la segunda. Esa conciencia de la síntesis tiene, pues, que prescindir del aspecto temporal de la misma y enfocar exclusivamente la regla o el concepto que la determina. Por eso Kant afirma, en esta reflexión, que la conciencia del pensar no es una experiencia, no es una conciencia empírica.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant no cae en este absurdo porque entiende por “autoconciencia trascendental” la conciencia de la unidad de la síntesis, no la conciencia de la acción en cuanto se lleva a cabo en un determinado momento. A esto se debe, entre otras cosas, la expresión “unidad sintética de la apercepción”. Con ella, Kant enfatiza que la autoconciencia trascendental es conciencia de la unidad que hace posible la síntesis, un saber del concepto o de los conceptos que hacen posible el enlace de representaciones, no un saber acerca de nuestra existencia en el tiempo. Así, la relación de presuposición que Kant sostiene entre la conciencia de una pluralidad y la autoconciencia hay que expresarla de la siguiente manera: no hay conciencia de representaciones particulares sin conciencia de la unidad que hace posible enlazarlas en una representación compleja.

Con la distinción entre autoconciencia empírica y autoconciencia trascendental, Kant también evita caer en la regresión al infinito que Fichte menciona en el texto que he citado al comienzo de este trabajo. La autoconciencia que Kant considera como condición de la conciencia empírica no es, a su vez, una conciencia empírica que convierta al sujeto del conocimiento en un objeto que presuponga otro sujeto, y así hasta el infinito. La autoconciencia empírica es la que toma al sujeto del conocimiento como un objeto y requiere la autoconciencia trascendental al igual que la conciencia de cualquier otro objeto. Afirmar, pues, que la filosofía de Kant pretende dar cuenta de

la autoconciencia mediante una teoría de la reflexión que la considera como un acto reflejo a través del cual el sujeto se piensa a sí mismo como objeto no puede ser más que un error ocasionado por la confusión entre los dos tipos de autoconciencia mencionados.



## II

# AUTOCONCIENCIA Y AGENCIA EPISTÉMICA EN KANT Y EN P.F. STRAWSON\*

### 1. *Introducción*

En *Authority and Estrangement*, Richard Moran defiende una concepción del autoconocimiento en la cual la conciencia de uno mismo como agente racional desempeña un papel central en la explicación de dos aspectos básicos de este conocimiento: la autoridad de la primera persona y la inmediatez.<sup>1</sup> Moran presenta esta concepción en contraste con lo que llama “el modelo perceptual del autoconocimiento”, un modelo de inspiración cartesiana que pretende dar cuenta de la asimetría entre la perspectiva de la primera y de la tercera personas caracterizando a la primera como un acceso privilegiado a los contenidos de la conciencia, gracias al cual supuestamente contamos con conocimientos infalibles sobre nosotros mismos. Las devastadoras críticas que sufrió este modelo a lo largo de todo el siglo XX atacan principalmente la idea de un ámbito privilegiado de conocimientos y las tesis metafísicas que supuestamente se derivan de su aceptación. Estas críticas han conducido incluso a poner en duda la diferencia misma entre la perspectiva de la primera y de la tercera personas. El ataque de Moran es muy distinto. Lo que intenta es mostrar que este modelo perceptual del autoconocimiento en realidad no da cuenta de la asimetría de esas perspectivas y que, por lo tanto, las críticas en su contra no cuestionan la asimetría. Tanto los defensores de ese modelo como sus detractores podrían estar cometiendo

\*Este artículo fue publicado originalmente en *Teorema*, vol. 23, nos. 1-3, 2004, pp. 5-16.

<sup>1</sup> Cfr. Moran 2001, pp. 124-135.

el mismo error al hacer depender la autoridad y la inmediatez del autoconocimiento de la aceptación de un ámbito de conocimientos infalibles.

Lo que el modelo perceptual del autoconocimiento no tomó en consideración es la idea de uno mismo como agente racional, como un sujeto que somete a evaluación sus creencias, toma decisiones, se responsabiliza de su vida mental y puede, en ese sentido, asumirla como propia. Tanto la interpretación que ofrece Moran de la paradoja de Moore como los casos anormales que analiza, en los cuales la persona sólo sabe de sus propias creencias mediante la evidencia de su conducta públicamente observable, son claros ejemplos del papel imprescindible que hace desempeñar a la conciencia de uno mismo como agente racional en una explicación satisfactoria del autoconocimiento.

Consideraciones de este tipo han quedado ocultas en la tradición analítica por las preocupaciones en torno a la referencia de los distintos usos del pronombre personal “yo” o por los problemas acerca de la naturaleza de los contenidos mentales. Pero, si el diagnóstico de Moran es correcto, mientras estas discusiones no se articulen con un análisis de uno mismo como agente racional, entonces seguirán ofreciendo una imagen deficiente del autoconocimiento. Éste parece ser el caso de la reconstrucción de la crítica kantiana al ego cartesiano que P.F. Strawson lleva a cabo en *The Bounds of Sense (Los límites del sentido)*. Al menos ésa es la opinión de John McDowell en su artículo “Referring to Oneself” (1998). Creo que la objeción que McDowell le hace a P.F. Strawson en este artículo tiene coincidencias interesantes con el punto de vista de Moran. Lo que McDowell señala ahí es que aun cuando Strawson explique satisfactoriamente la posibilidad de referirnos a nosotros mismos sin criterios empíricos de identidad personal, sigue faltando una explicación de por qué quien tiene conciencia de sí se identifica de manera inmediata con las experiencias y las acciones de las cuales tiene conciencia. Para McDowell, esta explicación sólo puede obtenerse si se toman en consideración las intenciones del agente. Ahora bien, McDowell opina que Strawson llega a esta visión pasiva de la autoconciencia por haber querido ver, en la crítica kantiana al ego cartesiano, su propia teoría sobre la

posibilidad de referirnos a nosotros mismos sin criterios empíricos de identidad personal.<sup>2</sup> El problema de Strawson es que se comprometió con lo que Elizabeth Anscombe llama “la incorregible concepción contemplativa del conocimiento” propia de la filosofía moderna (Anscombe 1957, p. 57).

Lo que me propongo mostrar en este trabajo es que la visión pasiva de la autoconciencia que ofrece Strawson no proviene de la filosofía kantiana y que su reconstrucción del concepto de autoconciencia en la *Crítica de la razón pura* conduce a esta visión por haber desdeñado los elementos de esta obra que permiten colocar el concepto de agencia epistémica en el centro mismo de la epistemología kantiana.

## 2. *La objeción de McDowell*

Tanto en *Individuals (Individuos)* como en *The Bounds of Sense*, Strawson busca rescatar la autoadcripción inmediata de estados mentales evitando los compromisos metafísicos del cartesianismo, es decir, evitando la aceptación de una sustancia pensante cartesiana. Su defensa de este tipo de adscripción puede exponerse, tal como lo hace McDowell, como respuesta a una posible interpretación de la diferencia que Wittgenstein traza en el *Cuaderno azul* entre un uso subjetivo y otro objetivo del pronombre personal “yo”.<sup>3</sup> Lo que distingue al primero de estos usos, el subjetivo, es lo que Sydney Shoemaker ha bautizado como “inmunidad al error mediante identificación equivocada”, es decir, la imposibilidad de equivocarse con respecto a aquello a lo que nos referimos mediante ese pronombre.<sup>4</sup> El uso objetivo, en cambio, opera mediante criterios empíricos

<sup>2</sup> Esta opinión de McDowell contrasta con el reconocimiento por parte de Moran de la filiación kantiana de su propia propuesta. Sin embargo, hay que aclarar que la tradición a la que se refiere Moran parte de la interpretación de la filosofía práctica de Kant, donde la deliberación, el apelar a razones como algo que se distingue e incluso se opone a la explicación mediante causas, es lo que caracteriza a las acciones libres. El problema para los kantianos es cómo conciliar o identificar a este agente libre con el sujeto epistémico de la primera crítica, el cual Kant tiende a tratar algunas veces bajo lo que Moran llama “el modelo perceptual del autoconocimiento”.

<sup>3</sup> Véase Wittgenstein 1958, pp. 66–68.

<sup>4</sup> “Immunity to error through misidentification”. Véase Shoemaker 1988.

de identidad personal y en su caso podemos equivocarnos al identificarnos entre otras personas.

La imposibilidad de equivocarnos con el uso subjetivo es lo que llevó al propio Wittgenstein, en el *Cuaderno azul*, y a Anscombe, en “First Person”, a pensar que en este caso ese pronombre simple y sencillamente no tiene un uso referencial, ya que si no es posible equivocarse en los enunciados empíricos en los que aparece, tampoco es posible acertar.<sup>5</sup> Anscombe incluso sostiene que si éste refiriera, tendría que referir a un ego cartesiano, ya que es posible imaginar circunstancias en las cuales utilizemos ese pronombre estando desprovistos de cualquier sensación corporal. En esas circunstancias, la posibilidad de identificar aquello que conocemos mediante evidencia observacional y aquello a lo que nos referimos mediante el uso subjetivo de “yo” habría quedado excluida, ya que el tipo de predicados que utilizamos en un caso carecería de criterios para ser utilizado en el otro.

Para Strawson, esta concepción es incoherente, porque impide comprender la identidad de los estados de conciencia como necesariamente dependiente de la identidad de las personas. En efecto, para los que niegan la función referencial del uso subjetivo de “yo”, la identificación de una cosa debe poder fallar (errar) para ser informativa, pero si pudiera fallar el reconocimiento de una experiencia como mía (adscrita mediante el uso objetivo de “yo”), entonces sería contingente que fuera mía; podría ser de otros. Si mis experiencias pueden ser las experiencias de otros, entonces tienen una identidad independiente de la mía. Esta consecuencia extravagante, sin embargo, puede evitarse —propone Strawson— si se reconoce que es posible referirnos a lo mismo de dos maneras distintas: inmediatamente, sin criterios empíricos de identidad personal, y mediante evidencia observacional, como al describir la conducta de otros. Los que postulan un ego cartesiano y los que niegan la función referencial del uso subjetivo han cometido, así, el mismo error, al no contemplar esta posibilidad.

<sup>5</sup> Siguiendo a Wittgenstein podríamos decir que no refiere, así como tampoco tiene sentido decir que sé que tengo dolor de cabeza, puesto que no tiene sentido decir que no sé que tengo dolor de cabeza.

He sugerido que el error cartesiano no es más que un caso particular del error más general que también está presente, aunque de una forma distinta, en las teorías de la no pertenencia que conciben las designaciones o las aparentes designaciones de las personas como algo que no denota precisamente la misma cosa o entidad para toda clase de predicados adscritos a la entidad designada. (Strawson 1959, p. 105)

Para apoyar la posibilidad de referirnos a una misma cosa, a nosotros mismos, de dos maneras distintas, Strawson destaca la autoadcripción de movimientos corporales intencionales (Strawson 1959, p. 111). Es claro que cuando me adscribo una acción corporal que llevo a cabo intencionalmente no requiero evidencia observacional, aunque acepto y espero que los otros o yo mismo identifiquemos con ella la misma acción. Al aceptar este tipo de adscripciones, aseguramos la posibilidad de referirnos a nosotros mismos aun cuando podamos imaginar circunstancias para las cuales no haya evidencia observacional. Lo cierto es que, en la mayoría de los casos, sabemos cómo usar predicados psicológicos porque sabemos cómo hacer ambos tipos de adscripciones: la inmediata y la que depende de la observación de la conducta.

Ésta es la concepción del autoconocimiento que, de acuerdo con McDowell, Strawson proyecta en su interpretación de la crítica de Kant al ego cartesiano, y así pierde el acierto de haber subrayado el papel que desempeñan las intenciones en la autoadcripción inmediata. Strawson ve en la unidad sintética de la apercepción (el yo pienso que debe acompañar todas mis representaciones) la unidad de las experiencias que nos adscribimos sin criterios empíricos de identidad personal.<sup>6</sup> Esto le permite explicar por qué Kant sostiene que en ella no estamos todavía ante el autoconocimiento, sino sólo ante una conciencia en general o formal.<sup>7</sup> Lo que hace falta es vincular esta unidad con la cosa a la que nos referimos mediante criterios empíricos de identidad personal. Pero la condición fundamental (la unidad objetiva de la autoconciencia) para que esta ruta subjetiva sea posible es que sea la experiencia de un mundo objetivo

<sup>6</sup> *Cfr.* Strawson 1966, pp. 163–164.

<sup>7</sup> *Cfr.* Strawson 1966, pp. 165–166.

unificado, el mundo en el cual podemos describir objetivamente, mediante criterios empíricos de identidad personal, las acciones de esa misma persona.<sup>8</sup> Al desconocer esta condición —concluye la interpretación—, el cartesiano busca la referencia de la autoadscripción inmediata en algo distinto de una persona ubicable espacio-temporalmente.<sup>9</sup>

Lo que McDowell le objeta a Strawson es que acepte, como Kant, que la condición fundamental de la autoconciencia sea que la experiencia constituya un punto de vista temporal sobre el mundo desde el cual se pueda distinguir cómo son las cosas y cómo se perciben.<sup>10</sup> Otra de las condiciones fundamentales que, según McDowell, Strawson deja fuera aquí, siguiendo a Kant, es que las acciones de ese sujeto sean conocidas a través de sus intenciones y no sólo mediante observación o adscripción inmediata, es decir, que el sujeto que se autoadscribe experiencias se reconozca como un agente. Mediante la adaptación de un experimento mental de Anscombe, McDowell intenta mostrar que es posible distinguir lo que me parece de lo que es, utilizando sólo un lenguaje observacional, es decir, adoptando sólo la perspectiva de la tercera persona.<sup>11</sup> Si esto fuera posible, entonces la exigencia kantiana, conforme a la cual la ruta subjetiva de mis experiencias debe ser una experiencia de un mundo objetivo, no lograría capturar el papel esencial que desempeña el agente al asumir sus experiencias y sus acciones como propias. Podríamos pensarlos a nosotros mismos como si estuviéramos movidos por un agente distinto de nosotros.<sup>12</sup> En tal caso, la distinción entre cómo me parecen las cosas y cómo son no me serviría para reconocer mis experiencias y acciones como propias y, por ende, estaríamos lejos de afirmar que estamos ante un caso de autoconciencia.

<sup>8</sup> *Cfr.* Strawson 1966, p. 163 y pp. 104–108.

<sup>9</sup> *Cfr.* Strawson 1966, pp. 165–166.

<sup>10</sup> Con respecto a la formulación de esta condición, véase Strawson 1966, p. 104 (punto de vista temporal sobre el mundo) y p. 108 (diferencia entre cómo son las cosas y cómo se perciben). Con respecto a la objeción, véase McDowell 1998, pp. 136–137.

<sup>11</sup> *Cfr.* McDowell 1998, pp. 137–139.

<sup>12</sup> *Cfr.* McDowell 1998, p. 141.

### 3. *Agencia epistémica en Kant*

La posibilidad de pensarnos como instrumentos de un agente con el cual no nos identificamos fue ampliamente explotada por Arthur Schopenhauer. Este filósofo caracterizó la autoconciencia en términos puramente pasivos: como la constatación, en nuestro interior, del grado de deseo que manifiesta la voluntad ante determinados motivos que pertenecen al mundo objetivo.<sup>13</sup> Esta voluntad, según Schopenhauer, no es algo que podamos modificar mediante nuestras deliberaciones. En realidad no la conocemos sino hasta que los deseos se convierten en resoluciones y producen las acciones que observamos en el mundo fenoménico: sólo podemos conocer nuestro carácter empíricamente, una vez que se ha manifestado en el mundo. Por ello, Schopenhauer sostiene que la responsabilidad sobre nuestras acciones no depende de nuestras decisiones.<sup>14</sup> Somos como sonámbulos —escribe Schopenhauer— que nos sorprendemos por la mañana de aquello que hemos hecho al dormir.<sup>15</sup> Esta metáfora, que utiliza para ilustrar el papel que desempeña el ser humano en su metafísica de la voluntad, también puede ilustrar su comprensión de la acción humana, ya que para él nos sorprendemos de nuestras propias acciones, pues sólo sabemos lo que realmente queremos una vez que lo hemos hecho. Aunque sepamos de nuestra voluntad de manera inmediata, esta inmediatez no implica que seamos agentes libres.

Independientemente de la coherencia de esta propuesta que ilustra con elocuencia el estado de extrañamiento, lo interesante es que la ofrece un autor que acepta la parte teórica de la filosofía de Kant y rechaza enfáticamente su filosofía práctica, en particular, la posibilidad de elegir libremente los fines de nuestras acciones. Sin embargo, esta interpretación de la filosofía kantiana contrasta con otra interpretación que, en lugar de acentuar la distancia entre el conocimiento y las acciones libres, reconoce la presencia de la normatividad y de la acción libre en el seno mismo del conocimiento. Tal es la propuesta de J.G. Fichte y la del propio McDowell.

<sup>13</sup> Cfr. Schopenhauer 1988, pp. 14–25.

<sup>14</sup> Cfr. Schopenhauer 1988, pp. 48–62 y 93–98.

<sup>15</sup> Schopenhauer 1966, p. 369 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, cap. 25).

Para Fichte, la autoconciencia debe entenderse como una acción de la cual tenemos conciencia inmediata en virtud de que se identifica con la actividad de la propia conciencia. Fichte se esforzó enormemente por describir adecuadamente esta acción y para ello acuñó el término “Tathandlung” que busca recoger el carácter irreductible de algo que es a la vez un hecho para la conciencia y una acción. La peculiaridad y la audacia de esta propuesta se deben a que Fichte concibe esta acción como una acción libre.<sup>16</sup> Esto significa que la razón teórica y la razón práctica se fundan en una misma acción. Por ello, Fichte sostiene que su “idealismo trascendental es la única concepción filosófica legítima en donde la especulación y la ley moral se unen estrechamente” (Fichte 1797, p. 467).

Pero esta propuesta forma parte de la defensa que Fichte llevó a cabo del concepto de intuición intelectual, por lo cual Kant la rechazó abiertamente. La posibilidad de que algo sea intuido por el hecho de ser pensado haría incomprendible, para Kant, por qué debemos conocer mediante la aplicación de conceptos a intuiciones que tenemos pasivamente, a intuiciones que guían nuestro conocimiento o que —utilizando la terminología de McDowell— constriñen exteriormente nuestras creencias. Tratándose de la autoconciencia, sin embargo, Kant titubea y a veces parece poner en entredicho la diferencia tajante entre ser pensado y ser intuido. Por un lado sostiene que la mera autoconciencia no es más que la idea abstracta de una unidad que debe sintetizar intuiciones, por lo cual no puede proporcionar conocimiento alguno; por el otro, afirma que la proposición “yo pienso” es empírica (B 423). Al margen de estas oscilaciones, lo cierto es que Kant nunca deja de enfatizar la actividad o espontaneidad como el rasgo distintivo de la afirmación del propio pensamiento. Esta espontaneidad es lo que Fichte identifica con la acción libre regida por la ley moral.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Cfr. Fichte 1797, pp. 466–468.

<sup>17</sup> Si nos ceñimos a una parte de la definición que Fichte proporciona de la intuición intelectual en la segunda introducción a la *Doctrina de la ciencia*, su interpretación de la unidad sintética de la apercepción en Kant resulta muy atractiva, ya que con ella se puede evitar el carácter excesivo de la filosofía fichteana, de acuerdo con la cual la acción de nuestro pensamiento pone su contenido. En esa parte de esa definición, Fichte sostiene lo si-



En esta misma línea interpretativa se encuentra, sin lugar a dudas, el Kant que McDowell explota en *Mind and World*. Ahí McDowell sostiene lo siguiente:

Quando Kant describe el entendimiento como la facultad de la espontaneidad, esto refleja su concepción sobre la relación entre la razón y la libertad: la necesidad racional no sólo es compatible con la libertad, sino que es constitutiva de ella. Dicho en un eslogan: el espacio de la razón es el reino de la libertad. (McDowell 1994, p. 5)

Si Kant realmente llega a dar este paso y reconoce en la espontaneidad de la apercepción trascendental la agencia práctica es muy cuestionable. Esto haría casi incomprensibles los malabarismos que Kant lleva a cabo en la tercera crítica para conciliar la perspectiva especulativa con la práctica. Pero lo que es inquestionable es que cualquier interpretación satisfactoria de la filosofía teórica de Kant y, en particular, de la autoconciencia, tiene que dar cuenta de la insistencia con la cual Kant caracteriza el entendimiento, la facultad de los conceptos, como una facultad espontánea que articula la autoconciencia trascendental. Que esta espontaneidad está vinculada con un tipo de agencia epistémica también está claro, ya que Kant concibe las categorías y los principios que se derivan de ellas como reglas que permiten integrar las intuiciones sensibles a una concepción objetiva de un mundo unificado. Por esta razón, Kant sostiene que el entendimiento es también la facultad de las reglas. Hay que interpretar, entonces, el principio kantiano de la unidad objetiva de la apercepción, de acuerdo con el cual mis representaciones deben integrarse a un orden conceptual objetivo, como una exigencia y no simplemente como una condición que deben cumplir mis representaciones para formar parte de mi conciencia. Si ese principio sólo expresara esta condición, el entendimiento podría concebirse como un proceso del cual no tenemos control ni responsabilidad, y de este modo perdería su carácter normativo.

guiente: “*intellektuelle Anschauung*. Sie ist das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue” (“La intuición intelectual es la conciencia inmediata de mi acción: es aquello por lo cual sé algo porque lo hago”). Fichte 1797, p. 463.

En cuanto condición, este principio afirma que toda intuición de la cual tenemos conciencia debe poder pertenecer a un orden conceptual objetivo. Pero el carácter normativo del entendimiento, el hecho de que éste sea una facultad de reglas, nos obliga a interpretar ese principio como una exigencia que pone en marcha un proceso: el proceso mediante el cual ordenamos y reordenamos nuestras percepciones de tal manera que conformen un punto de vista sobre el mundo articulado mediante fenómenos espacio-temporales y secuencias causales de sucesos más o menos coherentes. Esta exigencia debe ser concebida como una exigencia práctica, al menos en la medida en que su mayor o menor cumplimiento es nuestra responsabilidad. Se trata de una exigencia constitutiva del entendimiento cuyo grado de satisfacción depende de la ejecución de una tarea: el permanente ajuste de las representaciones que inevitablemente pertenecen a una y la misma conciencia en una visión del mundo cada vez más coherente. Así, el principio de la unidad objetiva de la apercepción debe afirmar que las representaciones forman parte de una única conciencia en la medida en que están integradas a ese proceso que opera de acuerdo con reglas cuya aplicación es responsabilidad de cada uno de nosotros.<sup>18</sup>

#### 4. *Las fallas en la reconstrucción de P.F. Strawson*

Volvamos a la objeción que McDowell le hace a P.F. Strawson en “Referring to Oneself”. De acuerdo con ella, Strawson compromete su teoría de la autoadscripción inmediata con la concepción kantiana de la autoconciencia, cuya condición fundamental es que la experiencia del sujeto constituya un punto de vista temporal sobre el mundo en el cual se pueda distinguir cómo son las cosas de cómo me parecen. Esta concepción —continúa

<sup>18</sup> *Cfr.* Stepanenko 2000, cap. 5. Lo que para Kant no puede ser nuestra responsabilidad es la elección de las propias reglas. Uno de los principales objetivos de la filosofía trascendental es dar razón de la necesidad de esas reglas mediante las cuales ordenamos nuestras percepciones y justificamos nuestro conocimiento. Por ello, esta posición epistemológica puede ser caracterizada como una defensa del concepto de normatividad necesaria, es decir, de una normatividad cuyas reglas no son objeto de elección.

la objeción— deja fuera el papel que desempeña el agente en el reconocimiento de mis acciones y experiencias como propias.

Conforme a lo expuesto en la sección anterior, esta objeción es incorrecta porque Kant caracteriza el entendimiento como una facultad que opera con reglas, es decir, como una facultad normativa cuyo ejercicio es responsabilidad del sujeto epistémico. Sin la intervención del entendimiento, está claro que no se puede llevar a cabo la distinción entre cómo son las cosas y cómo me parecen. Por lo tanto, de acuerdo con la concepción kantiana, la agencia epistémica es condición de posibilidad de esa distinción. Pero esta objeción es incorrecta incluso para la interpretación que el propio McDowell ofrece de la filosofía kantiana, ya que, según ésta, el sujeto epistémico (el espacio de las razones) se identifica con el ejercicio de la agencia racional (el reino de la libertad).

Si la reconstrucción que ofrece Strawson de la crítica kantiana al ego cartesiano deja fuera al agente epistémico, no se debe a la filosofía kantiana. Pero, ¿cómo es posible que Strawson haya ignorado el papel que Kant hace desempeñar al agente epistémico? Una posible respuesta a esta pregunta consiste en señalar que esto se debe a que Strawson rechazó la teoría kantiana de la síntesis. Como es bien sabido, para Kant, la acción básica del conocimiento es la síntesis de intuiciones y conceptos. Si prescindimos de ella, resulta imposible reconocer un agente epistémico en su filosofía. Strawson reconstruye la epistemología kantiana soslayando la teoría de la síntesis por pertenecer a la sospechosa disciplina de la psicología trascendental cuyas hipótesis no pueden ser contrastadas empíricamente. En efecto, cuando Kant describe la manera en que supuestamente operan nuestras facultades cognitivas al margen de nuestras deliberaciones en cuanto agentes epistémicos, parece estar haciendo psicología. Pero Kant no sólo desarrolla su teoría de la síntesis en términos descriptivos. En realidad, mezcla un punto de vista descriptivo con un punto de vista normativo. Pensemos en la relación entre conceptos e intuiciones. Para dar cuenta de esta relación, Kant recurre a dos procesos distintos: por un lado, apela a la imaginación, por el otro, al juicio. Cuando recurre a la imaginación para explicar la síntesis de intuiciones parece estar describiendo un proceso del cual no

tenemos control, “una función anímica ciega [...] de la cual rara vez tenemos conciencia” (A 78). En este caso, la función del entendimiento consistiría en “traer a conceptos” la síntesis de intuiciones que ya ha realizado la imaginación.<sup>19</sup>

Hay que reconocer que Kant hace psicología cuando subordina el trabajo del entendimiento a las presuntas operaciones de la imaginación trascendental. Pero el panorama cambia si pensamos en la teoría de la síntesis como una teoría del juicio. En este caso, lo que predomina es la actividad normativa del entendimiento y nuestras deliberaciones en cuanto agentes epistémicos. Kant define el juicio como “la capacidad de subsumir bajo reglas” (A 132) o como “la facultad de pensar lo particular en lo universal”, ya sea que contemos con el concepto o la regla bajo la cual hay que subsumir lo particular (juicio determinante), ya sea que la busquemos partiendo de lo particular (juicio reflexionante).<sup>20</sup> Con cualquiera de estas definiciones está claro que la capacidad de juzgar involucra tanto la conciencia (a diferencia de la imaginación) como la normatividad (el uso de reglas). Tratándose de una facultad normativa, no es, entonces, la psicología la que debe explicar cómo opera y, por lo tanto, la razón que da Strawson para desechar la teoría de la síntesis, en este caso, es inadecuada.

Así pues, al descalificar la teoría de la síntesis, al menos como teoría del juicio, Strawson omite la agencia epistémica en su interpretación de la epistemología kantiana. Hay, sin embargo, otra posible razón de esta omisión. En su reconstrucción de los paralogsismos,<sup>21</sup> Strawson trató de asimilar la diferencia entre la perspectiva trascendental y la empírica a la diferencia entre la perspectiva de la primera y de la tercera personas. Esto puede verse como una confusión que desdibuja el aspecto trascendental de la epistemología kantiana, el aspecto que puede dar cuenta de la agencia epistémica en la filosofía de

<sup>19</sup> A 78. Esta manera de concebir la relación entre la imaginación y el entendimiento puede considerarse como una influencia del empirismo a través de la obra de J.N. Tetens. También hay que recordar la idea kantiana según la cual quizá exista una raíz común incognoscible de la sensibilidad y el entendimiento. Esta opinión ha sido explotada por algunos intérpretes desde la época poskantiana hasta Heidegger.

<sup>20</sup> *Cfr. Crítica del Juicio*, introducción, sección IV (Kant 1975, pp. 122–123).

<sup>21</sup> Véase Strawson 1966, pp. 163–169.

Kant. La diferencia entre la perspectiva de la primera y de la tercera personas, tal como la maneja Strawson, corresponde, en realidad, a la diferencia entre el sentido interno y el sentido externo, ambos pertenecientes a nuestra facultad receptiva, la sensibilidad, en contraste con la espontaneidad. Por ello, si la condición fundamental de la autoconciencia, tal como la fórmula Strawson, tiene que ver sólo con esta última diferencia, entonces la objeción de McDowell (la ausencia de un agente que reconozca sus acciones y experiencias como propias) está plenamente justificada desde la propia posición kantiana.

Si aceptáramos como legítima la tarea de asimilar la diferencia entre lo trascendental y lo empírico a la diferencia entre la perspectiva de la primera y de la tercera personas, tendríamos que empezar por preguntarnos a cuál de estas últimas corresponde la perspectiva trascendental. Para Kant, la autoconciencia trascendental es la que exige una experiencia objetiva, mientras que la autoconciencia empírica sólo es subjetiva por tratarse de un punto de vista particular.<sup>22</sup> Lo trascendental es universal; lo empírico es particular. Por ello, lo trascendental concuerda mejor con la perspectiva de la tercera persona, la perspectiva de un mundo en el cual puedo ubicarme espacio-temporalmente, un punto de vista objetivo. Sin embargo, Strawson considera a veces la unidad trascendental de la autoconciencia como la unidad que constituyen nuestras autoadscripciones inmediatas.<sup>23</sup> Esta interpretación es esencial en su reconstrucción de la crítica kantiana al ego cartesiano. De acuerdo con ella, el cartesiano cree referirse a una sustancia pensante, distinta del cuerpo, porque puede adscribirse estados mentales de manera inmediata, sin criterios empíricos de identidad. La unidad que conforman estas autoadscripciones —continúa la reinterpretación de Strawson— no es más que una conciencia en general que requiere coordinarse con la referencia ordinaria a nosotros mismos para generar conocimiento.

El problema con la reconstrucción de Strawson es que confunde la autoconciencia trascendental con la empírica. Según

<sup>22</sup> Véanse los §§ 18 y 19 de la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” (B 139/142).

<sup>23</sup> Consúltese, sobre todo, Strawson 1966, pp. 165–166 (el inciso 5 de su reconstrucción); también las pp. 163–164 (el inciso 2).

Kant, esa “conciencia en general” en que se basa el cartesiano para postular una sustancia pensante, distinta del cuerpo, es la autoconciencia trascendental, la conciencia de la unidad a la cual deben integrarse todas nuestras percepciones, la condición trascendental del conocimiento en general, no la conciencia de una ruta subjetiva que hace abstracción de sus conexiones con la referencia ordinaria a una persona, como pretende Strawson. Esta lectura genera una incoherencia, puesto que la autoconciencia trascendental tendría que ser a la vez la condición de posibilidad de la unidad subjetiva de nuestras percepciones (la exigencia de que sean una experiencia de un mundo objetivo) y esa misma unidad subjetiva que obtenemos mediante autoadscripción inmediata. Sería condición de cierta unidad y, al mismo tiempo, la unidad misma. Esto no resulta coherente.

En realidad, la condición fundamental de la autoconciencia en la formulación de Strawson, es decir, el punto de vista temporal sobre el mundo en el cual se puede distinguir cómo son las cosas de cómo me parecen, sólo hace depender la adscripción inmediata (la perspectiva de la primera persona) de la adscripción con criterios de identidad (la perspectiva de la tercera persona). En términos kantianos, esto significa condicionar el conocimiento del sentido interno al conocimiento del sentido externo, el conocimiento de objetos físicos, entre los cuales me encuentro yo mismo. Esto es lo que Kant argumenta en la “Refutación del idealismo”. Otra cosa muy distinta es argumentar que lo empírico está condicionado por lo trascendental. En la filosofía kantiana, esto último equivale a condicionar la receptividad del sujeto epistémico a su espontaneidad, a su actividad como agente que aplica reglas para generar conocimientos. Este aspecto de la relación entre lo empírico y lo trascendental es lo que Strawson no toma en consideración y, por ello, confunde el objetivo de la “Deducción trascendental de las categorías” con el de la “Refutación del idealismo”.

*Réplica de Maite Ezcurdia.  
Distintas maneras de ser un agente*

En su artículo “Referring to Oneself”, McDowell ataca la interpretación que hace Strawson en *The Bounds of Sense* de los “Paralogismos de la razón pura” debido a que, si bien esta interpretación explica cómo cada quien puede referirse a sí mismo, deja fuera una explicación de cómo opera esta autorreferencia, en particular, de cómo opera el modo de presentación (el sentido fregeano) que determina la referencia, esto es, aquello que nos hace autoconscientes. McDowell atribuye esta falta a la interpretación que Strawson ofrece de la estrategia kantiana para evitar la postulación de un ego cartesiano que dé razón de la continuidad de un individuo al cual se refieren, de una manera particular, una serie de pensamientos sobre uno mismo o autopensamientos, pensamientos expresados en lenguaje público mediante el uso del pronombre “yo”.<sup>24</sup> De acuerdo con McDowell, Strawson interpreta a Kant como si adoptara su propio punto de vista sobre la manera en que el pronombre “yo”, el autoconcepto o el concepto de sí mismo, puede referir sin que el sujeto cuente con criterios de autoidentificación, es decir, sin recurrir a concepciones mediatas sobre uno mismo que puedan distinguirlo de otros. Así, Strawson sostiene lo siguiente: “‘Yo’ puede ser usado sin criterios de identidad subjetiva y, no obstante, referir a un sujeto porque, aun con tal uso, los vínculos con esos criterios en la práctica no se rompen” (Strawson 1966, p. 165).

Al desarrollar su argumento, McDowell toma en consideración la forma en que Strawson lee esto en Kant y ofrece su propia interpretación sobre lo que Kant hace en los “Paralogismos”. De acuerdo con McDowell, Kant explica ahí el error de postular un ego cartesiano como una confusión que toma el “yo pienso” que acompaña todas mis representaciones como la intuición de un objeto, al cual se le aplica, por lo tanto, la

<sup>24</sup> McDowell formula el asunto mediante aseveraciones que usan el pronombre “yo”. Yo lo he formulado en términos de autopensamientos, porque creo que es el autoconcepto, esto es, el concepto de sí mismo, lo que aquí está en juego y no el uso del pronombre personal “yo” en el lenguaje público. En todo caso, eso es lo que a Kant le interesa.

categoría de sustancia. “La unidad de la conciencia, que subyace a las categorías, se toma aquí como la intuición del sujeto en cuanto objeto y se le aplica la categoría de sustancia” (*KrV*, B 421).

McDowell piensa que al interpretar de esta manera a Kant, Strawson dejó fuera un aspecto esencial para la autoconciencia, para la explicación de cómo la autorreferencia ocurre (a través del modo de presentación). De hecho, Strawson reconoce este aspecto en *Individuals*. Se trata del pensar en uno mismo como agente racional. En *The Bounds of Sense*, Strawson sostiene que para que haya autoconciencia no sólo necesitamos pensar en nosotros mismos como encarnados y persistentes en el tiempo; sin embargo, hace algunas afirmaciones que sugieren que podría pensar que eso es suficiente.

Ahora bien, en su artículo, Stepanenko discrepa de McDowell con respecto a la razón por la cual Strawson no logra dar cuenta satisfactoriamente de la autorreferencia en su interpretación de los “Paralogismos”. La razón de McDowell es que Strawson filtra su propia teoría sobre la posibilidad de la autorreferencia sin autoidentificación en su interpretación de Kant. Sin embargo, no encuentro nada en el artículo de Stepanenko que desafíe esta teoría. Lo que Stepanenko ofrece son razones para pensar que Strawson deja fuera un aspecto importante de la concepción kantiana de la autoconciencia que comprende algún tipo de agencia y que, por lo tanto, ofrece razones para pensar que la condición básica de la autoconciencia en la filosofía de Kant no puede ser sólo el pensarse a sí mismo como un ser encarnado, como parece sugerirlo Strawson, sino también como un agente racional. Pero esto no muestra que Strawson haya dejado fuera la agencia en su propia concepción de la autorreferencia debido a su lectura de Kant, como lo sugiere Stepanenko en la introducción de su artículo. Lo que debió afirmar es que la objeción que McDowell le hace a Strawson no es todo lo que hay que decir con respecto a la razón por la cual Strawson no logra aprehender la agencia en su lectura de la noción kantiana de la autoconciencia.

La manera en que Stepanenko intenta mostrar que en el modelo epistemológico de Kant ya está presente la agencia es señalando que cuestiones sobre la *libertad*, la *normatividad* y la



*responsabilidad* forman parte de este modelo. Lo que argumentaré aquí es que la presencia de la normatividad y de la responsabilidad no es suficiente por sí misma para hablar de agencia. La presencia de la libertad sí lo es, aunque no para la agencia requerida en la autoconciencia. Sin embargo, Stepanenko rechaza este tipo de agencia de la propia noción de autoconciencia en la *Crítica de la razón pura*.

Stepanenko sostiene que el entendimiento es una facultad espontánea y que esta espontaneidad está vinculada con lo que él denomina “agencia epistémica”.

Que esta espontaneidad está vinculada con un tipo de agencia epistémica [...] está claro, ya que Kant concibe las categorías y los principios que se derivan de ellas como reglas que permiten integrar las intuiciones sensibles a una concepción objetiva de un mundo unificado. (p. 49 *supra*)

La idea es que si el entendimiento comprende reglas que tenemos que aplicar a nuestras intuiciones, entonces hay normatividad. Stepanenko piensa que estamos ya en el ámbito de la agencia debido a que necesitamos *aplicar* esas reglas para organizar y reorganizar nuestras intuiciones en secuencias espacio-temporales y causales de sucesos. Sobre la exigencia de aplicar reglas, Stepanenko sostiene lo siguiente:

Esta exigencia debe ser concebida como una exigencia práctica, al menos en la medida en que su mayor o menor cumplimiento es nuestra responsabilidad. Se trata de una exigencia constitutiva del entendimiento cuyo grado de satisfacción depende de la ejecución de una tarea: el permanente ajuste de las representaciones que inevitablemente pertenecen a una y la misma conciencia en una visión del mundo cada vez más coherente. (p. 50 *supra*)

Algo que llama la atención en este pasaje es que no sólo habla de nuestra *responsabilidad* y de la *acción* de la facultad del entendimiento, sino también de cierta *inevitabilidad* en traer las representaciones bajo el “yo pienso” (el principio de la unidad sintética de la apercepción). La afirmación de inevitabilidad sugiere que la aplicación de las reglas que lleva a cabo el sujeto no es algo que éste pueda elegir. Y, a pesar de ello, seguimos

siendo responsables de las reglas que aplica el entendimiento. Una manera de comprender esta afirmación, que elude cualquier concepto de agencia, es la siguiente:

- (\*) La facultad del entendimiento aplica reglas a nuestras intuiciones como un proceso que tiene lugar automáticamente en nuestras mentes y, en algún sentido, somos responsables de la aplicación de estas reglas porque podemos, hasta cierto punto, justificar o dar razones de su aplicación a ciertas intuiciones.

En este caso, la “acción” del entendimiento es considerada como un proceso automático que concuerda bien con la inevitabilidad; y “responsabilidad” se entiende como responsabilidad epistémica, de acuerdo con lo cual, si somos interrogados, debemos ofrecer justificaciones o razones acerca de la aplicación de ciertas reglas. En este caso (\*), ¿podemos hablar de normatividad? Yo creo que sí. “Normatividad” significa aquí sólo que hay una aplicación correcta de las reglas y que hay maneras incorrectas de aplicarlas. Aceptar que esta aplicación es un proceso automático no excluye esto, porque una regla se puede aplicar incorrectamente debido a falta de atención o a ignorancia. Por ejemplo, puedo pensar que hay una determinada secuencia de sucesos que están relacionados causalmente cuando en realidad sólo están relacionados espacio-temporalmente. En este caso, el entendimiento pudo haber aplicado incorrectamente las reglas. Por lo tanto, ni la normatividad ni la responsabilidad son suficientes para aceptar que haya agencia, en particular, agencia racional e intencional, que es lo que a fin de cuentas McDowell y Stepanenko piensan que hace falta.

Si bien esto puede bastar para presionar a Stepanenko a explicarnos por qué piensa que hay agencia epistémica, creo que la imagen que ofrece (\*) simplifica demasiado las cosas. No pienso que la interpretación de agencia que busca Stepanenko, en la cual se asume que hay agencia en virtud de la aplicación de las reglas del entendimiento, sea correcta. Pero pienso que a veces realizamos actividades intencionales que tienen que ver con la aplicación de reglas, incluso en el caso de intuiciones y en los casos en que tenemos alguna *libertad de elección*.

Considérense los siguientes dos casos. El primero es el dibujo de Wittgenstein que puede verse como un pato o como un conejo. Al ver este dibujo, la mayoría de las personas ven un pato o un conejo, y les puede costar un poco de tiempo percatarse de que también puede ser visto como lo otro. Supóngase que alguien ve el dibujo como un pato y se le dice que también puede ser visto como un conejo, entonces, mediante la aplicación de otros conceptos (reglas, aunque quizá no categorías), llega a ver el mismo dibujo como un conejo y ya no como un pato. Aquí el sujeto se propuso ver el objeto como un conejo mediante la aplicación del concepto de conejo (y quizá también otros). Tenemos aquí, pues, agencia racional, ya que el sujeto está llevando a cabo una acción intencional.

Sin embargo, un segundo caso sirve para ilustrar que hay ocasiones en las que simplemente no podemos controlar (no tenemos libertad sobre) cómo vemos las cosas. Se trata de la ilusión de Müller-Lyer. A pesar de que se nos diga que las líneas paralelas tienen exactamente la misma longitud, no podemos más que verlas de distinto tamaño. Esto sugiere que hay un límite con respecto a cómo podemos aplicar conceptos a intuiciones (a percepciones) y, por lo tanto, que hay un límite de la agencia intencional en la aplicación de las reglas de la facultad del entendimiento.

Suavicemos, pues, la afirmación de Stepanenko conforme a la cual en la mera aplicación de reglas a intuiciones está comprendida una acción intencional y digamos que *sólo* en algunos casos de aplicación de reglas hay acción intencional. ¿Es esto el tipo de explicación requerido para dar cuenta del modo de presentación que hace que el autoconcepto refiera al sujeto en cuestión, es decir, para dar cuenta de la autoconciencia? No lo creo. Al menos no desde la perspectiva de McDowell y de otros, entre ellos Millikan y yo misma (Ezcurdia 2001).

Cuando McDowell sostiene que Strawson dejó algo fuera de las condiciones de posibilidad de la autoconciencia, recurre a la concepción que el propio Strawson expresa en *Individuals* (la cual piensa que ignoró en *The Bounds of Sense*) para describir lo que falta.

Cuando se trata de entender cómo funciona la autorreferencia, lo que más nos sirve es la división en predicados-P y predicados-M, como se hace en *Individuals*, [...] los predicados-P incluyen, desde el principio, atribuciones de *movimientos corporales realizados intencionalmente*. En ese contexto, el que seamos *agentes corporales* no puede ser algo que no se considere de entrada. (McDowell 1998, p. 143; las cursivas son mías.)

No hemos obtenido aún, desde la perspectiva de McDowell, el modo de presentación adecuado para hablar de autoconciencia y de autorreferencia, pues la agencia requerida no es sólo la de un sujeto que lleva a cabo acciones racionales e intencionales, sino que lleva a cabo acciones racionales e intencionales que son ellas mismas *movimientos corporales*. Pero, si hay alguna acción en la aplicación de reglas no es la acción corporal de la que está hablando McDowell. Así, pues, aun cuando Stepanenko tuviera razón al sostener que hay agencia epistémica, no estaríamos todavía ante la agencia necesaria —según McDowell— para hablar de autoconciencia.

No me propongo argumentar aquí que ésta es la clase de agencia que, en efecto, se requiere para la autoconciencia. Pero quisiera presentar una concepción que ha defendido Millikan y una versión de la misma que yo he adoptado, las cuales apoyan la posición de McDowell y que parecen mover la carga de la prueba del lado de Stepanenko de suerte que sea necesario que él presente las razones para considerar que su agencia epistémica —la cual, cómo hemos visto, sólo se da ocasionalmente si es que se da—, es suficiente para hablar de autoconciencia y, por lo tanto, de autorreferencia.

Lo que comparto con Millikan es que el autoconcepto, mediante el cual cada persona se refiere a sí misma, difiere del significado de “yo” en el lenguaje público. El significado de “yo” es sólo la regla de referencia que dice que esa palabra refiere al hablante en un contexto dado. El autoconcepto es la representación mental a través de la cual yo hago referencia a mí misma en el pensamiento. Yo tomo este concepto, a diferencia del pronombre personal, como un concepto primitivo (irreducible), pero sostengo que tiene la función psicológica de conectar las disposiciones a actuar, a pensar y a percibir del

sujeto que, en mi caso, sé cómo mover.<sup>25</sup> Así, si la autorreferencia, la posesión del autoconcepto, requiere autoconciencia, entonces (en mi caso) debo presentarme a mí misma como el sujeto de acción, de pensamiento y de percepción que sé cómo mover, es decir, necesito ser consciente de mí misma como ese sujeto. Ahora bien, si el autoconcepto tiene la función psicológica de conectar mis disposiciones a actuar, éstas tienen que incluir mis disposiciones a producir movimientos *corporales* intencionales y, por lo tanto, al ser consciente de mí misma en cuanto sujeto de acción, tengo que ser consciente de mí misma en cuanto sujeto de acciones intencionales que incluyen movimientos públicamente observables.

La carga de la prueba está, pues, del lado de Stepanenko: debe decirnos por qué esta concepción de uno mismo en cuanto agente no es necesaria para la autoconciencia.

#### *Respuesta a Maite Ezcurdia*

El principal objetivo de mi artículo “Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y en P.F. Strawson” es mostrar que el concepto de autoconciencia trascendental que Kant pone en juego en la *Crítica de la razón pura* presupone que el sujeto de conocimiento es un agente que lleva a cabo acciones intencionales y no sólo un sujeto de adscripción de experiencias, como parece sugerirlo Strawson en la interpretación que ofrece de la *Crítica* en *The Bounds of Sense*. La razón que ofrezco a favor de esto es que, en la filosofía de Kant, el juicio debe ser considerado como una acción intencional. Mi preocupación era responder a la objeción de McDowell de acuerdo con la cual es posible que un sujeto distinga entre la ruta que trazan sus experiencias y el orden objetivo de las cosas en el mundo sin necesidad de referirse a sí mismo en cuanto agente. Mi respuesta a McDowell es, a grandes rasgos, la siguiente: si consideramos que esa distinción se lleva a cabo mediante el ejercicio de nuestra

<sup>25</sup> Esta propuesta es original de Millikan, pero yo he defendido una propuesta similar en Ezcurdia 2001. Es más o menos fácil ver por qué la tomo como irreducible o primitiva, pues en la explicación o elucidación que se da vuelve a ocurrir el autoconcepto: el autoconcepto conecta las disposiciones a actuar, pensar y percibir del sujeto que *yo sé cómo mover*.

capacidad de juzgar y concebimos el juicio como una acción intencional, entonces queda excluida esa posibilidad. Me parece importante responder a esta objeción, porque coincido con McDowell en que una de las condiciones necesarias de la autoconciencia es que el sujeto de esa autoconciencia lleve a cabo acciones intencionales. También estoy de acuerdo con Strawson en que la condición básica de la autoconciencia para Kant es la diferencia entre la ruta subjetiva y el orden objetivo. Lo que Strawson hizo a un lado en su interpretación es la insistencia con la cual Kant sostiene que esa diferencia sólo es posible gracias a las acciones intelectuales del sujeto de conocimiento. Esto se debe a que esta idea está articulada a través de la teoría kantiana de la síntesis, que Strawson rechaza enfáticamente. El resultado de esta carencia en la interpretación de Strawson es que la concepción kantiana de la autoconciencia parece no satisfacer la condición que McDowell destaca.

Además de estas dos condiciones, debe haber, por supuesto, otras condiciones necesarias de la autoconciencia. De hecho, Strawson expone en su interpretación de los paralogismos kantianos otra condición, a saber, que el sujeto que se refiere a sí mismo de manera inmediata sea el mismo al que nos referimos mediante criterios de identidad empíricamente aplicables, es decir, que sea un cuerpo en el mundo, reconocible desde la perspectiva de la tercera persona. En su interpretación de los "Paralogismos", Strawson muestra que esta condición tiene lugar en la filosofía de Kant, ya que la autoconciencia trascendental de Kant no constituye aún un conocimiento, sino sólo una condición necesaria del autoconocimiento. Gracias a ello, Kant puede desenmascarar la ilusión cartesiana de una sustancia pensante de la cual tenemos un presunto conocimiento inmediato. En este texto no me opongo a esta interpretación de los paralogismos inspirada en la teoría de las dos maneras de referirnos a nosotros mismos. Mi discrepancia con Strawson no tiene nada que ver con esta teoría, sino con la ausencia de una concepción de uno mismo en cuanto agente en su interpretación de Kant. Por ello, me extraña que Maite Ezcurdia crea que mi posición debe desafiar esa teoría. No me opongo a todo lo que dice Strawson, ni a todo lo que dice McDowell. Por el contrario, busco reconciliar las condiciones que cada uno de

ellos pone de manifiesto. Pero, para ello tengo que delatar una carencia importante de la interpretación de Strawson.

Reconozco que mi posición puede resultar oscura por estar enredada en interpretaciones de interpretaciones. Intentaré reordenar brevemente las ideas entre las que me muevo en el texto para que se vea con más precisión cuáles son mis puntos de discrepancia y de acuerdo con Strawson y con McDowell.

Las dos partes en las que Strawson aborda el concepto kantiano de autoconciencia en *The Bounds of Sense* son las que corresponden a la deducción trascendental de las categorías y a los paralogismos en la *Crítica de la razón pura*. En la primera, Strawson expone la tesis de la objetividad como el principal objetivo que hoy podemos rescatar de la deducción trascendental. De acuerdo con esta tesis, para que haya unidad de la conciencia nuestras experiencias deben estar conectadas “de tal forma que constituyan una experiencia extendida temporalmente de un mundo objetivo unificado” (Strawson 1966, p. 97). El desarrollo de esta tesis arroja, como condición básica de la autoconciencia, la diferencia entre la ruta subjetiva de mis experiencias y el orden objetivo de los fenómenos en el cual puedo ubicar esa ruta subjetiva. Una de las objeciones a las que Strawson expone esta tesis es que Kant debió haberle dado más peso al concepto de autoconciencia, incluyendo criterios de identidad empíricamente aplicables, para poder argumentar a favor de la necesidad de una visión objetiva del mundo. La respuesta de Strawson a esta objeción es que Kant no requiere el concepto completo de autoconciencia, sino tan sólo una condición de la misma, para derivar esa necesidad. Pero también sostiene que ese punto de vista temporal de un mundo objetivo unificado puede considerarse la condición básica de la autoconciencia. En su interpretación de los paralogismos, esta condición representa una de las dos maneras de referirnos a nosotros mismos, aquella que es inmune al error, que es inmediata y no requiere criterios de identidad empíricamente aplicables. La otra manera de referirnos a nosotros mismos mediante el pronombre personal “yo”, aquella que no desarrolla Kant aunque la reconoce, es la adscripción de propiedades y acciones a la misma persona mediante criterios de identidad personal, es decir, desde la perspectiva de la tercera persona.

Lo que McDowell le objeta a Strawson en “Referring to One-self” es haber aceptado, en defensa de Kant, que la condición básica de la autoconciencia es contar con un punto de vista temporal sobre el mundo, el cual requiere la distinción entre la ruta subjetiva de mis experiencias y el orden objetivo de las cosas en el mundo. ¿Por qué? A mí me parece que McDowell ofrece dos razones distintas, aunque él trate de meterlas en un mismo saco. La primera razón es que, al considerar ese punto de vista temporal como la condición básica, no estamos reconociendo la importancia que tiene saber de uno mismo como persona física. Esto da la impresión de que podemos contar con ese punto de vista y luego simplemente reconocer a la persona en el mundo a la cual le corresponde esa historia. La segunda razón es que podemos tener ese punto de vista temporal con todo y la distinción entre la ruta subjetiva y el orden objetivo del mundo sin que realmente estemos ante un caso de autoconciencia. Ésta es la razón que McDowell expone con más cuidado. Su desarrollo lo lleva a utilizar el experimento mental de Anscombe. El escenario imaginario que construye McDowell es el de una persona totalmente manipulada por la voluntad de otra persona, “una marioneta” a través de la cual otro agente vería el mundo. En este caso, la persona manipulada puede distinguir, por un lado, la ruta de experiencias y acciones y, por el otro, el orden objetivo del mundo utilizando un lenguaje exclusivamente observacional. Esto quiere decir que la persona manipulada puede no reconocerse en esa ruta. Lo que hace falta para que haya adscripción inmediata y, por lo tanto, para que podamos hablar del punto de vista de la primera persona es que la persona sea el agente de las acciones.

La objeción de McDowell apoyada por la primera razón no representa un verdadero peligro. Strawson advierte que el punto de vista temporal no proporciona una condición suficiente de la autoconciencia. Ante esta objeción no hay más que conceder que es exagerado hablar de “la condición básica” y reconocer que hay otras que son tan importantes como ésta. Pero esa misma objeción apoyada por la segunda razón expuesta es una objeción mucho más seria. No es sólo una cuestión de énfasis. Es un problema serio para la interpretación strawsoniana de los “Paralogismos”, porque la ruta subjetiva de las experien-



cias en esta interpretación es, precisamente, la perspectiva de la primera persona, la cual, es cierto, se debe poder coordinar con la perspectiva de la tercera persona. Si el escenario imaginario de McDowell es posible, entonces tenemos una ruta de experiencias sin que haya un sujeto que se reconozca en ella.

McDowell presenta estas dos objeciones como una sola, puesto que el ejemplo de agencia que utiliza en su artículo es el de los movimientos intencionales de nuestro propio cuerpo. En contraste con ese punto de vista temporal descarnado que puede representar la unidad de la conciencia kantiana están los movimientos corporales que llevamos a cabo intencionalmente. En estos casos está claro que hay una adscripción inmediata anclada en nuestras intenciones y una adscripción de esos mismos movimientos desde la perspectiva de la tercera persona.

Estoy de acuerdo con McDowell en que la autoconciencia presupone conciencia inmediata de acciones intencionales. Mi desacuerdo es en cuanto a la posibilidad de hablar de una ruta de experiencias sin que haya autoconciencia, sin que haya una persona que lleve a cabo acciones intencionales y que se identifique al menos con algunos de los aspectos de esa ruta. Ya he mencionado cuál es la razón por la cual creo que esto no es posible: porque la conformación de esa ruta requiere un tipo de acciones intencionales. Estas acciones intencionales son los juicios de la persona a través de los cuales distingue la ruta de experiencias del orden objetivo en el mundo. Aun en el escenario imaginario que nos ofrece McDowell, aun en el caso en que todos mis movimientos y mis reacciones estén controladas por otro agente, aun en este caso tengo que juzgar y discernir lo que le puedo atribuir al mundo y lo que sólo pertenece a la ruta de experiencias. Esto me parece que basta para hablar de acciones intencionales y de adscripciones inmediatas, aunque no sea, por supuesto, lo normal.

Debo reconocer que al adoptar esta posición estoy excluyendo la agencia corporal de las condiciones necesarias de la autoconciencia. A pesar de que en el escenario imaginario de McDowell no hay agencia corporal, sostengo que hay autoconciencia; pero hay otros ejemplos más claros y menos sofisticados de autoconciencia sin agencia corporal. Podemos pensar en alguien que ha perdido la capacidad de mover el cuerpo vo-

luntariamente. Creo que esta deficiencia no es razón para considerar que esa persona no tiene autoconciencia. Ahora bien, esto no quiere decir que no tenga cuerpo. No significa que yo esté aceptando conciencias sin cuerpo. Sólo quiere decir que acepto la posibilidad de que una persona no tenga conciencia inmediata de los movimientos de su cuerpo. En este caso se cumple la condición strawsoniana derivada de la teoría de la doble referencia: la persona que se refiere a sí misma de manera inmediata, la persona que aun perdiendo su capacidad de moverse sigue sintiendo y pensando, es la misma a la que nos referimos a través de evidencias observacionales.

Esto me lleva directamente a una de las dos objeciones que Maite Ezcurdia hace en su réplica a mi artículo. Según esta objeción, lo que yo llamo “agencia epistémica” no es el tipo de agencia que se requiere para dar cuenta de la autoconciencia. Para ello se necesita la agencia corporal, al menos desde la perspectiva de McDowell. Creo que esto no es cierto por las razones que he mencionado antes. Pero me gustaría añadir dos observaciones. Es un acierto destacar la importancia de la agencia corporal en el proceso de adquisición de una perspectiva autoconsciente. Cuando un bebé aprende a mover voluntariamente el cuerpo, se dispara el desarrollo de sus capacidades intelectuales. Incluso confieso que no me puedo imaginar cómo sería la vida de una persona que nunca ha podido mover su cuerpo voluntariamente. Pero cuando decimos que la agencia corporal es condición necesaria de la autoconciencia, exigimos que en todos los casos en los que haya autoconciencia haya también agencia corporal. Esto me resulta contraintuitivo. Cuando imagino algo, cuando estoy concentrado tratando de presentar un argumento, cuando recuerdo un viaje que hice hace muchos años quizá mueva al mismo tiempo mi cuerpo, pero no siempre lo hago intencionalmente. Hay muchas acciones intencionales que no “son ellas mismas movimientos corporales”.

El segundo comentario que quisiera añadir a esta objeción es que si aceptáramos que no hay casos de autoconciencia sin agencia corporal, entonces el uso de la teoría strawsoniana de las dos maneras de referirnos a nosotros mismos no sirve para explicar la ilusión cartesiana de una sustancia pensante.

Conforme a la interpretación que ofrece Strawson de la crítica de Kant a la postulación cartesiana de una sustancia pensante, es la referencia inmediata a nosotros mismos sin criterios de identidad empíricamente aplicables la que nos hace pensar que nos estamos refiriendo a una cosa distinta de aquello a lo que nos referimos mediante la observación de nosotros mismos como un objeto en el mundo. En el caso de la agencia corporal tenemos las dos perspectivas, de tal manera que si todo caso de autoconciencia es un caso de agencia corporal, entonces no hay lugar para la ilusión que constituye pensar que podemos ser algo distinto de nuestro cuerpo.

Finalmente, debo responder a la principal objeción que plantea Maite Ezcurdia, la primera en el orden de la exposición. Las razones que ofrezco en el artículo para mostrar que en la epistemología kantiana hay un concepto de agencia epistémica tienen que ver con la aplicación de reglas, la normatividad y la responsabilidad que conlleva esa aplicación. Ahora bien, de acuerdo con Maite Ezcurdia, la normatividad y la responsabilidad epistémicas no son suficientes para hablar de agencia en cuanto capacidad de llevar a cabo acciones intencionalmente. Nuestro entendimiento puede aplicar automáticamente reglas y si se nos pregunta por la corrección de esa aplicación, debemos poder responder adecuadamente. En este caso hay normatividad porque hay una acción o proceso que opera conforme a reglas y hay responsabilidad porque podemos mostrar que la aplicación de esas reglas ha sido correcta o incorrecta.

Lo primero que debo decir ante esta objeción es que la afirmación según la cual es posible que haya normatividad y responsabilidad sin agencia epistémica depende de lo que estemos entendiendo por normatividad y por responsabilidad. Si por normatividad sólo entendemos acción de acuerdo con reglas y por responsabilidad capacidad de responder a las preguntas por la corrección en la aplicación de esas reglas, entonces esa afirmación es correcta. Pero podemos referirnos mediante esos términos, y de hecho lo hacemos, a otras cosas. Cuando hablamos de epistemología normativa nos referimos a una epistemología que ofrece reglas cuya aplicación favorece la adquisición de conocimientos. En este caso, por normatividad no debemos entender acción de acuerdo con reglas, sino acción

guiada por el uso consciente de reglas. En este mismo contexto, la responsabilidad epistémica no es la capacidad de responder a preguntas, sino la obligación de hacer un buen uso de las reglas. En mi trabajo, lo que me interesa es este último sentido fuerte de normatividad y de responsabilidad, el cual sí presupone agencia. Sin embargo, la objeción de Maite Ezcurdia es pertinente porque Kant muchas veces habla de la aplicación de reglas como de un proceso automático. No basta, pues, con señalar que Kant habla de aplicación de reglas para mostrar que está manejando el concepto de agente epistémico.

Cuando en el texto expongo las posibles razones por las cuales Strawson ignoró el papel que desempeña la agencia epistémica en la filosofía teórica de Kant, menciono dos aspectos de la teoría de la síntesis kantiana: en cuanto teoría de la imaginación y en cuanto teoría del juicio. En cuanto teoría de la imaginación, esta teoría enfoca la aplicación de reglas a intuiciones como un proceso automático. Pero, en cuanto teoría del juicio, esto no es posible. Kant nunca propuso pensar en el juicio como un proceso automático, de tal manera que la normatividad involucrada en esta acción tiene que corresponder al sentido fuerte que he mencionado.

El problema en la epistemología de Kant es cómo combinar los dos sentidos de normatividad, ya que las reglas de acuerdo con las cuales opera la imaginación y las que se aplican intencionalmente en el juicio tienen un mismo origen. Pero éste es un asunto muy complicado del que no me voy a ocupar aquí.

### III

## EL PROBLEMA DE LAS REPRESENTACIONES SUBJETIVAS\*

El proyecto filosófico desarrollado por Kant en la *Crítica de la razón pura* pretende mostrar que el concepto de un mundo objetivo es un elemento constitutivo de nuestra subjetividad. En otras palabras, este proyecto intenta mostrar que no es posible proporcionar una visión coherente de nuestra subjetividad sin pensar un mundo objetivo al que se refieran nuestras representaciones.<sup>1</sup> La parte de la *Crítica* en que sobresale con más claridad este propósito, y por lo cual puede considerarse como su núcleo, es la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”. En ella, Kant argumenta que es necesario pensar un mundo de objetos distinto de nuestras representaciones, partiendo de una premisa que incluso el escéptico debe aceptar, a saber, que todas nuestras representaciones pertenecen a una única conciencia.<sup>2</sup> Son muchas las tesis

\*Una versión anterior de este artículo apareció publicada en U. Pinheiro, M. Ruffino y P.J. Smith (comps.), *Ontologia, conhecimento, e linguagem*, FAPERJ, MAUAD, Río de Janeiro, 2001, pp. 305–312.

<sup>1</sup> Ésta es, al menos, la interpretación más influyente hoy acerca del proyecto filosófico de la *Crítica de la razón pura* (cfr. Strawson 1966; Henrich 1976; Guyer 1987). También es una de las razones por las cuales muchos autores, en particular el propio Strawson, han querido ver en los argumentos trascendentales argumentos que se dirigen en contra del escéptico.

<sup>2</sup> Esta formulación de la principal premisa de la “Deducción trascendental” está inspirada en la reconstrucción que Strawson presenta en *The Bounds of Sense* (pp. 97–109). La recepción contemporánea de Kant ofrece muchas formulaciones alternativas de esta premisa (al respecto, consúltese Ameriks 1982, pp. 11–12). La mayoría de estas formulaciones involucra lo que Kant denomina “unidad de la conciencia”, pero discrepan en la manera de entender este término. Uno de los principales problemas en cuanto a determinar el

kantianas involucradas en este argumento, pero cabe destacar dos de ellas para tener una idea general del camino que sigue para alcanzar esa conclusión. La primera sostiene que sólo podemos integrar representaciones a la unidad de la conciencia si aplicamos conceptos, ya que los conceptos son lo que nos permite reconocer distintas representaciones como elementos que forman parte de nuestra conciencia.<sup>3</sup> Esto significa, para Kant, que la receptividad de nuestra mente está condicionada por la espontaneidad, es decir, que nuestra capacidad de asimilar datos depende de nuestra capacidad de síntesis.<sup>4</sup> La segunda tesis afirma que los conceptos son aquello que vincula los datos de los sentidos y, en general, todas las intuiciones con un objeto. Dicho con más precisión, lo que sostiene esta tesis es que los conceptos son aquello mediante lo cual pensamos los objetos que relacionamos con los datos de los sentidos y, en general, con las intuiciones.<sup>5</sup> Por lo tanto, son aquello que nos permite decir que las intuiciones representan algo.

Si aceptamos que todas nuestras representaciones están integradas a una sola unidad que es la conciencia de cada quien; si admitimos, además, que las representaciones son aprehendidas a través de conceptos y que éstos son lo que nos hace pensar en los objetos a los que pueden corresponder las repre-

significado de este término se debe a la diferencia que Kant establece entre la unidad empírica de la autoconciencia y la unidad sintética de la apercepción o autoconciencia trascendental. En la formulación que aquí ofrezco entiendo por “única conciencia” la unidad empírica de la conciencia, pero presupongo que esta unidad depende de la identidad de la unidad sintética de la apercepción (con respecto a este último concepto, véase Henrich 1976). El pasaje de la “Deducción” que más se acerca a esta formulación se encuentra en A 116-117, y el pasaje que expresa con más claridad la relación entre la unidad de la conciencia y el concepto de un mundo objetivo es A 108.

<sup>3</sup> Cfr. A 103; Strawson 1966, pp. 100-101.

<sup>4</sup> Cfr. A 97: “La *receptividad* sólo puede hacer posible el conocimiento si está ligada a la *espontaneidad*.” Kant entiende aquí por “conocimiento” simplemente un “todo de representaciones comparadas y enlazadas”.

En su libro *Mind and World* (1994), John McDowell retoma esta tesis kantiana para evitar el dilema entre el coherentismo que no acepta ningún estreñimiento externo al espacio de las razones y lo que Wilfrid Sellars llamaba el “mito de lo dado” (Sellars 1956, pp. 253-329), es decir, la creencia en un aspecto no conceptual de la experiencia, el cual, sin embargo, debe justificar nuestro conocimiento empírico.

<sup>5</sup> Cfr. A 51/B 75; A 92-93/B 125-126; A 103-105.

sentaciones, entonces debemos aceptar que pensar en términos de objetos es condición de posibilidad de la serie de representaciones que conforman nuestra subjetividad. Para facilitar la comprensión de la postura kantiana que subyace a este argumento es útil recurrir, como lo hace P.F. Strawson, a la imagen de una trayectoria en un plano.<sup>6</sup> Si nos imaginamos la subjetividad como la trayectoria que nuestras experiencias describen, lo que diría Kant es que no podemos trazarla si no pensamos en un plano en el cual se da esa trayectoria; más aún, que no podemos pasar de un punto de la trayectoria a otro<sup>7</sup> si no concebimos cada punto, cada experiencia, como la representación, desde una perspectiva, de lo que hay en el plano o, por lo menos, de lo que puede haber en él. El uso de conceptos vendría a ser precisamente lo que hace que cada experiencia represente algo en el plano.

Creo que ésta es una imagen atractiva para explicar el juego que se da en el conocimiento entre lo que intuimos y lo que pensamos;<sup>8</sup> un juego que está presente en el conocimiento entendido, de la manera más general, como un proceso que opera en nuestra vida cotidiana y no sólo como aquello que desarrollan los científicos a través de teorías. Sin embargo, esta imagen no es tan inocente como podría parecer a primera vista. No resulta inocua, sobre todo si pensamos que una de las posibles consecuencias del argumento kantiano que he presentado más arriba es que todas las intuiciones y, por lo tanto, todas las sensaciones que forman parte de la conciencia son objetivas, en el sentido de que representan algo.<sup>9</sup> Y si en-

<sup>6</sup> *Cfr.* Strawson 1966, p. 104.

<sup>7</sup> D. Henrich (1976, pp. 74–107) ha puesto especial énfasis en la concepción de las categorías, aquellos conceptos que determinan la objetividad, como funciones que permiten el tránsito de un estado del sujeto a otro, garantizando, al mismo tiempo, la identidad de este último.

<sup>8</sup> No me refiero aquí a la diferencia entre fenómenos y nómenos, sino a la diferencia entre las representaciones empíricas, en cuanto intuiciones sensibles, y los objetos que pensamos a través de ellas. Estos objetos son objetos de la experiencia, pero no se identifican con la experiencia que tenemos de ellos. En su aspecto puramente formal, esta diferencia corresponde a la distinción que hace Kant entre la unidad subjetiva de la autoconciencia y la unidad objetiva de la autoconciencia en el § 18 de la segunda versión de la “Deducción trascendental” (B 139–140).

<sup>9</sup> Que toda representación represente algo no es obvio en la filosofía kan-

tendemos el término “objeto” como objeto real, esta imagen nos lleva fácilmente al absurdo de negar experiencias como las que tenemos en los sueños. No podemos negar que nuestra historia personal contiene representaciones de objetos que no existen. Así, el valor que pueda tener la imagen del conocimiento que he presentado depende de la manera en que se conciba el plano en el cual se da la subjetividad, y, por lo tanto, depende de la concepción de objetividad que se involucre en esta imagen.

Para aclarar qué entiende Kant por “objetividad” es necesario recurrir a su caracterización de las categorías, ya que para él las categorías son precisamente los conceptos universales que determinan lo que es un objeto en general,<sup>10</sup> es decir, expresan las relaciones entre representaciones por las cuales pensamos en un objeto distinto de ellas. Para Kant, los conceptos empíricos son objetivos en la medida en que relacionan representaciones conforme a las categorías. Por ello, la tesis según la cual todas las intuiciones tienen que ser objetivas para que formen parte de la conciencia es equivalente a la afirmación según la cual todas las intuiciones tienen que caer bajo categorías.<sup>11</sup> El problema de la objetividad en Kant se reduce, entonces, a su caracterización de estos conceptos universales.

Destacaré aquí dos interpretaciones muy distintas de estos conceptos cuya confusión genera el absurdo de negar la existencia de experiencias como las que tenemos en los sueños. La primera sostiene que las categorías determinan lo que es un objeto real, es decir, expresan las relaciones entre representaciones gracias a las cuales pensamos en un objeto que puede existir con independencia de las propias representaciones o de

tiana, ya que Kant utiliza el término “representación” para designar cualquier entidad mental (A 320/B 377).

Desde una perspectiva muy distinta y con objetivos muy diferentes, la posición de los “representacionistas” en la filosofía contemporánea sostiene algo semejante a la consecuencia de las tesis kantianas que aquí destaco (que toda sensación representa algo). Según la caracterización que Michael Tye ofrece de esta posición, las diferencias fenoménicas (subjetivas) de las experiencias se deben a diferencias en su contenido representacional (Tye 1995).

<sup>10</sup> *Cfr.* A 111; B 128–129; A 253/B 309.

<sup>11</sup> *Cfr.* B 143 (§ 20 de la segunda versión de la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”).



las experiencias que tenemos de él. La segunda interpretación considera que las categorías tan sólo definen el objeto intencional, el objeto que pensamos a través de las representaciones, sin comprometerse con ello a sostener que el objeto es algo más que lo pensado a través de las representaciones.

La primera interpretación puede apoyarse en la explicación que Kant da en los *Prolegomena* acerca de la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia.<sup>12</sup> A grandes rasgos, lo que sostiene Kant con esta diferencia es que en los juicios de percepción tan sólo relacionamos las representaciones con el sujeto que las posee, mientras que en los juicios de experiencia sintetizamos el contenido de las representaciones bajo el concepto de un objeto o de una relación entre objetos. Esta síntesis de representaciones bajo el concepto de objeto, de acuerdo con los *Prolegomena*, es producto de la aplicación de las categorías y esto es lo que garantiza que el juicio sea objetivo y pueda tener validez no sólo para el sujeto en el momento en que emite el juicio. Con esta síntesis de representaciones, mediante la aplicación de categorías, se establece un compromiso de coherencia con todos los demás juicios que puedan referirse al mismo fenómeno. En el caso de los juicios de percepción, en cambio, tan sólo se afirma que el sujeto tiene ciertas representaciones y con ello no se contrae ningún compromiso de coherencia con los demás juicios, por lo cual las representaciones involucradas en estos juicios son sólo subjetivas. Puedo afirmar con sinceridad que veo aquí un elefante rosa, aun cuando este juicio no concuerde con lo que otras personas puedan afirmar que hay aquí e incluso con lo que yo mismo haya podido afirmar hace un momento. La coherencia con la cual nos comprometemos en los juicios de experiencia puede considerarse como la red que nos garantiza que estamos experimentando algo real y no simplemente alucinando o soñando. Es una red que hace posible el valor de verdad de nuestros juicios y, de esta manera, permite ir construyendo el edificio de nuestras creencias.

Clarence Irving Lewis tenía en mente esta caracterización de las categorías al sostener, refiriéndose a Kant, que los prin-

<sup>12</sup> Me refiero al § 18 de los *Prolegomena*.

principios *a priori* de interpretación categorial se requieren para limitar la realidad, no para limitar la experiencia (Lewis 1929, pp. 222). Pero Kant, según Lewis, confundió estos dos tipos de principios y quiso limitar *a priori* la experiencia, desembocando en el absurdo de negar que tengamos experiencias de objetos que no son reales. Lewis se preguntaba si acaso el sabio de Königsberg no había tenido sueños (Lewis 1929, p. 221). Creo que este absurdo se debe a que Kant manejaba dos caracterizaciones incompatibles de las categorías. Es obvio que si las categorías sirven para distinguir dos clases de representaciones (las que están sintetizadas objetivamente y las que sólo son subjetivas) no puede afirmarse que la condición para que las representaciones formen parte de la conciencia es la síntesis de acuerdo con categorías.<sup>13</sup> Así, pues, para sostener la imagen del conocimiento que he presentado más arriba es necesario manejar sólo la interpretación de las categorías como conceptos universales que determinan lo que es un objeto intencional o bien revisar la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia.

En su artículo “Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?”, L.W. Beck propone esta última estrategia para responder a la objeción que Lewis le plantea a Kant.<sup>14</sup> Lo que sostiene Beck en este artículo es que los juicios de percepción también hacen uso de categorías. Aun aceptando que en los juicios de percepción no establezcamos relaciones objetivas entre los contenidos de las representaciones, tenemos al menos que utilizar categorías —comenta Beck— para adscribir representaciones, en cuanto estados mentales, a un sujeto particular.<sup>15</sup> Pero incluso el contenido de las representaciones —agrega— debe estar sintetizado de acuerdo con categorías,

<sup>13</sup> Cfr. Stepanenko 2000. Paul Guyer, en su artículo “The Transcendental Deduction of the Categories” (1992), expone la tensión que se da en la *Crítica de la razón pura* entre mostrar que las categorías se aplican a todas nuestras representaciones y querer utilizarlas para distinguir objetos de meras representaciones. De acuerdo con Guyer, las “Analogías de la experiencia” muestran que las categorías se aplican tanto a los estados subjetivos como a los objetos sin colapsar su diferencia (1992, p. 127).

<sup>14</sup> Cfr. Beck 1978, pp. 38–60.

<sup>15</sup> Cfr. Beck 1978, p. 51.

pues en ellos hablamos de objetos con determinadas propiedades.<sup>16</sup>

La primera de estas observaciones de Beck (que en los juicios de percepción también hacemos uso de categorías porque adscribimos representaciones, en cuanto estados mentales, a un sujeto) es compatible con la caracterización de las categorías como aquellas funciones que nos permiten saber cuándo estamos hablando de objetos reales. Si bien es cierto que con los juicios de percepción no podemos integrar el contenido de las representaciones a una concepción del mundo real, al menos podemos tomar las propias representaciones, en cuanto estados mentales, como elementos del mundo real. Por ello, Beck considera que su interpretación de esta diferencia de juicios concuerda con la afirmación de Lewis, según la cual “lo que no puede ser real de una manera, lo es de otra manera” (1929, p. 225). Sin embargo, esta forma de entender los juicios de percepción se expone a la siguiente objeción: cuando una persona que alucina emite un juicio de percepción como “Veo un elefante rosa” no está pensando en el elefante como un estado mental, sino como un animal que tiene determinado color.<sup>17</sup> Es cierto que esa persona puede saber que está alucinando y emitir un juicio que determine objetivamente su estado mental, pero además describe lo que alucina como un objeto distinto del estado mental. Esto sugiere que la observación de Beck no disuelve la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia; tan sólo señala que a cada juicio de percepción le puede corresponder un juicio de experiencia en el cual hablamos de estados mentales.

La segunda observación de Beck (que incluso en los juicios de percepción hablamos de objetos) equivale simplemente a rechazar que las categorías sean conceptos que determinan lo que es un objeto real y quedarse con la interpretación que ve en ellas sólo funciones que determinan lo que es un objeto intencional. Ésta es la manera más sencilla de evitar el absurdo que Lewis le atribuye a Kant. Debemos pensar el plano en el que

<sup>16</sup> *Cfr.* Beck 1978, pp. 51–52.

<sup>17</sup> Esta objeción se basa en la caracterización de objeto intencional que proporcionan G.E.M. Anscombe en “The Intentionality of Sensation” (1981), y Gilbert Harman en “The Intrinsic Quality of Experience” (1990).

se da la subjetividad como un plano de objetos intencionales, algunos de los cuales corresponden a los objetos del mundo real, mientras que otros no. Y la diferencia entre objetos meramente intencionales y objetos reales no debe depender de la aplicación de categorías, sino de una mayor o menor coherencia entre los juicios que puedan formularse acerca de los objetos.<sup>18</sup>

Pero, aun cuando pensemos el plano en el que se da la subjetividad como un plano de objetos meramente intencionales, resulta difícil aceptar que todas las sensaciones que forman parte de cualquier experiencia representen algún objeto. Consideremos lo que sucede cuando nos damos cuenta que hemos cometido un error al pensar que estamos viendo un elefante. De acuerdo con la explicación kantiana de la percepción, cierta pluralidad de sensaciones se unifica bajo el concepto de elefante, el cual, a su vez, sintetiza esas sensaciones conforme a la categoría de sustancia.<sup>19</sup> Pero, ¿cómo me doy cuenta de que he cometido un error si todos los elementos de mi experiencia

<sup>18</sup> Se puede conservar la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia haciéndola depender sólo de la pretensión de coherencia con la que se emite el juicio. Habría que deslindar entonces las dos características de los juicios de experiencia que Kant menciona en los *Prolegomena*: 1) la aplicación de las categorías; y 2) el compromiso de coherencia con todos los demás juicios acerca del mismo objeto. Si rechazamos la aplicación de categorías al contenido de los juicios como criterio para distinguir los juicios de experiencia de los juicios de percepción, aún podemos conservar la segunda característica como criterio para separar estos dos tipos de juicio. Lo importante es señalar que esta diferencia no parece poder conservarse si sólo se analizan los juicios de manera aislada, como si en cada uno de ellos hubiera algo que lo distinguiera. Es más prudente buscar su diferencia en la actitud con la cual el sujeto emite el juicio: pretendiendo que es coherente con todos los demás juicios que se puedan emitir acerca de su contenido o como una mera declaración de lo que le parece, sin pretensiones de coherencia. Una amplia discusión sobre esta diferencia se encuentra en Prauss 1971.

<sup>19</sup> Me refiero a la explicación de la percepción (*Wahrnehmung*) que Kant proporciona en la “Deducción trascendental”. *Cfr.* B 160–163 (§ 26 de la segunda versión de la “Deducción”). Esta explicación, sin embargo, no parece compatible con la forma en que Kant usa el término “Wahrnehmung” en las “Analogías de la experiencia”. En ambos casos, este término significa intuición empírica acompañada de conciencia, pero, en la “Deducción”, esta conciencia requiere ya la síntesis de representaciones de acuerdo con conceptos de objetos,

están sintetizados de acuerdo con algún concepto? Si todas las sensaciones que conforman una experiencia ya están distribuidas bajo conceptos de objetos (el elefante, el árbol, el lago, el pasto, etc.), ¿por qué habría de sospechar que he aplicado erróneamente un concepto a un conjunto de sensaciones? Supongamos que los conceptos que aplicamos en nuestro campo visual sean como croquis que proyectamos sobre las sensaciones. Si el resultado de esa proyección no deja fuera ninguna sensación, no veo cómo podríamos abrir espacio para el juego que permite corregir el uso de conceptos.<sup>20</sup> Deben ser las representaciones que quedan fuera del croquis del elefante, o que faltan, las que me permitan reconocer que debo emplear otro croquis para sintetizar adecuadamente el conjunto de sensaciones que tengo ante mí. Creo que esta sencilla observación es una razón para conceder que debe haber elementos de nuestra experiencia que, en un determinado momento, no representan nada. Ciertamente, tenemos conciencia de estos elementos porque los contrastamos con las representaciones por las cuales pensamos objetos, pero sin el juego que abren estas representaciones subjetivas estaríamos condenados a sostener una concepción tan rígida del conocimiento que caeríamos en el absurdo de negar la posibilidad de corregir los errores que cometemos al conceptualizar el contenido de nuestras experiencias. Admitir que hay representaciones subjetivas nos permite, en cambio, explicar el permanente ajuste que requiere nuestra concepción del mundo objetivo sobre el cual trazamos la trayectoria de nuestra subjetividad. Claro está que la exigencia de

mientras que en las “Analogías” tan sólo es aquello que puede ser sintetizado objetivamente (A 177-81/B 219-224).

<sup>20</sup> En la *Crítica de la razón pura*, Kant no ofrece una teoría del error, más allá de la observación, de origen cartesiano, de acuerdo con la cual el error “sólo es producido por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento” (A 294/B 350). En cambio, una de las dos principales partes de la “Lógica trascendental”, a saber, la “Dialéctica”, no es más que una teoría de la ilusión trascendental. Las ilusiones (*Scheine*), según Kant, no constituyen por sí mismas errores, pero son aquello que conduce al error y, a diferencia del error, que puede evitarse, las ilusiones pueden ser inevitables. Podemos juzgar adecuadamente sobre el contenido de una ilusión, podemos saber que se trata de una ilusión, pero no por ello desaparece (A 293-298/B 349-355).

sintetizar las representaciones subjetivas es el otro aspecto del proceso por el cual redistribuimos nuestras sensaciones bajo nuevos conceptos. Sin ella, las representaciones subjetivas no desempeñarían ningún papel en este proceso. Esta exigencia no es más que la expresión del aspecto normativo que Kant les adjudica a las categorías y, en este sentido, se puede seguir afirmando que todas las representaciones caen bajo la *jurisdicción* de las categorías, aun cuando no se encuentren sintetizadas por ellas.<sup>21</sup>

¿Qué es lo que ha quedado, entonces, de la imagen original del plano y la trayectoria con todas estas modificaciones? Ha quedado un plano de objetos intencionales, muchos de los cuales, quizá la mayoría, pertenecen también al plano de los objetos reales, cuando las conexiones categoriales que los determinan engloban la mayoría de los juicios que emitimos sobre ellos, sin excluir la posibilidad de reconocer que presuntos objetos reales sean meros objetos intencionales. Nos quedamos, entonces, con un plano lo suficientemente flexible como para permitir el tránsito de objetos meramente intencionales a objetos reales y viceversa. Por otro lado, nos quedamos con una trayectoria que incluye elementos que no representan nada, pero que son aprehendidos, es decir, integrados a la unidad de la conciencia en contraste con los elementos sintetizados objetivamente y que caen bajo la jurisdicción de las categorías, es decir, bajo la exigencia de ser sintetizados de acuerdo con ellas. Reconocer estos elementos subjetivos no equivale enton-

<sup>21</sup> Kant subraya con más claridad este aspecto normativo de las categorías en la segunda versión de la “Deducción trascendental de las categorías”. El principio de la unidad sintética de la apercepción, “el ‘yo pienso’ tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones”, puede interpretarse como una exigencia, conforme a la cual todas mis representaciones deben ser objetivas, aunque todavía no sean todas ellas objetivas. *Cfr.* Beck 1978, pp. 45–49, y Thöle 1991, p. 65. Esta significativa modificación podría hacernos pensar que es posible retomar las categorías como conceptos que determinan lo que es un objeto real. En este caso, lo que diría el principio de la unidad sintética de la apercepción es que toda representación tiene que poder integrarse a una concepción del mundo real. Creo que las pretensiones de una afirmación como ésta son insostenibles. ¿Habría que sostener que el *contenido* de cualquier sueño “tiene que poder” convertirse en un aspecto de la realidad?

ces a disponer con resignación de un basurero para echar todo aquello que no represente ningún objeto, equivale, más bien, a dejar abierta la posibilidad de ajustar permanentemente nuestra visión de un mundo objetivo.





IV  
SOBRE LA DIFERENCIA KANTIANA ENTRE JUICIOS  
DE PERCEPCIÓN Y JUICIOS DE EXPERIENCIA\*

P.F. Strawson sostiene en *The Bounds of Sense* que la principal tesis que Kant defiende en la “Deducción trascendental de las categorías” es la siguiente:

Para que una serie de experiencias diversas pertenezcan a una única conciencia es necesario que estén conectadas de tal forma que constituyan una experiencia extendida temporalmente de un mundo objetivo unificado. (Strawson 1966, p. 97; 1975, p. 87)

Strawson llama a esta tesis “la tesis de la objetividad”. En la formulación que acabo de citar salta a la vista la doble ocurrencia del término “experiencia”. La primera vez aparece en plural como parte de la expresión “una serie de experiencias diversas”; la segunda, en singular: “una experiencia de un mundo objetivo unificado”. Tomando en cuenta la afirmación de Kant según la cual “sólo hay una experiencia en la cual todas las percepciones están representadas en una conexión completa y conforme a leyes” (A 110), la primera ocurrencia del término “experiencia” debe ser sustituida por el término “percepción”. De modo que la formulación de la tesis de la objetividad debería rezar: “para que una serie de percepciones pertenezcan a una única conciencia es necesario que estén conectadas de tal forma que constituyan una experiencia extendida temporalmente de un mundo objetivo unificado”. Espero que a lo largo de este trabajo quede clara la relevancia de esta aparente sutileza.

\*Una versión anterior de este artículo fue publicada en *Signos filosóficos*, vol. 8, julio-diciembre 2002, pp. 265-275.

Para defender esta tesis, Strawson propone dar argumentos en contra de un teórico de los datos sensoriales que sostenga la posibilidad de una experiencia en la cual sólo hagamos uso de conceptos de cualidades sensoriales como colores, olores, sabores, etc. Estos conceptos —mantendría ese opositor— podrían bastar para darles unidad a nuestras percepciones.

El problema con tales “objetos de conciencia”, como los que nos ofrece la hipótesis, es precisamente que como su *esse* es, en realidad, su *percipi* —es decir, no hay una razón efectiva de distinción entre ambos—, así su *percipi* no parece ser más que su *esse*. La hipótesis no parece contener ningún fundamento para distinguir entre la supuesta experiencia del percatarse y el ítem particular del cual se percata la conciencia. (Strawson 1966, p. 100; 1975, p. 90)

Creo que esta observación, aparentemente sencilla, es el núcleo de la defensa que Strawson lleva a cabo de la tesis de la objetividad. Pero, lo que está en juego aquí en realidad es la intencionalidad de la experiencia. Lo que Strawson está afirmando con esta observación es que la experiencia es necesariamente intencional, es decir, que la experiencia desaparece si borramos la diferencia entre el objeto de la percepción y las percepciones mismas. Sin embargo, el teórico de los datos sensoriales tiende a eliminar esta diferencia en su afán por caracterizar el objeto inmediato de nuestras percepciones como algo que sólo tiene las propiedades que percibimos; en otras palabras, en su búsqueda de un conocimiento infalible, tiende a asimilar lo percibido a la percepción. Pero, si aceptamos esta eliminación, el uso mismo de conceptos en las percepciones desaparece y, con ello, perdemos la posibilidad de explicar la unidad de las percepciones, la posibilidad de explicar cómo una serie de percepciones pertenece a una única conciencia.

No puede haber —afirma Strawson— experiencia alguna que no implique el reconocimiento de ítems particulares como pertenecientes a tal o cual clase general. Parece que ha de ser posible, incluso en las impresiones más evanescentes y puramente subjetivas, distinguir un componente de reconocimiento, o juicio, que no sea simplemente idéntico a, o completamente absorbido por,

el ítem particular que se reconoce. (Strawson 1966, p. 100; 1975, p. 90)

Hasta aquí, Strawson sólo defiende la intencionalidad de la experiencia. El paso de la mera intencionalidad a la objetividad se da cuando Strawson sostiene que salvar el componente de reconocimiento implica la diferencia entre un aspecto subjetivo de nuestros juicios y un aspecto objetivo de los mismos; implica la diferencia entre “me parece como si esto fuera una piedra pesada” y “esto es una piedra pesada” (1966, p. 101; 1975, p. 91). Esta diferencia es paralela a la distinción que Kant menciona en los *Prolegomena* entre juicios de percepción y juicios de experiencia, de tal manera que podría afirmarse que, para Strawson, salvar el componente de reconocimiento del ítem reconocido en la experiencia o salvar la intencionalidad de la experiencia debe permitirnos distinguir, en términos kantianos, entre juicios de percepción y juicios de experiencia. En la primera parte de la reconstrucción que Strawson ofrece de la deducción trascendental, este rescate del componente de reconocimiento se lleva a cabo apelando a la autoadscripción de estados mentales a un sujeto empírico que tenemos que concebir, entre otras cosas, como un objeto físico. En la segunda parte, sin embargo, este rescate tan sólo recurre a la posibilidad de pensar en nuestras percepciones como tales.

En “Strawson’s Objectivity Argument”, Richard Rorty señala que el adversario de la tesis de la objetividad podría defenderse de la primera de esas estrategias sosteniendo que es posible elaborar un lenguaje cuyos términos tengan la misma extensión que los términos que significan estados mentales en nuestro lenguaje, es decir, que se apliquen en las mismas circunstancias, pero que tengan distinto significado, de tal manera que podamos salvar la experiencia sin presuponer los conceptos de objetos físicos.<sup>1</sup> Si ésta fuera su defensa, entonces, la carga de la prueba quedaría de su lado y tendría que mostrarnos cómo opera ese lenguaje; en particular, tendría que mostrarnos en qué consisten los procesos de justificación en ese lenguaje, ya que la justificación es un elemento esencial de cualquier

<sup>1</sup> Cfr. Rorty 1970, p. 221.

lenguaje (Rorty 1970, p. 222). “Tiene que decirnos —afirma Rorty— qué clase de afirmaciones cuentan como razones de qué otra clase de afirmaciones” (p. 222).

La discusión de quien suscriba la tesis de la objetividad y de su oponente quedaría, entonces, suspendida hasta que este último nos presentara ese lenguaje. Los argumentos de Strawson que pretenden concluir la discusión sin analizar ese lenguaje resultarían, entonces, precipitados. Sin embargo, creo que la manera en que Wilfrid Sellars explica la diferencia entre los enunciados de la forma “ $x$  parece  $\varphi$ ” y “ $x$  es  $\varphi$ ”<sup>2</sup> puede satisfacer la expectativa de Strawson de cerrarle el paso al teórico de los datos sensoriales, mostrando que es inútil la búsqueda de ese lenguaje, la búsqueda de un lenguaje que sólo acepte juicios de percepción o juicios de la forma “ $x$  parece  $\varphi$ ”. Lo que me propongo en este trabajo es mostrar eso: que la interpretación que Sellars proporciona de la diferencia entre esos dos tipos de enunciados puede cerrarle el paso al teórico de los datos sensoriales. Pero, antes, quisiera mostrar que Kant contaba con algunos de los recursos teóricos de la interpretación de Sellars. Me refiero, en particular, a un aspecto de la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia que Kant expone en el § 18 de los *Prolegomena*. Para ello, es necesario separar con nitidez este aspecto de otro aspecto de esa diferencia que ha sido atacado por L.W. Beck en su famoso artículo “Did the Sage of Königsberg Have no Dreams?”<sup>3</sup>

Veamos la caracterización de la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia que Kant ofrece en los *Prolegomena*. Sin lugar a dudas, la principal característica de esta diferencia, aquella de la cual, en principio, dependen todas las demás, es el uso o la ausencia de las categorías en cada uno de los juicios.

Los juicios empíricos, en la medida en que tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero a los que son válidos sólo

<sup>2</sup> Me refiero a la manera en que Sellars explica esta diferencia en “Empiricism and the Philosophy of Mind” (1956). Las referencias a ese texto en este trabajo pertenecen a la edición de 1997.

<sup>3</sup> Véase Beck 1978, pp. 38–60.

subjetivamente los llamo juicios de percepción. Los últimos no requieren ningún concepto puro del entendimiento [categoría], sino sólo la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante. (Kant 1984, p. 64)

Las categorías son, para Kant, los conceptos que determinan *a priori* lo que es un objeto en general, de tal manera que su uso en un juicio es lo que le proporciona al juicio su objetividad. Si definimos, además, la objetividad como la posibilidad que tiene un juicio de ser reconocido colectivamente como verdadero o falso, entonces emitir un juicio objetivo, un juicio en el cual hacemos uso de las categorías, equivale a emitir un juicio con la pretensión de que sea verdadero. Con los juicios de experiencia sucede esto. Los juicios de percepción, en cambio, sólo requieren “la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante”. ¿Qué es esto de “la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante”? Creo que la terminología kantiana al menos nos permite dar una caracterización negativa de esta expresión. Desde la *Dissertatio* al menos, Kant distingue un “uso real” de un “uso lógico” del entendimiento.<sup>4</sup> Mediante el uso real, según Kant, pensamos en los objetos a través de sus representaciones; este uso del entendimiento es, por lo tanto, equivalente al uso de las categorías.<sup>5</sup> Mediante el uso lógico, en cambio, sólo establecemos relaciones entre representaciones o entre los términos de un juicio haciendo abstracción de los objetos a los que se refieren. Si en los juicios de percepción no hay aplicación de categorías, debe haber, por lo menos, un uso lógico del entendimiento gracias al cual establezcamos relaciones entre representaciones o entre términos sin comprometernos a que estas relaciones correspondan a la determinación de los objetos de los cuales estamos hablando.

Kant señala que la relación con un objeto es lo que introduce la pretensión de que un juicio de experiencia

sea igualmente válido para cualquier otro [sujeto]; porque cuando un juicio concuerda con un objeto, todos los juicios sobre el mismo objeto deben también *concordar entre sí* [...]. [N]o habría

<sup>4</sup> Véase AA, II, pp. 393–394 (*Dissertatio*, § 5).

<sup>5</sup> Cfr. AA, XVII, p. 493, R4276.

razón por la cual otros juicios debieran concordar necesariamente con el mío, si no fuese por la unidad del objeto, al cual todos se refieren, con el cual concuerdan, debiendo, por tanto, concordar también entre sí. (Kant 1984, p. 64; las cursivas son mías.)

En contraste con los juicios de experiencia, los juicios de percepción no tienen por qué comprometerse a concordar o a ser compatibles con los demás juicios. Ya que los juicios de percepción no pretenden ser verdaderos para otros, quien los emite no se compromete a que sean coherentes con otros juicios posibles sobre los supuestos objetos de los cuales habla. Pero estos juicios posibles incluyen tanto los juicios que otras personas pueden formular sobre el mismo objeto como los que yo mismo puedo formular en otro momento. Puedo, por ejemplo, decir con sinceridad que veo aquí un árbol azul sin comprometerme a que este juicio sea compatible con lo que ustedes puedan sostener que hay aquí o con lo que yo mismo haya podido sostener en otro momento. El juicio de percepción está, por así decirlo, desconectado de las relaciones de coherencia con otros juicios. Pero esta coherencia, con la cual están comprometidos los juicios de experiencia, no puede reducirse a mera compatibilidad lógica, sino que incluye también la coherencia que exigen las categorías, una coherencia que tiene que ver con los fenómenos a los cuales se refieren los términos involucrados en los juicios de experiencia.

En su artículo “Did the Sage of Königsberg Have no Dreams?”, L.W. Beck ataca la distinción mencionada señalando que en los juicios de percepción también tenemos que hacer uso de las categorías, en particular, de la categoría de sustancia, la cual nos permite hacer atribuciones. Los juicios de percepción —considera Beck— al menos atribuyen estados mentales a una persona, a mí, por lo cual requieren la categoría de sustancia (Beck 1978, p. 51). Pero, además, hablan de objetos que tienen determinadas propiedades (pp. 51–52).

Que en los juicios de percepción nos atribuimos estados mentales es algo que, efectivamente, Kant sugiere en varios pasajes a pesar de que no analiza este tipo de atribución.<sup>6</sup> Pero si se analiza, difícilmente se puede asimilar, como pretende Beck,

<sup>6</sup> Véase, en particular, el § 20 de los *Prolegomena*.

a una clase de juicios de experiencia, a juicios comunes y corrientes en los cuales nos atribuimos estados mentales. Beck deja de lado algunas diferencias importantes. Según él, los juicios de percepción son objetivos, de tal manera que si son correctos, deben serlo para cualquier persona (1978, p. 53). El ejemplo que proporciona para apoyar esta observación es el de alguien que afirma que ayer soñó con un monstruo. Éste no es un buen ejemplo de un juicio de percepción. El juicio de percepción correspondiente tendría que ser el siguiente: “Me parece que soñé con un monstruo.” En el primer caso, en efecto, la persona que afirma que ayer soñó con un monstruo está afirmando un hecho. En tal caso, se le podrían exigir razones para justificar su afirmación y tendría que exponerla a posibles refutaciones. En cambio, quien sostiene que le parece que soñó con un monstruo se abstiene explícitamente de afirmar el hecho de que soñó con un monstruo y, por lo tanto, no se compromete con la verdad del enunciado “Ayer soñé con un monstruo”. Podría decirse que, en este caso, la persona no afirma que soñó, sino que le parece que soñó, lo cual también es un hecho y, por lo tanto, en el juicio correspondiente se está atribuyendo un estado mental. Esta observación nos obliga a reconocer que aquí también se trata de una atribución, pero de una atribución anormal. En primer lugar, no se trata de una atribución objetiva, una atribución que deba reconocer cualquier persona, ya que sólo quien se atribuye a sí mismo que algo le parece de tal o cual manera es quien puede saber si esa atribución es correcta, si acaso podemos hablar de saber en este caso. En segundo lugar, quien se atribuye semejante estado mental reconoce de una manera abierta que no sabe qué tipo de estado mental se está atribuyendo. Si alguien dice que le parece ver un árbol azul, acepta la posibilidad de que su estado mental sea una alucinación, una ilusión o una percepción real. No puede, por lo tanto, discernir distintos estados mentales posibles que tengan el mismo contenido.

Ante estas anomalías en la atribución, creo que lo conveniente es mantener la diferencia entre los juicios de percepción y los juicios normales de autoadscripción de estados mentales. Estos últimos —en esto tiene razón Beck— deben ser con-

siderados juicios de experiencia, juicios en los cuales quien se atribuye un estado mental puede discernir ese estado de otros que tengan el mismo contenido y, además, se compromete con la verdad de esa atribución.

Veamos ahora la segunda objeción de Beck en contra de la caracterización kantiana de los juicios de percepción. Se trata de una objeción más sencilla. En ella, Beck simplemente señala que en los juicios de percepción también hacemos uso de las categorías porque, al igual que en los juicios de experiencia, hablamos de objetos que tienen determinadas propiedades. Esta objeción me parece simple y llanamente correcta. Pero el hecho de que en ambos tipos de juicio utilicemos las categorías no basta para disolver su diferencia. En la caracterización de esta diferencia he destacado dos aspectos que para Kant están íntimamente ligados, pero que se pueden separar: 1) la aplicación o el uso de las categorías; 2) el compromiso de coherencia con todos los demás juicios que hablan de los mismos objetos. Si rechazamos el uso de categorías como criterio para distinguir los juicios de experiencia de los juicios de percepción, aún se puede conservar el segundo aspecto para distinguirlos. Lo importante es señalar que esta diferencia no se puede conservar si sólo se analizan los juicios de manera aislada, como si en cada uno de ellos hubiera algo que los distinguiera. Es más prudente buscar la diferencia en la actitud con la cual se emite el juicio, a saber, pretendiendo que sea coherente con todos los demás juicios que se puedan emitir sobre su contenido, o bien como una mera declaración de lo que a uno le parece, sin pretensiones de coherencia con los demás juicios. Aceptar la crítica de Beck, según la cual también en los juicios de percepción hacemos uso de categorías, no nos compromete a exigir de esos juicios que sean coherentes lógicamente y categorialmente con los demás, de tal manera que se puede seguir manteniendo la diferencia entre juicios de experiencia y juicios de percepción. Se puede concluir, entonces, que la lección de las críticas de Beck es que esta diferencia sólo se puede rescatar apelando a la relación entre los juicios: los juicios de experiencia tienen que ser coherentes entre sí desde el punto de vista lógico y categorial, los juicios de percepción se desentienden de esta exigencia.



En “Empiricism and the Philosophy of Mind”, Sellars recurre a una diferencia parecida a la que acabo de exponer para atacar la posición del fundacionista empírico. Al buscar un ámbito de conocimientos infalibles en el cual fundar el resto de nuestros conocimientos, el fundacionista empírico, según Sellars, recurre a enunciados de la forma “ $x$  parece  $\varphi$ ”. De acuerdo con el empirista, estos enunciados ya no pueden ser analizados apelando a otro tipo de enunciados, de tal manera que deben ser lógicamente independientes de los enunciados de la forma “ $x$  es  $\varphi$ ” (Sellars 1997, p. 36). En el ensayo antes mencionado, Sellars quiere mostrar que esto no es posible, es decir, que no es posible considerar a los enunciados de la forma “ $x$  parece  $\varphi$ ” como lógicamente independientes de los enunciados de la forma “ $x$  es  $\varphi$ ”. Esto podría argumentarse equiparando la expresión “ $x$  parece  $\varphi$ ” a la expresión “a  $S$  le parece que  $x$  es  $\varphi$ ”. Este último tipo de enunciados contiene enunciados de la forma “ $x$  es  $\varphi$ ” y, por lo tanto, no se puede considerar lógicamente independiente. Sin embargo, Sellars da un rodeo a través del cual acentúa el aspecto normativo del conocimiento. Lo que hace es contarnos una historia acerca de la génesis de los enunciados de la forma “ $x$  parece  $\varphi$ ”.<sup>7</sup> Esta historia comienza con un análisis del uso de enunciados de la forma “ $S$  ve que  $x$  es  $\varphi$ ”. En circunstancias normales, este tipo de enunciados no sólo describe la experiencia que tiene  $S$ , o la percepción que tiene  $S$  si queremos conservar la terminología que he sugerido al comienzo de este artículo. Además de esta descripción, quien pronuncia un enunciado de ese tipo aprueba o suscribe que  $x$  es  $\varphi$ . Esto significa, para Sellars, que normalmente aprobamos el contenido proposicional de esa percepción, es decir, que  $x$  es  $\varphi$  (Sellars 1997, p. 39). Cuando esas circunstancias se ven alteradas, podemos desconectar o suspender la pretensión proposicional —como la llama Sellars— de esa percepción y, entonces, sólo decimos que a  $S$  le parece ver que  $x$  es  $\varphi$ . El contenido proposicional de la percepción que describimos sigue siendo el mismo, lo único que hacemos es dejar de aceptar su pretensión de verdad. Normalmente le adscribimos a  $S$  una pretensión de establecer un hecho, que  $x$  es  $\varphi$ , y aceptamos esa

<sup>7</sup> Esta historia es el mito de John, expuesto en los §§ 14–19 (Sellars 1997, pp. 37–46).

pretensión como correcta. Si decimos que a  $S$  le parece ver que  $x$  es  $\varphi$ , entonces sólo le adscribimos una pretensión, pero no suscribimos esa pretensión (Sellars 1997, pp. 40–41).

De acuerdo con este análisis, ver que  $x$  es azul, parecer que  $x$  es azul y parecer que hay un  $x$  que es azul tienen el mismo contenido proposicional: que  $x$  es azul (Sellars 1997, pp. 49–50). Lo que cambia en cada uno de estos casos es el compromiso que se adquiere con ese contenido proposicional. En el primer caso se acepta que  $x$  es azul; en el segundo, se pone en duda que  $x$  sea azul; en el tercero, se pone en duda incluso que haya un  $x$  que sea azul. Pero no sólo el contenido proposicional de estos tres estados es el mismo para Sellars; también su aspecto cualitativo o fenoménico puede ser el mismo, ya que la descripción del estado que se reporta en los enunciados de la forma “a  $S$  le parece ver que  $x$  es  $\varphi$ ” se puede hacer en los siguientes términos:  $S$  tiene una percepción tal que si fuera verdadero que  $x$  es  $\varphi$ , entonces, esa percepción sería descrita correctamente diciendo que  $S$  ve que  $x$  es  $\varphi$ .

Lo esencial —sostiene Sellars— es que al caracterizar un episodio o un estado como conocimiento no proporcionamos una descripción empírica de ese episodio o estado, sino que lo colocamos en el espacio de las razones, de la justificación y de la posibilidad de justificar lo que uno dice. (Sellars 1997, p. 76)

Al afirmar que  $S$  ve que  $x$  es  $\varphi$  y suscribir la pretensión proposicional de la percepción que  $S$  tiene caracterizamos el estado de  $S$  como conocimiento; al tomar distancia de la pretensión proposicional de esa percepción y decir sólo que a  $S$  le parece que  $x$  es  $\varphi$ , lo que hacemos es sacar la percepción del espacio de las razones y, por lo tanto, rompemos las relaciones que el enunciado del tipo “ $S$  ve que  $x$  es  $\varphi$ ” puede tener con cualquier otra creencia. El paralelismo con la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia es claro. Al igual que los juicios de percepción, los juicios de la forma “a  $S$  le parece ver que  $x$  es  $\varphi$ ” tienen el mismo contenido que los enunciados que pretenden afirmar un hecho, pero se desentienden de sus relaciones con los demás enunciados. Estas relaciones son, para Kant, relaciones de concordancia o de coherencia lógica y categorial; según Sellars, son, más específicamente, relaciones de

justificación. No quisiera pronunciarme aquí sobre si las relaciones de coherencia lógica y categorial son equivalentes a las relaciones de justificación. Lo que es seguro es que sin relaciones de coherencia lógica y categorial no son posibles las relaciones de justificación. Tanto para Kant como para Sellars, los juicios de percepción o los enunciados de la forma “ $x$  parece  $\varphi$ ” carecen de valor epistémico porque no mantienen esas relaciones con otros enunciados. Para ambos autores, por lo tanto, resulta impropio querer fundar el conocimiento en esos enunciados. El conocimiento, según ellos, no es algo que se dé puntualmente, caso por caso, enunciado por enunciado, sino que constituye un espacio en el cual tienen que estar relacionados los enunciados y los contenidos proposicionales de las percepciones. Sellars llama a este espacio “el espacio de las razones”; Kant lo llama “la experiencia”.

Ahora podemos volver a la pregunta que formulé al inicio de este trabajo: ¿puede el teórico de los datos sensoriales que se opone a la tesis de la objetividad de Strawson ofrecernos un lenguaje que sólo utilice juicios de percepción o enunciados de la forma “ $x$  parece  $\varphi$ ” y salvar de esta manera la unidad de la experiencia sin presuponer conceptos de objetos distintos de las cualidades sensoriales? La respuesta es sencilla: no, no puede, porque lo que distingue a esos juicios o enunciados es precisamente que se encuentran fuera del espacio de las razones, lo cual significa que no pueden servir para justificar otros enunciados. Pero si la justificación es un elemento esencial de cualquier lenguaje, como lo señala Rorty, entonces la búsqueda de ese lenguaje es infructuosa. Ahora bien, para ser más prudente, debo afirmar sólo que si la caracterización de los enunciados de la forma “ $x$  parece  $\varphi$ ” de Sellars es correcta o si la caracterización de los juicios de percepción que he obtenido tomando en consideración las críticas de Beck es correcta, entonces la búsqueda del lenguaje que requiere el opositor de la tesis de la objetividad es, de entrada, infructuosa.

Ahora bien, si se utiliza esta estrategia para defender la tesis de la objetividad de Strawson, entonces los juicios de percepción no pueden ser considerados meras desviaciones o accidentes del uso normal del lenguaje, como podría haberlo sugerido mi reconstrucción de la diferencia kantiana o mi exposi-

ción de Sellars. Debo recordar que, para Strawson, la defensa de la intencionalidad de la experiencia o del componente de reconocimiento en cualquier percepción implica la posibilidad de distinguir un aspecto subjetivo de un aspecto objetivo en nuestros juicios. Así, los juicios de percepción no pueden considerarse un accidente, sino que son lo que nos permite pensar en nuestras percepciones como tales y salvar de esa manera el componente de reconocimiento del ítem reconocido. Gracias a ellos podemos hacernos de un punto de vista, como sostiene Strawson, o trazar la trayectoria subjetiva de nuestras percepciones. Esta trayectoria —habría que agregar— debe poder describirse mediante esos juicios, mediante enunciados atómicos, cuya unidad, sin embargo, depende de la visión de un mundo unificado contenida en el espacio de las razones o, en términos kantianos, en la experiencia.

V  
EL ESCEPTICISMO Y LA RECONSTRUCCIÓN  
DE P.F. STRAWSON DE LA DEDUCCIÓN KANTIANA  
DE LAS CATEGORÍAS\*

La interpretación de la deducción kantiana de las categorías como un argumento antiescético ha sido, durante muchos años, la interpretación más difundida acerca del objetivo que Kant persigue en esta parte central de la *Crítica de la razón pura*.<sup>1</sup> Karl Ameriks, en su artículo “Recent Work on Kant’s Theoretical Philosophy” (1982), destaca esta interpretación como un punto de acuerdo en medio de un panorama en el cual parecen predominar los desacuerdos.

Algo tiene que decirse —afirma Ameriks— acerca de la idea distintiva que, al menos desde *The Bounds of Sense*, ha sido ampliamente asumida como aquello que define lo que Kant trataba de hacer. Esta idea es que la deducción trascendental debe leerse como una respuesta directa al escepticismo de Hume y que, *grosso modo*, partiendo de una premisa débil como el hecho de que somos seres conscientes, el principal propósito de Kant es establecer que hay un reino objetivo (esto es lo que Strawson llama “la tesis de la objetividad”). (Ameriks 1982, p. 11)

Esta opinión puede respaldarse en las afirmaciones que el propio Kant hace en el prefacio a los *Prolegomena*. En efecto, Kant presenta ahí su metafísica como una respuesta al escepticismo

\*Este artículo fue publicado con la réplica de José Marcos de Teresa y mi respuesta en C. Pereda y J. Beltrán (comps.), *La certeza, ¿un mito?*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2002, pp. 85–111.

<sup>1</sup> Bernhard Thöle (1991) y Patricia Kitcher (1990) han criticado esta interpretación.

de Hume y señala que las dudas de este autor sobre la validez objetiva de los conceptos de causa y efecto fueron aquello que “lo despertó del sueño dogmático” (AA, IV, p. 260), es decir, que le hizo ver la necesidad de una justificación de la objetividad de todos los conceptos semejantes a éste, que, a su vez, determinara los límites de su aplicación legítima. Esto sugiere que la deducción debe refutar al escepticismo que pone en duda la existencia de un mundo objetivo; debe refutar, pues, al escéptico que pone en cuestión el conocimiento de objetos pertenecientes a un mundo que posee su propio orden.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Wolfgang Carl (1989, pp. 146-158) y Bernhard Thöle (1991, pp. 24-35) han señalado que Kant no entendía el escepticismo de Hume como la posición filosófica que pone en duda la existencia de un mundo externo, independientemente de nuestras experiencias, sino como aquella posición que adopta Hume al considerar que no es posible dar una justificación racional del principio de causalidad. Si se adopta esta posición ante todos aquellos conceptos básicos para el conocimiento, como el concepto de causa y efecto, se niega, de acuerdo con Kant, la posibilidad de una metafísica, entendida como una doctrina conformada por conocimientos *a priori* acerca de objetos. El escepticismo de Hume consistiría, entonces, en negar la posibilidad de este tipo de conocimiento. Conforme a Kant, Hume cayó en este escepticismo al reconocer acertadamente que el principio de causalidad no es un juicio analítico; lo que no supo ver fue la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori*, bajo el cual se hallara ese principio. Kant pretende refutar este escepticismo mostrando que no todo conocimiento sintético es empírico y que, por lo tanto, aceptar que principios como el de causalidad son sintéticos no nos obliga a reconocer su origen en un hábito generado por la experiencia.

Kant mismo se lamenta de que Hume no fuera comprendido por sus contemporáneos, quienes ignoraron lo que Hume realmente ponía en duda y probaron “lo que jamás se le había ocurrido poner en duda” (AA, IV, p. 258). “La pregunta no era si el concepto de causa es correcto, útil e indispensable con respecto a todo conocimiento de la naturaleza, pues esto Hume nunca lo puso en duda, sino si es pensado *a priori* por la razón y, de esta manera, si es una verdad interna, independiente de toda experiencia” (AA, IV, pp. 258-259). Este pasaje no sólo deja en claro lo que Kant entendía por el escepticismo de Hume; también excluye la posibilidad de que Kant lo haya podido asociar con el escepticismo que pone en duda la existencia de los objetos externos y, consecuentemente, su conocimiento. En contra de esta posibilidad no sólo habla claramente este pasaje, sino la escasa probabilidad de que Kant conociera la sección del *Tratado* donde Hume aborda el escepticismo con respecto a los sentidos. Al parecer, Kant no leía en inglés y la primera traducción al alemán del *Tratado* apareció en 1790 (*cf.* Thöle 1991, p. 26). Lo que sí leyó apasionadamente fue la traducción de las *Investigaciones* (en las cuales Hume no conservó esas reflexiones) que apareció desde 1755.

Esta interpretación permite entender por qué Strawson inicia su reconstrucción de la deducción en *The Bounds of Sense* tratando la noción de autoconciencia como “adscripción de una experiencia o estado mental a uno mismo” (Strawson 1966, p. 98; 1975, p. 88).<sup>3</sup> Si concebimos al escéptico como alguien que acepta la autoadscripción de estados mentales y, al mismo tiempo, rechaza el conocimiento de objetos distintos de uno mismo, se ve con claridad por qué la deducción trascendental puede concebirse como un argumento antiescético. Pero, con ello, Strawson desplaza el papel central que Kant le otorga a la llamada “autoconciencia trascendental” y en su lugar coloca lo que en términos kantianos debe entenderse como autoconciencia empírica, y de esta manera borra la diferencia de objetivos entre la deducción trascendental y la refutación del idealismo y hace de la primera un argumento inútilmente complicado que concluye lo mismo que la segunda.

La crítica de Barry Stroud a la concepción de los argumentos trascendentales como argumentos antiescéticos ha hecho intervenir una nueva figura filosófica que estos argumentos deben enfrentar: la figura del convencionalista.<sup>4</sup> Creo que la intervención de esta figura en la discusión acerca de la deducción trascendental es mucho más útil que la del escéptico para establecer el objetivo distintivo de esta parte central de la *Crítica de la razón pura*. Creo que la caracterización de la deducción trascendental como un argumento antiescético ha impedido ver que, en términos contemporáneos, la mejor caracterización de la posición con la que polemiza Kant es la posición del con-

Pero, si se hace abstracción de lo que Kant entendía por el escepticismo de Hume, lo cierto es que la deducción trascendental sí desarrolla ideas que pueden utilizarse como argumentos en contra del escéptico que pone en cuestión el conocimiento de objetos de la experiencia.

<sup>3</sup> Para apoyar esta lectura, Strawson usa una cita de la traducción de la *Crítica* de Kemp Smith, donde éste traduce el término alemán “rechnen” por el inglés “ascribe” (Patricia Kitcher se equivoca al decir que el término traducido es “zählen... zu”; *cfr.* 1990, p. 93). No es ésta una buena traducción, sobre todo si tomamos en cuenta que, en este contexto, el término “ascribe” compromete el texto con una lectura particular, que difiere considerablemente de otras si se utilizan términos más neutrales como “incluir”, “contar” o “considerar”.

<sup>4</sup> *Cfr.* Stroud 1968.

vencionalista, tal como Stroud la describe en su artículo sobre argumentos trascendentales (Stroud 1968). En lo que sigue trataré de justificar esta evaluación.

Según Strawson, la tesis que Kant defiende en la deducción es la siguiente: “para que una serie de experiencias diversas pertenezcan a una única conciencia es necesario que estén conectadas de tal forma que constituyan una experiencia, extendida temporalmente, de un mundo objetivo unificado” (Strawson 1966, p. 97; 1975, p. 87). Es decir, para que las experiencias de cada quien formen parte de una única trayectoria individual es necesario concebirlas como experiencias de un único mundo, cuyo orden no lo establezca la trayectoria particular de cada cual. Para defender esta tesis, Strawson propone dar argumentos en contra de quienes pongan en duda la necesidad de establecer una diferencia entre el orden de las experiencias y el orden de los objetos experimentados. Entre aquellos que ponen en entredicho esta diferencia podría encontrarse el escéptico, ya que éste niega la posibilidad de justificar la existencia de un mundo objetivo que exista con independencia de las propias experiencias. El argumento que ofrece Strawson para mostrar la necesidad de esta diferencia adopta, como premisa básica, un enunciado que el escéptico no puede dejar de aceptar: que las experiencias están integradas a una única conciencia; y puede resumirse en los cuatro pasos siguientes:

- 1) Para que una serie de experiencias diversas pertenezcan a una única conciencia es necesario que se apliquen conceptos, como aquello que nos permite reconocer ítems particulares que conforman esta serie.
- 2) La aplicación de conceptos a las experiencias exige que haya una diferencia entre el “componente de reconocimiento” y el ítem reconocido. Si no existiera esta diferencia, los conceptos no servirían para reconocer distintas representaciones particulares.
- 3) Esta diferencia implica “la posibilidad de referir experiencias diferentes a un idéntico sujeto de todas ellas” (Strawson 1966, p. 101; 1975, p. 90), como aquel que aplica los conceptos.



- 4) Pero sería imposible concebir un sujeto idéntico al cual atribuir todas las experiencias si no se acepta que al menos algunos de los conceptos que utilizamos nos permiten describir un mundo objetivo en el que se da ese sujeto. Es decir, la idea de un sujeto idéntico, al cual se le pueden atribuir experiencias, presupone ubicarlo en un mundo espacio-temporal unificado.

Este último paso deja en claro que la razón por la cual Strawson interpreta la noción de autoconciencia como autoadscripción de experiencias, en esta primera parte de su reconstrucción, no es sólo evitar, como él lo maneja, las tesis de la psicología trascendental, sino también presentar la deducción como un argumento antiescético. Pero con ello pasa por alto, en esta primera parte al menos, una diferencia en la cual Kant no se cansa de insistir, a saber, la diferencia entre autoconciencia empírica y autoconciencia trascendental. Sobre esto volveré más adelante. Lo que quiero señalar ahora es cómo debe concebirse la posición del escéptico para pretender refutarlo mediante una línea argumentativa como la anteriormente esbozada. Esta posición es la de alguien que acepta un ámbito privilegiado de enunciados empíricos, cuya pretensión de conocimiento no pone en cuestión (aquellos que atribuyen experiencias a uno mismo) y considera que la pretensión de conocimiento de todos los demás enunciados no puede justificarse. Lo que hay que preguntarse es si ésta es la única manera de definir la posición del escéptico o si no es, más bien, una versión bastante debilitada de la misma.

Creo que el aspecto más agudo de la crítica de Stroud a los argumentos trascendentales como argumentos antiescéticos es precisamente la caracterización que da del escéptico: “el escéptico —afirma Stroud— sostiene que no se ha mostrado que la estructura completa de prácticas y creencias sobre cuya base son comúnmente ‘apoyadas’ las hipótesis empíricas es ella misma confiable” (Stroud 1968, p. 242). Esta caracterización adquiere mayor relieve, en la crítica de Stroud, al ser contrastada con la interpretación que Carnap ofrece en un famoso apéndice de *Meaning and Necessity* acerca del problema que plantea el

escéptico.<sup>5</sup> Para Carnap, el problema que plantea el escéptico no tiene sentido porque exige una respuesta teórica a un problema que es práctico. Esto lo explica Carnap distinguiendo dos tipos de problemas: las cuestiones internas y las cuestiones externas. Las cuestiones internas son aquellas que se plantean en el interior de un marco conceptual que estipula (tácita o explícitamente) las reglas que hay que seguir para determinar qué valor de verdad tienen los enunciados que responden a esas cuestiones. Las cuestiones externas, en cambio, preguntan por la validez de esas reglas. Pero esto resulta improcedente si se pretende obtener una respuesta teórica, ya que sólo presuponiendo esas reglas es posible justificarlas teóricamente. Estas últimas cuestiones no son, entonces, problemas teóricos y, por ello, Carnap sostiene que no tienen sentido; sólo se les puede considerar cuestiones prácticas, ya que las reglas del marco conceptual dentro del cual podemos hablar de enunciados verdaderos o falsos son algo que podemos elegir. Ésta es la posición convencionalista de Carnap frente al escéptico. Ante esta perspectiva, la posición del escéptico puede precisarse de la siguiente manera: a diferencia del convencionalista, el escéptico piensa que poner en duda las reglas o “la estructura de prácticas y creencias”, gracias a las cuales podemos resolver problemas empíricos, sí es un problema teórico y, por lo tanto, tiene sentido, pero al mismo tiempo sostiene que no puede resolverse.

Si ahora nos preguntamos si es posible rechazar la posición escéptica siguiendo la línea argumentativa de Strawson, me parece claro que hay dos respuestas opuestas. Si el escéptico acepta que los enunciados en los cuales el sujeto se autoadscribe experiencias expresan conocimientos, me parece correcto pretender refutarlo mostrándole que atribuir estados mentales a un sujeto idéntico presupone el conocimiento de objetos distintos de uno mismo. De hecho, esto es lo que pretende hacer Kant en la “Refutación del idealismo”. En esta parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que no podríamos tener conocimiento de ningún estado mental si no tuviéramos conocimiento de objetos en el espacio, ya que sólo estos últimos

<sup>5</sup> Cfr. Carnap 1956, pp. 205–221.

nos proporcionan la idea de algo permanente en el tiempo, en contraste con lo cual podemos aprehender la fugacidad de los estados mentales. También podría pensarse en refutar al escéptico sin necesidad de privilegiar algún tipo de conocimiento, mostrándole simplemente que las reglas que hacen posible atribuirnos estados mentales a nosotros mismos son las mismas que hacen posible atribuir propiedades a cualquier otro objeto. Al afirmar, en “La estética trascendental”, que el yo empírico no es más que un fenómeno entre otros, Kant da pie a una respuesta de este tipo al desafío escéptico.<sup>6</sup> Pero, si aquello que cuestiona el escéptico son las reglas mismas, sería inconsecuente apelar a la autoadscripción para refutarlo. El escéptico podría refugiarse, siguiendo la estrategia de defensa que describe Stroud, poniendo en duda el valor epistémico de la autoadscripción y sosteniendo que tener conciencia de una serie de representaciones no es equivalente a la autoadscripción de estados mentales.

La reconstrucción de la deducción propuesta por Strawson tiene, sin embargo, una segunda parte, en la cual señala que Kant no establece las condiciones suficientes de la autoadscripción y que, por lo tanto, sólo se apoya en una condición necesaria de la misma para defender la tesis que le interesa, es decir, que es necesario que nuestras experiencias estén conectadas de tal forma que constituyan una experiencia de un mundo objetivo unificado para que pertenezcan a una única conciencia. Quizá esta condición de la autoadscripción sea algo que el escéptico en su versión fuerte tenga que reconocer, a pesar de refugiarse negando el valor epistémico de la autoadscripción. Quizá el reconocimiento de esta condición permita refutar al escéptico.

En la segunda parte de su reconstrucción, Strawson confronta la presunta tesis de la deducción precisamente con la objeción según la cual Kant no puede mostrar la necesidad de que nuestras experiencias sean experiencias de un mundo objetivo, ya que no le da suficiente peso a la autoconciencia entendida como autoadscripción de experiencias. Si no puede mostrar esta necesidad, entonces tampoco puede refutar al escéptico,

<sup>6</sup> *Cfr.* B 68.

incluso en su versión débil. Para ello tendría que incluir los criterios empíricos de identidad personal, los criterios para identificar al sujeto que posee las experiencias como un objeto más entre otros; pero no hace esto en la deducción.

La respuesta de Strawson a esta objeción parece sugerir que con ella en realidad se fortalece la posición kantiana, pues la idea de un mundo objetivo unificado puede mostrarse como presupuesto de una de las condiciones de posibilidad de la autoadscripción. El escéptico, entonces, tendría que rechazar una tesis mucho más firme que aquella que acepta la pretensión de conocimiento de la autoadscripción. Strawson llama a esta condición “la necesaria autorreflexividad de una experiencia”, con lo cual se refiere a la necesaria posibilidad de reflexionar, de pensar, sobre las experiencias de las cuales tenemos conciencia, e identifica esta condición con lo que Kant denomina “autoconciencia trascendental”. De esta manera, Strawson parece devolverle a este concepto el papel central que Kant le otorga en la deducción trascendental. Lo que se afirma con esta condición es que todas nuestras experiencias deben poder ser objeto de una reflexión que las ordene de tal manera que conformen una ruta subjetiva particular. La autorreflexividad es, en términos de Strawson, “el hacerse de un punto de vista”, de una trayectoria. Ahora bien, esto sería imposible si no pensáramos al mismo tiempo en el plano dentro del cual se da esa trayectoria, si no pensáramos en aquello de lo cual tenemos un punto de vista. Esta última observación es una pieza clave de la propuesta de Strawson para defender la necesidad de pensar la diferencia entre el orden de nuestras experiencias y el orden de un mundo objetivo. La idea puede expresarse de la siguiente manera: para pensar o reflexionar sobre nuestras experiencias, debemos mantener dos perspectivas, la de la ruta que trazan nuestras experiencias y la del mundo objetivo en el cual se da esa trayectoria.

En un comentario posterior a su reconstrucción del argumento kantiano, Strawson señala:

la necesidad de salvar al componente reconocitivo de una experiencia de ser absorbido por su acusativo sensible (salvando así el

estatus de la experiencia como experiencia) es simplemente idéntica a la necesidad de dar lugar, en la experiencia, al pensamiento de la misma experiencia. (Strawson 1966, p. 110; 1975, p. 98)

La posibilidad de reflexionar sobre nuestras experiencias implica la diferencia entre la ruta que trazan esas experiencias y el orden de los objetos experimentados; de no ser así se vendría abajo la diferencia entre los conceptos y los ítems reconocidos por los conceptos. Esto quiere decir que la necesidad de pensar en un mundo objetivo se apoya finalmente en la necesidad de aplicar conceptos a las experiencias, de tal modo que el argumento de Strawson que presenté anteriormente puede reformularse de la siguiente manera:

- 1) Para que una serie de experiencias diversas pertenezcan a una única conciencia es necesario que se apliquen conceptos, como aquello que nos permite reconocer ítems particulares que conforman esta serie.
- 2) La aplicación de conceptos a las experiencias exige que haya una diferencia entre el “componente de reconocimiento” y el ítem reconocido. Si no existiera esta diferencia, los conceptos no servirían para reconocer distintas representaciones particulares.
- 3) Para mantener la diferencia entre el componente reconocitivo de los conceptos y los ítems particulares reconocidos es necesario poder reflexionar sobre nuestras experiencias.
- 4) Para reflexionar sobre nuestras experiencias es necesario sostener una doble perspectiva: la de la ruta que trazan nuestras experiencias y la del mundo en el cual se da esta ruta.

Volvamos ahora con el escéptico en su versión fuerte y veamos si es posible refutarlo adoptando la estrategia propuesta por el argumento antes esbozado. El escéptico no podría negar que podemos pensar sobre nuestras experiencias, y si es posible mostrar que ello presupone adoptar una doble perspectiva (por un lado, una descripción del orden objetivo, por el otro, una descripción de la ruta que trazan nuestras experiencias), cabría abrigar nuevas esperanzas de refutarlo. El escéptico puede poner en duda las reglas con las cuales operamos

actualmente para construir esta doble perspectiva, pero quizá tenga que reconocer que cualesquiera que sean las reglas que utilizamos, éstas deben servirnos para trazar la trayectoria de nuestras experiencias en el plano de un mundo objetivo. Esto parece poner al escéptico en una situación difícil, pero lo que sostiene el escéptico en su versión fuerte es que las reglas que utilizamos para justificar enunciados empíricos pueden expresarse en forma de enunciados o implican necesariamente enunciados que deben tener un valor de verdad y, por ello, considera que ponerlas en duda es una cuestión teórica. El problema es que no podemos determinar este valor de verdad, no podemos saber si corresponden a lo que son las cosas en realidad. El escéptico no tendría inconveniente en aceptar que necesitamos dos órdenes de representaciones incluso para poder pensar en nuestras experiencias; lo que seguiría poniendo en duda es si los criterios que utilizamos para hablar de objetos nos sirven para saber cómo son las cosas independientemente de nuestras experiencias. El escéptico puede aceptar la necesidad de pensar un mundo objetivo, independiente de nuestras experiencias, pero esto no significa para él que realmente exista ese mundo. La defensa del escéptico incluso puede convertirse en una seria objeción en contra del sistema kantiano, pues podría atacar sosteniendo que Kant confundió la necesidad de pensar conforme a una regla con la verdad del enunciado que implica esta regla.<sup>7</sup>

La defensa de la tesis que, según Strawson, sostiene la deducción parece que sólo nos puede conducir a establecer una necesidad subjetiva, en el sentido de algo necesario para el pensamiento. Y esto no parece incomodarle al escéptico, pero sí al convencionalista, porque este último considera que las reglas básicas que determinan el juego de proposiciones verdaderas y falsas es algo que podemos elegir y, por lo tanto, presupone

<sup>7</sup> El convencionalista también podría atacar la posición kantiana en la misma dirección. Pero añadiría que tanto el escéptico como Kant están en un error al considerar que las reglas implican enunciados que pueden tener un valor de verdad. Sin embargo, la crítica que puede obtenerse de la reconstrucción de Strawson en contra del convencionalista no tiene por qué incluir esa premisa, según la cual las reglas implican enunciados. De ahí que dirigir la reconstrucción de Strawson en contra del escéptico sea debilitar la posición kantiana, pues lo hace enfrentarse a esta objeción.

que puede haber alternativas entre las cuales elegir. Lo que se ha obtenido queriendo refutar al escéptico es la defensa de una estructura necesaria que exige pensar en términos de objetos para poder garantizar la unidad de la conciencia. Esto significa que si queremos hacer que la deducción polemice con una posición filosófica, la mejor manera de caracterizar esta posición es identificándola con la posición del convencionalista, tal como la describe Stroud, basándose en la crítica de Carnap al desafío escéptico.<sup>8</sup> La influyente interpretación de Strawson, que tiende a ver en la deducción un argumento antiescéptico y trata la autoconciencia como autoadscripción de experiencias, ha impedido ver con claridad esta opción. Sin embargo, creo que algunos autores, como Stephan Körner, han identificado acertadamente el objetivo de la deducción señalando que pretende argumentar a favor de la unicidad (cualidad de ser único) de un esquema conceptual.<sup>9</sup> Efectivamente, si uno se acerca a la deducción sin prejuicios, tarde o temprano sobresale una tesis que puede formularse de la siguiente manera: “para que sea posible integrar una pluralidad de experiencias a una única conciencia es necesario asimilar la información que recibimos a un único esquema conceptual”. Es cierto que este esquema conceptual es aquel que exige pensar en términos de objetos y, por ello, parece que Kant polemiza con el escéptico. Sin embargo, la famosa afirmación de la deducción, conforme a la cual la unidad del objeto no puede ser más que la unidad formal de la conciencia,<sup>10</sup> deja en claro que no es con el escéptico con quien hay que enfrentar la deducción, sino con cualquier posición filosófica que sostenga que pensar en términos de objetos no es más que una alternativa entre otras. En la filosofía contemporánea, el convencionalista es quien adopta esta posición. De ahí que la brillante reconstrucción que ha ofrecido Strawson de este argumento kantiano adquiera su verdadero significado si la concebimos como un argumento anticonvencionalista.

<sup>8</sup> *Cfr.* Stroud 1968.

<sup>9</sup> *Cfr.* Körner 1969, p. 231.

<sup>10</sup> *Cfr.* 105.

*Réplica*  
*de José Marcos de Teresa*

Supongo que cualquier lector de Kant estará de acuerdo con Pedro Stepanenko en cuanto a que esta filosofía es incompatible con la tesis convencionalista. Según esta tesis, las reglas que empleamos para evaluar los enunciados que se ofrecen como solución de un problema teórico (entre ellos, los enunciados con contenido empírico) son objeto de una determinación puramente práctica; por lo tanto, estas reglas están sujetas a ser reemplazadas y, en el límite, son materia de nuestro mudable arbitrio.

No parece necesario discutir si la epistemología de Kant es contraria o no al convencionalismo. De hecho, todos sabemos que una de las críticas más frecuentes a Kant es que, en caso de ser verdadera su teoría, o bien no habrían podido realizarse algunos de los cambios científicos más significativos de los siglos XIX y XX, o bien la aceptación de teorías como la mecánica cuántica o las geometrías no euclidianas habría sido irracional. Esta crítica, que en sus formas más extremas acusaría a Kant de hacer inconcebible cualquier cambio científico, se apoya en una interpretación que no me parece idónea, ni creo que corresponda a la de Stepanenko. Sin embargo, de hecho ella se apoya en una lectura muy natural de ciertos pasajes muy visibles de los *Prolegómenos*, por ejemplo, a los que cualquier lectura de Kant, por moderada que sea, tiene que hacer justicia. Aun interpretados de manera circunspecta, estos pasajes nos fuerzan a admitir que, según Kant, no sólo podríamos constatar que en el pasado ha habido, sino que *debe* haber límites asignables al cambio científico posible en el futuro, y por lo tanto, nos hacen constatar su anticonvencionalismo. Tan cierto es esto, que casi sería un pecado dejar de mencionar los esfuerzos que han hecho algunos importantes filósofos contemporáneos, como Hilary Putnam y el propio P.F. Strawson, quienes han creído hallar en la epistemología kantiana un considerable núcleo de doctrinas correctas y argumentos válidos. En efecto, haciéndose eco de la crítica común, y compartiendo la impresión de que los límites propuestos de hecho por Kant son intolerablemente rígidos y estrechos, estos últimos autores han



procurado adoptar sólo porciones del sistema de la filosofía crítica, desechando otras para obtener una teoría que resulte compatible con lo que hoy sabemos sobre la historia de la ciencia —y en particular, teniendo en mente la necesidad de admitir la mutabilidad de algunos de sus criterios—.

De cualquier modo, al reinterpretar algunas declaraciones de Kant y revisar con rigor y detenimiento sus argumentos para atenuar el carácter excesivamente categórico y tajante de ciertas conclusiones, aunque ello nos lleve a flexibilizar algunos criterios, ello no equivale a declarar que Kant ha sido derrotado por el convencionalista. Lejos de ello, como acabamos de ver, en opinión de Stepanenko la deducción trascendental de las categorías, tal como la recupera Strawson, ofrece un argumento que puede oponerse con éxito a ese adversario, si bien no resultaría sólido contra el escéptico, como Stepanenko cree que pretendería Strawson. Yo argüiré, primero, que la conclusión anticonvencionalista que favorece Stepanenko no se desprende necesariamente de las tesis que él recoge de Strawson, aunque quizá sí de otras consideraciones que ofreceré luego, y terminaré examinando brevemente las relaciones entre el convencionalista y los diferentes escepticismos a los que desean oponerse Kant y Strawson.

\* \* \*

Tal como Stepanenko lo presenta, el núcleo del argumento válido de Strawson es la “tesis de la autorreflexividad”. Cito a medias, y a medias parafraseo a Pedro:

todas nuestras experiencias deben poder ser objeto de una reflexión que las ordene de tal manera que conformen una ruta subjetiva particular [esto es, que presente esta serie de experiencias como un punto de vista, o una trayectoria]. Ahora bien, esto sería imposible si no pensáramos al mismo tiempo en el plano dentro del cual se da esa trayectoria, si no pensáramos en aquello de lo cual tenemos un punto de vista. [...] debemos mantener entonces dos perspectivas, la de la ruta que trazan nuestras experiencias y la del mundo objetivo en el cual se da esa trayectoria. (p. 100, *supra*)

Convengo con Stepanenko en que sería muy difícil considerar humana una forma de conciencia incapaz de captar sus propias experiencias como si conformaran una ruta subjetiva particular. Lo que no veo es que ello presuponga algo más que la noción de otras experiencias posibles, o de otro orden posible en que esas mismas experiencias podrían haber quedado dispuestas. Que la serie de experiencias dadas conforme una perspectiva particular entre otras posibles implica tener noción de que podría haber otras perspectivas, desde luego, pero creo que para hablar de “un mundo objetivo” es preciso algo más. Para justificar la introducción de la idea de objetividad hay que explicar por qué en lo anterior está ya implícita la idea de valoración epistémica. Stepanenko nos dice que pensar en la “ruta” implica al menos admitir la idea del “plano” y, por lo tanto, el pensamiento potencial que refiere a una suma de rutas posibles. Admitamos esta metáfora espacial, y aún así, en mi opinión, no queda claro por qué aquí esté implícita ya la idea de que haya que valorar la ruta particular dada a la luz de esa suma o totalidad. El componente valorativo de esta apreciación, cuyo polo positivo de la manera más rudimentaria y elemental podría asignarse al plano, o a la suma de trayectorias, creo que no está implícito en la idea del plano mismo, como distinto de la línea. A decir verdad, no veo que estén implícitos aquí ni la idea de un diferencial de valor ni, en particular, el juicio que afirmarí­a la primacía del plano. Pero, al menos, la idea de un diferencial de valor me parece esencial a la noción de “objetividad”, cuando deseamos contraponerla a la de algo meramente “subjetivo”.

No obstante, me atrevo a sugerir que la conclusión del pasaje citado quizá sea analíticamente cierta, tal como lo pretendería Strawson, siempre y cuando quede en claro que el vocablo “experiencias” refiere allí a representaciones con pretensión cognitiva. La razón por la que afirmo esto es que, en principio, una pretensión cognitiva está expuesta a fallar, a no ser más que una simple pretensión que no se satisface, a ser errónea de algún modo —por ejemplo, si su contenido es un objeto ilusorio, o una proposición falsa—. La idea general puede expresarse diciendo que al tener pretensión cognitiva, la representación (que puede ser una suma parcial de experiencias) tiene

contenido representacional, que apunta a algo que puede faltarle. De allí que esta representación contenga la noción de un posible déficit de objetividad, es decir, la posibilidad de que su carácter sea sólo “subjetivo”, para expresarlo aprovechando esa polaridad establecida en nuestro lenguaje. Así, la pretensión no sólo presupone que haya diferencia entre validez cabal e invalidez, sino que ella misma consiste en la sugerencia de que, al someterla a examen, hallaremos que la representación a la que se anexa “cumple lo necesario”, es decir, satisface la regla o criterio según el cual ella vale objetivamente. A este respecto, recuérdese que Kant, en el apartado VII de la introducción a su *Lógica*,<sup>11</sup> explica que el problema del conocimiento debe plantearse principalmente en términos de una regla o criterio general que ha de ser satisfecho —más, por ejemplo, que en términos de si hay o no correspondencia con un objeto—. Me atrevería a sugerir incluso que esta necesidad de tener en mente un criterio general por satisfacer es, al menos, parte de lo que hace que resulte correcta la insistencia de Strawson en la necesidad de que en “las experiencias” esté presente un componente conceptual, distinguible de los ítems (por ejemplo, perceptibles) a los que ha de aplicarse.

Si el esbozo de análisis anterior no está desencaminado, puesto que tanto Stepanenko como el texto de Strawson que él comenta se ocupan de epistemología y, por lo tanto, de pretensiones cognitivas, no creo que haya dificultad en considerar mi propuesta como un complemento de las explicaciones que ellos han dado. Sin embargo, puede parecer dudoso que todo ello permita descartar la posición del convencionalista, quien precisamente pone en duda el que tenga sentido hablar de una pretensión cognitiva de los propios criterios cuya existencia damos por supuesta en todo el juego de lenguaje en el que hablamos de pretensiones cognitivas y, por consiguiente, de objetos.

Pero antes de pasar al último punto, para cuyo examen convalidará preguntarse si el convencionalista puede aducir razones a favor de su tesis, en este contexto conviene observar que, en caso de alcanzar sus conclusiones por sí mismo, el argumento

<sup>11</sup> *Cfr.* Kant 1970, pp. 50 y ss.

de Strawson que Pedro Stepanenko ha discutido habría establecido, a lo sumo, que para concebir el carácter subjetivo de la trayectoria o punto de vista (manteniendo al mismo tiempo en mente el plano de la objetividad), es indispensable acudir a conceptos que no se disuelvan en ítems cuyo *esse* coincida exactamente con su *percipi*, para decirlo en palabras de Strawson. Como dije antes, no veo que ello tenga por qué incomodar mucho al convencionalista, en parte porque este último podría conformarse con elegir a su arbitrio, y fijar convencionalmente el lenguaje que determine los conceptos, reglas o criterios requeridos para discernir entre lo objetivo y lo subjetivo. Como también he comentado, no es que lo que de la filosofía crítica recoge Strawson sea compatible con el convencionalismo de los criterios, sino que no creo que las conclusiones anticonvencionalistas (en este sentido) de Kant se establezcan en la deducción trascendental, ni tampoco en la reconstrucción que *de ese argumento* nos da Strawson. Por mencionar un punto, aun cuando hubiera que admitir un vocabulario que contrapusiera “objetos” a “experiencias”, no alcanzo a ver que ninguno de los dos filósofos pretenda concluir que debemos referir nuestros juicios epistémicos a objetos espaciales (materiales), en los límites de la deducción (por ejemplo, la deducción sería compatible con un saber objetivo que versara exclusivamente sobre objetos algebraicos). Por lo mismo, en mi opinión, Stepanenko no le hace mucha justicia a Strawson cuando afirma que, en su reconstrucción de Kant, la refutación al idealismo sería un argumento redundante, una vez desarrollada la deducción trascendental.

Para pasar al segundo punto, podemos preguntarnos lo siguiente: si el convencionalista pone en duda el valor epistémico de los criterios, ¿cómo podría combatirlo Kant? Concédasenos a Strawson, Stepanenko y a mí mismo que (en nuestro contexto, ya que hablamos de pretensiones cognitivas) es forzoso admitir un lenguaje de objetos y, por lo tanto, el empleo de conceptos y criterios. En mi opinión, el convencionalismo es una forma del relativismo, y lo esencial en su postura no debe ser tanto el hecho de negarles dogmáticamente valor de verdad a las reglas, como comunicarnos su sospecha de que no hay buenas razones epistémicas para preferir unas a otras. Según

el convencionalista, no existen buenas razones teóricas que pudieran fundar nuestra preferencia por un conjunto particular de ellas, porque, como resume Stepanenko, “sólo presuponiendo esas reglas es posible justificarlas teóricamente”.<sup>12</sup> En otras palabras, porque su justificación sería circular o conduciría a un regreso al infinito. Es decir, porque su pretendida justificación no podría eludir lo que el profesor Sosa ha denominado “la problemática pirrónica”. Según esto, la doctrina convencionalista se explicaría como una reacción de impotencia frente a una porción selecta del escepticismo. Ello me hace pensar que si Kant tuviera intenciones de responder debidamente al convencionalista, no podría eximirse de enfrentar al escepticismo fuerte. Aunque, por supuesto, tampoco tiene la obligación de encargarse de todo en la deducción trascendental. Así, en contra de lo que piensa Stepanenko, no creo que pueda darse un argumento anticonvencionalista que tenga éxito, sin socavar el escepticismo en que se funda. Nótese que si el alegato anticonvencionalista tuviera éxito, y el escepticismo, de donde se desprende la conclusión convencionalista, no pudiera refutarse, ello nos daría una conclusión escéptica de la mejor clase, pues habríamos hallado razones no refutables para concluir que la razón es inconsistente, con lo que cierto adversario de Aristóteles<sup>13</sup> y Descartes (digamos, Carnéades) se sentiría muy reconfortado.

Para terminar, quiero decir algo sobre la razón a mi parecer más de fondo por la que, independientemente de Strawson, Stepanenko se rehúsa a ver, en la deducción trascendental, un argumento antiescético. Ante todo, quiero decir que estoy de acuerdo con la conclusión de Stepanenko, pues me parece que el argumento de Kant contra el escepticismo debe buscarse en la totalidad de la *Crítica de la razón pura* —y si acaso más allá, en el conjunto del sistema, antes que en una sección suya—. Por obvias razones, me es imposible detallar aquí el alegato, pero fundo mi opinión en los numerosos pasajes donde Kant, habiéndonos advertido sobre el rigor que ha exigido a las pruebas que presenta, y habiéndonos dicho que su mayor timbre de gloria es haber hallado un camino medio entre dogmatismo y

<sup>12</sup> Véase *supra*, p. 98.

<sup>13</sup> *Metafísica* LIV, cap. 4 (Aristóteles 1994).

escepticismo, declara que su principal objetivo ha sido alcanzar la completud de la teoría, y otras cosas de tenor semejante. Por ejemplo, en la *Lógica* dice:

todos los conocimientos se sostienen mutuamente [...]. Ahora bien, si se pierde de vista esta coherencia de conjunto, no resultará de la multiplicidad de nuestros saberes más que una *rapsodia*. Pero si tomamos una ciencia principal como fin, y se consideran todos los demás conocimientos como medios para alcanzarlo, entonces conferimos a nuestro conocimiento un [...] carácter sistemático. (Kant 1970, introd., VI, 48–49, p. 53)

Como el lector quizá haya supuesto, en el punto que mencioné, mi discrepancia con Stepanenko estriba más bien en el concepto de escepticismo que subyace a la razón por la que no cree que el escéptico sea el adversario de la deducción. Aquí creo que Stepanenko se ha dejado llevar demasiado lejos por el brillante estudio donde Barry Stroud critica la reconstrucción de Strawson, y presenta la posición convencionalista.<sup>14</sup> Por cierto, Stroud no se refiere a la deducción trascendental únicamente, sino al dueto que este argumento forma con la “Refutación del idealismo”, sin dar por hecho que se trate de argumentos paralelos. Al caracterizar la posición del escéptico en este trabajo, Stroud a veces dice que lo que éste argumenta es que algunas distinciones que nos resultan indispensables, como la que trazamos entre percepciones “alucinatorias” y “verídicas”, entre otras (por ejemplo, las que subyacen a nuestra creencia en objetos perdurables, susceptibles sólo por ello de ser reidentificados), no pueden ser *justificadas*.<sup>15</sup> Otras veces, en cambio, parece que para Stroud lo que caracteriza al escéptico es la argumentada sospecha de que somos incapaces de descubrir la *verdad*, no sólo de los enunciados empíricos, sino del marco conceptual dentro del cual pretendemos hacerlo.<sup>16</sup> Este concepto del escepticismo no es uno, sino dos diferentes, si como Stroud suponemos que nuestro marco teórico permite plantear la dificultad de asignarle un valor de verdad a una afirmación,

<sup>14</sup> Véase Stroud 1999, pp. 93–113.

<sup>15</sup> Stroud 1999, pp. 97, 101.

<sup>16</sup> Stroud 1999, p. 96. Véase también *supra*, p. 102.

independientemente de lo que indique la mejor justificación disponible. Sólo así viene al caso decir que “los enunciados [...] pueden ser falsos aunque sean afirmados sobre la base de los criterios [mejor justificados]” (Stroud 1999, p. 100). Por un lado, creo que esta manera de relacionar verdad y justificación es obsoleta en la filosofía contemporánea y no debería seguir inquietándonos, al menos tras la publicación de *Creer, saber, conocer*, de Luis Villoro (aunque el trabajo de Stroud es anterior). En segundo lugar, por algo que señalé antes, sospecho que si consideramos que el escepticismo antikantiano relevante es aquella variedad suya que versa sobre la justificación del marco conceptual, creo que Strawson, Stroud y Stepanenko han buscado la réplica en una dirección equivocada, cuando interrogan con ese fin la deducción trascendental. Y para terminar, si la polémica del escéptico estricta y rectamente ataca la pretensión de verdad, a diferencia de la mera justificación del marco conceptual, creo que no sólo yo mismo, sino Villoro, Strawson y el propio Kant estaríamos de acuerdo con él. Al reprocharle a Kant la posible falta de correspondencia entre el marco conceptual que proporcionan las categorías del entendimiento y “lo que son las cosas en realidad”,<sup>17</sup> incluso bajo la hipótesis de que la deducción trascendental tenga éxito, parece que Stroud y Stepanenko, junto con su escéptico, para decirlo en términos kantianos, estarían acusando a Kant de no haber probado que conocemos las cosas en sí. Pero como por otra parte bien sabe al menos Stepanenko, eso no tendría por qué molestar al sobrio reloj de Königsberg, quien no se cansó de repetir que sólo conocemos *fenómenos*, y quien creyó haber dado parte crucial de este argumento (aunque *no* por ello la prueba completa) en la deducción trascendental.

<sup>17</sup> Véase *supra*, p. 92.

*Respuesta  
a José Marcos de Teresa*

Al final de su réplica, de Teresa sostiene que parezco estar “acusando a Kant de no haber probado que conocemos las cosas en sí”. En mi trabajo afirmo que la reconstrucción de P.F. Strawson de la deducción trascendental sólo muestra la necesidad de pensar en términos de objetos, la necesidad de pensar un mundo de objetos independientes de las percepciones particulares de cada sujeto, pero que esto no atenta en contra del escéptico, porque éste puede aceptar esa necesidad sin dejar de cuestionar que tengamos conocimiento de ese mundo: pensar un mundo de objetos no equivale a conocerlo. Al hablar de un mundo de objetos independientes de las percepciones particulares de cada sujeto o de un marco conceptual que nos permite conocer “las cosas independientes de nuestras experiencias” parece que le estoy atribuyendo a Kant la creencia de que podemos conocer las cosas en sí. Confieso que este concepto, la cosa en sí, me resulta terriblemente incómodo y que cuando lo introduzco en mis reflexiones todo se oscurece. Creo, sin embargo, que no se debe confundir el concepto de un mundo de objetos independientes de las percepciones particulares de cada sujeto con el concepto de la cosa en sí. Los fenómenos son para Kant, al menos, objetos intencionales; pero, además, son objetos sobre los cuales distintos sujetos pueden tener los mismos conocimientos. Esto bastaría para hablar de objetos independientes de las percepciones particulares de cada sujeto; no, ciertamente, para hablar de objetos independientes de las estructuras del conocimiento que comparten todos los sujetos. Ahora bien, en la defensa que propongo del escéptico, señalo —inspirado en Barry Stroud— que para el escéptico las reglas, el marco o las estructuras kantianas que supuestamente hacen posible el conocimiento de los fenómenos implican enunciados que deben tener un valor de verdad, pero que no somos capaces de determinar. Para determinar el valor de verdad de esos enunciados, tendríamos que salirnos de ese marco. Aquí sí parece que tendríamos que recurrir a hechos que caen fuera del ámbito de los fenómenos. Para no caer fuera de ese campo, Kant recurre a las condiciones de posibilidad de la experiencia,



pero con ello lo único que logra es argumentar a favor de la necesidad de considerar esos enunciados como verdaderos para poder dar razón de la unidad de la conciencia. El escéptico puede seguir insistiendo en que nada de eso lo satisface, que los enunciados implicados por las reglas son verdaderos o falsos independientemente de la unidad de la conciencia. ¿Está el escéptico recurriendo aquí al concepto de la cosa en sí para defender su posición? Yo creo que sí. También creo que esta forma de entender la posición del escéptico frente a la filosofía de Kant es correcta. De hecho, ésta es la posición que adoptó Gottlob Ernst Schulze en alguna de las objeciones a la filosofía crítica, expuestas en *Aenesidemus*.<sup>18</sup>

Todo esto habla a favor de la posición de Stroud: Kant no puede refutar al escéptico. No era mi intención acusar a Kant por no poder refutar al escéptico a partir de la deducción trascendental, sino identificar con más precisión el rostro de su adversario. Efectivamente, Kant no puede recurrir a una justificación de las condiciones de posibilidad del conocimiento apelando a su correspondencia con una realidad que cae fuera de ellas. El escéptico se puede colgar de eso y no hay manera de refutarlo. El convencionalista considera que esto se debe a una confusión, que el desafío del escéptico descansa en un problema mal planteado: exigir una respuesta teórica a un problema práctico. Para el convencionalista, las reglas que condicionan

<sup>18</sup> Al menos ésta es la manera en que Jakob Sigismund Beck interpretó el escepticismo de *Aenesidemus* (1792) en *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß* (1796). J.S. Beck sostiene que tanto Reinhold como Schulze confundieron el objeto empírico, el objeto conformado por las categorías, el único con el que tiene que ver el conocimiento, con la cosa en sí, por lo cual el nexo entre el sujeto y el objeto resultó incomprensible (cfr. Cassirer 1974, p. 72). En *Aenesidemus* se encuentran muchas objeciones en contra de la filosofía crítica, en particular, en contra de la formulación de Reinhold. La objeción que mejor concuerda con la caracterización que menciono aquí del escéptico frente a la filosofía kantiana es la que Frederick C. Beiser reconstruye en el inciso 6 de la página 281 de su libro *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* (1987). Conforme a esta objeción, Kant confundió las condiciones necesarias para pensar la conformidad de la naturaleza con el entendimiento con las condiciones de la propia conformidad; en otras palabras, confundió lo que tenemos que pensar para que se dé esa conformidad con lo que tiene que existir realmente para que se dé esa conformidad (cfr. Schulze 1996 [1792], pp. 124-125 y 132).

el conocimiento no implican enunciados con un valor de verdad; las razones que podemos dar para adoptarlas no son de orden epistémico, sino práctico. Podemos, por ejemplo, argumentar que es más útil pensar en términos de objetos que no hacerlo. De Teresa considera que ésta es una “reacción de impotencia frente a una porción selecta del escepticismo” y que si Kant tuviera en la mira esta reacción, tendría que “socavar el escepticismo en que se funda”. Si el convencionalismo puede entenderse como una reacción al escepticismo, es algo que no quisiera discutir; lo concedo. Pero esto es muy distinto de pensar que es una reacción de impotencia. Esta manera de calificar esa reacción delata cierta terquedad. Como el convencionalista no puede responder a lo que el escéptico exige, entonces su reacción es un fracaso. El convencionalista quiere explicar por qué no es posible responder a lo que pide el escéptico: porque está mal formulado su problema. Si esto se considera un fracaso, entonces seguimos pensando como el escéptico; no hemos aceptado la explicación del convencionalista. Pero hay que dar razones para rechazar esta posición, lo cual de Teresa no hace en su réplica. Lo que definitivamente me resulta un error es considerar que la posición del convencionalista “se funda” en el escepticismo, porque se puede concebir como una reacción al mismo. Esto equivale a decir que el idealismo se funda en el realismo porque puede concebirse como una reacción a este último. Es cierto que el convencionalista y el escéptico pueden coincidir en algunos puntos: ambos estarían de acuerdo, por ejemplo, en que no podemos dar una justificación teórica de las reglas que permiten justificar nuestros presuntos conocimientos. Pero la gran diferencia estriba —insisto— en que para el escéptico las reglas implican enunciados con valor de verdad, para el convencionalista no. Para éste no hay por qué sentirse decepcionado al no poder justificar teóricamente esas reglas; tampoco hay razón para dudar del valor de todo lo que hacen posible. No me parece correcto, por lo tanto, decir que el convencionalismo “se funda” en el escepticismo y que, por ello, si el argumento de la deducción trascendental se dirige en contra del convencionalismo, entonces, debe “socavar al escepticismo”.

A José de Teresa tampoco le parece que la reconstrucción de P.F. Strawson de la deducción trascendental pueda servir como argumento anticonvencionalista, porque esa reconstrucción a lo único que llega es a establecer que el carácter subjetivo de la experiencia requiere conceptos acerca de objetos para que no se disuelva la diferencia entre lo reconocido y el reconocimiento. “No veo —afirma de Teresa— que ello tenga por qué incomodar al convencionalista, en parte porque este último podría conformarse con elegir a su arbitrio, y fijar convencionalmente el lenguaje que determine los conceptos, reglas o criterios requeridos para discernir entre lo objetivo y lo subjetivo” (p. 108). Esto atañe al principal punto de mi trabajo. Sí, el convencionalista puede elegir entre distintos lenguajes que determinen las reglas para discernir lo objetivo de lo subjetivo. Pero, si el argumento expuesto en mi trabajo es correcto, hasta ahí llega el margen de su elección. El problema está en que el convencionalista cree poder adoptar incluso un lenguaje que no distinga entre lo objetivo y lo subjetivo. Este lenguaje es el que propone el teórico de los datos sensibles, contra el cual Strawson mide la tesis de la objetividad. Si la defensa que Strawson propone de esta tesis es correcta, entonces la adopción de un lenguaje que comprenda conceptos de objetos diferentes de las cualidades sensoriales no es asunto de elección. En este sentido, su reconstrucción puede considerarse un argumento anticonvencionalista.

Por último quisiera señalar que no comparto una convicción que expresa de Teresa a lo largo de toda su réplica. Para él, se puede hablar de *la* epistemología kantiana, como si Kant hubiera ofrecido una teoría epistemológica sistemática y, por lo tanto, coherente en todas sus partes. Ésta es la razón por la cual de Teresa considera que no es conveniente buscar un argumento antiescético en alguna parte en específico del sistema kantiano, sino en “la totalidad de la *Crítica de la razón pura*”. Yo creo que no existe “la epistemología kantiana”, si por esta expresión se entiende una teoría coherente que comprenda todas las tesis que Kant defiende en la *Crítica de la razón pura*. Creo que a pesar de sus pretensiones de sistematicidad, esta obra contiene tesis incompatibles entre sí. Ésta es la razón por la cual el propio Kant llevó a cabo serias modificaciones en la

segunda edición de esta obra. Varios siglos de discusiones y polémicas atestiguan esta situación.<sup>19</sup> En todo caso, *la* epistemología kantiana puede verse como un ideal al cual debemos acercarnos paso a paso. Me parece que la reconstrucción de cada una de sus partes debe ser el primer paso.

<sup>19</sup> Para Norman Kemp Smith, la incompatibilidad entre distintas partes de la *Crítica de la razón pura* es consecuencia de lo que podría considerarse un gran mérito filosófico: la capacidad de reconocer la complejidad de los problemas y las dificultades que acarrea cada una de las soluciones posibles a esos problemas (*cf.*: Kemp Smith 1923, p. xxii).

## VI KANT Y LOS DIVERSOS ROSTROS DEL ESCÉPTICO\*

### 1. *Introducción*

La filosofía contemporánea suele presentar la epistemología kantiana como una respuesta al desafío escéptico. La interpretación de los argumentos trascendentales como argumentos antiescéticos es, sin duda, una de las razones de esta tendencia. Pero esta manera de exponer la teoría del conocimiento kantiana no sólo se debe a esta interpretación. El propio Kant consideraba la filosofía crítica como una posición entre el dogmatismo y el escepticismo.<sup>1</sup> La especulación dogmática que Kant enfrentó ha dejado de tener adeptos hace mucho tiempo y, por lo tanto, ya no representa un peligro. El desafío escéptico, en cambio, sigue ocupando un lugar importante en la filosofía contemporánea y algunas de sus estrategias antiescéticas se pueden reconocer en la posición que Kant adoptó ante el escepticismo. Por ello, resulta atractivo reinterpretar esta posición en los términos de la filosofía contemporánea. Sin embargo, el riesgo que se corre con ello es desfigurar la posición histórica de Kant, ya que esta reinterpretación puede excluir la posibilidad de los principios trascendentales del conocimiento empírico, sin los cuales la epistemología kantiana sería irreconocible. El verificacionismo, el convencionalismo y lo que P.F. Strawson llama “naturalismo liberal” o “suave” son tres de las posiciones en las que se puede caer. Las tres son incompatibles con la postulación y la defensa de los principios

\*Una versión anterior de este artículo fue publicada en *Ideas y valores*, no. 129, diciembre de 2005, pp. 35-46.

<sup>1</sup> Cfr. Kant 1984, § 58; *Crítica de la razón pura*, A IX-X.

trascendentales que, según Kant, son necesarios para justificar el conocimiento empírico.

En la primera parte de este trabajo presento un dilema al cual puede conducir la interpretación contemporánea de los argumentos trascendentales como argumentos antiescéticos. También presento una salida a este dilema que, sin embargo, resulta incompatible con las pretensiones de la filosofía de Kant. Presento este dilema y esta salida para ilustrar los peligros antes mencionados y para mostrar que al querer responder al escéptico en una dirección puede aparecer en otra. Para evitar esta situación y comprender mejor la posición de Kant frente al escepticismo, debemos empezar por distinguir distintas maneras de entender el desafío escéptico y analizar cuál es la reacción de Kant ante cada una de ellas. Esto es lo que hago en la parte más larga e importante de este texto. Ahí expongo tres maneras de entender el desafío escéptico y las respuestas de Kant a cada una de ellas.

## *2. Kant entre el verificacionista, el convencionalista y el naturalista: un dilema y una salida inaceptable*

La caracterización que P.F. Strawson ofreció en la década de 1960 sobre los argumentos trascendentales como argumentos antiescéticos<sup>2</sup> y las críticas de Barry Stroud a esta caracterización<sup>3</sup> parecen haber llevado a la epistemología kantiana a un dilema del cual habría que concluir la imposibilidad de justificar los principios trascendentales del conocimiento empírico, es decir, los principios universales y necesarios en los que descansa, para Kant, la justificación de enunciados empíricos. Siguiendo a Stroud se puede afirmar que el escéptico pone en duda la verdad de los principios a los que recurrimos para justificar nuestras creencias sobre objetos de la experiencia. Si esto es lo que hace el escéptico, entonces, desde la perspectiva de la filosofía contemporánea, la epistemología kantiana podría adoptar dos estrategias para enfrentarlo: o bien buscar una justificación teórica que muestre la necesidad de tomar esos principios como enunciados verdaderos, o bien buscar una jus-

<sup>2</sup> Cfr. Strawson 1959, pp. 31-40.

<sup>3</sup> Cfr. Stroud 1968.

tificación práctica que niegue que esos principios tengan un valor de verdad y que los considere sólo como reglas para determinar el valor de verdad de enunciados empíricos, como sugeriría el convencionalista.

Veamos la primera estrategia. Los argumentos trascendentales adoptan, como punto de partida, algún tipo de conocimiento y analizan sus condiciones de posibilidad para establecer principios del conocimiento. Si los principios que se pretenden justificar de esta manera son los que el escéptico pone en duda, es obvio que el escéptico no puede aceptar esta respuesta a su desafío, ya que, según él, primero hay que justificar los principios para aceptar el tipo de conocimiento que hacen posible. Por ello, para poder enfrentar al escéptico, la versión contemporánea de los argumentos trascendentales tuvo que interpretar las condiciones de posibilidad con las cuales tratan esos argumentos no sólo como condiciones de posibilidad del conocimiento, sino también del significado de los términos con los cuales el propio escéptico formula su duda.<sup>4</sup> El objetivo sería, en este caso, mostrarle al escéptico que las condiciones para que su desafío tenga sentido son precisamente las condiciones cuya validez pone en entredicho. Esta estrategia, sin embargo, parece depender —como lo ha señalado Stroud— de la aceptación del principio de verificación, para el cual el significado de un enunciado depende de la posibilidad de verificarlo en la experiencia. Pero si se adopta este principio, resulta imposible justificar principios que pretendan tener validez universal irrestricta.<sup>5</sup> Por ello, esta estrategia resulta inaceptable para el proyecto epistemológico de Kant, para el cual la verificación de enunciados en la experiencia presupone la aceptación de principios universales.

Ante este callejón sin salida, debemos recurrir a la segunda estrategia: negar que los principios de los cuales depende la justificación de enunciados empíricos tengan ellos mismos un valor de verdad y tomarlos simplemente como reglas. Ésta no es, ciertamente, la estrategia que de hecho siguió Kant. Sin embargo, hay elementos de su filosofía que sugieren adoptarla. No hay que olvidar que el convencionalismo hereda, en parte, las

<sup>4</sup> *Cfr.* Stroud 1968, p. 245.

<sup>5</sup> *Cfr.* Hempel 1950, pp. 41–63.

preocupaciones de la filosofía teórica de Kant<sup>6</sup> y que el propio Kant reconoce que las condiciones de posibilidad del conocimiento no constituyen por sí mismas conocimiento alguno.<sup>7</sup> La manera en que esta estrategia enfrenta al escéptico consiste en mostrarle que nos está pidiendo algo imposible: una justificación teórica de algo que no tiene valor de verdad. Pero, si se adopta esta posición convencionalista, entonces hay que abandonar una de las preocupaciones centrales de la epistemología kantiana: mostrar que hay principios necesarios, principios de los cuales depende cualquier concepción de la experiencia que podamos ofrecer. En efecto, para el convencionalista, la adopción de una regla sólo puede justificarse de manera práctica. Pero semejante justificación presupone que puede haber otras reglas para justificar nuestros enunciados empíricos. La justificación práctica tiene que mostrar la conveniencia de adoptar esas reglas; pero no puede mostrar que son necesarias.

Hemos caído en un dilema. El primer cuerno es el siguiente:

Si queremos justificar teóricamente los principios del conocimiento empírico mostrándole al escéptico que su desafío presupone lo que cuestiona, entonces debemos adoptar el principio de verificación, con el cual no podemos justificar principios con validez universal irrestricta.

El segundo cuerno del dilema es éste:

Si queremos justificar de manera práctica los principios del conocimiento empírico, entonces no podemos considerarlos como necesarios.

<sup>6</sup> Cfr. Richardson 1998.

<sup>7</sup> Me refiero aquí, en particular, al diagnóstico que Kant proporciona de la psicología racional en el capítulo sobre los paralogismos de la razón pura de la *Crítica de la razón pura*. De acuerdo con ese diagnóstico, los paralogismos se generan por ver, en la unidad de la conciencia, la condición última de todo conocimiento, un objeto de conocimiento. Pero esto no es posible, según Kant, debido a que la unidad de la conciencia no proporciona pluralidad intuitiva alguna que pueda ser sintetizada mediante las categorías. Lo mismo podría decirse, sin embargo, de las propias categorías. Éstas proporcionan la unidad o el marco conforme al cual sintetizamos intuiciones, pero ellas mismas no ofrecen intuición alguna que pueda ser sintetizada.



Ante este dilema, el naturalismo que presenta P.F. Strawson en *Scepticism and Naturalism* (1985) podría considerarse la única vía para habérselas con el escepticismo sin tener que abandonar el carácter inevitable de esos principios.<sup>8</sup> De acuerdo con esta visión del naturalismo, inspirada en Hume y en Wittgenstein, esos principios deben formar parte de un marco o estructura constituida por creencias que no podemos justificar, por creencias que tenemos irreflexivamente y que no podemos cuestionar sin derribar, al mismo tiempo, la práctica de dudar, cuestionar y justificar cualquier otra creencia. En este caso, la respuesta al escéptico consistiría simplemente en mostrarle que no puede jugar a la duda y a la justificación sin dar por supuestas ciertas creencias, sin dejar de cuestionar algunas creencias. Al escéptico hay que mostrarle cómo operan los procesos de justificación; pretender refutarlo sería tan absurdo como adoptar su posición, equivaldría a jugar sin reglas, a representar el ridículo de “ordeñar uno al chivo, mientras otro sostiene la criba”.<sup>9</sup>

Que los principios que hacen posible el conocimiento empírico no se pueden justificar, que la razón no tiene los medios para mostrar su necesidad: ésta era, curiosamente, la posición que Kant identificaba como el escepticismo de Hume y, de acuerdo con su propia evaluación, sus mayores esfuerzos con respecto a la metafísica se concentraron en evitar este tipo de escepticismo.<sup>10</sup> La metafísica misma dependía de la respuesta que se pudiera dar a ese juicio negativo acerca de las capacidades de la razón.

Parece, pues, que el escepticismo tiene varios rostros para la filosofía de Kant. Por querer evitar el dilema que he presentado podemos caer en una posición que, para Kant, hubiera significado asumir un escepticismo incluso más peligroso para sus proyectos que aquel que conduce al dilema. Quizá el dilema mismo se origine por ver un solo problema, un solo desafío donde Kant habría distinguido varios. En lo que sigue presentaré tres maneras distintas de entender el desafío escéptico en la *Crítica de la razón pura*. Frente a cada una de ellas,

<sup>8</sup> Véase Strawson 1985, pp. 1-29.

<sup>9</sup> Kant, *KrV*, A 58/B 83.

<sup>10</sup> *Cfr.* *KrV*, A 760-769/B 788-797; *Prolegomena*, AA, IV, pp. 257-260.

Kant adoptó una posición distinta y no creo que en cada uno de los casos se pueda decir, en el mismo sentido, que Kant pretendía enfrentar al escéptico. El orden en que expondré estas tres maneras de entender el desafío escéptico puede interpretarse como un orden gradual en el cual el escéptico radicaliza cada vez más su duda ante las respuestas que se le pueden dar.

### 3. *Tres posiciones escépticas y tres respuestas kantianas*

La primera manera de entender la posición del escéptico es aquella que Kant bautiza como “idealismo problemático”.<sup>11</sup> De acuerdo con esta posición sólo tenemos conocimiento inmediato de nuestra propia mente y cualquier presunto conocimiento acerca de objetos distintos de nuestra mente es inferencial. Lo que en este caso pone en duda el escéptico es nuestra capacidad para determinar si existe algo distinto de nuestra mente a partir de nuestra propia experiencia, a partir de conocimientos sobre nuestros estados mentales. El argumento que da Kant en contra de esta posición en la “Refutación del idealismo” consiste en mostrar que no podríamos tener este último tipo de conocimientos si no presuponemos conocimiento acerca de objetos externos. La clave del argumento se encuentra en la premisa según la cual todo conocimiento de sí mismo es o depende de la determinación temporal de nuestros estados mentales.<sup>12</sup> Pues bien, la determinación temporal requiere la percepción de algo que permanezca en el tiempo, “pero ese elemento permanente —señala Kant— no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento”.<sup>13</sup>

Por sí mismo, este argumento resulta poco convincente. El idealista podría aceptar que necesitamos percibir algo permanente para ubicar temporalmente nuestros estados mentales, pero agregaría que esa cosa permanente es nuestra mente, a la cual le adscribimos esos estados mentales y que el *cogito* cartesiano constituye la percepción correspondiente. La primera observación de la “Refutación del idealismo”, que no hace más

<sup>11</sup> *Cfr.* *KrV*, B 274.

<sup>12</sup> *Cfr.* *KrV*, B 275-276.

<sup>13</sup> *Cfr.* *KrV*, B 275.

que recoger el diagnóstico de los “Paralogismos de la razón pura”, bloquea esta salida al señalar que el *cogito* cartesiano no es más que la expresión de una condición de posibilidad del conocimiento y que, por lo tanto, por sí mismo no constituye aún ningún conocimiento. Mediante el *cogito* no nos es dada ninguna pluralidad intuitiva cuya síntesis arroje conocimiento.<sup>14</sup>

El peligro de esta refutación es que parece hacer abstracción de la determinación temporal de ese “elemento permanente que no puede ser algo en mí”, lo cual resulta francamente extraño. Pero lo importante, como lo han señalado muchos comentaristas, es que argumenta en contra de la prioridad epistémica del conocimiento de nuestra mente, de suerte que éste resulta tan mediato o tan inmediato como el conocimiento de cualquier otro fenómeno.<sup>15</sup> El conocimiento de mí mismo es el conocimiento de un fenómeno más entre otros y, por ello, requiere las mismas condiciones o los mismos principios de justificación que el conocimiento de cosas distintas de mí.

Supongamos que la filosofía kantiana puede mostrar que el idealista problemático se ha equivocado y que o bien el conocimiento de sí mismo presupone el conocimiento de algo externo a la mente, o bien tenemos tan buenas o tan malas razones para aceptar el conocimiento de sí mismo como las tenemos para aceptar el conocimiento de objetos externos, ya que los principios que justifican mi pretensión de conocerme a mí mismo son los mismos que justifican mi pretensión de conocer objetos externos. Para Peter Hacker, esta respuesta es la que Kant desarrolla tanto en la “Refutación del idealismo” como en la “Deducción trascendental” (Hacker 1972, p. 83). Con esta respuesta, el escéptico tendría que abandonar su pretensión de conocerse a sí mismo y de expresar cómo le parece que son las cosas. Esto es cierto, pero requiere la distinción de al menos dos pasos. En el primero, el escéptico debe reconocer que la expresión de cómo le parecen las cosas no constituye un auténtico conocimiento. En el segundo, el paso decisivo de la “Deducción trascendental”, Kant pretende mostrar que incluso la expresión de cómo nos parecen las cosas presupone el reconocimiento de objetos distintos a nuestras percepciones.

<sup>14</sup> Cfr. *KrV*, B 276–277.

<sup>15</sup> Véanse, entre otros, Stroud 1984, y Hacker 1972, p. 84.

Para comprender mejor el primero de estos pasos, debemos concebir el conocimiento empírico como un cuerpo de enunciados cuyos valores de verdad podemos determinar por las conexiones que guardan entre sí, como lo sugiere la concepción de los juicios de experiencia que Kant presenta en los *Prolegomena*.<sup>16</sup> Teniendo en cuenta esta concepción del conocimiento, la conclusión de la “Refutación del idealismo” puede formularse de la siguiente manera: no es posible tomar como verdaderos los enunciados acerca de nuestros estados mentales sin tomar en consideración las conexiones que guardan con los enunciados que se refieren a objetos distintos de nuestras percepciones. Ante esta conclusión, el escéptico puede abandonar aquellos enunciados sobre sus estados mentales que pretendan formar parte del conocimiento empírico. Pero puede quedarse con otro tipo de enunciados que expresen sólo lo que le parece, sin pretender que formen parte del entramado de juicios verdaderos que constituye el conocimiento empírico. Si el argumento de la “Refutación del idealismo” logra ir más lejos y muestra que el tipo de conexiones que establecemos entre enunciados sobre nosotros mismos es el mismo que establecemos entre enunciados que se refieren a objetos distintos de nosotros, entonces el escéptico puede renunciar a todos los enunciados sobre sí mismo que guarden esas relaciones. Se queda sólo con aquellos enunciados sobre sí mismo que puede aceptar haciendo abstracción de sus conexiones con otros enunciados; se queda con enunciados que sólo expresan lo que le parece.

Estos enunciados los acepta el escéptico en virtud de la percepción o impresión que tiene en el momento en que los acepta y pueden expresarse a través de enunciados de la forma “me parece que *p*”. Con esto se queda el escéptico, pero ¿qué es lo que ahora pone en cuestión? No sólo pone en duda la verdad de los enunciados que se refieren a objetos externos, sino también la de aquellos que se refieren a sí mismo y están conectados inferencialmente. Lo que pone en duda es la validez de las conexiones que establecemos entre enunciados cuando pretendemos justificarlos. Pone en entredicho, enton-

<sup>16</sup> Véase “Sobre la diferencia kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia” (cap. IV) en este mismo libro, pp. 81–92.

ces, los principios inferenciales a los que recurrimos cuando pretendemos justificar nuestros enunciados empíricos. Ésta es la segunda manera de caracterizar la posición del escéptico que enfrenta Kant. La respuesta a este desafío la proporciona en la “Deducción trascendental de las categorías”.

Interpretar de esta manera la posición y el desafío del escéptico que Kant enfrenta en la “Deducción” tiene la ventaja de hacer comprensible por qué hay que ver en ella, al mismo tiempo, un argumento a favor de la validez de los principios que nos permiten justificar enunciados empíricos y un argumento a favor de la necesidad de pensar en objetos distintos de nuestras percepciones para poder darles unidad a las mismas. Para Kant, efectivamente, los principios que hacen posible el entramado de enunciados que constituye el conocimiento empírico se derivan de las categorías, gracias a las cuales ordenamos el contenido de nuestras percepciones de tal manera que podemos pensar en objetos distintos de ellas. Pensar en términos de objetos distintos de las percepciones es lo que permite utilizar unos enunciados como justificación de otros.

El paso que ahora debe dar Kant es mostrar que incluso la expresión de lo que nos parece requiere pensar en términos de objetos distintos de las percepciones. Para ello recurre al concepto de unidad de la conciencia, el cual puede caracterizarse simplemente como la unidad de nuestras percepciones o pareceres. Si es posible mostrarle al escéptico que necesitamos pensar en objetos distintos de nuestras percepciones para darle unidad a la conciencia, entonces habremos justificado los principios que nos permiten establecer relaciones de justificación entre enunciados empíricos.

No me puedo meter ahora en el manglar de la “Deducción trascendental” y sus distintas interpretaciones. Sólo quiero presentar una reflexión que puede obtenerse fácilmente a partir de uno de los fragmentos más conocidos de la “Deducción” en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.<sup>17</sup> Por mencionar procesos mentales, este fragmento se inscribe en lo que

<sup>17</sup> Me refiero a uno de los fragmentos más comentados de la “Deducción trascendental”; aquel en el cual Kant expone las tres principales síntesis del conocimiento: síntesis de la aprehensión en la intuición, de la reproducción en la imaginación y del reconocimiento en el concepto (A 98-110). Debo con-

se ha llamado con desdén “psicología trascendental”.<sup>18</sup> A pesar de ello, esa reflexión me resulta muy sencilla y convincente.

La reflexión se apoya principalmente en una premisa que el escéptico debe conceder: nuestras percepciones forman parte de secuencias temporales de las cuales tenemos conciencia. Pues bien, para tener conciencia de una secuencia temporal de percepciones no sólo debo recorrerla, sino también recordar las percepciones recorridas. Si en cada momento olvidara la percepción anterior, nunca empezaría a formar la secuencia temporal en cuestión. Pero el recuerdo o reproducción mental de las percepciones anteriores sería inútil si no pudiera reconocer que recuerdo lo mismo que he percibido anteriormente. Si no pudiera reconocer que es lo mismo lo que recuerdo y lo que he percibido, entonces los recuerdos o reproducciones serían para mí percepciones nuevas. Otra vez, no podría empezar a formar una secuencia. Ahora bien, la percepción y la reproducción son dos estados mentales distintos que ubico en dos momentos diferentes. Lo que reconozco como lo mismo en la percepción y en la reproducción o recuerdo tiene que ser sólo su contenido. Tengo que aceptar, por lo tanto, que distintos estados mentales tienen el mismo contenido y, por ende, que éste, el contenido, tiene que ser algo distinto de cada uno de mis estados mentales.

Esta sencilla reflexión debe obligarme a reconocer que no puedo aceptar sólo enunciados que se refieren a mi percepción actual, ya que debo ubicar esta percepción en una serie temporal, de la cual no tendría conciencia si no acepto enunciados acerca de percepciones anteriores. Pero, además, debo reconocer que el contenido de mis estados mentales es distinto de ellos mismos, que la secuencia de mis estados mentales no se puede identificar con la secuencia de sus contenidos. Es cierto que esta diferencia tan sólo condiciona la unidad de la conciencia (la conciencia de una serie temporal de percepciones) a nuestra capacidad de pensar en objetos intencionales. El siguiente paso que Kant requiere para cumplir con las expectati-

desar, sin embargo, que en la reflexión que desarrollo aquí también recorro a ideas pertenecientes a la “Analítica de los principios”.

<sup>18</sup> *Cfr.* Strawson 1966, pp. 32, 88 y 97.

vas de la “Deducción trascendental” es mostrar que los objetos que podemos reidentificar a través de distintos estados mentales deben ser pensados de tal manera que mantengan relaciones que no dependan de las percepciones. Es en las “Analogías de la experiencia” donde se puede ubicar con más claridad el esfuerzo de Kant por articular la diferencia entre mis percepciones y sus contenidos en términos de la diferencia entre subjetividad y objetividad, entre la secuencia de mis representaciones en cuanto estados mentales y la conciencia de los objetos de mis percepciones como objetos que mantienen relaciones que no dependen de mis percepciones, relaciones que éstas no pueden modificar. El concepto de causa, entendido como una relación entre hechos u objetos y no entre percepciones, evidentemente desempeña un papel crucial en este esfuerzo por mostrar la necesidad de pensar esa diferencia de secuencias temporales. No es mi objetivo evaluar el éxito de esta empresa. Tan sólo me interesa señalar que si alcanza su objetivo, entonces logra mostrarle al escéptico que la unidad de la conciencia está condicionada por la conexión objetiva de los contenidos de nuestras percepciones, es decir, por el conocimiento de un ámbito objetivo de fenómenos, por un conocimiento que está articulado por principios de justificación como el principio de causalidad.

Si la reflexión sobre la necesidad de pensar en el contenido de nuestras percepciones como algo distinto de ellas para poder darles unidad a nuestras percepciones es correcta, el escéptico tendría que reconocer que no puede aceptar sólo enunciados sobre sí mismo con base en sus impresiones o percepciones actuales, sino que tiene que establecer conexiones entre enunciados. El escéptico se encontraría en serios aprietos. Sin embargo, tiene una salida que el idealismo trascendental de Kant hace perfectamente comprensible y legítima. Puede aceptar que es necesario pensar en términos de objetos con relaciones de causalidad entre sí para darles unidad a nuestras percepciones, pero señalaría que esto es compatible con la no existencia de esos objetos. Quizá necesitemos pensar que existen objetos distintos de nuestras percepciones actuales, pero eso no demuestra que realmente existan. Argumentar a favor de la necesidad de creer algo no es lo mismo que argu-

mentar a favor de su existencia. Esta objeción en contra de los argumentos kantianos no es nueva. Puede encontrarse ya en el *Aenesidemus* de Gottlob Ernst Schulze.<sup>19</sup>

El idealismo trascendental de Kant puede aceptar esta objeción e interpretarla en términos de la diferencia entre fenómenos y cosa en sí. Pero esta interpretación se adelanta precisamente para evitar el idealismo empírico, que sólo acepta la existencia de percepciones. Reconocer que nuestro conocimiento se limita al ámbito de aquello que podemos experimentar es lo que permite al idealismo trascendental resguardar las diferencias que podemos establecer en esa esfera. Para este último idealismo, la necesidad de pensar de acuerdo con categorías no permite, efectivamente, saber cómo son las cosas independientemente de ellas. Pero, en el campo de la experiencia, las categorías permiten distinguir entre los objetos, las percepciones y las meras apariencias.<sup>20</sup> En este ámbito, las razones para creer en la existencia de algo son razones a favor de su existencia.<sup>21</sup>

Desde las primeras respuestas a las objeciones de G.E. Schulze, los defensores de la filosofía trascendental han señalado que este autor confundía el plano empírico con el plano trascendental.<sup>22</sup> El principal blanco de las críticas de Schulze era la diferencia entre la forma y el contenido de la experiencia. Le parecía que esa filosofía hacía precisamente lo que ella mis-

<sup>19</sup> *Cfr.* Schulze 1792, p. 77. Véase también la exposición de las ideas de Schulze en Beiser 1987, pp. 266–284, en particular, p. 277 y p. 281; y en Cassirer 1974.

<sup>20</sup> *Cfr.* Stroud 1983, p. 420.

<sup>21</sup> Podría pensarse que la última posición del escéptico que presento aquí es la misma posición del escéptico que conduce al dilema expuesto en la primera parte de este capítulo. Después de todo, ambas posiciones ponen en duda la verdad de los principios que hacen posible justificar enunciados empíricos. La diferencia está en que la última posición que presento aquí tiene que apelar a la idea de una realidad que rebasa el ámbito de la experiencia para darle plausibilidad a su desafío. El problema ya no es que los objetos de la experiencia puedan ser distintos de los objetos que pensamos con esos principios, sino que la realidad puede estar constituida por objetos que sean distintos de los objetos de la experiencia.

<sup>22</sup> *Cfr.* Maimon 1965 [1794] y Beck 1796, pp. 157 s. y p. 241. Véase también, con respecto a las réplicas de Maimon, Beiser 1987, pp. 320–323; con respecto a las réplicas de Beck, Cassirer 1974.



ma había prohibido: adjudicarles relaciones de causalidad a cosas que no nos son dadas, tales como esas presuntas facultades trascendentales que supuestamente ponen la forma de nuestras representaciones empíricas. Según él, considerar que la causa de la forma de nuestras representaciones son nuestras facultades equivalía a pretender conocer algo que rebasa el ámbito de la experiencia. Los defensores de la filosofía trascendental frente a las objeciones de Schulze han señalado que esta manera de interpretar los aspectos trascendentales del conocimiento, como si mantuvieran el tipo de relaciones propio de los objetos empíricos, es errónea. Sin embargo, hay que aceptar que el mismo Kant, sobre todo en la “Estética trascendental”, permite esta interpretación, al considerar que si el espacio y el tiempo son algo en nosotros, entonces es posible explicar cómo son posibles los conocimientos *a priori* sobre ellos. El idealismo trascendental entendido como una posición que concibe el conocimiento *a priori* como conocimiento de ciertas estructuras mentales se expone, en efecto, a las objeciones de Schulze. Pero también es posible entender el idealismo trascendental como una posición austera que simplemente señala que las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico no son reales en el sentido en que lo son los fenómenos y que, por lo tanto, no podemos tener conocimientos de esas condiciones haciendo abstracción de aquello que hacen posible. Para este idealismo trascendental austero, interpretar los principios de justificación del conocimiento empírico como parte de un andamiaje mental que permite obtener conocimiento *a priori* constituiría, efectivamente, una transgresión de los propios límites del conocimiento. Pero si esta interpretación es una transgresión a esos límites, también lo es pensar en una realidad que no puede ser alcanzada por esos principios, de tal manera que la objeción del escéptico, según la cual las razones para creer algo no son razones a favor de su existencia, caería dentro de ese ámbito de discusión en el cual no es posible decidir nada y que Kant denomina “dialéctica”.

Ésta sería, pues, la estrategia a la que podría recurrir el idealismo trascendental austero en contra de la tercera y más radical posición del escéptico: mostrarle que su objeción sólo cabe en el campo de la dialéctica, en una esfera en la cual hemos

rebasado las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico y de la experiencia misma. Aceptaría, entonces, que sería inútil pretender responder satisfactoriamente a esa objeción, pero agregaría que eso no pone en duda los principios que nos permiten justificar enunciados empíricos.

VII  
UNA LECTURA NO REPRESENTACIONISTA  
DE LA POSICIÓN DE KANT ANTE EL ESCÉPTICO\*

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Richard Rorty caracteriza la epistemología moderna como una discusión entre el escepticismo introducido por Descartes y las múltiples teorías del conocimiento que han intentado responder a su desafío epistémico. Este escepticismo, de acuerdo con Rorty, es el que plantea el problema de nuestro conocimiento del mundo externo, insistiendo en que el paso inferencial del “espacio interior” de nuestras percepciones o estados mentales a los hechos que representan no se puede justificar adecuadamente. El escéptico desencadenado por Descartes es, pues, subsidiario de una concepción que postula un espacio interno de representaciones que debe reflejar una realidad exterior. La filosofía que ha privilegiado a la teoría del conocimiento ha tenido como principal tarea —continúa la historia de Rorty— responder a este escéptico. Kant, a pesar de haber dado pasos en favor de una concepción alternativa del conocimiento, siguió preso, según Rorty, de esta visión que se centra en la transición de un espacio interno a un espacio externo.<sup>1</sup>

La crítica a la concepción cartesiana de la mente como un espacio interior y la visión del conocimiento que se deriva de ella no es ciertamente un rasgo original de la filosofía de Rorty. No es difícil encontrar filósofos o corrientes filosóficas del siglo XX que hayan atacado esta concepción, entre ellos Wittgenstein y

\*Una versión anterior de este artículo fue publicada en F. Castañeda, V. Durán y L.E. Hoyos (comps.), *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 67-77.

<sup>1</sup> Cfr. Rorty 1979, pp. 147-148.

Heidegger, el conductismo y el pragmatismo. Incluso es posible remontarse a Thomas Reid o a las objeciones del propio Kant en contra del conocimiento de objetos externos como conocimiento inferencial. Lo que es peculiar de la posición de Rorty es considerar que la discusión con el escéptico en la tradición moderna presupone siempre esa concepción del conocimiento como representación del mundo. Rorty hace depender a tal punto esa discusión de esta concepción que piensa que una vez liberados de esta última, la disputa con el escéptico pierde su interés.

Este trabajo se dirige en contra de esta opinión, en contra de la opinión según la cual la discusión con el escéptico pierde importancia si abandonamos la idea del conocimiento como reflejo del mundo. Lo que quiero mostrar más específicamente es que se puede reconstruir la posición de Kant frente al escepticismo sin tener que presuponer una concepción representacionista del conocimiento, ya sea por parte del escéptico, ya sea por parte de Kant. Con ello quiero destacar que el desafío escéptico que enfrenta Kant no se limita a cuestionar el supuesto conocimiento inferencial que toma como punto de partida las presuntas certezas del espacio interior cartesiano. Hay otra manera de enfocar ese mismo desafío que no se restringe a cuestionar un tipo particular de inferencias, sino que pone en entredicho la necesidad de pensarnos como agentes epistémicos que adquieren compromisos inferenciales al emitir juicios.

Sin lugar a dudas, la discusión con el escéptico cartesiano le dio un lugar predominante a una concepción representacionista del conocimiento. Pero en ella también se encuentran las ideas que han abierto al menos otra posibilidad de enfocar el conocimiento. Algunos filósofos, como Anscombe y Rorty, nos han legado una visión de la epistemología moderna como una “concepción contemplativa del conocimiento”.<sup>2</sup> Se trata de una visión claramente inspirada en el empirismo. Si pensamos, en cambio, en el lado racionalista de este debate, esa visión no se sostiene tan fácilmente, ya que los racionalistas no se cansaron de destacar el aspecto activo del sujeto que cono-

<sup>2</sup> *Cfr.* Anscombe 1957, p. 57.

ce. A partir de esta tradición se puede contar la historia de la disputa con el escéptico de otra manera, no como un debate por la posibilidad de reflejar correctamente el mundo más allá de nuestras percepciones, sino como una disputa en la cual se va abriendo paso la idea de un agente epistémico responsable de sus creencias. No tengo los medios para contar esta historia; pero creo que analizar la posición de Kant frente al escéptico puede contribuir a contarla.

La “Refutación del idealismo” se ha considerado la pieza clave para comprender la posición de Kant frente al escéptico, y por ello no es casual que se la pueda incluir en la historia de la filosofía como lo hace Rorty. En esta refutación, Kant suscribe la diferencia entre sentido interno (el ámbito interno cartesiano) y sentido externo. Así, esta diferencia parece colocar las piezas básicas de la escenografía representacionista. Lo que Kant ataca en la “Refutación del idealismo” es la autonomía epistémica del ámbito interno. Hace depender el conocimiento de nuestros estados mentales del conocimiento de objetos externos. Pero la diferencia entre subjetividad y objetividad se sigue viendo como una diferencia entre dos ámbitos de la realidad, uno de los cuales se dirige al otro y gracias a ello adquiere la coherencia que incluso el escéptico debe presuponer para plantear su desafío. Aun cuando el ataque a la autonomía epistémica del espacio interno golpea la idea de dos ámbitos diferentes de conocimiento, Kant —puede objetarse con justicia— sigue preso de la concepción representacionista. Es cierto que, de acuerdo con esta refutación, el conocimiento de sí mismo no constituye de ninguna manera un espacio epistémico privilegiado, por el contrario, carece de la objetividad del conocimiento sobre objetos externos y tiene que apoyarse en éste para ser coherente. Pero el conocimiento aquí se sigue viendo como una relación entre algo interno y algo externo.

Las cosas pueden empezar a verse de una manera distinta si nos fijamos —como lo hace Sellars— en los aspectos normativo-epistémicos del concepto de objetividad en Kant. Siguiendo este enfoque, obtenemos una idea de subjetividad distinta de la que suscribe la diferencia entre sentido interno y sentido externo. Desde esta perspectiva, el ataque a la autonomía y a la prioridad epistémica del supuesto espacio interno adquiere su

verdadero sentido, y la disputa con el escéptico, su verdadera magnitud.

Para abrirnos paso por este camino lo primero que debemos destacar es que, para Kant, la objetividad de nuestros conocimientos depende del acto de juzgar, en el cual no sólo articulamos conceptualmente nuestras experiencias, sino que, a través de esta articulación, adoptamos también una posición o adquirimos un compromiso con ese orden conceptual. Esta caracterización del juicio es para Brandom una de las principales ideas de Kant.

Una de las grandes ideas de Kant es que los juicios y las acciones deben distinguirse de las respuestas de criaturas meramente naturales por su carácter normativo, en cuanto algo de lo cual somos responsables de una manera especial. Kant concibió los conceptos como normas que determinan precisamente aquello de lo que nos hemos hecho responsables, aquello a lo que nos hemos comprometido y lo que nos autoriza para ello mediante actos particulares de juzgar y actuar. (Brandom 2000, p. 33; la traducción es mía.)

En este pasaje de *Articulating Reasons*, Brandom debe referirse a uno de los dos tipos de juicios que Kant distingue en los *Prolegomena*, a los juicios de experiencia, en contraste con los juicios de percepción.<sup>3</sup> Sin embargo, esta manera de referirse a los juicios en general como compromisos está respaldada, como lo señala Sellars, por el § 19 de la segunda edición de la “Deducción trascendental”.<sup>4</sup> En este parágrafo, Kant transforma la diferencia entre juicios de experiencia y juicios de percepción en la diferencia entre el juicio sin más, que por definición posee ahora validez objetiva, y la asociación de representaciones que lleva a cabo la imaginación reproductiva y que sólo posee validez subjetiva. Lo que en ambos casos permanece como criterio para establecer estas diferencias es la articulación categorial. Es, pues, en la teoría kantiana de las categorías donde hay que buscar la articulación conceptual que garantiza la objetividad de los juicios, la objetividad de nuestros compromisos epistémicos.

<sup>3</sup> Cfr. *Prolegomena*, §§ 18–20 (AA, IV, pp. 297–302).

<sup>4</sup> Cfr. B 140–143.

Pero esta teoría puede interpretarse como una de las variantes de la teoría representacionista del conocimiento que señala Rorty; es decir, como aquella diferencia entre esquema conceptual y contenido que ve, en este último, un material neutro dado a partir del cual construimos el conocimiento empírico.<sup>5</sup> Para atajar esta interpretación que nos lleva a un callejón sin salida, hay que hacer notar que si la teoría kantiana de las categorías estuviera casada con esta división tajante entre lo conceptual y lo no conceptual, entonces Kant no habría podido recurrir a ella para establecer la diferencia entre lo que en un momento dado consideró como dos tipos de juicio. Cualquier cosa que sea eso que Kant llama “juicios de percepción” en los *Prolegomena* y “asociación de representaciones” en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, no es algo que carezca de articulación conceptual. En ambos textos, Kant ejemplifica esto utilizando expresiones lingüísticas que corresponden a lo que hoy llamamos reportes, es decir, autoadscripciones de percepciones desde la perspectiva de la primera persona.<sup>6</sup> Aquello de lo que carecen estos juicios o asociaciones es de la objetividad de los juicios de experiencia, de la objetividad que proporciona la articulación categorial. Sería absurdo, entonces, considerar que la teoría kantiana de las categorías presupone la diferencia entre lo dado en cuanto desprovisto de toda envoltura conceptual y un esquema conceptual que interpreta esa materia en bruto.

Pero, ¿en qué consiste esta articulación categorial? No en el mero uso de conceptos. Responder a esta pregunta me permitirá destacar el segundo punto que requiero para ofrecer una interpretación no representacionista de la posición de Kant frente al escéptico. Para responder, me apoyaré en lo que puede denominarse “la hipótesis interpretativa de Sellars”, la cual formularé tomando como base dos citas que pertenecen a dos

<sup>5</sup> Cfr. Rorty 1979, p. 259.

<sup>6</sup> La expresión “autoadscripción desde la perspectiva de la primera persona” puede parecer un pleonasma. Sin embargo, no lo es, porque es necesario distinguir esta autoadscripción de la autoadscripción de percepciones o de creencias desde la perspectiva de la tercera persona. Me puedo observar a mí mismo como observo a otra persona.

artículos diferentes, pero estrechamente relacionados. En el primero, Sellars sostiene:

La concepción de las categorías como la clasificación más general de los poderes lógicos que un sistema conceptual debe tener para generar conocimiento empírico es el núcleo de la revolución kantiana. (Sellars 1974, p. 53)

En el segundo Sellars afirma:

Lo que Kant consideraba haber probado es que el concepto de conocimiento empírico implica el concepto de inferencialidad de acuerdo con leyes de la naturaleza. (Sellars 1974, p. 337)

En el primer texto, Sellars toma la expresión “poderes lógicos” en un sentido amplio, como equivalente a “poderes epistémicos” (1974, p. 51). Clasificar un juicio bajo una categoría significa, entonces, reconocer sus poderes epistémicos. Las categorías determinan, así, los poderes epistémicos de los juicios.

En el segundo texto, Sellars especifica en qué consisten esos poderes epistémicos: en la inferencialidad de acuerdo con lo que Kant considera las leyes más básicas de la naturaleza, aquellos principios como el de permanencia de la sustancia o el de causalidad de los sucesos,<sup>7</sup> que Kant expone en la “Analítica de los principios” de la *Crítica de la razón pura*.

De acuerdo con estas citas, la hipótesis interpretativa de Sellars sobre la teoría kantiana de las categorías es la siguiente: las categorías son aquello que determina las conexiones inferenciales de los juicios empíricos. Si hay, entonces, algún uso de conceptos que no caiga bajo alguna de las categorías, llámese juicio de percepción o asociación de representaciones, será una articulación conceptual para la cual no están determinadas las conexiones inferenciales.

A partir de esta hipótesis es posible proporcionar una caracterización de la subjetividad distinta de la del espacio interno cartesiano y que corresponde a la posición desde la cual el escéptico piensa que puede suspender el juicio.

<sup>7</sup> Cfr. *Prolegomena*, §§ 16–17 (AA, IV, pp. 295–297).



Si la inferencialidad categorial de los enunciados es lo que distingue enunciados objetivos de enunciados subjetivos, entonces la subjetividad puede circunscribirse a los enunciados cuyas consecuencias categoriales no son reconocidas. El ámbito de la subjetividad puede expresarse, entonces, mediante enunciados que el sujeto ha desconectado de cierto tipo de inferencias, aquellas que le permitirían decir que conoce algo, ya sea sobre el “mundo externo”, ya sea sobre sí mismo. Creo que la suspensión del juicio, aquello que define al escepticismo, consiste precisamente en esto, en desconocer las consecuencias epistémicas de los enunciados mediante los cuales el escéptico describe sus experiencias.

La diferencia que el escéptico antiguo (en la versión de Sexto Empírico) introduce entre lo que parece y lo que es no es reducible, como señala Benson Mates,<sup>8</sup> a la diferencia entre lo que depende de la mente y lo que no depende de la misma. Sería incongruente para el escéptico antiguo apoyar su posición en un dualismo metafísico. Esta diferencia no se apoya en una creencia sobre dos ámbitos distintos del ser o del conocer, sino en el reconocimiento de que, al juzgar, adquirimos un compromiso, precisamente el compromiso del cual el escéptico se abstiene, ya que considera que no es necesario adoptarlo. Para él, la acción humana no requiere la ayuda de un compromiso epistémico; es suficiente guiarse por lo que a uno le parece, por enunciados de la forma “me parece que  $p$ ”.

Si este compromiso es el que se adquiere al expresar una creencia, al juzgar, entonces se puede decir que aquello a lo que renuncia el escéptico al suspender el juicio es a comprometerse con las consecuencias de asumir un enunciado como verdadero. Cuando el escéptico dice “me parece que  $p$ ”, no se está pronunciando cautelosamente por la verdad de  $p$ , no está expresando una creencia con reservas, aceptando que puede estar equivocado, sino que, como señala Benson Mates,<sup>9</sup> lo que hace es desconocer las consecuencias que pudiera tener la falsedad de  $p$  para su reporte. Al suspender el juicio y quedarse sólo con reportes, el escéptico no se está refugiando en la presunta incorregibilidad de los enunciados de la forma “me

<sup>8</sup> Cfr. Mates 1996, pp. 15–16.

<sup>9</sup> Cfr. Mates 1996, p. 11.

parece que  $p$ ". Lo que en realidad hace es aislar el enunciado  $p$  del juego que representa considerarlo como verdadero o falso; lo extrae de las conexiones inferenciales a las que debe recurrir alguien que pretende conocer. Es cierto que no puede renunciar a todo tipo de conexión inferencial. Si dice que le parece que hay un árbol azul en el jardín de su casa, deberá rechazar que le parece que no hay un árbol azul en el jardín de su casa. Pero no aceptará que cree algo falso por el hecho de que no haya ningún árbol en el jardín de su casa. No reconoce en este caso tener una creencia falsa por considerar que ha encontrado un ámbito infalible de conocimiento, sino, por el contrario, porque se abstiene de asignarles valores de verdad a los enunciados subordinados a los que recurre para describir sus experiencias y, por lo tanto, se abstiene de reconocer cualquier consecuencia epistémica de esos enunciados.

Quizá ésta sea una manera de entender la posición del escepticismo antiguo —podría objetar Rorty—, pero, en todo caso, no es ésta la figura del escéptico que responde a las preocupaciones de la modernidad. Sin detenerme a discutir la diferencia que Rorty, Michael Williams e incluso Mates ven entre el escéptico antiguo y el moderno, debo confesar que esta diferencia no me convence.<sup>10</sup> Una de las razones es que tanto el escéptico antiguo como Descartes ven, en el acto de juzgar, un acto que depende de nuestra voluntad. Para ambos somos libres de juzgar y, por lo tanto, responsables de lo que creemos. Cuando Descartes recurre al escéptico para introducir su metafísica, tiene en mente que la suspensión del juicio es el principal recurso del escéptico. También tiene presente que, al inferir la existencia de una sustancia a partir del *cogito*, no sólo está abandonando la posición del escéptico, sino que pretende refutarlo al obligarlo a reconocer un compromiso epistémico presupuesto por su posición.

No me interesa evaluar si es adecuado llamar "escepticismo cartesiano" a la posición que sólo pone en entredicho el conocimiento inferencial de la realidad extramental. Lo que quiero advertir aquí es que la idea de suspender el juicio tal como la he delineado anteriormente es una idea que está presente en

<sup>10</sup> Cfr. Rorty 1979, pp. 139–140; Williams 1988; Mates 1996, pp. 4–6.

la figura del escéptico tal como la entendieron los modernos. Por ello, creo que no es casual que podamos encontrar en la epistemología kantiana una respuesta a esta posición.

A nadie le sorprenderá que recurra a la unidad sintética de la apercepción para buscar una respuesta a la posición escéptica. Pero, cualquier simpatizante de la crítica rortiana a la epistemología verá inmediatamente, en esta maniobra, un intento fallido por reivindicar la imagen representacionista del conocimiento. Se podría insistir en que el clásico recurso a la autoconciencia para enfrentar al escéptico se compromete inevitablemente con la prioridad epistémica de lo mental, con la idea de que tenemos conciencia inmediata de nuestros estados mentales y que sólo por mediación de ésta podemos acceder al conocimiento de objetos que ocupan un espacio público. Para evitar esta precipitada objeción, basta recordar la crítica de Kant a la interpretación cartesiana del *cogito* en el capítulo sobre los “Paralogismos” de la *Crítica de la razón pura*. De acuerdo con esta crítica, la conciencia del propio pensamiento no es conocimiento de un objeto; tan sólo es conciencia de una condición básica del conocimiento, a saber, que todo pensamiento debe estar integrado a la unidad de la conciencia. El principio de la unidad sintética de la apercepción sólo expresa esta condición. En lo que discrepan las distintas interpretaciones de la filosofía kantiana es en la manera de entender las relaciones entre pensamientos que garantizan esta unidad. Sin embargo, la opción que Kant respalda con más frecuencia es aquella que ve, en estas relaciones, conexiones categoriales entre pensamientos. No estamos, entonces, ante un espejo de la naturaleza, sino ante una estructura inferencial que garantiza la cohesión de nuestros pensamientos.

Otro de los aspectos de la unidad sintética de la apercepción que es necesario enfatizar para comprender su pertinencia en una respuesta al escéptico es el carácter normativo de esas conexiones categoriales. A pesar de que, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant presenta estas conexiones como condiciones que cumplen necesariamente todos los pensamientos que forman parte de la unidad de la conciencia, eximiendo, de esta manera, al sujeto epistémico de toda responsabilidad en el trabajo de síntesis, en la segunda edición las

aborda como exigencias a las cuales el sujeto epistémico debe estar sometido para que sus pensamientos estén integrados a dicha unidad. Gracias a esta reformulación, las conexiones categoriales que conforman la unidad sintética de la apercepción pueden considerarse como condiciones de todo pensamiento aun cuando algunos de ellos no se encuentren ya articulados categorialmente. Lo que se exige en esta reformulación es que todo pensamiento se pueda articular categorialmente, que pueda objetivarse, de tal manera que la conciencia de un pensamiento siempre esté ligada a la tarea de buscar o reconocer su objetividad. Ser consciente de un pensamiento no es necesariamente, entonces, reconocer sus vínculos categoriales; también puede consistir en buscarlos.<sup>11</sup>

Si nos atenemos, pues, a la formulación de la unidad sintética de la apercepción en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, entonces queda claro que esta unidad es una estructura de reglas que pone en juego un agente epistémico, un sujeto que es responsable de la objetivación de sus pensamientos, que adquiere compromisos inferenciales al relacionar sus pensamientos de una u otra manera en esa unidad.<sup>12</sup>

Pues bien, la respuesta al escéptico que puede obtenerse de esta concepción de la unidad sintética de la apercepción es la siguiente:

- 1) Para poder suspender el juicio y sólo aceptar enunciados de la forma “me parece que *p*”, debo reconocerme como agente epistémico que reflexiona sobre sus pensamientos. Si suspendo el juicio, entonces me reconozco como agente epistémico.
- 2) Este reconocimiento no implica la aceptación, como pretende el cartesiano, de un ámbito interno constituido sólo por conocimientos inmediatos (no inferenciales). Por el contrario, este reconocimiento implica la aceptación de una unidad de pensamientos conectados inferencialmente. Sólo si puedo establecer conexiones inferenciales puedo considerarme como agente epistémico.

<sup>11</sup> Cfr. Stepanenko 2000, pp. 167–171.

<sup>12</sup> Véase “Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y en P.F. Strawson” (cap. II), en este mismo libro, pp. 41–68.

- 3) Pero, para el escéptico, la suspensión del juicio consiste precisamente en desconocer esas conexiones inferenciales.

Por lo tanto, el escéptico viola una condición para que tenga sentido la suspensión del juicio, a saber, que los pensamientos de un agente epistémico autoconsciente deben estar conectados entre sí.

Debo advertir que este argumento no excluye la posibilidad de suspender parcialmente el juicio, es decir, la posibilidad de evitar los compromisos inferenciales de ciertos juicios y de refugiarse en enunciados de la forma “me parece que  $p$ ” hasta no reconocer las conexiones inferenciales que estemos dispuestos a adoptar. Tan sólo excluye la posibilidad de que renunciemos a todo compromiso inferencial o, dicho en otros términos, excluye la posibilidad de suspender o abandonar en general nuestra capacidad de juzgar. Ahora bien, este argumento no sólo no excluye la posibilidad de suspender parcialmente el juicio, sino que tampoco puede hacerlo, ya que se apoya en un concepto de agencia epistémica que presupone esa posibilidad. Tal como lo he delineado anteriormente, la agencia involucrada en este argumento consiste en la actividad de relacionar pensamientos en una unidad estructurada mediante reglas que determinan conexiones inferenciales. Si no existiera la posibilidad de suspender o desconectar ciertas conexiones, entonces no sería posible reubicar nuestros pensamientos en esa unidad y, por lo tanto, no habría responsabilidad epistémica.

Ya he dicho algo sobre la tensión que hay entre la posición de Kant frente al escéptico tal como la he presentado aquí y la “Refutación del idealismo”, que P.F. Strawson ha convertido en el texto clave para comprender la posición de Kant ante el escéptico. Uno de los principales aspectos en los que discrepan estas dos posiciones está relacionado con el conocimiento inmediato, como puede apreciarse en el segundo paso del argumento que acabo de presentar. Mientras que la “Refutación del idealismo” se preocupa por mostrar que el conocimiento de los objetos externos es inmediato y, por ello, las dudas de lo que se ha venido llamando escepticismo cartesiano no están justificadas, en la posición que he delineado aquí, inspirada sólo en la “Deducción trascendental”, lo importante no es reestablecer

el conocimiento inmediato en cierto ámbito; por el contrario, lo que se busca es mostrar la necesidad de integrar cualquier pensamiento o percepción a una red de conexiones inferenciales. Este proceso de integración es lo que debe considerarse aquí como el rasgo esencial del sujeto que pretende conocer o del sujeto que pretende abstenerse de juzgar y renunciar al conocimiento. La autoconciencia, presupuesta por este conocimiento o por este acto de renuncia escéptica, debe verse como la conciencia de una actividad, no como la conciencia de una trayectoria subjetiva. Sin embargo, a partir de la interpretación de P.F. Strawson, se ha privilegiado la función que desempeña la autoconciencia empírica (la conciencia de la ruta subjetiva que trazan mis experiencias) en el alegato en contra del escéptico. De ahí que no se haya destacado la posición que la filosofía de Kant puede tomar frente al escéptico sin presuponer una concepción representacionista del conocimiento.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel caracteriza al escepticismo como un momento de la autoconciencia en el cual ésta adquiere certeza de su libertad.<sup>13</sup> En este trabajo he tratado de mostrar que, en la filosofía de Kant, hay una respuesta al escéptico como aquel que ejerce su libertad al suspender el juicio, no como aquel que sólo pone en duda un tipo de conocimiento inferencial. Esta respuesta no recurre a la dependencia que pueda haber entre la ruta subjetiva de mis experiencias y el conocimiento de objetos que existen con independencia de esa ruta perceptual, sino que apela al concepto de autoconciencia trascendental, entendida como conciencia de un agente epistémico que integra sus pensamientos a una red inferencial. Utilizando la caracterización hegeliana del escepticismo, es posible describir, entonces, esa respuesta de Kant como un argumento que intenta mostrarle al escéptico que no podemos conservar esa libertad, que él ha descubierto absteniéndose de juzgar, más que reinsertándonos en las redes inferenciales que conectan nuestros juicios.

<sup>13</sup> Cfr. Hegel 1986, pp. 159-163.

VIII  
SISTEMATICIDAD Y UNIDAD DE LA EXPERIENCIA  
EN KANT\*

1. *¿Es la unidad de la experiencia un ideal regulativo?*

Los grandes proyectos filosóficos suelen tener carencias cuyo remedio pone en riesgo la estructura en la que descansan, como si llevaran en sí el germen que los puede destruir. Algunas veces son los propios autores de semejantes proyectos los que, al intentar reacomodar las piezas que han ensamblado, inician su descomposición. Quien se dedica actualmente a la historia de la filosofía puede sentirse atraído por esta imagen y abordar estos proyectos como el historiador que narra el surgimiento y la desaparición de una cultura. En el caso de Kant, uno puede ceder a esta tentación al tratar de explicar los cambios epistemológicos introducidos en el apéndice a la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* y confirmados en la *Crítica del Juicio*. En efecto, en estos textos Kant le otorga a la idea de unidad sistemática un lugar tan importante en el proceso del conocimiento que parece estar desarmando el andamiaje construido en la “Analítica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*.

La acepción más amplia del término “sistema” significa, para Kant, simplemente un conjunto de conocimientos articulados bajo una sola unidad. En este sentido, la unidad de la experiencia, que Kant caracteriza, en la *Crítica de la razón pura*, como la unidad que conforman los principios trascendentales, es un sistema:<sup>1</sup> en tanto que estos principios determinan lo

\*Este artículo fue publicado en *Diánoia*, vol. 42, no. 42, 1996, pp. 91-105.

<sup>1</sup> Cfr. AA, XX, pp. 208-209; Kant 1987, pp. 43-44.

que es un objeto en general, articulan los conocimientos empíricos bajo una sola unidad. Conforme a ellos se estructura la experiencia de tal manera que podemos elaborar juicios acerca de objetos, juicios que pueden verificarse o refutarse en la experiencia. Estos principios son trascendentales porque establecen las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia y son constitutivos en cuanto que determinan lo que puede considerarse como un objeto de la experiencia.<sup>2</sup>

En contraste con estos principios, expuestos en la “Analítica trascendental”, Kant introduce, en un apéndice de la “Dialéctica trascendental”, principios regulativos que conforman una “unidad sistemática” con características muy distintas de las de la unidad de la experiencia en general. Se trata de principios que postulan<sup>3</sup> *a priori* un orden jerárquico entre leyes y conceptos empíricos, es decir, un orden bajo el cual podemos derivar unas leyes de otras, así como construir una pirámide de conceptos empíricos conforme a géneros y especies. Se trata, pues, de un plan que debemos ir descubriendo en la experiencia y que, sin embargo, presuponemos *a priori* o “proyectamos” sobre la naturaleza para guiar el descubrimiento de leyes y la formación de conceptos empíricos. Esto es lo que Kant llama “unidad sistemática” en sentido estricto y su principal característica, en contraste con la unidad de la experiencia, es que nunca se cumple cabalmente, sino sólo gradualmente, conforme enriquecemos nuestros conocimientos empíricos y los vamos ajustando a esa unidad, que permanece siempre como un ideal.<sup>4</sup> Lo que no queda claro en este apéndice es qué tan indispensables son estos principios para el desarrollo de la experiencia. Al comienzo de esta controvertida parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant considera que esta unidad sistemática es hipotética, en la medida en que “no se afirma que tengamos que encontrarla de hecho, sino que [...] hay que buscarla en beneficio de la razón” (A 649; Kant 1978, p. 535). Hay que buscarla para ordenar los conocimientos que ya hemos obtenido

<sup>2</sup> Con respecto a esta caracterización de los principios constitutivos, véase Körner 1978, p. 13.

<sup>3</sup> Kant utiliza el término “postular” con respecto a los principios regulativos en A 650.

<sup>4</sup> *Cfr.* A 664.



previamente. De esta manera, los principios regulativos de los cuales depende esta unidad parecen agregar algo nuevo al trabajo que el entendimiento ya ha realizado en colaboración con la sensibilidad y, por ello, no puede decirse que sean necesarios para el conocimiento de objetos de la experiencia. Según esta perspectiva, los principios constitutivos y las intuiciones serían suficientes para dar razón de la experiencia y, por lo tanto, de los conocimientos acerca de objetos y sucesos que comprende la experiencia. La razón en su uso hipotético no condiciona, pues, el conocimiento de objetos y sucesos aislados, sino que hace posible conocimientos ordenados bajo un sistema, un sistema en el cual los sucesos se contemplan como sometidos a leyes empíricas y los objetos como pertenecientes a una jerarquía de géneros y especies.

Esta visión que ofrece el comienzo del mencionado apéndice apoya claramente la interpretación que Gerd Buchdahl ha proporcionado acerca de la unidad sistemática de la razón.<sup>5</sup> Conforme a esta interpretación, en la filosofía de Kant hay que distinguir la experiencia, que opera simplemente bajo los principios constitutivos, de los conocimientos científicos, que requieren además la proyección de esa unidad sistemática. En el caso de la experiencia en general, sólo se pueden considerar como necesarios los principios constitutivos que condicionan la referencia a objetos y sucesos particulares. Los conocimientos científicos, en cambio, pueden generar conocimientos empíricos necesarios, en la medida en que se integran a la unidad sistemática que la razón postula *a priori*. Ésta es una interpretación atractiva y sencilla; además permite dar razón del cambio de teorías científicas desde la perspectiva kantiana, aun cuando la explicación de ese cambio no haya sido uno de los objetivos de Kant.

Pero el asunto se complica en el propio apéndice de la *Crítica de la razón pura*, cuando Kant aclara que el uso hipotético de la razón, por el cual integramos nuestros conceptos y conocimientos a la unidad sistemática, descansa en un principio trascendental que postula esa unidad en los fenómenos de los cuales podemos obtener conceptos y leyes ordenados sistemá-

<sup>5</sup> *Cfr.* Buchdahl 1969a, 1969b y 1974.

ticamente. Se trata de un principio trascendental, porque exige la unidad racional, ya no de nuestros conocimientos, sino de los objetos mismos que podemos conocer. En él se apoya el uso hipotético de la razón, ya que, según explica Kant, sin presuponer homogeneidad en los fenómenos sería imposible obtener conceptos de esos fenómenos.

Si la diferencia [...] entre los fenómenos que se nos ofrecen fuera tan grande que el más agudo entendimiento humano fuera incapaz de encontrar la menor semejanza al compararlos entre sí (un caso que es perfectamente imaginable), entonces no existiría la ley lógica de los géneros, como no habría tampoco concepto alguno de género ni conceptos universales. Es más, no habría ni entendimiento, puesto que el único quehacer de éste son tales conceptos. (A 653–654; Kant 1978, p. 537)

Conforme a este pasaje, la unidad sistemática es necesaria para que el entendimiento pueda crear conceptos empíricos. Si la razón no presupone *a priori* cierta homogeneidad entre los fenómenos, el entendimiento se queda desorientado en medio de una multiplicidad que no le permite crear conceptos bajo los cuales caiga una diversidad de objetos. El entendimiento, sin la asistencia de esta unidad, sólo puede establecer semejanzas formales entre fenómenos; en cuanto al contenido no puede anticipar nada y, por ello, no puede guiar su propio trabajo comparativo de manera que genere conceptos empíricos. Kant incluso va más allá al sostener, en la última oración del pasaje citado, que sin esta unidad ni siquiera habría entendimiento. ¿Por qué llega tan lejos? La respuesta a esta pregunta me parece obvia: sería absurdo afirmar que el entendimiento puede conocer objetos de la experiencia sin hacer uso de conceptos empíricos.<sup>6</sup> Debemos, entonces, pensar la aplicación de los principios

<sup>6</sup> ¿Cabría pensar que los conceptos puros del entendimiento, aplicados directamente a sensaciones, proporcionan conocimiento de objetos sin necesidad de conceptos empíricos? Creo que Kant nunca sostuvo semejante extravagancia. En la “Deducción trascendental de las categorías”, particularmente en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, queda claro que las categorías son aquello que le proporciona objetividad a los conceptos empíricos, los cuales sintetizan una pluralidad específica de intuiciones empíricas.

constitutivos del entendimiento como una aplicación condicionada por la proyección de la unidad sistemática, sin la cual no es posible obtener conceptos empíricos. Así pues, de acuerdo con esta segunda perspectiva adoptada por Kant en el apéndice comentado, la unidad sistemática no sólo es un presupuesto del conocimiento científico, sino del conocimiento en general y, por lo tanto, es necesaria para aplicar el entendimiento a los datos de los sentidos.

En este mismo apéndice, Kant presenta otra razón más para considerar que la unidad sistemática es necesaria para el conocimiento en general, a saber, que sin ella no tendríamos criterios de verdad empírica. Los principios constitutivos del entendimiento no son suficientes para proporcionar criterios de verdad, porque sólo se refieren a las características que debe tener todo fenómeno posible de la experiencia. Para tener un criterio de verdad no basta determinar lo que es posible; necesitamos algo que nos permita seleccionar lo que es real entre lo que es posible. La unidad sistemática es lo que permite esta selección; ofrece un criterio para elegir entre todos los sucesos posibles. Sin este criterio, el entendimiento también se perdería en un mar de fenómenos posibles.

La ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad posee carácter necesario, pues, a falta de esa ley, careceríamos de razón y, sin ésta, no habría ningún uso coherente del entendimiento y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica; en orden a este criterio, nos vemos, por tanto, obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva. (A 651; Kant 1978, p. 536)

Son dos, pues, las razones por las cuales Kant sostiene, en el apéndice de la *Crítica de la razón pura*, que la unidad sistemática es necesaria: porque permite la formación de conceptos empíricos y porque proporciona criterios de verdad empírica. Sin embargo, el propio apéndice es confuso y su posición en la *Crítica de la razón pura* es secundaria, por lo cual sería aventurado concluir que Kant esté transformando su concepción del conocimiento expuesta en el resto de la obra. La *Crítica del Juicio*, en cambio, presenta en la introducción misma una concepción del

conocimiento semejante a la última de las perspectivas desarrolladas en el apéndice, es decir, una concepción para la cual la unidad sistemática es imprescindible para el conocimiento en general. Sólo que la postulación de la unidad sistemática aquí es reasignada al juicio reflexionante, entendido como la capacidad de generar conceptos generales mediante reflexión a partir de objetos particulares. Como Paul Guyer lo muestra en su artículo “Los principios del juicio reflexivo” (1996), las características de los principios regulativos son reasignadas al principio del juicio reflexionante. Se trata, pues, de un principio que presupone *a priori* una sistematicidad en la naturaleza, gracias al cual es posible ordenar nuestros conceptos empíricos y no perdernos en la infinita multiplicidad de conocimientos posibles que los principios constitutivos dejan abierta. Igualmente, se trata de un principio que, a pesar de postular *a priori* la sistematicidad en la naturaleza, sólo se cumple gradualmente, conforme vamos integrando una mayor diversidad de fenómenos a un menor número de leyes empíricas.

Pero postular la necesidad de un principio del juicio equivale, en la filosofía de Kant, a sostener que ese principio condiciona la aplicación de los principios constitutivos del entendimiento a los datos que proporciona la sensibilidad. El juicio es una facultad que Kant ubica entre el entendimiento y la sensibilidad; es la capacidad de subsumir intuiciones bajo conceptos que ya tenemos o la capacidad de buscar los conceptos bajo los cuales pueden caer intuiciones dadas. Si el juicio posee un principio autónomo y necesario para la experiencia, entonces el entendimiento debe relacionarse con los datos de los sentidos a través de ese principio. Esto parece borrar la diferencia entre los principios constitutivos y el principio que postula la unidad sistemática en la naturaleza; parece hacer confluír el trabajo del entendimiento con el del juicio, de tal manera que habría que homogeneizar el carácter de sus principios. Esta homogeneización se puede concebir de dos maneras. Se puede pensar que el principio del juicio reflexionante en realidad debe ser un principio constitutivo, en la medida en que condiciona la aplicación de los principios constitutivos del entendimiento. O bien, se puede pensar que los principios constitutivos del entendimiento deben transformarse en un ideal, ya que su aplicación se

da a través de un principio que sólo se cumple gradualmente. Kant rechaza la primera posibilidad en la propia introducción a la *Crítica del Juicio*, donde insiste en que la sistematicidad de conceptos y leyes empíricas no es una condición necesaria de los objetos de la experiencia, puesto que es contingente desde la perspectiva de los principios constitutivos, esto es, aquellos principios que determinan *a priori* qué puede considerarse como un objeto de la naturaleza o una regularidad atribuible a la misma.<sup>7</sup> Pero la segunda posibilidad podría tomarse como una sugerencia para hacer concebible que la sistematicidad sea una condición de la aplicación de los principios constitutivos, a saber, considerar que la unidad que estos últimos constituyen, la unidad de la experiencia, es un principio regulativo, es decir, un principio cuya satisfacción es gradual, sin que sea posible alcanzar su plena satisfacción. En su artículo “Reason and Reflective Judgement” (1990), Paul Guyer plantea precisamente esta posibilidad, sin decidirse a defenderla.

Si el concepto de sistematicidad se necesita para completar la aplicación de las categorías a la intuición empírica y de esta manera conformar la unidad de la experiencia, si esta aplicación resulta ser más una tarea por concluir que una condición que pueda ser satisfecha cabalmente, entonces ¿no debe la unidad de la experiencia misma convertirse también en un ideal regulativo en lugar de ser un concepto constitutivo? (Guyer 1990, p. 19)

Que la unidad de la experiencia deje de ser un concepto constitutivo y se convierta en un ideal regulativo es una transformación radical de la concepción del conocimiento expuesta en la *Crítica de la razón pura*. Semejante transformación significaría que las condiciones de objetividad de nuestros conocimientos sólo se cumplen gradualmente e incluso que podrían variar de acuerdo con la sistematicidad particular que en cada momento vayamos descubriendo entre los fenómenos. Esto haría imposible el proyecto que Kant trata de realizar en la “Analítica trascendental”, es decir, una metafísica que establezca lo que podemos saber *a priori* de los objetos de la experiencia.

<sup>7</sup> Cfr. AA, V, p. 184; Kant 1975, p. 133.

Ralph Walker sostiene, en su artículo “Kant’s Conception of Empirical Law”,<sup>8</sup> que los cambios en la concepción del conocimiento que ofrece la introducción a la *Crítica del Juicio* se deben a que Kant vuelve a plantearse el problema de la conformidad de los principios que gobiernan el pensamiento con el mundo; pero esta vez, a diferencia de lo que hace en la *Crítica de la razón pura*, reconoce el problema de la inducción. Para Walker, el requerimiento de la unidad sistemática de nuestros conocimientos en realidad no es más que un disfraz del problema de la inducción y ofrece una explicación alternativa a la necesidad que les adjudicamos a ciertos conocimientos, dejando de lado la explicación que ofrece Kant en la primera *Crítica*. Mientras que en la *Crítica de la razón pura*, Kant recurre al idealismo trascendental para dar cuenta de esa necesidad, en la *Crítica del Juicio* apela a la idea de sistematicidad. Una ley de la naturaleza, conforme a esta última obra, es considerada como necesaria cuando concuerda con un sistema de leyes, gracias al cual podemos explicar una diversidad de fenómenos, y no por derivarse de ciertas estructuras *a priori* que supuestamente posee el sujeto del conocimiento. ¿Cabe pues sospechar que Kant se ve obligado, en la *Crítica del Juicio*, a transformar radicalmente sus ideas expuestas en la primera *Crítica* debido a que, por primera vez, se enfrenta seriamente al problema de la inducción?

Creo que la respuesta correcta a esta pregunta es negativa, así como lo es también la respuesta al problema que plantea Paul Guyer en el artículo antes mencionado. Es decir, creo que es posible aceptar las ideas desarrolladas en la tercera *Crítica* sobre el juicio reflexionante sin tener que transformar la unidad de la experiencia en un ideal regulativo y que reconocer el peso que tiene la inducción en el proceso del conocimiento no quebranta la idea de Kant acerca de los principios constitutivos o condiciones de posibilidad de la experiencia. En la siguiente sección de este artículo intentaré mostrar que el juicio reflexionante responde a preocupaciones distintas de aquellas a las que responde la unidad de la experiencia en general y que,

<sup>8</sup> Walker 1990, pp. 243–258.

por lo tanto, la tensión que se ha querido ver entre ellos es sólo aparente.

## 2. Principios constitutivos y juicio reflexionante

En la exposición que Kant ofrece del juicio reflexionante en la introducción a la *Crítica del Juicio* es posible distinguir dos funciones de este tipo de juicio. La primera consiste en guiarnos entre diversas explicaciones posibles de los mismos fenómenos o entre distintas leyes empíricas posibles, según su integración a un sistema. La segunda permite formar conceptos empíricos en general bajo el supuesto de una estructura en la cual deben encajar. Ambas funciones se apoyan en un principio según el cual debemos presuponer que la naturaleza es un sistema aun cuando no podamos determinar *a priori* la forma específica de ese sistema.

Uno de los pasajes donde más claramente queda expuesta la primera función del juicio reflexionante, en contraste con los principios constitutivos del entendimiento, es el siguiente.

Encontramos en las bases de la posibilidad de una experiencia, primero, sin duda, algo necesario, a saber, las leyes generales, sin las cuales la naturaleza en general (como objeto de los sentidos) no puede ser pensada, y éstas descansan en las categorías, aplicadas a las condiciones formales de toda intuición posible para nosotros, en cuanto ésta es dada también *a priori*. Ahora bien: bajo esas leyes es determinante el Juicio, pues no tiene más que subsumir bajo leyes dadas. Por ejemplo, dice el entendimiento: Todo cambio tiene su causa (ley general de la naturaleza): el Juicio trascendental no tiene ahora más que indicar *a priori* la condición de la subsunción bajo el concepto dado del entendimiento, y ésta es la sucesión de las determinaciones de una y la misma cosa. Para la naturaleza, empero, en general (como objeto de experiencia posible) aquella ley es conocida como absolutamente necesaria. Pero [...] los objetos del conocimiento empírico, aparte de aquella condición formal del tiempo, son además determinados o, en cuanto se puede juzgar *a priori*, determinables de diferentes modos; así que naturalezas específicamente distintas, aparte de lo que tengan en común, como pertenecientes en general a la naturaleza, pueden ser causas en maneras infinitamente diversas, y cada una de estas maneras debe (según el

concepto de una causa en general) tener su regla, la cual es ley [...]. Por eso el Juicio debe, para su propio uso, aceptar como principio *a priori* que lo contingente para la humana investigación en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza encierra una unidad en el enlace de su diversidad con una experiencia posible en sí, unidad que nosotros no tenemos ciertamente que fundar, pero pensable, sin embargo, y conforme a ley. (AA, V, pp. 182-184; Kant 1975, pp. 129-131)

De acuerdo con este pasaje, las leyes necesarias del entendimiento, aquellos principios que establecen lo que puede ser pensado como parte de la experiencia o de la naturaleza en general, aceptan una gran diversidad con respecto a los modos más específicos en que se pueden determinar los objetos del conocimiento. Estas leyes necesarias son los principios constitutivos que se obtienen de las categorías kantianas. Ya que estos principios aceptan una diversidad prácticamente infinita de fenómenos posibles, se requiere otro principio que nos permita orientar la investigación en la búsqueda de regularidades específicas entre fenómenos o leyes particulares empíricas. Este principio debe postular un orden particular dentro del ámbito de posibilidades que abren las categorías, aun cuando no podamos especificar este orden sin la ayuda de los contenidos de la experiencia. A este orden particular indeterminado lo llama Kant “sistematicidad”, y el principio que lo postula es el principio del juicio reflexionante.

La introducción de este principio se puede interpretar de dos maneras distintas. Puede tratarse tan sólo de un principio que reduzca el ámbito de posibilidades que aceptan las categorías, o bien puede ser un principio que nos permita elegir entre varias explicaciones posibles de los mismos fenómenos. En el primer caso, el principio del juicio reflexionante recorta el espacio de los fenómenos posibles, de tal manera que conforma una unidad abarcable de leyes empíricas para el entendimiento humano. Bajo esta versión, resalta el aspecto heurístico de presuponer sistematicidad en los conocimientos empíricos, ya que está claro que recortar el ámbito de posibilidades no representa una determinación objetiva de los fenómenos, sino que responde a un principio con valor subjetivo, a una máxima que



nos ayuda a descubrir clases de fenómenos y leyes empíricas.<sup>9</sup> Conforme a la segunda interpretación, el principio del juicio reflexionante guía el descubrimiento de regularidades y leyes empíricas en un sentido más fuerte, en la medida en que nos permite elegir una entre varias explicaciones posibles de los fenómenos. En este caso, debemos pensar las explicaciones posibles sólo como productos del entendimiento. El juicio reflexionante interviene, entonces, una vez que el entendimiento ya ha presentado, por su cuenta, las explicaciones posibles, es decir, las explicaciones que cumplen con las condiciones de objetividad que establecen los principios derivados de las categorías. El juicio reflexionante escoge, entonces, la explicación que mejor se adapta a un sistema de leyes empíricas y determina así la explicación que debemos considerar como correcta. En este sentido, el principio del juicio reflexionante, aquel bajo el cual suponemos que la naturaleza es un sistema de leyes empíricas, funciona como criterio de verdad, en contraste con los criterios de objetividad que establecen los principios constitutivos. Estos últimos seleccionan las explicaciones que pueden ser verificadas o refutadas en la experiencia, ya que determinan, por ejemplo, relaciones de causalidad y atribución que posiblemente correspondan a lo que nos puede ser dado en la experiencia. Pero puede haber muchas explicaciones de los mismos fenómenos que cumplan con estos requisitos y el entendimiento solo ya no es capaz de señalar cuál de ellas debemos aceptar. El juicio reflexionante, mediante la idea de sistematicidad, suple precisamente esta carencia y proporciona, de esta manera, un criterio de verdad, en cuanto que nos ayuda a decidir cuál de las explicaciones debemos aceptar.

Una de las razones por las cuales parece haber tensión entre los principios constitutivos y el principio del juicio reflexionante se debe a que no se presta suficiente atención a esta diferencia de funciones. Con frecuencia se considera que los principios constitutivos, expuestos en la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura*, proporcionan criterios de verdad.<sup>10</sup> De ser así, efectivamente, tendríamos un conflicto entre los criterios que se derivan de las categorías y el que se deriva del

<sup>9</sup> Cfr. AA, V, p. 184; Kant 1975, p. 132.

<sup>10</sup> Véanse Kitcher 1986, p. 207; Walker 1990, p. 245, 1989, cap. 4.

juicio reflexionante. Por un lado, habría criterios que establecerían el valor de verdad de enunciados empíricos en forma aislada, caso por caso; por el otro, habría criterios que exigirían la integración de esos enunciados a un sistema de conocimientos para poder decidir su valor de verdad. Tendríamos, por un lado, conocimientos empíricos aislados unos de otros, que dependerían sólo de la caracterización general de lo que es un objeto de la experiencia y, por el otro, conocimientos empíricos cuya verdad sería relativa a un sistema de conocimientos empíricos. Esta diferencia de criterios de verdad sería aceptable si se distinguieran dos tipos de conocimiento empírico. La primera caracterización que Kant ofrece de la unidad sistemática en el “Apéndice a la dialéctica trascendental” podría estar sugiriendo una distinción de este tipo. Pero, en la *Crítica del Juicio*, Kant hace intervenir los principios constitutivos y la idea de sistematicidad en un mismo proceso de generación de conocimientos, de tal manera que si se interpretan los principios constitutivos y el juicio reflexionante como si ambos ofrecieran criterios de verdad, nos enfrentamos, en el mejor de los casos, a una tensión que no creo que se pueda resolver. Sin embargo, esta tensión desaparece si se comprende que los principios constitutivos sólo proporcionan criterios de objetividad, es decir, criterios para identificar enunciados que pueden ser verificados o refutados, ya sea apelando a la experiencia o solamente a las formas puras de la sensibilidad.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Limitar la función de los principios constitutivos a proporcionar criterios de objetividad en contraste con los criterios de verdad puede parecer algo que se opone a la caracterización que el propio Kant ofrece de la lógica trascendental como una lógica de la verdad en la introducción a “La analítica trascendental”. En efecto, en la última sección de esta introducción Kant sostiene: “la parte de la lógica trascendental que trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado es, pues, la analítica trascendental y constituye, a la vez, una lógica de la verdad. Pues ningún conocimiento puede estar en contradicción con ella sin perder, al mismo tiempo, todo contenido, esto es, toda relación con algún objeto y, consiguientemente, toda verdad” (A 62–63/B 87; Kant 1978, p. 100). Un análisis cuidadoso de este fragmento, como el que lleva a cabo Gerold Prauss en “Zum Wahrheitsproblem bei Kant” (1969), debe hacer notar, sin embargo, que Kant utiliza aquí el concepto de verdad como equivalente al concepto de objetividad, entendiéndolo como la referencia de un pensamiento a un hecho u objeto y como la posibilidad que tiene

La diferencia entre criterios de objetividad y criterios de verdad evita una concepción del juicio reflexionante que parece quebrantar los principios constitutivos. Gracias a esta diferencia, los principios constitutivos se pueden concebir como aquello que determina el tablero de posibilidades dentro del cual opera el juicio reflexionante. Pero esta solución sólo le concierne a la primera de las funciones del juicio reflexionante que he mencionado al comienzo de esta sección. Salvar la tensión entre los principios constitutivos y la segunda función del juicio reflexionante puede resultar más complicado, puesto que esta función consiste en generar los conceptos empíricos sin los cuales no sería posible aplicar los principios constitutivos a los elementos que nos proporciona la sensibilidad en la experiencia. Si el proceso mediante el cual obtenemos conceptos empíricos se apoya en un principio que presupone sistematicidad en la naturaleza y, además, este principio sólo se cumple gradualmente, conforme nuestros conocimientos muestran una mayor sistematicidad, entonces, parece natural concluir que todos los principios que se aplican a la sensibilidad usando conceptos empíricos sólo se cumplen gradualmente.

La definición misma que Kant proporciona del juicio reflexionante, en la primera introducción a la *Crítica del Juicio*, sugiere que debemos presuponer sistematicidad en la naturaleza para generar conceptos empíricos en general. El juicio reflexionante, conforme a esta introducción, es la “facultad de reflexionar sobre una representación dada según un cierto principio, para llegar a un concepto hecho posible por aquélla” (AA, XX, p. 211; Kant 1987, p. 49). Kant formula ese principio de la siguiente manera.

El principio de la reflexión sobre objetos dados de la naturaleza es que se puedan encontrar conceptos determinados empíricamente para todas las cosas de la naturaleza, en otras palabras, que siempre se puede presuponer en sus productos una forma que sea posible según leyes generales cognoscibles por

de ser verdadero o falso. Como Prauss destaca, mientras que un pensamiento que contradice las reglas de la lógica general es falso, un pensamiento que contradice las reglas de la lógica trascendental pierde la posibilidad de ser verdadero o falso, en otros términos, pierde cualquier *valor de verdad*.

nosotros. Porque si no pudiéramos presuponer esto y no pusiéramos este principio como fundamento de nuestro tratamiento de las representaciones empíricas, toda la reflexión se realizaría azarosa y ciegamente, y por ello sin ninguna esperanza sólida de encontrar su concordancia con la naturaleza. (AA, XX, p. 211; Kant 1987, p. 49)

Esta formulación del principio del juicio reflexionante deja en claro que presuponer a la naturaleza como un sistema de leyes y formas naturales no sólo es necesario para ordenar los conceptos empíricos de acuerdo con géneros y especies, sino en general para obtener cualquier concepto de un objeto de la naturaleza. Si pensamos que “La analítica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* comprende una explicación de cómo obtenemos conceptos empíricos, entonces vuelve a surgir el conflicto entre la concepción del conocimiento que ofrece esta parte central de la primera *Crítica* y la que Kant propone en la *Crítica del Juicio*. Semejante explicación apelaría exclusivamente al entendimiento y a la sensibilidad, aceptando que podemos generar conceptos empíricos sin presuponer ningún sistema de leyes empíricas y formas naturales. Quizá algunos pasajes sugieran una explicación de este tipo, pero el proyecto de la “Analítica” no contempla una explicación del proceso de formación de conceptos empíricos. “La analítica trascendental” pretende establecer los conceptos y los principios que garantizan la objetividad de nuestros conocimientos, no explicar cómo obtenemos conceptos a partir de lo que nos es dado en la experiencia. Para evitar la tensión entre categorías y principios constitutivos, por un lado, y el juicio reflexionante, por el otro, en este caso también hay que enfatizar que los primeros se limitan a garantizar la objetividad de nuestras representaciones. Con respecto a la primera de las funciones del juicio reflexionante, la solución consistía en señalar que los principios constitutivos determinan el campo de los enunciados que pueden ser verificados o refutados, es decir, el ámbito de los enunciados objetivos. Con respecto a la segunda función, que tiene que ver con la formación de conceptos empíricos, creo que la solución consiste en señalar que las categorías son los conceptos que determinan lo que es un objeto de la experiencia en general y, por lo

tanto, que son los conceptos que nos permiten evaluar si bajo cualquier otro concepto pueden caer objetos de la experiencia. En la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma con claridad que las categorías son lo que garantiza la objetividad de los conceptos empíricos (A 109); esto significa que son ellas las que establecen las condiciones que debe cumplir un concepto para que represente objetos posibles de la experiencia. Si un concepto empírico, por ejemplo, funciona para sintetizar intuiciones de acuerdo con las categorías de sustancia y de causa, entonces es objetivo. Si el concepto de un objeto no nos permite establecer relaciones de causalidad entre ese objeto y otros objetos posibles, entonces carece de objetividad. Si, además, ese concepto pertenece a un sistema más específico, es algo que las categorías no toman en consideración. Si el concepto ha sido obtenido presuponiendo que la naturaleza es un sistema de formas y leyes empíricas, tampoco es algo que las categorías tomen en cuenta al evaluar su validez objetiva. Es cierto que se pueden introducir criterios de objetividad más específicos, pero éstos deberán ceñirse a los criterios necesarios de objetividad que las categorías establecen. Se puede incluso sostener que estos criterios más específicos son necesarios para generar los conceptos empíricos que las categorías evalúan, pero eso no tiene por qué modificar su evaluación, ni tiene por qué convertirla en un proceso que acepte distintos grados de cumplimiento.

La diferencia entre la *quid iuris* y la *quid facti*, que Kant introduce al inicio de la “Deducción trascendental de las categorías” en la primera *Crítica* (A 84–92), puede ayudarnos a ver las diferentes funciones que desempeñan, por un lado, las categorías y, por el otro, el juicio reflexionante. La *quid iuris* responde a la pregunta por el derecho que tenemos a tratar un concepto como objetivo. La *quid facti* responde a la pregunta por la manera en que hemos obtenido un concepto. Las categorías constituyen la respuesta de Kant a la pregunta *quid iuris*; el juicio reflexionante, que presupone sistematicidad en la naturaleza para generar conceptos empíricos, contribuye a responder la *quid facti*. De ser así, la sistematicidad por sí misma no podría considerarse como garantía de objetividad, sólo podría convertirse en criterio de objetividad en el interior del marco que establecen las categorías.

Es cierto que Kant afirma, en la introducción a la *Crítica del Juicio*, que las máximas del juicio reflexionante no tienen un origen psicológico,<sup>12</sup> lo cual parece hablar en contra de clasificarlas como elementos que contribuyen a responder la *quid facti*. La razón de esta afirmación es que esas máximas no describen cómo operan nuestras facultades, sino que establecen lo que debemos presuponer para realizar determinada operación. Kant hace esta advertencia cuando está desarrollando lo que aquí he llamado la primera función del juicio reflexionante. Pero esta misma advertencia podría valer también para los principios que hacen posible la formación de conceptos empíricos y, así, habría que decir que Kant no se interesa por describir los procesos mediante los cuales adquirimos esos conceptos, sino por determinar lo que necesitamos presuponer acerca de la naturaleza para adquirirlos. Aun aceptando que Kant sólo se interesa por esto último, hay una clara diferencia entre lo que necesitamos presuponer para adquirir conceptos empíricos y lo que necesitamos presuponer para considerar que esos mismos conceptos son objetivos. Esta diferencia es la que evita el conflicto entre los principios constitutivos y el juicio reflexionante. De los primeros se puede exigir que se cumplan cabalmente, sin por ello entrar en conflicto con el carácter ideal de la sistematicidad que presupone el juicio reflexionante.

Reconocer que la filosofía de Kant hace intervenir distintos tipos de principios en la explicación del conocimiento es la clave para disolver los conflictos que parecen surgir al confrontar la *Crítica de la razón pura* con la *Crítica del Juicio*. Las diferencias que he tratado de enfatizar contribuyen a ofrecer una visión más armónica y compleja de la teoría del conocimiento kantiana que aquella que se limita a señalar los conflictos. Pero resulta difícil reconocer estas diferencias cuando se quiere ver, en las categorías y en los principios constitutivos, los conceptos y las leyes más generales de un sistema particular, de un sistema que sólo puede completarse gradualmente a través del juicio reflexionante, el cual proporcionaría las leyes y los conceptos intermedios, que harían posible conectar aquellos conceptos y leyes con los datos particulares de los sentidos.

<sup>12</sup> Véase AA, V, p. 182; Kant 1975, pp. 128-129.

La consecuencia de semejante interpretación es clara: si el sistema completo es un ideal, los conceptos y leyes más generales del mismo también deben cumplirse sólo gradualmente. Pero Kant excluye esta interpretación cuando afirma que al juicio reflexionante le “incumbe poner las leyes particulares —también según lo que tienen de diferente bajo las mismas leyes generales de la naturaleza— bajo leyes superiores, aunque todavía empíricas” (AA, XX, p. 210; Kant 1987, p. 44). Este pasaje deja en claro que, para Kant, las leyes más generales de un sistema de la naturaleza son empíricas y que todas sus leyes caen, por igual, bajo los principios constitutivos. No debemos, pues, identificar los principios constitutivos con las leyes más generales de un sistema, sino con los principios sobre los cuales descansa el sistema entero de leyes empíricas.

Puede haber varios motivos para querer ver en los principios constitutivos las leyes más generales de un sistema; uno de ellos puede ser el compromiso que Kant establece entre su filosofía y la ciencia de su época. Pero uno de los motivos que propicia esta confusión es la ambigüedad del término “unidad de la experiencia”, que no es más que un caso particular de la ambigüedad con la que Kant usa el término “unidad”. Este término puede significar el resultado de una síntesis o puede querer decir el campo dentro del cual se dan las síntesis que proporcionan conocimiento de objetos. Si se entiende por “unidad de la experiencia” el resultado de una síntesis, cuyos rasgos más generales están expresados por los principios constitutivos, está claro que se piensa en una unidad cambiante y cada vez más amplia. Sin embargo, no es éste el sentido en el que Kant sostiene que los principios constitutivos conforman la unidad de la experiencia, sino en el segundo, es decir, en cuanto que constituyen el marco dentro del cual se da el conocimiento empírico, el marco dentro del cual el conocimiento puede trazar distintas figuras con distintas magnitudes y gracias al cual puede hablarse de cambio en nuestro conocimiento.

Creo que si reconocemos las distintas funciones de los principios constitutivos y del juicio reflexionante, entonces queda claro por qué la unidad de la experiencia no puede perder su carácter necesario y convertirse en una tarea que sólo se cumple gradualmente. Esto queda claro incluso aceptando que

los conceptos empíricos, requeridos para la aplicación de los principios constitutivos a los datos de los sentidos, se obtienen presuponiendo el ideal de sistematicidad. No reconocer la diferencia entre estas dos funciones no sólo debilitaría el papel que desempeñan las categorías en la filosofía de Kant, además haría inexplicable la introducción misma del ideal de sistematicidad. Si las categorías se cumplieran sólo gradualmente, ellas mismas vendrían a desempeñar una de las principales tareas que Kant le asigna al ideal de sistematicidad. Entre varios conceptos o explicaciones posibles de los mismos fenómenos, sería posible elegir apelando tan sólo al ideal que las categorías proponen. Con ello, se perdería la principal virtud que representa introducir el ideal de sistematicidad en la filosofía kantiana, a saber, dar razón del cambio de nuestros conocimientos sin tener que modificar el esquema conceptual que nos permite identificar, a pesar del cambio, los mismos objetos; hacer comprensible que distintas teorías o concepciones de la naturaleza pretendan explicar los mismos fenómenos.



IX  
APÉNDICE  
DEDUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS  
PUROS DEL ENTENDIMIENTO

por  
Immanuel Kant

(*Crítica de la razón pura*, 1a. ed., A95–A130)

Presentación y traducción:  
Pedro Stepanenko\*

\*Esta traducción fue publicada en *Ideas y Valores*, no. 127, abril de 2005, pp. 99–126.



## *Presentación*

La deducción trascendental de las categorías o conceptos puros del entendimiento es uno de los pasajes de la *Crítica de la razón pura* más discutidos desde la época de los contemporáneos de Kant hasta nuestros días. De acuerdo con el propio autor, es también la parte más difícil de la obra y con la cual más batalló, incluso después de su publicación. En ella se juega la formulación del fundamento mismo del idealismo trascendental, según el cual la articulación objetiva de las representaciones conscientes es una necesidad interna a la propia subjetividad.

La primera vez que Kant formuló por escrito el problema que aborda la deducción fue en una carta que le escribió a su discípulo Marcus Herz, en febrero de 1772. En ella, Kant se pregunta cómo es posible que los conceptos que no tienen su origen en la experiencia puedan ser aplicados legítimamente a ella. Ésta es la pregunta a la que se enfrenta constantemente en las notas de ese largo periodo que precede a la publicación de la *Crítica de la razón pura* y que es conocido como “la década silenciosa”. La primera respuesta que es posible reconocer en esas notas consiste en caracterizar a esos conceptos como condiciones de posibilidad del pensar objetos en general. Sin embargo, en los “Manuscritos de Duisburg” (un folio fechado en 1775), Kant desarrolló otra respuesta que considera esos conceptos como funciones de síntesis que garantizan la unidad de la conciencia.

La combinación de estas dos respuestas es lo que le permite a Kant sostener, en la *Crítica*, que los mismos conceptos que garantizan la unidad de la conciencia son los que nos obligan a estructurar nuestra experiencia en términos de objetos. Pero

esta doble caracterización de los conceptos puros del entendimiento también es responsable de la confusión en la que cayó al tratar de definir el objetivo de la deducción trascendental.

De acuerdo con la primera sección de la deducción (aquella que Kant conservó en la segunda edición de la *Crítica*), lo que se busca es justificar la validez objetiva de las categorías, mostrando que constituyen condiciones *a priori* del pensar objetos. En la sección segunda de la primera edición, Kant sostiene que esta justificación se alcanzaría si pudiésemos probar que no es posible pensar objetos sin hacer uso de las categorías. Pero hay que señalar que este objetivo no es exclusivo de la deducción trascendental. Tanto la “Deducción metafísica”, donde Kant expone su tabla de categorías, como la “Analítica de los principios” comparten este mismo objetivo. ¿Qué tiene de especial, entonces, la deducción trascendental?

En el prólogo a la primera edición de la *Crítica*, Kant reconoce que en la deducción trascendental persigue distintas metas y por ello distingue una “deducción objetiva” de una “deducción subjetiva”. La primera es la que se encuentra en la primera sección y su objetivo es el que acabo de mencionar. En ella, Kant se limita a caracterizar las categorías como condiciones de posibilidad del pensar objetos de la experiencia. La deducción subjetiva es la que Kant desarrolla en las secciones segunda y tercera, las más oscuras y también las más interesantes. En estas secciones, Kant se enreda en una serie de distinciones entre funciones cognitivas, pero también aventura con vigor sus propuestas sobre la interdependencia de la unidad de la conciencia y los conceptos que nos permiten articular objetivamente sus contenidos.

En la *Crítica*, Kant sostiene que esta deducción debe explicar cómo es posible que nuestra facultad de pensar se refiera a objetos (A 97). Afortunadamente, en los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Kant ofrece un comentario más específico y útil para comprender de qué tratan estas secciones de la deducción trascendental de las categorías: en ellas se busca explicar “cómo es posible la experiencia mediante estas categorías y sólo a través de ellas” (AA, IV, p. 475). En otras palabras, de lo que se trata es de mostrar que las categorías son necesarias para la experiencia. Sin embargo, en las pocas

páginas que contiene esta deducción, Kant no analiza el aporte de cada uno de estos conceptos, sino que toma como punto de partida la caracterización de las categorías como aquellos conceptos sin los cuales no podríamos pensar objeto alguno, y muestra cómo las representaciones que forman parte de la conciencia tienen que estar enlazadas de acuerdo con ese tipo de conceptos.

La traducción que aquí presento comprende sólo la deducción subjetiva en la versión de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Las dos secciones que comprende esta deducción subjetiva pueden leerse como un texto autónomo e independiente del resto de la deducción trascendental, ya que al comienzo de éstas Kant vuelve a presentar la idea de las categorías como condiciones de posibilidad del pensar objetos de la experiencia, la cual representa el principal aporte de la primera sección. Estas secciones también son las que Kant reelaboró para la segunda edición de la *Crítica* y las que más discusiones han generado entre los intérpretes de la filosofía kantiana.

La sección segunda es la parte más penetrante y decisiva. Tal vez esto se deba a que Kant se sacude aquí el prurito de sistematicidad, como lo advierte al señalar que esta sección sólo es una preparación de la exposición sistemática de la tercera, la más densa y monótona de las tres. En esta segunda sección, Kant introduce las famosas síntesis de la aprehensión, de la reproducción y del reconocimiento, para mostrar la necesidad de aplicar conceptos en el proceso de asimilar una pluralidad temporal de intuiciones. También argumenta que la aplicación de conceptos presupone la idea de un objeto y que esta idea no consiste más que en la unidad de las representaciones de acuerdo con las reglas que garantizan la identidad de la conciencia. Estas reglas deben ser las categorías.

A pesar de las múltiples interpretaciones que se han ofrecido de los argumentos que Kant ofrece en esta deducción subjetiva, es razonable decir que el principal argumento de la segunda sección presupone 1) que la experiencia, en su sentido más amplio (en contraste con el sentido fuerte de conocimiento objetivo), consiste en la unidad de una pluralidad temporal de intuiciones; y 2) que “la *receptividad* sólo puede hacer posible el conocimiento si está ligada a la *espontaneidad*” (A 97).

Esta última afirmación es una tesis que Kant defiende en toda la *Crítica*, e incluso en la propia deducción trascendental se pueden encontrar razones que la apoyan. Sin embargo, debe tomarse aquí como un presupuesto para comprender por qué Kant busca el fundamento de la unidad de las intuiciones en un proceso de síntesis.

Pues bien, simplificando mucho, la primera parte del principal argumento puede reconstruirse de la siguiente manera:

1. Para que una pluralidad temporal de intuiciones constituya una unidad es necesario que esté integrada a un proceso de síntesis: hay que recorrerla.
2. Sería imposible recorrer esa pluralidad si no pudiéramos recordar o reproducir cada uno de los elementos al pasar a los siguientes.
3. Para que tenga sentido la reproducción, tenemos que reconocer o reidentificar lo que hemos percibido en lo que recordamos. Esta reidentificación exige la aplicación de un concepto.
4. Pero la reproducción no puede identificarse con la percepción sin que pierda sentido el recorrido. El estado mental que constituye una reproducción no puede identificarse con la percepción que le corresponde. Si estos dos estados mentales se confundieran, la reproducción de un elemento de la serie contaría como percepción de un nuevo elemento y, por ello, no se formaría la secuencia que le diera unidad a la pluralidad en cuestión.
5. Por lo tanto, es necesario pensar que es el objeto de la percepción lo que es idéntico al objeto de la reproducción.

El siguiente paso que da Kant para justificar la necesidad de las categorías, el paso decisivo pero también el más controvertible, consiste en señalar que el concepto de un objeto en general, cuya necesidad ha sido expuesta en el paso anterior, no es más que una función de síntesis de acuerdo con las reglas o conceptos que le permiten al sujeto de conocimiento saber *a priori* que es el mismo ante una pluralidad temporal de intuiciones. La conciencia de la propia identidad, presupuesta por cualquier

aprehensión, sería imposible —sostiene Kant— si las intuiciones que forman parte de la conciencia no estuvieran sintetizadas objetivamente, es decir, sintetizadas de acuerdo con los conceptos *a priori* que constituyen las condiciones para pensar cualquier objeto (las categorías). Es necesario, entonces, aplicar las categorías a la experiencia, a la pluralidad temporal de las intuiciones, puesto que sería absurdo pensar que no somos conscientes de nuestra identidad ante esa pluralidad.

Como se ve, este paso consta de dos movimientos: 1) identificar el concepto de un objeto en general con la unidad de una serie de reglas invariables (categorías); y 2) condicionar la conciencia de nuestra identidad a la operación de esas mismas reglas. En estos dos movimientos está en juego una de las formulaciones más enfáticas del idealismo kantiano, a saber: “la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser más que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de la pluralidad de representaciones” (A 105).

Creo que estas ideas, expuestas todas en la sección segunda, son el núcleo de la deducción subjetiva en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. La contribución de la sección tercera tiene más que ver con el orden en que presenta esas ideas que con su ulterior desarrollo. En esta sección, Kant ensaya dos maneras de exposición, que los comentaristas han denominado “deducción desde arriba” y “deducción desde abajo”. La primera comienza con el principio de la autoconciencia o apercepción pura, según el cual “somos conscientes *a priori* de la completa identidad de nosotros mismos con respecto a todas las representaciones” (A 116). Como este principio exige la síntesis de toda representación o al menos su posibilidad, Kant deriva de él la necesidad de las categorías y de la síntesis productiva de la imaginación, como intermediarios entre la unidad de la autoconciencia y la pluralidad de las intuiciones. La “deducción desde abajo”, al igual que la sección segunda, procede en sentido inverso, a partir de la pluralidad empírica. Su camino ascendente va de lo condicionado a su condición, de lo empírico a lo trascendental y de la pluralidad intuitiva a la unidad de la autoconciencia pura, pasando por la síntesis de la imaginación y los conceptos puros del entendimiento.

Las ideas expuestas por Kant en esta deducción en verdad han hecho correr mucha tinta. Hoy siguen siendo puntos de referencia básicos para abordar problemas filosóficos como el autoconocimiento o el contenido no conceptual de la percepción. Sin embargo, más de dos siglos nos separan de su publicación. Tanto el idioma como la manera de enfocar cuestiones filosóficas han cambiado mucho. Esto no puede dejar de repercutir en una traducción, por muy fieles que pretendamos ser al texto original, ya que la comprensión del mismo es la primera condición para lograr una traducción útil.

La *Crítica de la razón pura* es un libro muy complejo. Ha sido tan estudiado e interpretado desde los más diversos enfoques que hoy resulta muy difícil encontrar una persona que comprenda, en todos sus detalles y dificultades, cada una de sus partes. Por ello, creo que la meritoria labor de traducir esta obra en su totalidad debe ser complementada por traducciones parciales que le permitan al lector profundizar en alguna de sus partes. La traducción que aquí presento es una contribución en este último sentido. Durante varios años me he dedicado a estudiar, quizá obsesivamente, la deducción trascendental de las categorías y cada vez que recorro a una traducción encuentro términos que no me convencen, pasajes que favorecen alguna de las interpretaciones posibles o formulaciones que oscurecen o excluyen una determinada lectura.

Las dos traducciones al español de la deducción subjetiva en la versión de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* son obra de dos traductores que emprendieron la difícil tarea de traducir la *Crítica* completa. José del Perojo tiene el mérito de haber sido el primero en abordar esta empresa, aunque no la pudo concluir. La traducción de Pedro Ribas, a pesar de las críticas que se le puedan hacer, tiene el gran mérito de ser la única traducción completa de la *Crítica* con la que contamos en español. La traducción de Manuel García Morente, también incompleta, desgraciadamente no incluye la versión de la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica*. Creo que no vale la pena comentar las diferencias de mi traducción con respecto a las anteriores. La traducción debe hablar por sí misma. Sólo quisiera mencionar la manera en que he traducido algunos términos clave.



1. Estoy de acuerdo con Gonzalo Serrano cuando sostiene que no debe traducirse “Mannigfaltigkeit” como “diversidad” (Kant 2003, pp. 76–77). Tampoco me parece adecuado usar “variedad”. No creo que se trate de un error, pero tanto el término “diversidad” como el término “variedad” dan a entender que la pluralidad o multiplicidad en cuestión está constituida por elementos que son cualitativamente distintos. No creo que haya ningún problema con esto si nos referimos a una pluralidad empírica en la *Crítica de la razón pura*. Pero no es conveniente dar a entender esto en el caso de las pluralidades puras, puesto que en ellas los elementos en cuestión pueden ser cualitativamente idénticos. Como los planteamientos de la deducción trascendental son muy generales, hay que elegir un término que comprenda tanto las pluralidades empíricas como las puras. Yo traduzco siempre “Mannigfaltigkeit” como “pluralidad”.
2. También estoy de acuerdo con Gonzalo Serrano en que el sustantivo “Verbindung” y el verbo “verbinden” no deben traducirse como “combinación” y “combinar” respectivamente (Kant 2003, pp. 76–77). Tampoco me parecen adecuadas estas traducciones para el sustantivo “Verknüpfung” y los verbos “verknüpfen” y “vereinigen”. El proceso al cual se refiere Kant con estos términos, en la deducción trascendental, no puede entenderse como un proceso que dependa sólo de los elementos relacionados. El término “combinación” puede tener este último significado. Por ello, es conveniente utilizar términos, como “enlace”, que pongan énfasis en la acción de un agente.
3. Con respecto al término “Beziehung”, prefiero traducirlo como “relación”, en lugar de traducirlo como “referencia”. No siempre es posible usar “relación” sin alterar el sentido del texto alemán. Pero he tratado de evitar, en la medida de lo posible, el término “referencia”, ya que la filosofía contemporánea se ha apoderado de esta palabra con un significado que no es el que Kant manejó.
4. Confieso que no soy capaz de ver la diferencia entre el uso de “Gegenstand” y de “Object” en las secciones de la deduc-

ción que he traducido. Sin embargo, la indico, ya que para algunos comentaristas es muy importante. Como el término que más usa Kant en estas secciones es “Gegenstand”, sólo advierto el uso de “Object” colocándolo entre corchetes.

5. Siempre traduzco “Gemüt” como “mente”.

Las ediciones del texto alemán que he utilizado son las dos siguientes: 1) *Kant's gesammelte Schriften* (ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [Akademie-Ausgabe], IV, G. Reimer, Berlín, 1911); y 2) Immanuel Kant, *Werkausgabe* (ed. W. Weischedel, III, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1977). Además de las traducciones al español ya mencionadas, he tomado en consideración la versión al inglés de Norman Kemp Smith y la de Paul Guyer y Allen W. Wood, así como la traducción al francés de A. Tremesaygues y B. Pacaud.

DEDUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS PUROS  
DEL ENTENDIMIENTO  
(A95-A130)

Segunda sección

⟨A 95⟩

*Sobre los fundamentos a priori  
de la posibilidad de la experiencia*

Que un concepto se genere completamente *a priori* y deba referirse a un objeto, aun cuando no pertenezca él mismo al concepto de experiencia posible ni esté conformado por elementos de una experiencia posible, es totalmente contradictorio e imposible. Pues, como tal, no tendría ningún contenido, ya que no le correspondería ninguna intuición, siendo las intuiciones aquello que constituye básicamente el campo o el objeto total de la experiencia posible, aquello a través de lo cual los objetos nos pueden ser dados. Un concepto *a priori* que no se refiera a la experiencia posible sería sólo la forma lógica de un concepto, pero no el concepto mismo a través del cual algo es pensado.

Si hay, pues, conceptos puros *a priori*, no pueden, por supuesto, contener nada empírico; sin embargo, tienen que ser condiciones puras *a priori* de una experiencia posible. Sólo sobre ésta puede descansar su realidad objetiva.

De ahí que, si se quiere saber cómo son posibles los conceptos puros del entendimiento, se debe investigar cuáles son las / condiciones *a priori* que atañen a la posibilidad de la experiencia y sobre las cuales ésta descansa, si se hace abstracción de todo lo empírico de los fenómenos. Un concepto que exprese de manera universal y suficiente esta condición formal y objetiva de la experiencia se denominará concepto puro del entendimiento. Una vez que tengo conceptos puros del entendimiento, puedo también concebir objetos que quizá sean imposibles o que sean posibles por sí mismos, pero que no puedan darse en ninguna experiencia, al dejarse fuera, en el enlace de

⟨A 96⟩

los conceptos, algo que, sin embargo, pertenece necesariamente a la condición de una experiencia posible (concepto de un espíritu) o al extender los conceptos puros del entendimiento más allá de lo que la experiencia puede abarcar (concepto de Dios). Los *elementos* de todos los conocimientos *a priori*, e incluso de las ficciones arbitrarias y absurdas, no pueden ciertamente obtenerse de la experiencia (ya que entonces no serían conocimientos *a priori*), pero tienen que contener siempre las condiciones puras *a priori* de una experiencia posible y de un objeto de la misma, pues, de no ser así, no sólo no se pensaría nada en absoluto mediante ellos, sino que, sin datos, ni siquiera podrían producirse en el pensamiento.

(A 97) Pues bien, estos conceptos que contienen *a priori* el pensar puro en toda experiencia los encontramos en las categorías, y si podemos probar que sólo mediante ellos puede ser pensado un objeto, / tenemos ya una deducción suficiente de los mismos y una justificación de su validez objetiva. Pero, ya que en semejante pensamiento no sólo está en juego la facultad de pensar, es decir, el entendimiento, e incluso éste mismo, en cuanto facultad cognitiva que debe referirse a objetos [*Objecte*], requiere una aclaración sobre la posibilidad de esta referencia, entonces tenemos que considerar las fuentes subjetivas que constituyen el fundamento *a priori* de la posibilidad de la experiencia, no de acuerdo con su constitución empírica, sino de acuerdo con la trascendental.

Si cada una de las representaciones individuales fuera totalmente extraña a otras y estuviera separada de ellas, como aislada, jamás surgiría algo como el conocimiento, que es un todo de representaciones comparadas y enlazadas. Si le atribuyo al sentido una sinopsis, porque contiene una pluralidad en su intuición, entonces le corresponde siempre una síntesis y la *receptividad* sólo puede hacer posible el conocimiento si está ligada a la *espontaneidad*. Ésta es la razón de una síntesis triple que necesariamente ocurre en todo conocimiento, a saber: de la *aprehensión* de las representaciones en cuanto modificaciones de la mente [*Gemüt*] en la intuición, de la *reproducción* de las mismas en la imaginación [*Einbildung*] y de su *reconocimiento* en el concepto. Éstas conducen a tres fuentes subjetivas del conocimiento, las cuales hacen posible el entendimiento mismo y, a

través de éste, / toda experiencia en cuanto producto empírico (A 98)  
del entendimiento.

*Advertencia preliminar*

La deducción de las categorías está vinculada a tantas dificultades y requiere avanzar tan profundamente en los primeros fundamentos de la posibilidad de nuestro conocimiento en general, que me ha parecido conveniente preparar al lector, más que instruirlo, mediante los cuatro siguientes apartados, para evitar así la extensión y el detalle de una teoría completa, pero sin desatender nada en una investigación tan necesaria. Sólo hasta la tercera sección subsiguiente presentaré sistemáticamente el examen de esos elementos del entendimiento. Por esta razón, hasta ahí el lector no podrá evitar la oscuridad que es inevitable en un camino aún totalmente inexplorado, pero debe, como espero, reconocer una comprensión cabal en la sección mencionada.

1

*Sobre la síntesis de la aprehensión  
en la intuición*

Cualquiera que sea el origen de nuestras representaciones, ya sea que estén ocasionadas por el influjo de cosas externas o por causas internas, que se originen *a priori* o empíricamente en cuanto fenómenos, como sea, / pertenecen en cuanto modificaciones de la mente al sentido interno y, como tales, todos nuestros conocimientos se hallan sujetos a la condición formal del sentido interno, es decir, al tiempo, como aquello en lo cual tienen que ordenarse, enlazarse y relacionarse. Ésta es una observación general que ha de tomarse como fundamento de todo lo que sigue. (A 99)

Cada intuición contiene en sí una pluralidad que, sin embargo, no sería representada como tal si la mente no distinguiera el tiempo en la serie de impresiones sucesivas, pues cada representación, *en cuanto contenida en un momento*, no puede ser otra cosa que unidad absoluta. Para que esta pluralidad se vuelva *unidad* de la intuición (como en la representación del espacio),

es necesario primero recorrer la pluralidad y entonces reunirla. Llamo a esta acción *síntesis de la aprehensión*, ya que se dirige precisamente a la intuición que, es cierto, ofrece una pluralidad, pero no puede producirla como tal, en cuanto contenida en una representación, sin la presencia de una síntesis.

Esta síntesis de la aprehensión tiene que ser ejercida también *a priori*, es decir, en relación con representaciones que no son empíricas. Pues sin ésta no podríamos tener ni la representación del espacio, ni la del tiempo *a priori*, ya que éstas sólo (A 100) pueden generarse a través de / una síntesis de la pluralidad que ofrece la sensibilidad en su originaria receptividad. Así pues, tenemos una síntesis de la aprehensión.

## 2

*Sobre la síntesis de la reproducción  
en la imaginación [Einbildung]*

Sin duda es una ley meramente empírica aquella según la cual representaciones que se han seguido o acompañado con frecuencia finalmente se asocian una a la otra y, de esta manera, establecen un vínculo conforme al cual, incluso sin la presencia del objeto, una de estas representaciones hace que la mente pase a la otra de acuerdo con una regla fija. Esta ley de la reproducción, empero, presupone que los fenómenos mismos se hallen realmente sujetos a tal regla y que, en la pluralidad de sus representaciones, tenga lugar el acompañamiento o la sucesión conforme a ciertas reglas; pues, de no ser así, nuestra imaginación jamás tendría algo que hacer adecuado a su capacidad; permanecería, entonces, oculta en el interior de la mente como una facultad muerta e incluso desconocida para nosotros. Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro, ora ligero, ora pesado; si un hombre adoptara ora ésta, ora aquella figura animal; si la (A 101) Tierra en el día más largo del año / ora se cubriera de frutos, ora de hielo y nieve, entonces mi imaginación empírica no tendría ni siquiera la oportunidad de traer al pensamiento el cinabrio pesado al tener presente la representación del color rojo. Si una determinada palabra se asociara tan pronto a esta cosa, tan pronto a la otra, o si una misma cosa fuera nombrada de ésta o de la otra manera sin el control de cierta regla

a la cual estuvieran sometidos los fenómenos por sí mismos, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción.

Tiene que haber, entonces, algo que haga posible esta reproducción de los fenómenos en cuanto fundamento *a priori* de una necesaria unidad sintética. A esto se llega pronto si se recuerda que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales terminan siendo meras modificaciones del sentido interno. Si podemos, pues, mostrar que incluso nuestras más puras intuiciones *a priori* no ofrecen conocimiento alguno a no ser que contengan un tal enlace de la pluralidad que haga posible una síntesis cabal de la reproducción, entonces esta síntesis de la imaginación queda fundada con anterioridad a la experiencia en principios *a priori* y se tiene que aceptar una síntesis pura de la misma sobre la cual descansa incluso la posibilidad de toda experiencia (que en cuanto tal presupone la / reproductibilidad de los fenómenos). Ahora, es obvio que si trazo una línea mentalmente, si quiero pensar en el tiempo entre un mediodía y otro o simplemente representarme cierto número, es necesario que retenga mentalmente las diversas representaciones una tras otra. Si perdiera siempre de vista las precedentes (las primeras partes de la línea, las partes precedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría originarse una representación completa, ni las ideas antes mencionadas, ni siquiera las primeras y más puras representaciones fundamentales del espacio y el tiempo. (A 102)

La síntesis de la aprehensión está, pues, indisolublemente ligada a una síntesis de la reproducción. Y, ya que aquélla constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de todo conocimiento en general (no sólo del empírico, sino también del puro *a priori*), entonces la síntesis reproductiva de la imaginación pertenece a las acciones trascendentales de la mente y, en atención a aquélla, llamaremos también a esta facultad la facultad trascendental de la imaginación.

⟨A 103⟩

3

*Sobre la síntesis del reconocimiento en el concepto*

Sin conciencia de que aquello que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en la serie de las representaciones, pues en el estado actual habría una nueva representación que de ninguna manera pertenecería al acto [*Actus*] por el cual debió ser producida gradualmente y la pluralidad de la misma jamás constituiría un todo, porque haría falta la unidad que sólo la conciencia puede proporcionar. Si al contar olvido que las unidades que ahora tengo ante mí han sido añadidas sucesivamente por mí una a la otra, entonces no reconoceré la producción del conjunto [*Menge*] por esa adición sucesiva de una unidad a la otra y, por lo tanto, tampoco reconoceré el número, ya que este concepto consiste sólo en la conciencia de la unidad de la síntesis.

Ya la palabra *Begriff* por sí sola podría sugerirnos esta observación,<sup>1</sup> pues esa conciencia *unitaria* es la que reúne, en una representación, la pluralidad intuida sucesivamente y luego reproducida.<sup>2</sup> Esta conciencia puede con frecuencia ser débil, de tal manera que no la vinculemos con el acto [*Actus*] mismo, es

<sup>1</sup> La palabra “Begriff”, que significa “concepto”, está emparentada con el verbo “greifen” y con el sustantivo “Griff” que significan coger, tomar, agarrar, y agarradera, mango o asa, respectivamente. La palabra “concepto”, en cambio, está emparentada con “concepción”, por lo cual resulta muy difícil conservar en la traducción la sugerencia que Kant presenta aquí. Es cierto que el latín “conceptus”, de donde proviene “concepto”, puede significar en alguno de sus usos “coger” o “absorber”, pero igualmente puede significar “recibir”. Esta última acepción corre incluso en la dirección opuesta a la sugerencia de Kant. Así que cometen un error quienes traducen al español, al francés o al inglés la palabra “Begriff” en este pasaje.

<sup>2</sup> La expresión “dieses eine Bewusstsein”, que he traducido como “esa conciencia unitaria”, también podría traducirse como “esa conciencia única”, tal como lo hace Pedro Ribas, o por la expresión poco afortunada en español “esa conciencia una” (Guyer y Wood traducen al inglés “this one consciousness”; Tremesaygues y Pacaud al francés “cette conscience une”). Dejando de lado esta última posibilidad, la elección entre las dos primeras ha de tomarse teniendo en cuenta la diferencia entre la unidad (*Einheit*) de la conciencia y la particularidad (*Einzigkeit*) de la misma, es decir, hay que preguntarse qué es lo que Kant quiere subrayar: el carácter unitario o la particularidad de la conciencia. Este mismo conflicto entre unidad y particularidad del sustantivo aparece en un pasaje (B 143) ampliamente discutido por Henrich 1969,



decir, inmediatamente con la / producción de la representación, sino sólo con el efecto; pero, sin tomar en cuenta estas diferencias, tiene que hallarse siempre una conciencia, aunque le falte una especial claridad; sin ella, los conceptos, y con ellos los conocimientos de objetos, son completamente imposibles. (A 104)

Y aquí es necesario aclarar lo que significa la expresión “objeto de representaciones”. Más arriba hemos dicho que los fenómenos no son más que representaciones sensibles que, en sí mismos, no pueden considerarse de la misma manera como objetos (fuera de nuestra facultad representativa). ¿Qué se entiende, entonces, cuando se habla de un objeto que corresponde a un conocimiento y que, por lo tanto, es diferente de él? Es fácil ver que este objeto sólo puede ser pensado como algo general =  $X$ , puesto que no tenemos nada fuera de nuestro conocimiento que podamos colocar frente a ese conocimiento como algo que le corresponda.

Hallamos, sin embargo, que nuestro pensamiento acerca de la relación de todo conocimiento con su objeto lleva consigo algo de necesidad, ya que éste [el objeto] es considerado como aquello que está ante nosotros, de tal manera que nuestros conocimientos no se determinan al azar o como se quiera, sino *a priori* de cierta manera, porque, en la medida en que deben relacionarse con un objeto, tienen que concordar necesariamente entre sí en relación con éste, / es decir, tienen que poseer aquella unidad que constituye el concepto de un objeto.<sup>3</sup> (A 105)

pp. 645–647 (en español: Henrich 1994). En ese caso, el conflicto se da en el uso del artículo indefinido. Pero ahí Kant pone énfasis en el aspecto unitario, de acuerdo con Henrich, al escribir el artículo indefinido con mayúscula. En el caso presente no se cuenta con ese recurso, de tal manera que sólo el contexto debe indicar qué se debe enfatizar. Me parece claro que lo que está en juego en la deducción trascendental en general es la unidad de la conciencia, por lo cual coincido con Kemp Smith al traducir como “esa conciencia unitaria” (“this unitary consciousness”).

<sup>3</sup> Tanto Kemp Smith como Guyer y Wood traducen este párrafo de tal manera que el contraste entre nuestros conocimientos y el objeto se convierte en una oposición entre nuestros conocimientos determinados al azar y nuestros conocimientos determinados *a priori* de cierta manera. A favor de esta lectura podría decirse que este pasaje es una de las partes de la *Crítica* donde Kant adopta más enfáticamente una caracterización coherentista del conocimiento, de suerte que no habría peligro en borrar el contraste mencionado. Sin embargo, en contra de esta lectura habría que observar que la caracterización

Pero, ya que sólo tenemos que ver con la pluralidad de nuestras representaciones y aquella *X* que les corresponde (el objeto) no es nada para nosotros, dado que debe ser algo diferente de todas nuestras representaciones, está claro que la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser más que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de la pluralidad de representaciones. Así pues, decimos que conocemos el objeto cuando hemos producido unidad sintética de la intuición. Pero ésta es imposible si la intuición no ha podido ser generada a través de tal función de síntesis, conforme a una regla que haga necesaria *a priori* la reproducción de esta pluralidad y que haga posible un concepto en el cual ésta se unifique. De esta manera, pensamos en un triángulo como objeto al ser conscientes de la composición de tres líneas rectas conforme a una regla, de acuerdo con la cual tal intuición puede representarse en cualquier momento. Esta *unidad de la regla* determina toda la pluralidad y la circunscribe a las condiciones que hacen posible la unidad de la apercepción. El concepto de esta unidad es la representación del objeto = *X* que pienso a través de los predicados de un triángulo.

⟨A 106⟩ Todo conocimiento exige un concepto, por incompleto u oscuro que sea; pero, en virtud de su forma, éste siempre es algo general que sirve de regla. Así pues, el concepto de cuerpo sirve como regla del conocimiento de los fenómenos externos de acuerdo con la unidad de la pluralidad que es pensada mediante el concepto. Pero sólo puede ser una regla de las intuiciones en la medida en que representa, con los fenómenos dados, la necesaria reproducción de la pluralidad de los mismos, por ende, la unidad sintética en la conciencia que tenemos de ellos. Así, el concepto de cuerpo en la percepción de algo externo a nosotros hace necesaria la representación de la extensión y con ella la de la impenetrabilidad, de la forma, etcétera.

A toda necesidad subyace siempre una condición trascendental. Por lo tanto, tiene que hallarse un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la pluralidad de todas nuestras intuiciones, por consiguiente, también de los conceptos de objetos [*Objecte*] en general y, consecuenterista del conocimiento, que Kant ofrece aquí, parte del reconocimiento del contraste entre nuestros conocimientos y su objeto.

cuentemente, también de todos los objetos de la experiencia. Sin este fundamento sería imposible pensar objeto alguno de nuestras intuiciones, pues éste no es más que aquello de lo cual el concepto expresa tal necesidad de síntesis.

Esta condición originaria y trascendental no es más que la *apercepción / trascendental*. La conciencia de uno mismo, según (A 107) la determinación de nuestro estado en la percepción interna, sólo es empírica, siempre variable; no puede proporcionar un yo estable o permanente en este flujo de fenómenos internos. A esta conciencia se la llama comúnmente *sentido interno* o *apercepción empírica*. Aquello que debe ser representado *necesariamente* como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal mediante datos empíricos. Tiene que ser una condición que preceda a toda experiencia, que la haga posible y que haga valer tal presupuesto trascendental.

No puede haber en nosotros conocimientos, ni enlace, ni unidad de los mismos entre sí sin aquella unidad de la conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones; sólo en relación con ella es posible toda representación de objetos. A esta conciencia invariable, pura y originaria la llamaré *apercepción trascendental*. Que merece este nombre se pone de manifiesto en que incluso la más pura unidad objetiva, a saber, la de los conceptos *a priori* (espacio y tiempo) sólo es posible por la relación de las intuiciones con ella. La unidad numérica de esta *apercepción*, por lo tanto, subyace *a priori* a todos los conceptos, tal como lo hace la pluralidad del espacio y el tiempo a las intuiciones de la sensibilidad.

Precisamente esta unidad trascendental de la *apercepción* (A 108) hace de todos los fenómenos posibles, que siempre pueden reunirse en una experiencia, un entramado [*Zusammenhang*] de todas esas representaciones conforme a leyes. Pues esta unidad de la conciencia sería imposible si, en el conocimiento de la pluralidad, la mente no pudiera cobrar conciencia de la identidad de la función a través de la cual reúne sintéticamente esa misma pluralidad en un conocimiento. Por lo tanto, la originaria y necesaria conciencia de la identidad de sí mismo es, al mismo tiempo, conciencia de una unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas que no sólo los hacen necesariamente

reproducibles, sino que también determinan el objeto de su intuición, es decir, determinan el concepto de algo en el cual necesariamente se enlazan de manera coherente; pues la mente no podría pensar la identidad de sí misma en la pluralidad de las representaciones, y precisamente *a priori*, si no tuviera presente la identidad de su acto, el cual somete toda síntesis de la aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental y hace posible, ante todo, su interconexión conforme a reglas *a priori*. Ahora podremos determinar con más precisión nuestro concepto de un *objeto* en general. Todas las representaciones, en cuanto representaciones, tienen su objeto y pueden incluso ser, a su vez, objetos de otras representaciones. Los fenómenos  
 (A 109) son los únicos objetos / que nos pueden ser dados inmediatamente y aquello que en ellos se refiere inmediatamente al objeto se llama intuición. Pero estos fenómenos no son cosas en sí mismas, sino sólo representaciones que tienen a su vez su objeto, el cual, por lo tanto, ya no puede ser intuido por nosotros y, por ello, debe ser llamado objeto trascendental = X, es decir, no empírico.

El concepto puro de este objeto trascendental (que realmente en todos nuestros conocimientos es siempre algo indistinto = X) es aquello que vincula todos nuestros conceptos empíricos con un objeto, es decir, aquello que les puede proporcionar realidad objetiva. Este concepto no puede de ninguna manera contener una determinada intuición y, por lo tanto, no le concierne más que a esa unidad que tiene que hallarse en una pluralidad del conocimiento en la medida en que se relaciona con un objeto. Pero esta relación no es más que la necesaria unidad de la conciencia, por ende, también de la síntesis de la pluralidad a través de la función común de la mente que la enlaza en una representación. Puesto que esta unidad tiene que ser considerada como una unidad necesariamente *a priori* (porque de otra manera el conocimiento no tendría objeto), entonces la relación con un objeto trascendental, es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico,  
 (A 110) se fundará en la ley trascendental / de acuerdo con la cual todos los fenómenos, en la medida en que es a través de ellos que nos deben ser dados los objetos, tienen que estar bajo las reglas *a priori* de la unidad sintética de los mismos. Sólo gra-

cias a estas reglas es posible la relación entre fenómenos en la intuición empírica, es decir, los fenómenos tienen que estar en la experiencia bajo las condiciones de la necesaria unidad de la percepción, así como en la mera intuición lo están bajo las condiciones formales del espacio y el tiempo; en efecto, ante todo es por medio de aquéllas que cualquier conocimiento es posible.

## 4

*Explicación preliminar de la posibilidad de las categorías  
en cuanto conocimientos a priori*

Sólo hay *una* experiencia en la cual todas las percepciones están representadas en una conexión completa y conforme a leyes, así como sólo hay un espacio y un tiempo en los cuales tienen lugar todas las formas del fenómeno y toda relación del ser o del no ser. Cuando se habla de distintas experiencias se trata de otras tantas percepciones, en la medida en que pertenecen a una y la misma experiencia general. La unidad sintética y completa de las percepciones constituye precisamente la forma de la experiencia y no es sino la unidad sintética de los fenómenos conforme a conceptos.

Si la unidad de la síntesis conforme a conceptos empíricos (A 111) no se fundara en un principio trascendental de la unidad, sería totalmente fortuita, de tal manera que una turba confusa de fenómenos podría llenar nuestra alma sin que jamás pudiera hacerse con todo eso una experiencia. Toda relación del conocimiento con objetos también quedaría suprimida, ya que le haría falta el enlace conforme a leyes universales y necesarias; por ende, sería en efecto una intuición sin pensamiento, pero jamás un conocimiento, por lo tanto, no sería nada para nosotros.

Las condiciones *a priori* de una experiencia posible, en general, son igualmente las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Pues bien, sostengo que las *categorías* mencionadas no son más que las *condiciones del pensar en una experiencia posible*, así como *espacio* y *tiempo* contienen las *condiciones de la intuición* precisamente de lo mismo. Por lo tanto, aquéllas también son conceptos fundamentales para pensar objetos [*Objecte*] correspondientes a los fenómenos, y tienen,

por ende, validez objetiva *a priori*, que era lo que en realidad queríamos saber.

(A 112) La posibilidad, e incluso la necesidad, de estas categorías se funda en la relación que tiene la sensibilidad en su totalidad, y con ella también todos los fenómenos posibles, con la apercepción originaria, en la cual todo está necesariamente de acuerdo con las condiciones de la unidad universal de la autoconciencia, es decir, / en la cual todo tiene que estar bajo las funciones universales de la síntesis, a saber, de la síntesis por conceptos. Sólo en ésta puede la apercepción probar *a priori* su identidad universal y necesaria. Así, el concepto de causa no es más que la síntesis *conforme a conceptos* (de aquello que sigue en la serie del tiempo con otros fenómenos) y sin este tipo de unidad, que tiene su regla *a priori* y que sujeta a los fenómenos a sí misma, no habría unidad exhaustiva y universal, por lo tanto, necesaria, de la conciencia en la pluralidad de las percepciones. Ésta, en cuanto tal, no pertenecería a ninguna experiencia, no tendría consecuentemente objeto [*Object*] y no sería más que un juego ciego de las representaciones, esto es, menos que un sueño.

(A 113) Todos los intentos por derivar esos conceptos puros del entendimiento de la experiencia y adscribirles un origen meramente empírico son presuntuosos e inútiles. Al respecto no necesito recordar que el concepto de causa, por ejemplo, lleva consigo el carácter de necesidad que no puede dar ninguna experiencia, la cual nos enseña, ciertamente, que a un fenómeno le sigue comúnmente otro, pero no que éste tenga que seguirse necesariamente del primero, tampoco que pueda inferirse *a priori* y con toda universalidad como una consecuencia de su condición. Pero, ¿en qué se basa —pregunto— aquella regla empírica de la *asociación* que debe aceptarse sin excepción cuando decimos que todo en una serie de sucesos / se encuentra bajo reglas, de tal manera que nunca sucede algo que no esté precedido por otra cosa de la cual siempre se sigue; en qué se basa ésta en cuanto ley de la naturaleza y cómo es posible esa asociación? El fundamento de la posibilidad de asociar la pluralidad, en la medida en que descansa en el objeto [*Object*], se llama *afinidad* de la pluralidad. Pregunto, pues, ¿cómo hacéis comprensible la afinidad universal de los fenómenos (a través de la cual éstos *tienen que* hallarse bajo leyes permanentes)?

De acuerdo con mis principios, ésta se comprende muy bien. Todos los fenómenos posibles pertenecen, en cuanto representaciones, a la autoconciencia posible en su totalidad. Pero a esta autoconciencia, en cuanto representación trascendental, le es inherente la identidad numérica y es cierta *a priori*, ya que nada puede darse en el conocimiento sin mediación de esa apercepción originaria. Ahora, puesto que esta identidad tiene que intervenir necesariamente en la síntesis de toda pluralidad de los fenómenos, en la medida en que ésta debe transformarse en conocimiento empírico, entonces los fenómenos están sujetos a condiciones *a priori*, bajo las cuales debe conformarse su síntesis (de la aprehensión) sin excepción alguna. La representación de una condición universal conforme a la cual *puede* ser puesta una cierta pluralidad (cualquiera que ésta sea) se llama *regla* y cuando esa pluralidad *tiene que* ser puesta de esa manera se llama *ley*. Por lo tanto, todos los fenómenos están, sin excepción, en un enlace conforme a leyes necesarias / y, con ello, en una *afinidad trascendental*, de donde se sigue la *empírica* como una mera consecuencia. (A 114)

Que la naturaleza deba ajustarse a nuestro fundamento subjetivo de la apercepción, que incluso dependa, en cuanto a su conformidad a leyes, de ese fundamento, suena en verdad paradójico y extraño. Pero si se toma en consideración que la naturaleza no es en sí misma más que una suma de fenómenos y no una cosa en sí, sino un mero conjunto de representaciones de la mente, entonces no sorprenderá verla en la facultad radical de todo nuestro conocimiento, a saber, en la apercepción trascendental, en aquella unidad gracias a la cual se le puede llamar objeto [*Object*] de toda experiencia posible, es decir, naturaleza; tampoco sorprenderá que, precisamente por ello, también podamos reconocer *a priori* esa unidad y, en consecuencia, podamos reconocerla como necesaria, a lo cual tendríamos que renunciar si ésta se diera *en sí*, con independencia de las fuentes primeras de nuestro pensamiento. No sabría, pues, de dónde deberíamos obtener los principios sintéticos de tal unidad universal de la naturaleza, porque en tal caso tendrían que derivarse de los objetos de la misma naturaleza. Pero como esto sólo podría suceder empíricamente, entonces no podría sacarse de ahí más que una mera unidad accidental que no alcanzaría

ni con mucho a la necesaria interconexión [*Zusammenhang*] a la cual nos referimos al hablar de naturaleza.

### Tercera sección

*Sobre la relación del entendimiento con los objetos en general  
y sobre la posibilidad de conocerlos a priori*

Lo que hemos expuesto por separado en la sección anterior vamos a presentarlo ahora en conjunto y entrelazado. Hay tres fuentes subjetivas del conocimiento en las que se funda la posibilidad de la experiencia en general y el conocimiento de sus objetos: el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción*. Cada una puede ser considerada como empírica, a saber, en cuanto aplicada a los fenómenos dados, pero también son elementos o fundamentos *a priori* que hacen posible ese mismo uso empírico. El *sentido* representa empíricamente los fenómenos en la *percepción*, la *imaginación* en la asociación (y en la reproducción), la *apercepción* en la *conciencia empírica* de la identidad de estas representaciones reproductivas con los fenómenos mediante los cuales éstas fueron dadas, por ende, en el *reconocimiento*.

(A 116) Pero la percepción en su totalidad se funda *a priori* en la intuición pura (con respecto a ella en cuanto representación, en la forma de la intuición interna, en el tiempo); la asociación / se funda *a priori* en la síntesis pura de la imaginación y la conciencia empírica en la apercepción pura, es decir, en la completa identidad de sí mismo en todas las representaciones posibles.

Si queremos seguir el fundamento interno de este enlace de las representaciones hasta el punto en el cual todas tienen que converger a fin de adquirir antes que nada unidad del conocimiento para la experiencia posible, entonces tenemos que empezar con la apercepción pura. Las intuiciones no son nada para nosotros ni nos conciernen en lo absoluto, si no pueden integrarse a la conciencia, ya sea que confluyan en ella directa o indirectamente; y sólo mediante ésta es posible el conocimiento. Somos conscientes *a priori* de la completa identidad de nosotros mismos con respecto a todas las representaciones



que puedan pertenecer en cualquier momento a nuestro conocimiento; esto es una condición necesaria de la posibilidad de todas las representaciones (ya que éstas sólo representan algo en mí en cuanto que pertenecen, con todas las demás, a una conciencia y, por lo tanto, al menos tienen que poder ser enlazadas en ella). Este principio se halla firmemente establecido *a priori* y puede llamarse *principio trascendental de la unidad* de toda pluralidad de nuestras representaciones (por lo tanto, también en nuestra intuición). La unidad de la pluralidad en un sujeto es sintética; la apercepción pura proporciona, por lo tanto, / un principio de la unidad sintética de la pluralidad en toda intuición posible.\* (A 117)

Esta unidad sintética presupone o contiene una síntesis y si la primera debe ser necesariamente *a priori*, entonces esta última también tiene que ser una síntesis *a priori*. Por lo tanto, la unidad trascendental de la apercepción se relaciona con una síntesis pura de la imaginación, en cuanto condición *a priori* de la posibilidad de toda composición de la pluralidad en un conocimiento. Pero sólo la *síntesis productiva de la imaginación* puede tener lugar *a priori*, pues la *reproductiva* depende de las (A 118)

\*Hay que poner atención en este principio que es de la mayor importancia. Todas las representaciones tienen una relación necesaria con una conciencia empírica *posible*, pues si no la tuvieran y fuera del todo imposible cobrar conciencia de las mismas, ello equivaldría a decir que no existen. Toda conciencia empírica tiene, sin embargo, una relación necesaria con la conciencia trascendental (previa a toda experiencia particular), a saber, con la conciencia de mí mismo en cuanto apercepción originaria. Es, pues, absolutamente necesario que en mi conocimiento toda conciencia pertenezca a una conciencia (de mí mismo). Aquí hay, entonces, una unidad sintética de la pluralidad (de la conciencia) que es conocida *a priori*, y precisamente de esta manera proporciona el fundamento para las proposiciones sintéticas *a priori* que le conciernen al pensar puro, así como el espacio y el tiempo proveen el fundamento para aquellos principios que le atañen a la forma de la mera intuición. La proposición sintética según la cual toda la diversa *conciencia empírica* tiene que estar ligada a una única autoconciencia es el principio sintético absolutamente primero de nuestro pensamiento en general. Pero no hay que dejar pasar que la mera representación *yo*, en relación con todas las demás (cuya unidad colectiva ésta hace posible), es la conciencia trascendental. Esta representación puede ser clara (conciencia empírica) u oscura; eso no preocupa ahora, ni siquiera si ocurre efectivamente, sino que la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento descansa necesariamente en la relación con esta apercepción *en cuanto capacidad*.

condiciones empíricas. Por lo tanto, el principio de la necesaria unidad de la síntesis pura (productiva) de la imaginación, ante la apercepción, es el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, en particular de la experiencia.

Ahora bien, llamamos trascendental a la síntesis de la pluralidad en la imaginación cuando ésta se dirige sólo al enlace de la pluralidad *a priori*, sin distinción de las intuiciones; y la unidad de esta síntesis se llama trascendental cuando es representada como necesariamente *a priori* en relación con la unidad originaria de la apercepción. Como esta última se halla a la base de la posibilidad de todos los conocimientos, entonces la unidad trascendental de la síntesis de la imaginación es la forma pura de todo conocimiento posible, a través de la cual, por lo tanto, tienen que ser representados *a priori* todos los objetos de la experiencia posible.

⟨A 119⟩ *La unidad de la apercepción en relación con la síntesis de la imaginación es el entendimiento; y esa misma unidad en relación con la síntesis trascendental de la imaginación es el entendimiento puro. Por lo tanto, en el entendimiento hay conocimientos puros a priori, que contienen la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginación con respecto a todos los fenómenos posibles. Pero éstos son las categorías, es decir, los conceptos puros del entendimiento. En consecuencia, la facultad humana del conocimiento empírico contiene necesariamente un entendimiento que se relaciona con todos los objetos de los sentidos, aun cuando sólo lo haga por mediación de la intuición y de su síntesis a través de la imaginación. Bajo esos conceptos puros del entendimiento se hallan, por lo tanto, todos los fenómenos en cuanto datos de una experiencia posible. Ahora bien, ya que esta relación de los fenómenos con una experiencia posible también es necesaria (porque sin ella no obtendríamos de ellos absolutamente ningún conocimiento y no nos importarían para nada), se sigue que el entendimiento puro es, mediante las categorías, un principio formal y sintético de todas las experiencias y que los fenómenos tienen una relación necesaria con el entendimiento.*

Ahora vamos a exponer, empezando por abajo, es decir, por lo empírico, la necesaria conexión del entendimiento con los fenómenos mediante las categorías. Lo primero que nos / es dado es el fenómeno, el cual se llama percepción cuando está

⟨A 120⟩

vinculado con la conciencia (sin la relación con una conciencia, al menos posible, el fenómeno jamás se convertiría en objeto del conocimiento y, por lo tanto, no sería nada para nosotros, ya que por sí mismo carece de realidad objetiva; y como sólo existe en el conocimiento, no sería nada en absoluto). Pero, como cada fenómeno contiene una pluralidad, y, por ello, en la mente se encuentran distintas percepciones que por sí mismas estarían aisladas y dispersas, entonces es necesario un enlace de las mismas que no pueden tener en el sentido mismo. Hay en nosotros, por lo tanto, una facultad activa de la síntesis de esa pluralidad que llamamos imaginación y cuya acción, ejercida inmediatamente sobre las percepciones, llamo aprehensión.\*<sup>4</sup> La imaginación debe formar una *imagen* con la pluralidad de la intuición; por ello, previamente tiene que incorporar las impresiones a su actividad, es decir, aprehenderlas.

Pero está claro que incluso esta mera aprehensión de la pluralidad no produciría ni siquiera una imagen o una composición de impresiones si no hubiera un fundamento subjetivo, una percepción, a partir de la cual la mente pasara a otra apelando a la siguiente y de esta manera representara series completas de percepciones, es decir, si no hubiera una facultad reproductiva de la imaginación que también es sólo empírica.<sup>5</sup> (A 121)

\*Que la imaginación es un componente necesario de la propia percepción es algo en lo cual no ha pensado aún ningún psicólogo. Esto se debe en parte a que se ha restringido esta facultad a las reproducciones y, en parte, a que se ha creído que los sentidos no sólo nos proporcionan impresiones, sino que también las reúnen y producen imágenes de los objetos, para lo cual, sin duda, se requiere, además de la receptividad de las impresiones, algo más, a saber, una función de síntesis de las mismas.

<sup>4</sup> Si Kant hubiera reconocido algún antecedente de la idea según la cual la imaginación ya interviene en la percepción, tendría que haber mencionado los *Philosophische Versuche über die Menschliche Natur und ihre Entwicklung* de Johann Nicolas Tetens. Esta obra influyó considerablemente en la elaboración final de la deducción trascendental. A esta influencia se debe ni más ni menos que la incorporación de la imaginación en los procesos que determinan la objetividad de nuestro conocimiento. Al respecto, véanse Vleeschauer 1934, pp. 299-329, y Carl 1989, pp. 119-126.

<sup>5</sup> La manera en que Kant describe en este párrafo cómo se forman las series de percepciones es tan oscura que las traducciones consultadas arrojan concepciones distintas. Kemp Smith es el que más se aleja del texto alemán:

Si las representaciones se reprodujeran unas a otras sin ninguna distinción, tal como aparecieran juntas, no surgiría ninguna conexión determinada de las mismas, sino meros montones desordenados; por ende, no se produciría absolutamente ningún conocimiento. Así pues, la reproducción necesita una regla por la cual una representación se enlaza en la imaginación con esta representación y no con aquella otra. Este principio subjetivo y *empírico* de la reproducción se llama *asociación* de las representaciones.

Ahora bien, si esta unidad de la asociación no tuviera también un fundamento objetivo que hiciera imposible que los fenómenos fueran aprehendidos por la imaginación salvo bajo las condiciones de una posible unidad sintética de esta aprehensión, entonces también sería del todo accidental que los fenómenos se ajustaran a una conexión global del conocimiento humano. Pues, aunque tuviéramos la capacidad de asociar percepciones, sin embargo, seguiría siendo en sí / algo totalmente indeterminado y fortuito que ellas mismas también fueran asociables. En el caso de que no lo fueran, sería posible, entonces, un conjunto de percepciones, incluso toda una sensibilidad, en donde se hallara mucha conciencia empírica en mi mente, pero separada y sin pertenecer a *una* conciencia de mí mismo, lo cual es imposible. Pues sólo porque cuento con todas las percepciones en una conciencia (de la apercepción originaria), puedo decir de todas las percepciones que soy consciente de ellas.<sup>6</sup> Tiene que haber, por lo tanto, un principio objetivo, es decir, comprensible *a priori*, previo a todas las leyes empíricas

“a subjective ground which leads the mind to reinstate a preceding perception alongside the subsequent perception to which it has passed”. Tremesaygues y Pacaud traducen: “un principe subjectif capable d'évoquer une perception d'où l'esprit passe à une autre, à la suivante”. Ribas: “un fundamento subjetivo, una percepción, a partir de la cual pasara el psiquismo a otra distinta para trasladarse de ésta a la siguiente”. Guyer y Wood: “a subjective ground for calling back a perception, from which the mind has passed on to another, to the succeeding ones”.

<sup>6</sup> Kemp Smith traduce al inglés el verbo alemán “zählen... zu” como “to ascribe” (“For it is only because I ascribe all perceptions to one consciousness (original aperception) that I can say of all perceptions that I am conscious of them”). En otro pasaje de la segunda edición (B 138), en el cual Kant también está hablando de la relación de la pluralidad intuitiva con la unidad sintética de la apercepción, Kemp Smith también traduce el verbo alemán

de la imaginación, sobre el cual descansa la posibilidad e incluso la necesidad de una ley que se extienda a todos los fenómenos, es decir, que los tome sin excepción como datos de los sentidos, asociables en sí mismos y sujetos a las reglas universales de un enlace cabal en la reproducción. A este fundamento objetivo de toda asociación de los fenómenos lo llamo *afinidad* de los mismos. Este fundamento no lo podemos encontrar en ningún lugar más que en el principio de la unidad de la apercepción en consideración a todos los conocimientos que deben pertenecerme. De acuerdo con este principio, absolutamente todos los fenómenos tienen que ser aprehendidos o entrar en la mente de tal modo que concuerden con la unidad de la apercepción, lo cual sería imposible sin unidad sintética

“rechnen” como “to ascribe” (“all *my* representations in any given intuition must be subject to that condition under which alone I can ascribe them to the identical self as *my* representations”). P.F. Strawson utiliza este último pasaje de la traducción de Kemp Smith para apoyar su interpretación de la unidad sintética de la apercepción como autoadscripción de experiencias o estados mentales (*cf.* Strawson 1966, p. 98). Patricia Kitcher se equivoca al sostener que el único lugar en que la traducción de Kemp Smith presenta la apercepción en términos de adscripción de experiencias es A 122 (*cf.* Kitcher 1990, p. 93). Esta interpretación, así como la traducción en la que se apoya, tienden a confundir la autoconciencia trascendental con la autoconciencia empírica, ya que sugieren tomar al sujeto de la primera como un objeto al cual se le pueden atribuir determinados estados mentales o con respecto al cual podemos pensar las representaciones como sus modificaciones. A pesar de que Kant da pie a esta confusión, él insiste, tanto en la deducción trascendental como en el capítulo sobre los paralogismos, en esta diferencia como uno de los rasgos distintivos de su filosofía. Gracias a esta diferencia puede deslindarse tanto del modelo cartesiano de la mente como del modelo humeano. Debemos, pues, considerar como un acierto que Kant utilice términos como “zählen... zu” (A 122) o “rechnen” (B 138) para describir el tipo de pertenencia de las representaciones a la unidad sintética de la apercepción. El uso de estos términos sugiere caracterizar la unidad sintética de la apercepción como un espacio lógico en el cual se relacionan las representaciones. También contribuye a distinguir con mayor claridad la diferencia entre el sujeto empírico, objeto de la psicología, y el sujeto epistémico que es el que le interesa a Kant. Traducir esos términos como “to ascribe”, lo cual también hacen Guyer y Wood en ambos pasajes, o como “atribuir” (en la traducción de Ribas de A 122) creo que equivale a desperdiciar ese acierto de Kant. Más afortunada me parece la traducción al francés de Tremesaygues y Pacaud, quienes utilizan el verbo “rattacher” en A 122.

en su enlace, también ésta, por lo tanto, objetivamente necesaria.

⟨A 123⟩ La unidad objetiva de toda conciencia (empírica) en una conciencia (de la apercepción originaria) es, por lo tanto, una condición necesaria de toda percepción posible, y la afinidad de los fenómenos (cercana o lejana) es una consecuencia necesaria de una síntesis en la imaginación que está basada *a priori* en reglas.

La imaginación, por lo tanto, también es una facultad de síntesis *a priori*; por esta razón le damos el nombre de imaginación productiva y, en la medida en que su objetivo, con respecto a la pluralidad de los fenómenos, no va más allá de la necesaria unidad de la síntesis de los mismos, puede ser llamada función trascendental de la imaginación. Es cierto que parece extraño, aunque por lo anterior resulta esclarecedor, que sólo mediante esta función trascendental de la imaginación sea posible incluso la afinidad de los fenómenos, con ella la asociación y a través de ésta finalmente la reproducción conforme a leyes, en consecuencia, que sea posible la experiencia misma, pues sin esa función absolutamente ningún concepto de objetos confluiría en una experiencia.

El yo fijo y permanente (de la apercepción pura) constituye el correlato [*Correlatum*] de todas nuestras representaciones, en la medida en que sea posible tan sólo tener conciencia de ellas, y toda conciencia forma parte de una conciencia pura que todo lo abarca, así como toda intuición / sensible en cuanto representación forma parte de una intuición pura interna, a saber, el tiempo. Esta apercepción es lo que tiene que añadirse a la imaginación para que su función se haga intelectual. Pues en sí misma esta síntesis de la imaginación siempre es sensible, aunque se ejerza *a priori*, ya que sólo enlaza la pluralidad como *aparece* en la intuición; por ejemplo, la forma de un triángulo. Mediante la relación de la pluralidad con la unidad de la apercepción pueden generarse los conceptos que pertenecen al entendimiento, pero sólo a través de la imaginación en relación con la intuición sensible.

⟨A 124⟩

Tenemos, por lo tanto, una imaginación pura, en cuanto facultad fundamental del alma humana, que está en la base de todo conocimiento *a priori*. Mediante ella enlazamos la plu-

ralidad de la intuición, por un lado, con la condición de la necesaria unidad de la apercepción pura, por el otro. Ambos extremos, a saber, sensibilidad y entendimiento, tienen que conectarse necesariamente a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que, de no ser así, la primera proporcionaría, ciertamente, fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico ni, por ello, experiencia alguna. La verdadera experiencia, que está integrada por la aprehensión, la asociación (de la reproducción) y finalmente por el reconocimiento de los fenómenos, contiene en este último / y más elevado (de los elementos meramente empíricos de la experiencia) conceptos que hacen posible la unidad formal de la experiencia y, con ella, toda validez objetiva (verdad) del conocimiento empírico. Ahora bien, estos fundamentos del reconocimiento de la pluralidad son las *categorías* en lo que concierne a la *mera forma de la experiencia en general*. En ellas se funda, por lo tanto, toda unidad formal en la síntesis de la imaginación y, a través de ésta, también todo uso empírico de las mismas (en el reconocimiento, en la reproducción, en la asociación, en la aprehensión) hasta los fenómenos, ya que sólo mediante esos elementos los fenómenos pueden pertenecer al conocimiento y en general a nuestra conciencia, por ello, a nosotros mismos. (A 125)

El orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza* es, por lo tanto, algo que nosotros mismos introducimos, y no podríamos encontrarlos ahí, si no fueran introducidos por nosotros o por la naturaleza de nuestra mente. Esta unidad de la naturaleza debe ser, pues, una unidad necesaria del enlace de los fenómenos, es decir, cierta *a priori*. Pero, ¿cómo podríamos poner en juego *a priori* una unidad sintética, si en las fuentes originarias del conocimiento no estuvieran contenidos *a priori* los fundamentos subjetivos de semejante unidad y si estas condiciones subjetivas no fueran igualmente válidas objetivamente, puesto que constituyen los fundamentos / de posibilidad para conocer en general objetos [*Objecte*] de la experiencia? (A 126)

Anteriormente hemos explicado el *entendimiento* de varias maneras: como espontaneidad del conocimiento (en oposición a la receptividad de la sensibilidad), como facultad de pensar, como facultad de los conceptos o también de los juicios. Si

se las examina con cuidado, estas explicaciones confluyen en una sola. Ahora podemos caracterizarlo como la *facultad de las reglas*. Este distintivo es más fructífero y se aproxima mejor a su esencia. La sensibilidad nos proporciona formas (de la intuición); el entendimiento, en cambio, reglas. Este último se ocupa permanentemente de examinar los fenómenos con el propósito de encontrar alguna regla en ellos. Las reglas, en cuanto objetivas (por ello, necesariamente dependientes del conocimiento de objetos), se llaman leyes. A pesar de que aprendemos muchas leyes mediante la experiencia, sin embargo, éstas no son más que determinaciones particulares de leyes aún superiores, entre las cuales las más elevadas (bajo las cuales se hallan todas las demás) provienen *a priori* del entendimiento mismo. Estas últimas, no sólo no se derivan de la experiencia, sino que además son ellas las que tienen que proporcionarle su regularidad a los fenómenos y de esta manera hacer posible la experiencia. El entendimiento, por lo tanto, no sólo es una capacidad que se hace de reglas comparando fenómenos; es el legislador de la naturaleza. Sin entendimiento no habría en ningún lado naturaleza, es decir, unidad sintética / de la pluralidad de los fenómenos conforme a reglas, ya que los fenómenos en cuanto tales no pueden tener lugar fuera de nosotros, sino que existen sólo en nuestra sensibilidad. Pero ésta, en cuanto objeto del conocimiento en la experiencia, con todo lo que pueda contener, sólo es posible en la unidad de la apercepción. La unidad de la apercepción, a su vez, es el fundamento trascendental de la necesaria regularidad de todos los fenómenos en la experiencia. Precisamente la misma unidad de la apercepción dirigida a una pluralidad de representaciones (para determinarla a partir de una sola) es la regla, y la facultad de estas reglas es el entendimiento. Todos los fenómenos, en cuanto experiencias posibles, descansan, por lo tanto, *a priori* sobre el entendimiento y obtienen de él su posibilidad formal, al igual que, en cuanto intuiciones, se encuentran en la sensibilidad y sólo a través de ella son posibles con respecto a la forma.

Así como suena exagerado y absurdo decir que el entendimiento mismo es la fuente de las leyes de la naturaleza, y por ello de la unidad formal de la naturaleza, así también semejante afirmación es correcta y adecuada a su objeto, a saber, la



experiencia. Es cierto que las leyes empíricas, en cuanto tales, no pueden de ninguna manera derivar su origen del entendimiento puro, así como la inconmensurable pluralidad de los fenómenos no puede ser comprendida suficientemente a partir de las formas puras de la intuición sensible. Pero todas las leyes empíricas sólo / son determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento, bajo las cuales y conforme a cuya norma aquéllas son ante todo posibles y los fenómenos adoptan una forma de acuerdo con leyes, así como todos los fenómenos, independientemente de la diversidad de su forma empírica, tienen sin embargo que conformarse siempre a las condiciones de la forma pura de la sensibilidad. (A 128)

El entendimiento es, por lo tanto, en las categorías la ley de la unidad sintética de todos los fenómenos y de esta manera hace posible originariamente la experiencia de acuerdo con su forma. Lo que la deducción trascendental de las categorías tenía que conseguir no era más que hacer comprensible esta relación del entendimiento con la sensibilidad y, a través de ella, con todos los objetos de la experiencia; hacer comprensible, pues, la validez objetiva de sus conceptos puros *a priori* y de esta manera establecer su origen y su verdad.

*Exposición abreviada de la exactitud y de la única posibilidad de esta deducción de los conceptos puros del entendimiento*

Si los objetos con los cuales tiene que ver nuestro conocimiento fueran cosas en sí mismas, entonces no podríamos tener de ellos absolutamente ningún concepto *a priori*. Pues, ¿de dónde podríamos obtenerlos? Si los tomáramos del objeto [*Object*] (sin investigar a su vez cómo / podríamos conocerlo), entonces nuestros conceptos sólo serían empíricos y no conceptos *a priori*. Si los tomáramos de nosotros mismos, entonces aquello que sólo está en nosotros no podría determinar la naturaleza de un objeto distinto de nuestras representaciones, es decir, no podría ser una razón [*Grund*] por la cual hubiera un objeto que correspondiera a lo que pensamos, en lugar de ser todas esas representaciones vacías. Por el contrario, si sólo tenemos que ver con fenómenos, no sólo es posible, sino además necesario que ciertos conceptos *a priori* precedan al conocimiento empírico de los objetos. Pues, en cuanto fenómenos, constituyen un (A 129)

objeto que sólo está en nosotros, ya que una mera modificación de la sensibilidad no puede hallarse de ninguna manera fuera de nosotros. Ahora bien, esta misma representación de acuerdo con la cual los fenómenos y, por ello, todos los objetos con los cuales nos podemos ocupar están en mí, es decir, son determinaciones de mi yo idéntico, expresa una unidad total de los mismos en una y la misma apercepción en cuanto necesaria. Pero, la forma de todo conocimiento de los objetos (a través de la cual la pluralidad es pensada como perteneciente a un objeto [*zu Einem Object*]) también consiste en esta unidad de la conciencia posible. Por lo tanto, la manera en que la pluralidad de la representación sensible (intuición) pertenece a una conciencia precede a todo conocimiento del objeto, en cuanto forma intelectual del mismo, e incluso constituye en general un conocimiento formal *a priori* / de todos los objetos, en medida en que son pensados (categorías). La síntesis de los mismos a través de la imaginación pura y la unidad de todas las representaciones en relación con la apercepción originaria preceden a todo conocimiento empírico. Los conceptos puros del entendimiento, por lo tanto, sólo son posibles *a priori*, más aún, sólo son necesarios en relación con la experiencia, porque nuestro conocimiento no tiene que ver más que con fenómenos, cuya posibilidad descansa en nosotros y cuyo enlace y unidad (en la representación de un objeto) sólo puede encontrarse en nosotros. Por ello, preceden a toda experiencia y ante todo la hacen posible con respecto a su forma. A partir de este fundamento [*Grund*], el único posible entre todos, se ha conducido nuestra deducción de las categorías.

## BIBLIOGRAFÍA\*

- Ameriks, K., 1982, "Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy", *American Philosophical Quarterly*, vol. 19, no. 1, pp. 1-24.
- Anscombe, G.E.M., 1981, "The Intentionality of Sensation", en *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Papers*, vol. II, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 3-20.
- , 1975, "First Person", en Cassam, 1994, pp. 140-159
- , 1957, *Intention*, Cornell University Press, Nueva York. [Versión en castellano: *Intención*, trad. A.I. Stellino, Paidós/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, Barcelona/México, 1971.]
- Aristóteles, 1994, *Metafísica*, introd., trad. y notas T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid.
- Beck, J.S., 1796, *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*, Hartknoch, Riga.
- Beck, L.W., 1978, *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, Londres.
- , 1974 (comp.), *Kant's Theory of Knowledge*, Reidel, Dordrecht.
- , 1969 (comp.), *Kant Studies Today*, The Open Court Library of Philosophy, La Salle.
- Beiser, F.C., 1987, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Brandom, R., 2000, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. [Versión en castellano: *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*, trad. E. de Bustos y E. Pérez Sedeño, Siglo XXI de España, Madrid, 2002.]
- Buchdahl, G., 1974, "The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science", en Beck 1974, pp. 128-150.

\* Cuando es relevante, se ha incluido entre corchetes el año de la publicación original.

- Buchdahl, G., 1969a, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Basil Blackwell, Oxford.
- , 1969b, “The Kantian ‘Dynamic of Reason’ with Special Reference to the Place of Causality in Kant’s System”, en Beck 1969, pp. 341–374.
- Burnyeat, M. (comp.), 1983, *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.
- Cabrera, I. (comp.), 1999, *Argumentos trascendentales*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México (2a. ed. 2007).
- Carl, W., 1989, *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga.
- Carnap, R., 1956, *Meaning and Necessity*, 2a. ed., The University of Chicago Press, Chicago.
- Cassam, Q. (comp.), 1994, *Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.
- Cassirer, E., 1974, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. III: *Die nachkantischen Systeme*, Georg Olms Verlag, Hildesheim. [Versión en castellano: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. III: *Los sistemas postkantianos*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.]
- Cramer, K., 1974, “Erlebnis”, en H.G. Gadamer, *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, H. Bouvier, Bonn, pp. 537–603.
- Curley, E.M., 1978, *Descartes against the Skeptics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Descartes, R., 1977, *Meditaciones metafísicas*, trad. V. Peña, Alfaguara, Madrid.
- , 1964, *Œuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam y P. Tannery, Vrin/Centre National de la Recherche Scientifique, París (citado como AT).
- , 1959, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, ed. G. Rodis-Lewis, Vrin, París.
- Ezcurdia, M., 2001, “Thinking About Myself”, en A. Brook y R. Devidi (comps.), *Self-Reference and Self-Awareness*, John Benjamins Press, Amsterdam, pp. 179–203.
- Fichte, J.G., 1971, *Fichtes Werke*, ed. I.H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlín, 11 vols.
- , 1797, “Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre”, en Fichte 1971, vol. I, pp. 519–534.
- , 1792, “Recension des Aenesidemus”, en Fichte 1971, vol. I, pp. 1–25.

- Gram, M.S., 1971, "Transcendental Arguments", *Noûs*, vol. 5, pp. 15–26.
- Gueroult, M., 1974, *Études sur Fichte*, Georg Olms, Hildesheim.
- Guyer, P., 1996, "Los principios del juicio reflexivo", trad. E. Lazos, *Diánoia*, vol. 42, no. 42, pp. 1–59.
- , 1992, "The Transcendental Deduction of the Categories", en P. Guyer (comp.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 123–160.
- , 1990, "Reason and Reflective Judgement", *Noûs*, vol. 24, no. 1, pp. 17–43.
- , 1987, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hacker, P., 1972, "Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism?", *American Philosophical Quarterly*, vol. 9, no. 1, pp. 78–85.
- Harman, G., 1990, "The Intrinsic Quality of Experience", en J.E. Tomberlin (comp.), *Philosophical Perspectives 4. Action Theory and Philosophy of Mind*, Ridgeview, Atascadero, pp. 31–52. [Versión en castellano: "La cualidad intrínseca de la experiencia", trad. A.I. Stellino, en M. Ezcurdia y O. Hansberg (comps.), *La naturaleza de la experiencia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2003.]
- Hegel, G., 1986, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Fráncfort del Meno. [Versión en castellano: *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces y R. Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.]
- Hempel, C.G., 1950, "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, no. 11, pp. 41–63.
- Henrich, D., 1982, "Fichtes Ich", en D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart, pp. 57–82.
- , 1976, *Identität und Objektivität*, C. Winter, Heidelberg.
- , 1970, "Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie", en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (comps.), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübinga, pp. 257–284
- , 1967, "La découverte de Fichte", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 72, pp. 154–169.
- , 1966, "Fichtes ursprüngliche Einsicht", en D. Henrich y H. Wagner (comps.), *Subjektivität und Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 188–232.

- Hoyos, L.E., 2001, *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Kant, I., 2005, “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (primera edición, A95–130)”, trad. P. Stepanenko, *Ideas y Valores*, vol. 127, pp. 99–126.
- , 2003, “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (segunda edición, B129–169)”, trad. G. Serrano, *Ideas y Valores*, vol. 123, pp. 73–102.
- , 1998, *Critique of Pure Reason*, trad. P. Guyer y A. Wood, Cambridge University Press, Nueva York.
- , 1987, *Primera introducción a la “Crítica del juicio”*, trad. J.L. Zalabardo, Visor, Madrid.
- , 1984, *Prolegómenos*, trad. M. Caimi, Editorial Charcas, Buenos Aires.
- , 1982, *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, en *Werkausgabe*, vols. III y IV, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (citada como A para la primera edición y B para la segunda).
- , 1978, *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid.
- , 1975, *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, Editora Nacional, México.
- , 1970, *Logique*, trad. L. Guillermit, Vrin, París.
- , 1960, *Crítica de la razón pura*, trad. J. de Perojo, Losada, Buenos Aires.
- , 1944, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues y B. Pacaud, Presses Universitaires de France, París.
- , 1933, *Critique of Pure Reason*, 2a. ed., trad. N. Kemp Smith, Macmillan, Londres.
- , 1911, *Prolegomena*, en AA, vol. IV, pp. 255–383.
- , 1902, *Kant’s Gesammelte Schriften*, ed. Preußischen Akademie der Wissenschaften, W. de Gruyter, Berlín, 1902 ss. (citado como AA).
- Kemmerling, A., 1990, “Eine reflexive Deutung des Cogito”, en K. Cramer, H.F. Fulda, R.P. Horstmann, U. Pothast (comps.), *Theorie der Subjektivität*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 141–166.
- Kemp Smith, N., 1923, *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*, 2a. ed., Macmillan, Nueva York.
- Kenny, A., 1973, *The Anatomy of the Soul*, Basil Blackwell, Oxford.
- , 1968, *Descartes*, Random House, Nueva York.
- Kitcher, Patricia, 1990, *Kant’s Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Nueva York.

- Kitcher, Philip, 1986, "Projecting the Order of Nature", en R.E. Butts (comp.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Reidel, Dordrecht, pp. 201-235.
- Körner, S., 1978, "Über ontologische Notwendigkeit und Begründung ontologischer Prinzipien", *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 14, pp. 1-18.
- , 1969, "The Impossibility of Transcendental Deductions", en Beck 1969, pp. 230-244. [Versión en castellano: "La imposibilidad de las deducciones trascendentales", trad. I. Cabrera, en Cabrera 1999, pp. 33-49.]
- Lewis, C.I., 1929, *Mind and the World-Order*, Charles and Scribner's Sons, Nueva York.
- Locke, J., 1959, *An Essay Concerning Human Understanding*, Dover, Nueva York. [Versión en castellano: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. E. O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2000.]
- Maimon, S., 1965 [1794], *Briefe Philalethes an Aenesidemus*, en *Gesammelte Werke*, vol. V, ed. V. Verra, Olms, Hildesheim.
- Mates, B., 1996, *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, Oxford University Press, Nueva York.
- McDowell, J., 1998, "Referring to Oneself", en L.E. Hahn (comp.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, Open Court, Chicago, pp. 129-145.
- , 1994, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. [Versión en castellano: *Mente y mundo*, trad. M.A. Quintana, Sígueme, Salamanca, 2005.]
- Moran, R., 2001, *Authority and Estrangement*, Princeton University Press, Princeton.
- Nagel, T., 1986, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Nueva York. [Versión en castellano: *Una visión de ningún lugar*, trad. J. Isaa González, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.]
- Neuhouser, F., 1990, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Prauss, G., 1971, *Erscheinung bei Kant: Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlín.
- , 1969, "Zum Wahrheitsproblem bei Kant", *Kant-Studien*, vol. 60, pp. 166-182.
- Pothast, U., 1971, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Reinhold, K.L., 1790, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen I*, Widtmann und Mauke, Jena.
- Richardson, A.W., 1998, *Carnap's Construction of the World*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Rorty, R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton. [Versión en castellano: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 1983.]
- , 1970, “Strawson’s Objectivity Argument”, *The Review of Metaphysics*, vol. 24, pp. 207–244.
- Schopenhauer, A., 1988, “Über die Freiheit des menschlichen Willens”, en *Sämtliche Werke*, vol. 4, Brockhaus, Mannheim, pp. 3–102. [Versión en castellano: “Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad”, en A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. P. López de Santa María, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1993, pp. 35–132.]
- , 1966, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, ed. A. Hübscher, vol. 3, Brockhaus, Wiesbaden. [Versión en castellano: *El mundo como voluntad y representación*, trad. R. Rodríguez Aramayo, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003.]
- Schulze G.E., 1996 [1792], *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Felix Meiner, Hamburgo.
- Sellars, W., 1997, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, introd. R. Rorty, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- , 1974, *Essays in Philosophy and its History*, Reidel, Dordrecht.
- , 1970, “Towards a Theory of the Categories”, en Sellars 1974, pp. 318–339.
- , 1967, “Some Remarks on Kant’s Theory of Experience”, en Sellars 1974, pp. 44–61.
- , 1956, “Empiricism and the Philosophy of Mind”, en H. Feigl y M. Scriven, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, pp. 253–329. [Reimpreso en Sellars 1997.]
- Sexto Empírico, 1993, *Esbozos pirrónicos*, introd., trad. y notas A. Gallego y T. Muñoz, Gredos, Madrid.
- Shoemaker, S., 1988, “Self-Reference and Self-Awareness”, en Cassam 1994, pp. 80–93.
- Stepanenko P., 2000, *Categorías y autoconciencia en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- Strawson, P.F., 1985, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, Londres. [Versión en castellano: *Escepticismo y naturalismo*, trad. e introd. S. Badiola, Machado Libros, Madrid, 2003.]
- , 1975, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, trad. C. Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1966, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, Methuen, Londres. [Versión en castellano: Strawson 1975.]



- Strawson, P.F., 1959, *Individuals*, Methuen, Londres. [Versión en castellano: *Individuos*, trad. A. García Suárez y L.M. Valdés, Taurus, Madrid, 1989.]
- Stroud, B., 1999, “Argumentos trascendentales”, trad. A. Ziri6n, en Cabrera 1999, pp. 93–113.
- , 1984, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford. [Versi6n en castellano: *El escepticismo filos6fico y sus significaci6n*, trad. L. García Urriza, Fondo de Cultura Econ6mica, México, 1991.]
- , 1983, “Kant and Skepticism”, en Burnyeat 1983, pp. 413–434.
- , 1968, “Transcendental Arguments”, *The Journal of Philosophy*, vol. 65, no. 9, pp. 241–256. [Versi6n en castellano: Stroud 1999.]
- Tetens, J.N., 1913 [1777], *Philosophische Versuche über die Menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Reuther und Reichard, Berln.
- Th6le, B., 1991, *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*, W. de Gruyter, Berln.
- Tye, M., 1995, *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Tugendhat, E., 1993, *Autoconciencia y autodeterminaci6n. Una interpretaci6n lingistico-analítica*, trad. R.E. Santos-Ihlau, Fondo de Cultura Econ6mica, México.
- , 1979, *Selbstbewutsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Villoro, Luis, 1982, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI Editores, México.
- Vleeschauwer, H.J., 1934, *La Déduction transcendantale dans l’œuvre de Kant, I: La Déduction transcendantale avant la Critique de la raison pure*, Champion, Pars.
- Walker, R., 1990, “Kant’s Conception of Empirical Law”, *The Aristotelian Society*, vol. supl. 64, pp. 243–258.
- , 1989, *Coherence Theory of Truth*, Routledge, Londres.
- Williams, M., 1988, “Scepticism without Theory”, *Review of Metaphysics*, vol. 41, pp. 547–588.
- Wittgenstein, L., 1989, *Werkausgabe*, vol. 1, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- , 1958, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford. [Versi6n en castellano: *Cuadernos azul y marr6n*, trad. F. García Guillén, Tecnos, Madrid, 1968.]



## ÍNDICE

Introducción .....	7
I. Autoconciencia y regresión al infinito en Descartes y en Kant .....	19
II. Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y en P.F. Strawson .....	41
<i>Réplica de Maite Ezcurdia. Distintas maneras         de ser un agente</i> .....	55
<i>Respuesta a Maite Ezcurdia</i> .....	61
III. El problema de las representaciones subjetivas .....	69
IV. Sobre la diferencia kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia .....	81
V. El escepticismo y la reconstrucción de P.F. Strawson de la deducción kantiana de las categorías.....	93
<i>Réplica de José Marcos de Teresa</i> .....	104
<i>Respuesta a José Marcos de Teresa</i> .....	112
VI. Kant y los diversos rostros del escéptico .....	117
VII. Una lectura no representacionista de la posición de Kant ante el escéptico.....	131
VIII. Sistemática y unidad de la experiencia en Kant..	143

IX. Apéndice: Deducción de los conceptos puros del entendimiento, por I. Kant .....	161
Presentación.....	163
Bibliografía.....	195

OTRAS COLECCIONES PUBLICADAS  
POR EL INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

- Bibliografía Filosófica Mexicana
- Cuadernos
- Cuadernos de Crítica
- Estudios Clásicos
- Estudios Monográficos
- Filosofía de la Ciencia
- Historia de la Ciencia
- Historia de la Filosofía
- Homenajes
- La filosofía y sus problemas
- Monografías Filosóficas
- Nueva Biblioteca Mexicana
- Problemas de Ética Práctica (en coedición con el Fondo de Cultura Económica)





*Unidad de la conciencia y objetividad* (primera reim-  
presión), editada por el Instituto de Investigaciones  
Filosóficas, se terminó de imprimir el 29 de febre-  
ro de 2012 en los talleres de Formación Gráfica,  
S.A. de C.V. (Matamoros no. 112, col. Raúl Rome-  
ro, C.P. 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de  
México). En su impresión se utilizó papel cultural  
de 90 g; en su composición y formación, realizadas  
por computadora, se usaron el programa L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub>  
y tipos New Baskerville de 10.5, 9.5 y 8.5 pt.  
El tiraje consta de 500 ejemplares.