

SUBJETIVIDAD Y AUTO-CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL DE I. KANT¹

Claudia Jáuregui
Universidad de Buenos Aires

Resumen

Los presupuestos del Idealismo Trascendental determinan que únicamente el yo empírico —en tanto que fenómeno dado al sentido interno— puede ser considerado un objeto de conocimiento. Pero en la “Refutación del Idealismo” Kant alega que no hay nada permanente en el sentido interno. Y dado que la permanencia es el esquema trascendental que hace posible la aplicación de la categoría de sustancia, debe concluirse que el yo empírico no puede ser un objeto sustancial. Es, en consecuencia, una suerte de pseudo-objeto que no se sujeta estrictamente a los requisitos que el Idealismo Trascendental establece para la objetividad.

En el presente trabajo intentamos encontrar una solución para estos problemas teniendo en cuenta algunas Reflexiones que Kant escribe entre 1788 y 1793, en las que la apercepción empírica es descrita como ‘apercepción cosmológica’ y se subraya que somos para nosotros mismos, ante todo, objetos del sentido externo. Queremos demostrar que los problemas concernientes al auto-conocimiento pueden ser resueltos si abandonamos los estrechos límites del sentido interno y nos consideramos a nosotros mismos como objetos psicofísicos.

Palabras clave: Kant, autoconocimiento, apercepción empírica, fenómeno psico-físico, objetividad.

Abstract

The assumptions of Transcendental Idealism determine that only the empirical self —as a phenomenon given to inner sense— can be considered an object of knowledge.

Recibido: 02/11/2010. *Aceptado:* 16/12/2010.

¹ He desarrollado más extensamente los temas presentados en este artículo en C. Jáuregui, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

But in the “Refutation of Idealism” Kant claims that there is nothing permanent in inner sense. And since permanence is the transcendental schema that allows the application of the category of substance, it must be concluded that the empirical self cannot be a substantial object. It is, in consequence, a sort of pseudo-object that is not strictly subject to the requirements that Transcendental Idealism establishes for objectivity.

In this paper, we try to find a solution for these problems taking into account some *Reflections* that Kant writes between 1788 and 1793, where empirical apperception is described as ‘cosmological apperception’, and it is underlined that we are for ourselves first of all objects of *outer* sense. We intend to demonstrate that the problems concerning self-knowledge can be solved if we abandon the narrow limits of inner sense and consider ourselves as psycho-physical objects.

Keywords: Kant, self-knowledge, empirical apperception, psycho-physical phenomenon, objectivity.

El problema del conocimiento de nosotros mismos, i. e. el de la posibilidad de auto-constituírnos como objetos de acuerdo con las condiciones que Kant establece para ello en la *Crítica de la razón pura*², es ciertamente una cuestión para la cual resulta difícil hallar una clara respuesta dentro del marco teórico del idealismo trascendental.

La pregunta por la posibilidad de tal auto-constitución se plantea sobre el trasfondo de una propuesta gnoseológica absolutamente novedosa que supone un cambio radical en el modo de entender las nociones de ‘subjetividad’ y ‘objetividad’. Ya desde las primeras páginas de la *KrV*, Kant intenta rescatar a la metafísica de sus reiterados fracasos, postulando la hipótesis ciertamente audaz de que no sólo los objetos determinan nuestras representaciones, sino que también nuestras representaciones determinan los objetos.

Esto supone una nueva manera de entender la objetividad. Si al conocer determinamos los objetos, ellos no serán ya las cosas tal como son en sí mismas. El objeto de conocimiento deberá ser considerado, de ahora en adelante, siempre como un objeto fenoménico. Y ello supone, a la vez, una nueva manera de entender la subjetividad. Al conocer, el sujeto determina al objeto, es decir, le impone ciertas formas y principios sin los cuales el objeto no sería cognoscible. Sobre la base de este ‘giro

² Como es habitual, utilizaremos para referirnos a la *Crítica de la razón pura* la abreviatura *KrV*, y las letras A y B para indicar respectivamente la primera o la segunda edición de la obra. Las referencias a otros textos kantianos se harán según la edición patrocinada por la Academia de las Ciencias de Berlín (*Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1902 y ss.) empleando la abreviatura AA seguida del número de tomo y el número de página.

copernicano', se pone de manifiesto que las representaciones son objetivas, no porque concuerden con los caracteres que las cosas tienen en sí mismas, sino porque se ajustan a las estructuras que el sujeto les impone. Esta propuesta no conduce, sin embargo, a una posición escéptica desde la cual se renuncie a la objetividad del conocimiento. Todo lo contrario, es la subjetividad, entendida ahora como subjetividad trascendental, la que traza el horizonte de la objetividad.

El papel fundante del sujeto trascendental se pone de manifiesto, por un lado, en que las formas de la sensibilidad —el espacio y el tiempo— dejan aparecer el fenómeno, y, de esta manera, hacen posible el objeto en cuanto permiten que se nos haga presente. Pero, por otro lado, el objeto es tal en cuanto es pensado de acuerdo con ciertos conceptos originados *a priori* en el entendimiento —las categorías— en los que se conciben los diferentes tipos de enlace de representaciones que han de darse en todo objeto para que se lo pueda considerar como tal. Sin las formas puras de la sensibilidad que permiten el aparecer del fenómeno, y sin la aplicación de los conceptos puros del entendimiento que permiten enlazar la multiplicidad sensible y referirla a una única conciencia —mi conciencia— y a un mismo objeto, la experiencia no sería posible. El sujeto trascendental constituye el ámbito de la objetividad, imponiendo a la experiencia los aspectos formales que la determinan como un conocimiento objetivo. El giro copernicano presentado por Kant en el prefacio a la segunda edición de la *KrV* nos instala pues en una teoría que confiere a las nociones de 'sujeto' y 'objeto' un significado absolutamente novedoso, sobre la base del cual se implementará una estrategia para evitar el escepticismo, justificando la objetividad del conocimiento sin apelar a hipótesis metafísicas inciertamente fundadas. Lo subjetivo ya no se opone a lo objetivo sino que, por el contrario, nos encontramos ahora con una subjetividad que funda la objetividad. El sujeto trascendental es el pilar sobre el cual ha de edificarse la teoría kantiana del conocimiento. Y esto supone una peculiar manera de decir 'yo pienso' que cobra significado a la luz de los aspectos novedosos de las hipótesis que guiarán la investigación. Las representaciones serán objetivas en la medida en que la imaginación opere sintéticamente sobre ellas, de acuerdo con las formas de enlace concebidas *a priori* en las categorías, refiriendo lo múltiple, sensiblemente dado, a un yo que es autoconsciente de su propia identidad. Esta autoconciencia idéntica —la unidad trascendental de la apercepción— constituye el fundamento último de todo conocimiento objetivo. El *yo pienso* —dice Kant al iniciar el § 16 de la Deducción Trascendental de las Categorías— debe poder acompañar todas mis representaciones, porque de lo contrario ellas no serían

nada para mí.³ Pero inmediatamente agrega que no sólo cada representación debe poder estar acompañada por el yo pienso, sino que además debemos poder ser conscientes de que este yo es siempre el mismo. De no ser así, tendríamos un yo absolutamente disperso y, correlativamente, una experiencia absolutamente inconexa, es decir, algo que difícilmente podría denominarse experiencia. Hasta aquí alguien podría pensar que nos encontramos con un *yo pienso* bastante parecido al cartesiano, i. e. un yo que es el fundamento último de todo conocimiento y que, a la manera de una sustancia, permanece a través del transcurrir de sus representaciones. La posición kantiana, sin embargo, es, respecto de esta cuestión, completamente diferente de la cartesiana. La novedad radica en que el yo de la apercepción trascendental no es un objeto entre otros, sino el fundamento último de toda objetivación. Difícilmente incluso —aunque Kant a veces se exprese de esta manera— podamos decir que tenemos una representación de este yo, porque si se tratara de una representación, sería necesario enlazarla sintéticamente con todas las demás y referirla nuevamente a un yo idéntico, con lo cual nos enfrentaríamos a una regresión infinita que nos impediría encontrar el fundamento último de todo conocimiento objetivo. El yo trascendental no es pues propiamente un objeto, y no es posible, por ende, aplicarle conceptos —como el de sustancia— que tienen significado sólo en tanto se aplican a objetos. Se trata más bien de una *x* vacía, la mera conciencia de que todas mis representaciones convergen en un punto: yo. La apercepción trascendental es, por tanto, una forma originaria de autoconciencia que no constituye una forma de auto-conocimiento.

Si hemos de indagar pues cómo se resuelve el problema del conocimiento de nosotros mismos en el contexto del idealismo trascendental kantiano, debemos tener presente, en primer lugar, que Kant inaugura una nueva manera de decir *yo pienso* que no constituye ella misma una forma de auto-conocimiento, sino que funda toda experiencia: tanto la que tenemos del mundo exterior, como la que tenemos de nosotros mismos. Por otro lado, hemos de tener presente también —como mencionamos anteriormente— que todo conocimiento para Kant es fenoménico. Y si esto es así, no sólo será incognoscible el yo trascendental —en tanto no es él mismo un objeto sino el fundamento de toda objetivación— sino que también será incognoscible el yo en sí. El rechazo de la metafísica trascendente supone

³ *KrV*, B 131-132.

el abandono de las pretensiones de tener un conocimiento del alma.⁴ Los lineamientos fundamentales del idealismo trascendental sólo nos dejan una vía transitable en lo que al auto-conocimiento se refiere, y es indagar en qué medida nos podemos conocer *como fenómenos*.

Kant advierte en el § 25 de la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”⁵ que ésta es ciertamente una tesis paradójica. El yo, aquello que supuestamente nos es accesible de la manera más inmediata y originaria, no puede conocerse tal como es en sí, sino sólo en tanto *aparece* ante sí mismo. La sensibilidad es aquella facultad pasiva que nos ‘abre’ al mundo, que nos pone en contacto inmediato con los objetos. Ella recibe la afección —que proviene presuntamente de la cosa en sí—bajo las formas del espacio y el tiempo. La experiencia supone el darse de los objetos; un darse condicionado siempre por nuestra manera de recibirlo. Lo dado sensiblemente nunca será la cosa como es en sí misma, sino la cosa en tanto aparece, i. e. un fenómeno condicionado por las formas *a priori* que el sujeto le impone. El conocimiento de nosotros mismos no puede presentarse como una excepción a estos lineamientos fundamentales que recorren la teoría. Y si esto es así, de existir la posibilidad de que el yo sea un objeto para sí mismo, ha de ser, al igual que los objetos exteriores, un objeto fenoménico (con la diferencia de que los primeros se dan bajo la forma del espacio, o del espacio-tiempo, y el yo se da sólo bajo la forma del tiempo).

Esta no es, por cierto, una dificultad menor. La teoría parece estar pensada para dar cuenta del conocimiento del mundo exterior. Y esto se comprende si se atiende al interés kantiano, presente ya desde el período pre-crítico, por hallar una justificación de la objetividad de la física newtoniana. Ahora bien, aun suponiendo que la propuesta de Kant sea inobjetable cuando se trata de fundamentar el conocimiento de los objetos físicos, resulta difícil trasladarla sin más al ámbito de lo psíquico. Si bien existe cierto paralelismo entre los objetos dados al sentido externo y los objetos (o el objeto) dado al sentido interno en lo que se refiere al carácter fenoménico que todos ellos presentan, resulta problemático extender ese paralelismo mucho más allá de esta manera de darse. Cuando se intenta establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia, suponiendo

⁴ En el capítulo de los “Paralogismos de la razón pura”, Kant hace referencia a las falacias que nos llevan a confundir ciertos caracteres de la percepción trascendental con lo que podría ser un supuesto conocimiento metafísico del alma como sustancia simple diferente del cuerpo (*KrV*, A 341 = B 399 y ss.).

⁵ *KrV*, B 157-159.

simplemente que ella presenta un lado externo —la experiencia del mundo físico— y un lado interno —la experiencia de nosotros mismos— comenzamos inmediatamente a tropezar con ciertas asimetrías que proyectan una sombra de sospecha sobre la teoría en su conjunto.

Curiosamente el pasaje de la *KrV* que más elementos aporta para elucidar el problema de la auto-constitución del yo como objeto es un texto agregado en la segunda edición de la obra —la “Refutación del idealismo”⁶— en el que Kant, lejos de querer abordar la cuestión del auto-conocimiento, intenta más bien refutar la tesis cartesiana según la cual la existencia del mundo exterior puede ser puesta en duda. El momento idealista por el que Descartes pasa en las primeras meditaciones metafísicas,⁷ en las que se enfrenta con la desconcertante evidencia de que sólo su propia existencia es indubitable, constituye, a los ojos de Kant, el escándalo de la filosofía.⁸

La Refutación del Idealismo no es, sin embargo, el único pasaje en el que Kant se pronuncia contra la posición cartesiana. Ya en la primera edición de la *KrV*, encontramos textos en los que se intenta demostrar que la manera de razonar de Descartes es falaz,⁹ y que en definitiva son sus mismos supuestos los que están generando el problema de la existencia del mundo exterior. En el capítulo sobre los “Paralogismos de la razón pura” (A), por ejemplo, Kant llama la atención sobre la confusión en la que Descartes se ve envuelto al interpretar que las cosas *exteriores* son aquellas que existen independientemente de que las percibamos o no. La exterioridad, para Kant, no tiene que ver con la existencia independiente que un objeto pueda poseer respecto de las representaciones que de él tenemos, sino más bien con una cierta manera de representarlo. Los objetos exteriores son los fenómenos *dados en el espacio*, y en cuanto fenómenos, su existencia se presenta como absolutamente indubitable. Tenemos representaciones internas, a través de las cuales se nos hace

⁶ *KrV*, B 274-279.

⁷ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* en *Oeuvres de Descartes*, 11 vols., ed. por C. Adam & P. Tannery, ed. revis., París, Vrin, 1964-74.

⁸ *KrV*, B XI nota.

⁹ Según Kant, el carácter dudoso que Descartes atribuye a la existencia de los objetos físicos se establece a partir del supuesto de que sólo podemos percibir de un modo inmediato aquello que está en nosotros mismos. La existencia del mundo exterior, en cambio, no puede ser inmediatamente percibida, y sólo puede ser inferida como la causa de las percepciones que de él tenemos. Pero como la inferencia de una causa a partir de un efecto dado es siempre incierta, ya que el efecto puede deberse a más de una causa, la existencia del mundo exterior no puede ser más que dudosa (cf. *KrV*, A 367 y ss.).

patente nuestra propia existencia, y representaciones externas, a través de las cuales se nos hace patente la existencia del mundo físico. Y tanto unas como otras presentan el mismo grado de inmediatez y certeza. Es así que modificando los supuestos de los que se parte, el problema se resuelve. La presunta asimetría entre el modo inmediato en que accedemos a nuestra propia existencia y el modo inferencial por el que accedemos a la existencia del mundo exterior desaparece si la cuestión se aborda desde el marco conceptual que proporciona el idealismo trascendental. La experiencia externa es tan fenoménica como la interna, y la existencia de sus respectivos objetos se presenta como indubitable tanto en un caso como en el otro.

Así pues, la tesis acerca de la distinción entre fenómenos y noumenos y la tesis acerca del carácter ideal del espacio nos permiten al menos establecer que el problema, tal como lo presenta Descartes, está mal planteado.

Ahora bien, cabría preguntarse si éste es un argumento suficiente para refutar al idealista escéptico que juega con la posibilidad de una reducción de la experiencia externa a la interna. Creemos que si bien el argumento kantiano logra resolver el problema de la incertidumbre respecto de la existencia de los objetos espaciales, deja sin embargo pendientes dos cuestiones cuya solución no aparece con claridad dentro del capítulo de los Paralogismos. En primer lugar, aun suponiendo la distinción entre dos órdenes dentro del campo de los fenómenos —uno temporal y otro espacial— cabría la posibilidad de que este último fuera meramente imaginado o soñado. En segundo lugar, el intento kantiano de romper con la asimetría entre la experiencia externa y la interna da por resultado una equiparación entre ambas en la cual resultan debilitados los criterios que permiten distinguirlos. El único criterio que persiste es la diferencia respecto de la forma sensible en que se presentan los fenómenos, es decir, que algunos de ellos aparecen en el espacio, mientras que los otros son dados de un modo temporal. Pero como Kant considera que todas las representaciones espaciales, en la medida en que son representaciones, forman parte del sentido interno¹⁰, se desdibuja la distinción entre ambos órdenes y no queda claro, dentro de la argumentación, cómo es posible distinguir entre mis representaciones internas, que poseen un carácter subjetivo y privado, y las representaciones correspondientes a un mundo intersubjetivo y público, cuyas determinaciones poseen validez universal

¹⁰ Cf. por ejemplo *KrV* A 34 = B 50 y A 99.

y objetiva. Para que el idealismo cartesiano quede refutado será menester encontrar un criterio que permita diferenciar el mundo físico, como marco exterior que es el mismo para todos, del mero fluir subjetivo de mis estados internos de conciencia al cual sólo yo puedo acceder; y distinguirlos de manera tal que además los objetos exteriores no puedan quedar reducidos a las representaciones que de ellos tenemos. La tarea no es sencilla si se tiene en cuenta que tal refutación ha de llevarse a cabo desde el marco de una teoría que se instala en un muy delicado punto de equilibrio entre la negación de la cognoscibilidad de la cosa en sí y la negación de la reducción de los objetos representados a la representación que de ellos tenemos. Kant se enfrenta al desafío de refutar la posición cartesiana transitando por este estrecho margen que su propia teoría le proporciona, es decir, tiene que refutar el idealismo de Descartes no a partir del realismo, sino a partir de otra forma de idealismo. Desde allí ha de intentar evitar el escepticismo o incluso el solipsismo al que conduce el camino recorrido por Descartes.

Probablemente Kant advirtió que, para realizar una tarea tan compleja, el argumento presentado en el capítulo de los Paralogismos de la primera edición de la *KrV* resultaba insuficiente, y tal vez haya sido ése el motivo por el cual agregó en la segunda edición de la obra el pasaje de la “Refutación del idealismo” al que habíamos hecho referencia un poco más arriba.¹¹

En este pasaje, Kant intenta, una vez más, refutar el idealismo problemático cartesiano, pero lo hace ahora tomando como punto de partida de su argumentación la única afirmación que se presenta para Descartes como indubitablemente cierta., i. e. la proposición “yo soy”.¹² La estrategia kantiana consistirá en demostrar que si la aceptamos, es decir, si suponemos que efectivamente hay una conciencia de nuestra propia existencia, debemos también aceptar las condiciones que la hacen posible. Así pues, si se logra establecer que la conciencia de la existencia de los

¹¹ El argumento no descansará ya en la distinción entre fenómenos y noumenos, sino en ciertas condiciones que hacen posible la experiencia de nosotros mismos. Esto permite comprender por qué la nueva refutación de Descartes se presenta ahora en la “Analítica trascendental”, y no en la “Dialéctica trascendental”. Cf. sobre esta cuestión C. Klotz, *Kants Widerlegung des Problematischen Idealismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 14 y ss.

¹² Kant manifiesta expresamente que no está tratando de refutar el idealismo dogmático de Berkeley, para quien el espacio, con todo aquello de lo cual él es su condición inseparable, es algo en sí mismo imposible, y las cosas espaciales son entidades meramente imaginarias (*KrV*, B 274).

objetos exteriores es condición de posibilidad de la proposición ‘yo soy’, a la que el cartesiano atribuye absoluta certeza, quedará entonces probado también que el carácter indubitable de la propia existencia implica, al mismo tiempo, el carácter indubitable de la existencia de los objetos en el espacio. El idealismo problemático será, por tanto, refutado en la medida en que podamos demostrar que la experiencia externa es condición de posibilidad de la experiencia interna.

El punto de partida de la argumentación consistirá en la afirmación de aquello que este tipo de idealismo acepta como absolutamente cierto, es decir, que *tenemos conciencia de nuestra propia existencia como determinada en el tiempo*.¹³ Esta tesis tiene, sin embargo, para Kant, un significado especial, ya que, en el contexto de su teoría, es posible distinguir dos formas de autoconciencia —la apercepción trascendental y la apercepción empírica— y, por ende, también dos maneras de ser conscientes de nuestra propia existencia, que el cartesiano no diferencia entre sí. Habíamos mencionado anteriormente que la apercepción trascendental, esta peculiar forma de autoconciencia que Kant coloca a la base de toda experiencia, no es ella misma una suerte de auto-conocimiento. En efecto, todo conocimiento requiere, según la teoría crítica, el concurso de la sensibilidad. Pero, en la apercepción trascendental, el acceso al ‘yo’ no es intuitivo, es decir, no hay un contenido sensible a través del cual el ‘yo’ se haga presente. Se trata de la mera conciencia vacía, i. e. absolutamente *indeterminada*, de que todas mis representaciones son necesariamente mías.

Si bien el *yo pienso* de la apercepción trascendental va acompañado de la conciencia de que *yo soy*, esta conciencia de la propia existencia es también indeterminada.¹⁴ Al no haber un acceso intuitivo al yo de la apercepción trascendental, es posible tener conciencia de que soy, pero no es posible *determinar* cómo soy. La intuición, para Kant, no puede ser más que sensible. Así pues, para darle un contenido a la conciencia de mi propia existencia, y conocerme como existiendo de tal o cual manera, será menester acceder a ella a través del sentido interno. Tenemos un acceso empírico a nuestra propia existencia a través de la sensibilidad interna y, siendo esta última temporal, la conciencia *determinada* de nuestra existencia no podrá darse más que *en el tiempo*. Existe pues, junto a la apercepción trascendental, una apercepción *empírica* de nosotros

¹³ *KrV*, B 275.

¹⁴ *KrV*, B 157 y ss.

mismos; y es a esta última a la que hace referencia la primera premisa del argumento de la “Refutación del idealismo”.

A continuación Kant afirma que *toda determinación en el tiempo presupone algo permanente en la percepción*. La conciencia empírica de nuestra propia existencia se da a través de una serie de estados internos siempre cambiantes. Pero en la Primera Analogía de la Experiencia se había ya establecido que toda relación temporal puede determinarse como tal con referencia a un substrato que permanece siempre el mismo.¹⁵ Así pues la sucesión de estados internos a través de la cual nos volvemos empíricamente autoconscientes supone algo permanente en la percepción que confiere unidad al cambio y permite determinarlo como tal.

Ahora bien, Kant agrega a continuación, como tercera premisa, una curiosa afirmación que constituye el aspecto medular del argumento, en tanto es ella la que permite establecer una relación de dependencia entre la experiencia interna y la externa.

Eso permanente, cuya percepción permite determinar mis estados internos como sucesivos, *no puede ser una intuición en mí*.¹⁶ El sentido interno sólo nos ofrece un fluir de representaciones en el que nada permanece. No hay algo así como un yo fenoménico sustancial que, a la manera de un substrato, ‘sostenga’ la serie de estados internos por la cual nos volvemos empíricamente autoconscientes. Llamativamente, el modo en que Kant concibe el yo fenoménico guarda una estrecha semejanza con el yo humeano considerado como un “haz de percepciones”.¹⁷ Nos enfrentamos, en ambos casos, con un yo absolutamente desustancializado que parece quedar reducido a la serie de estados cambiantes a través de la cual se hace presente.

Podría pensarse que no siendo el yo fenoménico el substrato que permite conferirle unidad al cambio interno, dicha unidad se explique a través del yo trascendental al cual todas las representaciones quedan referidas. Pero si bien la unidad trascendental de la apercepción funda todo enlace de las representaciones, tanto internas como externas, el yo al cual accedemos

¹⁵ *KrV*, B 225 y ss.

¹⁶ El texto original dice: “Esto permanente no puede, sin embargo, ser algo en mí, ya que es sólo a través de esto permanente que mi existencia misma puede ser determinada en el tiempo” (*KrV*, B 275). Kant pide en el prefacio (B) que este pasaje sea modificado para su mejor comprensión (cf. *KrV*, B XXXIX nota). En el análisis del argumento, nos basaremos en la versión corregida del texto.

¹⁷ Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), ed. por L.A. Selby Bigge y revis. por P.H. Nidditch, Oxford, 1978², pp. 251 y ss.

a través de esta forma de autoconciencia no puede ser en rigor calificado como permanente, ya que sólo un *fenómeno en el tiempo* puede ser considerado de esta manera. Así pues, el yo trascendental no puede ser considerado como aquello permanente en la percepción que permite la determinación de la serie de estados internos como sucesiva.

Una vez desestimada la posibilidad de que yo sea aquello permanente en la percepción que hace posible la autoconciencia empírica de mi propia existencia, resta aún evaluar —aunque Kant no lo hace en el pasaje de la “Refutación del idealismo”— si el tiempo como forma del sentido interno no podría desempeñar esta función. En las Analogías de la Experiencia Kant toma en cuenta esta posibilidad, es decir, se pregunta si el tiempo mismo no podría ser aquello permanente respecto de lo cual se determinan las relaciones temporales.¹⁸ Esta alternativa, sin embargo, es inmediatamente dejada de lado, ya que el tiempo no puede ser percibido. El substrato que representa el tiempo en general debe encontrarse en los fenómenos.

Así pues, no pudiendo el yo fenoménico constituirse como objeto sustancial permanente respecto del cual el cambio interno se determine como tal, y no pudiendo tampoco el tiempo mismo ofrecer a la percepción ese marco de referencia permanente, resta como única posibilidad que los objetos en el espacio sean aquello permanente dado a la percepción gracias a lo cual mis estados internos se determinan como sucesivos. El fluir interno que da origen a la conciencia empírica de mi propia existencia como determinada en el tiempo depende de la conciencia de un mundo físico de fenómenos permanentes dados bajo la forma del espacio. Sólo allí encontramos aquello que funciona como substrato que sostiene el incesante cambio de estados internos en el cual aparezco como fenómeno. No hay pues experiencia interna sin experiencia externa. La supuesta inmediatez que el cartesiano le atribuye a la primera desaparece ahora bajo esta óptica kantiana desde la cual se pone de manifiesto que no podemos ser conscientes de nosotros mismos sin ser conscientes de aquello que no somos nosotros. La experiencia interna pierde totalmente autonomía. No es posible reducir el mundo exterior a un juego interno de representaciones, porque éstas, dadas en forma siempre sucesiva, requieren para ordenarse de tal manera, la conciencia de un ámbito temporal que de alguna manera ‘exceda’ la temporalidad en que se da el flujo de mis estados internos. La desustancialización del yo fenoménico arroja como

¹⁸ *KrV*, A 182 = B 225.

resultado una trabazón entre los caracteres temporales de la experiencia interna y los de la experiencia externa que determinan la imposibilidad de una reducción de la segunda a la primera. El cartesiano ha quedado refutado. No es posible afirmar la existencia del yo y, a la vez, poner en duda la existencia del mundo exterior.

Pero éste es sólo un lado de la cuestión. La refutación de la posición de Descartes, apoyada en el peculiar modo en que se relacionan entre sí los caracteres temporales que respectivamente presentan la experiencia interna y la externa, permite sacar conclusiones no sólo respecto del carácter indubitable de la existencia del mundo exterior, sino también respecto del status gnoseológico que posee la experiencia de nosotros mismos. En efecto, los objetos espaciales deben ser considerados como existentes porque, no habiendo permanencia en el sentido interno, sólo ellos proporcionan el marco de referencia permanente en relación con el cual podemos volvernos empíricamente autoconscientes a través del flujo de estados internos dados en forma siempre sucesiva. Pero precisamente esa falta de permanencia en el sentido interno determina también que no sea posible aplicar al yo fenoménico la categoría de sustancia.¹⁹ Y como la categoría de sustancia es condición de la aplicación de las otras dos categorías de relación,²⁰ habría que concluir que ninguna de ellas es aplicable al yo fenoménico. Nos encontramos pues con una suerte de pseudo-objeto que no se ajusta estrictamente a las condiciones que, según Kant, determinan la posibilidad de un conocimiento objetivo. Este segundo resultado que arroja el argumento de la “Refutación del idealismo”, y al cual Kant no hace referencia de una manera explícita, es, por cierto, sumamente problemático porque, en lo que respecta al auto-conocimiento, la teoría excluye la posibilidad de que el yo en sí sea un objeto para sí mismo, porque no es sensiblemente dado, y excluye, a la vez, la posibilidad de objetivar el yo trascendental, ya que él es el fundamento último de toda objetivación. De haber alguna posibilidad de auto-conocimiento, éste debería ser fenoménico. Pero el yo empírico que aparece intuitivamente en el sentido interno de un modo solamente temporal —y no espacio-temporal como aparecen los objetos físicos— presenta la peculiaridad de que se muestra a través de un flujo de representaciones siempre sucesivo. El fenómeno del sentido interno no se presenta bajo los modos temporales de la permanencia o

¹⁹ En el capítulo sobre el “Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, Kant establece que los esquemas trascendentales constituyen la condición formal sensible que hace posible la aplicación de la categoría al objeto. El esquema de permanencia es precisamente el que hace posible la aplicación de la categoría de sustancia (cf. *KrV*, A 138 = B 177 y ss.).

la simultaneidad. Estos modos temporales son propios de los fenómenos que, además de darse bajo la forma del tiempo, se dan también bajo la forma del espacio. Y al parecer, sólo aquellos fenómenos que se dan bajo estos modos temporales son susceptibles de ser conceptualizados a través de la aplicación de *todas* las categorías. Dicho de otra manera: sólo los objetos en el espacio se sujetan en rigor a las condiciones de una experiencia posible. El tiempo subjetivo, y el yo fenoménico que en él aparece, dan lugar, en cambio, a una suerte de pseudo-experiencia, a una forma de autoconciencia empírica que, si es escindida de la conciencia del mundo exterior, carece totalmente de autonomía para sostenerse a sí misma como un auténtico conocimiento objetivo.

Así pues, la “Refutación del idealismo” presenta un argumento que ofrece una respuesta a las dudas planteadas por el escéptico cartesiano respecto de la existencia del mundo exterior, pero, al hacerlo, abre las puertas al escepticismo respecto de la posibilidad de conocernos a nosotros mismos.

Kant no hace explícito este segundo resultado que arroja el argumento. Y, en líneas generales, se refiere al ‘objeto del sentido interno’ sin llamar la atención sobre las dificultades que su teoría gnoseológica presenta cuando se intenta dar cuenta, a través de ella, del conocimiento de los fenómenos psíquicos.

Hay, sin embargo, un pasaje que pone en evidencia que estos problemas no habían pasado inadvertidos para Kant. Nos referimos a la “Nota general sobre el sistema de los principios”, agregada también en la segunda edición de la *KrV*.²¹ Este llamativo texto comienza advirtiéndolo —como muchas otras veces se hace a lo largo de la obra— que no es posible un conocimiento a través de meros conceptos. Para que haya experiencia, las categorías han de aplicarse a lo múltiple dado en la intuición sensible.

Hasta aquí Kant no hace más que reiterar ciertas tesis fundamentales respecto de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento objetivo. Pero más adelante agrega una curiosa afirmación en la que se ponen en evidencia, como en ningún otro lugar de la obra, las limitaciones que supone la ‘experiencia’ interna. Es un hecho notorio, explica Kant, que “para comprender la posibilidad de las cosas en conformidad con las categorías y demostrar así la *realidad objetiva* de las últimas, necesitamos intuiciones que sean en todos los casos *externas*.”²²

²⁰ *KrV*, A 187 = B 230.

²¹ *KrV*, B 288-294.

²² *KrV*, B 291.

Al parecer, estas palabras sugieren que la intuición *interna* no proporciona por sí misma un material intuitivo adecuado para dar lugar a un conocimiento objetivo. Sólo las intuiciones dadas bajo la forma del espacio confieren, en rigor, realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento.

Kant se detiene a ejemplificar cómo sucede esto en el caso de las categorías de relación:

“[...] para obtener, por ejemplo, algo *permanente* en la intuición que se corresponda con el concepto de *sustancia*, (y así demostrar la realidad objetiva de este concepto) se requiere una intuición en el espacio (de la materia), ya que sólo el espacio es determinado como permanente; el tiempo, en cambio, y todo lo que se encuentra en el sentido interno está en constante flujo.”²³

Además de ejemplificar también de qué modo se requiere una intuición externa para conferir realidad objetiva a las categorías de causalidad y acción recíproca, Kant agrega que la posibilidad de las cosas como cantidades, y, por tanto, la realidad objetiva de las categorías de cantidad, se demuestra sólo a través de la intuición de los objetos en el espacio, y únicamente mediadas por esta intuición externa pueden ser dichas categorías también aplicadas al sentido interno. Lamentablemente, en este caso, no se ofrecen ejemplos. Y, más aún, ni siquiera se menciona cómo se cumpliría la tesis general de la necesidad de una intuición siempre externa en lo que concierne a la aplicación de las categorías de cualidad y modalidad.

Pero más allá de los puntos oscuros que presenta la cuestión tal como se la plantea en este pasaje, creemos sumamente significativo el modo en que el texto llama la atención sobre ciertas dificultades que conciernen a la posibilidad de una *experiencia estrictamente interna*.

Esta es precisamente la idea que aparece en el anteúltimo párrafo de la “Nota general...” en el cual Kant concluye:

“Toda esta Nota es de gran importancia, no sólo para confirmar nuestra precedente Refutación del idealismo, sino sobre todo —cuando se trata del *auto-conocimiento* a través de la mera conciencia interna y de la determinación de nuestra naturaleza sin la ayuda de la intuición empírica externa— para mostrarnos los límites de la posibilidad de un tal conocimiento.”²⁴

El punto al que hemos llegado resulta sin duda controversial. El idealismo trascendental kantiano, que decididamente se pronuncia a favor de la posibilidad de justificar el carácter objetivo de las representaciones,

²³ *KrV*, B 291.

²⁴ *KrV*, B 293-294.

parece cerrar la posibilidad de una justificación del carácter objetivo de la representación de nosotros mismos. Ciertamente sería posible intentar dar respuesta a esta cuestión desde una perspectiva más amplia, apelando a otros aspectos del sistema en los cuales se da cuenta de la subjetividad desde perspectivas que no son estrictamente cognitivas. Pero si se quiere resolver en rigor el problema, sería menester hacerlo desde la teoría gnoseológica que Kant presenta, ya que una teoría que puede dar cuenta de la objetividad del conocimiento del mundo físico, pero que resulta difícilmente aplicable al ámbito de lo psíquico podría ser finalmente cuestionada en su conjunto.

Si bien estos pasajes de la *KrV* parecen ir cerrando los caminos que podrían conducirnos a una resolución del problema, creemos que resta todavía un margen estrecho, pero aún transitable, para poder encontrar alguna respuesta a esta cuestión dentro del marco teórico que ofrece el idealismo trascendental. Para ello, es preciso dejar por un momento a un lado los textos que hemos estado analizando, y centrar nuestra atención en una serie de reflexiones que Kant elabora aproximadamente entre los años 1788 y 1793,²⁵ deteniéndonos particularmente en la que suele denominarse “Reflexión de Leningrado”.²⁶

En este pasaje, Kant vuelve, una vez más, sobre la tesis de la dependencia del sentido interno respecto del externo, pero poniendo énfasis ahora no tanto en la necesaria correlación entre la sucesión de mis estados internos y un orden temporal en el que los objetos pueden ser percibidos como permanentes, sino en la correlación entre la sucesión de mis estados internos y un orden temporal en el cual los objetos pueden ser determinados como poseyendo entre sí relaciones de simultaneidad. Esto ciertamente no agrega mucho a la argumentación de la “Refutación del idealismo”, sino que más bien refuerza las conclusiones a las que ella arriba, i. e. que la serie subjetiva de mis estados internos, por la cual me vuelvo empíricamente autoconsciente de mi existencia, depende de la conciencia de un ámbito fenoménico de objetos permanentes que guardan

²⁵ Cf. por ejemplo las *Reflexiones* 5653-5654 (AA 18: 305-313), 6313-6316 (AA 18: 613-623) y 6319 (AA 18: 633-634).

²⁶ Esta *Reflexión*, que lleva por título “Acerca del sentido interno”, fue descubierta en una fecha relativamente reciente en la biblioteca Saltykov-Shchedrin de lo que era entonces Leningrado, y se publicó por primera vez en 1986 en la revista *Voprosy Filosofii* (4, 1986, 126-36). Para referirme al texto, utilizaré la transcripción alemana de Werner Stark aparecida en R. Brandt/ W.Stark (eds.), *Kant-Forschungen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1987, vol. 1, pp.18-21. Emplearé números romanos para indicar las páginas del manuscrito y números arábigos para referirme a las líneas.

entre sí relaciones de simultaneidad, es decir, depende de la conciencia del mundo físico.

Sin embargo, Kant parece estar diciendo todavía algo más. La apercepción empírica, es decir aquella forma de autoconciencia empírica que difícilmente llega a constituir un genuino auto-conocimiento por las razones antes mencionadas, es denominada ahora curiosamente “apercepción cosmológica”. Y se la describe del siguiente modo: “Yo soy —dice Kant— inmediata y originalmente consciente de mí mismo como una entidad en el mundo, y, por esta única razón, mi propia existencia es determinable como fenómeno, como magnitud en el tiempo.”²⁷ Esto significa —al menos de acuerdo con nuestra interpretación del texto— que la conciencia empírica que tenemos de nosotros mismos no sólo supone la conciencia del mundo exterior, cosa que la “Refutación del idealismo” ya había demostrado, sino además la conciencia de que *nosotros mismos somos parte de él*.

La apercepción cosmológica da cuenta pues de nuestra esencial apertura al mundo.²⁸ Contrariamente al yo cartesiano que, encerrado en sí mismo, puede llegar a plantearse la posibilidad de que toda otra existencia se reduzca a la representación que de ella se tiene, el yo kantiano —ese yo-fenómeno que aparece en el sentido interno a través del fluir de sus representaciones— es empíricamente consciente de sí mismo sólo en tanto se halla integrado a la trama total de la experiencia. La autoconciencia empírica es esencialmente relacional, i. e. somos conscientes de nosotros mismos como existentes en un orden fenoménico que abarca algo más que nuestra propia existencia y con el que nos hallamos en relaciones de interacción.²⁹

Ahora bien, podría interpretarse a partir de las pocas líneas que Kant dedica a la noción de ‘apercepción cosmológica’ en la Reflexión de Leningrado, que ella hace referencia simplemente a la conciencia de que nuestro yo empírico, *como fenómeno psíquico*, conforma, junto con los fenómenos físicos, un único orden empírico inescindible, y que toda autoconciencia empírica supone originariamente la apertura a ese orden.

Pero la *Reflexión 6315*, redactada aproximadamente en el mismo período que la *Reflexión de Leningrado*, aporta todavía un elemento más

²⁷ L II, 4-6.

²⁸ Cf. *Refl. 6313* (AA 18: 615). C. La Rocca considera que esta tesis prefigura, en alguna medida, la idea heideggeriana del ‘ser en el mundo’ (cf. C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venecia, Masilio Editore, 2003, pp. 73-74).

²⁹ Cf. también la *Refl. 6311* (AA 18: 612).

para comprender el significado que Kant le atribuye a la autoconciencia empírica. Allí se establece que somos *para nosotros mismos*, ante todo, objetos del *sentido externo*.³⁰ La apercepción empírica se revela pues como una forma de autoconciencia originariamente encarnada. El fluir de estados internos por el que nos percatamos de nuestra propia existencia como determinada en el tiempo no sólo depende de la conciencia de un mundo de objetos físicos que proporcionan el marco de referencia permanente que da unidad a ese fluir, sino que, más específicamente, depende de la percepción de nuestro propio cuerpo que, en interacción con otros cuerpos en el espacio, constituye el objeto permanente gracias al cual nos volvemos conscientes de nosotros mismos como existentes.

Así pues, las dificultades que la teoría presenta en lo que se refiere a la posibilidad de la auto-constitución del yo como objeto de conocimiento pueden resolverse si se abandona el intento de dar cuenta de la experiencia de nosotros a partir de los estrechos límites del sentido interno. La ‘experiencia’ interna no es más que una abstracción, es decir, por sí misma no conduce a una vía que nos permita dar cuenta de un auto-conocimiento objetivo. Es menester pues abandonar esta abstracción —probablemente de origen cartesiano— y abordar la cuestión desde una perspectiva más amplia que nos recuerde que el fluir de estados internos es sólo un aspecto bajo el cual aparecemos ante nosotros mismos. El yo fenoménico es, en todos los casos, un objeto psico-físico, y sólo entendido de esta manera responde a las condiciones que la teoría kantiana establece para una experiencia posible.

³⁰ Cf. AA 18: 619. La misma idea aparece en el *Opus postumum* (cf. AA 21:63).