

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA EN KANT

Manuel Luna Alcoba

(I. E. S. Francisco Rodríguez Marín)

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA EN KANT

Resumen: Introducido por Wolff, el término *Bewußtsein* no halla una definición clara en Kant. Se la puede identificar con la representación, entendida como puro "yo pienso", aunque debe acompañar a toda otra representación. Es un resultado de la autoconciencia, aunque ésta no es ningún género de conciencia. Al cabo cuanto puede decirse de ella es que es una posición, si bien esto abre más interrogantes de los que cierra.

Palabras clave: conciencia, autoconciencia, "yo pienso", apercepción, aprehensión.

Abstract: Introduced by Wolff, the term *Bewußtsein* doesn't find a clear definition in Kant. She can be identified with the representation, as pure "I think", although she should accompany to all other representation. She is a result of the self-consciousness, although she is not any gender of consciousness. In definitive as much as it can be said of her it is that she is a position, although this opens up more queries of those than it closes.

Key words: consciousness, self-consciousness, I think", aperception, apprehension.

Son múltiples los textos de la *Crítica de la razón pura* a propósito del tema de la conciencia que cambiaron de la primera a la segunda edición. Sin embargo, resulta fácil hallar el hilo conductor que lleva de unos a otros. En realidad no puede decirse que Kant cambiara de puntos de vista, sino, más bien, que los matizó. Pero esta matización no constituyó el fin de sus esfuerzos. Con posterioridad al llamado "período crítico", Kant continuó matizando sus propuestas a lo largo de numerosos textos. Lo que aquí queremos intentar es, precisamente, ver el decurso de esas matizaciones, para clarificar la noción kantiana de conciencia. Por ello, podemos decir que nuestro propósito metodológico es mostrar que el *Opus postumum* da sentido a la *Crítica de la razón pura* y que ni el uno ni la otra pueden entenderse sin los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Pretendemos ver cómo estos planteamientos conducen a una serie de cuestiones fundamentales: ¿quién otorgó a nuestra conciencia, el papel de crear un mundo para nosotros? ¿qué dio al sujeto esa omnipotencia que le permite subyacer a todos sus predicados? ¿cuál ha sido el fundamento de ese yo, de ese dominador del mundo y la filosofía durante tantos siglos?

1. Acerca del término *Bewußtsein*.

Wolff fue quien introdujo en alemán el término "conciencia" ("Bewußtsein")¹. Su carácter de referencia a algo no fue discutido ni por Hume, aunque, naturalmente, siempre hubo resistencia a especificar qué relación podía existir entre los datos que en ella aparecían y el supuesto sujeto en el que aparecían². Para Wolff apercpección y conciencia estaban íntimamente ligados. La conciencia de nuestro acto de percibir conduce inevitablemente a la conciencia de nosotros mismos por una simple separación entre sujeto y objeto. En cualquier caso, no se puede decir que sean lo mismo. La apercpección se dirige a un acto, la conciencia a un objeto, aun cuando éste sea el mismo sujeto³. La apercpección, tal y como Wolff la caracteriza no es la captación de la propia conciencia o del propio sujeto que percibe, sino el hacerse consciente de que se poseen determinadas percepciones, que no tienen por qué ser internas. De este modo, en vez de ser la apercpección la condición para poseer percepciones claras son éstas las que se erigen en condición de posibilidad de la apercpección⁴.

La definición de conciencia en Kant resulta problemática. En una primera aproximación, podemos decir que es la intuición de sí mismo⁵. No obstante, el *Opus postumum* considera esta intuición como el primer acto sintético de conciencia, no su definición⁶. Pero, actuar se define como la causación de una sustancia⁷. Algo después se nos

¹Cfr.: Carl, W. *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pág. 61.

²Cfr.: Sturma, D. *Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins*, 1985, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, pág. 27.

³Cfr.: Schoeler, W. F. *Die transzendente Einheit der Apperzeption von Immanuel Kant*, Selbstverlag in Bern, 1959, pág. 12.

⁴Cfr.: Reuter, P. *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1989, págs. 47-53.

⁵Cfr.: Kant, I. *Reflexionen zur Metaphysik*, Refl. 5049, MXXXVII, E II, 969, en *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1927 (en lo sucesivo KgS), vol. XVIII, 3, V, 2, pág. 72.

⁶Cfr.: Kant, I. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Legajo X, pliego VII, pág. 3, Suplemento VII, primavera/otoño 1800, Edición de F. Duque, Anthropos/Eds. Univ. Autónoma de Madrid, 1ª ed., 1991, págs. 549-50 = KgS XXII, 3, IX, 2, 85.

⁷Se diferencia así entre la acción, el hacer (causa con conciencia), del ejercitar (causa que busca un fin a través de unos medios) -cfr.: Op. cit., Legajo XI, pliego IV, pág. 2, agosto 1799/marzo 1800, pág. 395 = KgS XXII, 3, IX, 2, 477-. Por lo demás, puede haber representación de una acción siempre que no se tomen en cuenta las determinaciones concretas de esta acción ni se establezca ninguna comparación en ella (cfr.: Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 4848, v - KgS XVIII, 3, V, 2, 5).

dice que

"... el acto primero de la razón es la *conciencia*, el segundo la *intuición* de sí mismo (*apperceptio*). El tercero el conocimiento (*cognitio*)"⁸.

¿Acaso es la razón la sustancia que causa la conciencia? Sea como fuere, este acto entraría entonces a formar parte no de la definición de conciencia en general sino, obviamente, de la conciencia de sí mismo:

"La conciencia de sí mismo (*apperceptio*) es un acto mediante el cual el sujeto se hace a sí mismo en general objeto"⁹.

Al cabo, este acto no es más que un representar algo, con lo que la conciencia sería:

"la *representación* de la apercepción que hace de sí misma el objeto de intuición"¹⁰.

La conciencia está constituida por representaciones en cualquier sentido que queramos tomar esta afirmación. La representación es un contenido o estado de conciencia. La conciencia consiste en tener una representación¹¹, aunque sea del yo¹², de las propias ideas¹³ o del propio existir¹⁴. La conciencia sería, pues, un derivado de la representación, el ámbito recortado por la enumeración de todas las exterioridades¹⁵. Por supuesto, esto significa que sólo somos

⁸Kant, *Transición*, Legajo I, folio VIII, pág. 1, finales 1801/1802, pág. 691 = KgS XXI, 3, VIII, 1, 105.

⁹Op. cit., Legajo X, pliego XIX, pág. 2, primavera/otoño 1800, pág. 530 = KgS XXII, 3, IX, 2, 413.

¹⁰Ib., Legajo VII, pliego III, pág. 2, primavera/otoño 1800, pág. 515 = KgS XXII, 3, IX, 2, 31 (subrayado nuestro).

¹¹Cfr.: Mohr, G. *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991, pág. 106.

¹²Cfr.: Kant, I. *Crítica de la razón pura*, 1781/1787, A 117 n. y B 68-9, trad. de P. Ribas, Ediciones Alfaguara, 5ª ed., Madrid, 1985, págs. 143 y 87-8, respectivamente.

¹³Cfr.: Kant, *Reflexionen zur Logik*, 1678, β¹. L 4¹. zu L § 12, KgS XVI, 3, III, 79.

¹⁴Cfr.: Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 5661. LBl. Kieswetter 1. R.-Sch. XI 1 S. 261-3. Hb. IV S. 499 f. Ki. LS 193 f., 1788-1790, KgS XVIII, 3, 5, II, 319. Por poco que esto le guste a de Muralt (cfr.: De Muralt, A. *La conscience transcendente dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1958, pág. 27).

¹⁵Desde luego, Freud permanecerá fiel a esta caracterización, la conciencia es precisamente aquello de lo que no podemos hablar, lo que no necesitamos explicar, el hueco recortado por los procesos represivos del inconsciente. Los escritos de Freud son un permanente discurso acerca del inconsciente, de lo que no está fuera de duda. En todo caso, me parece confuso como hace Tugendadt comparar la conciencia freudiana con las vivencias de Husserl, cuya intención es precisamente hablar acerca de la conciencia (cfr.: Tugendadt, E.

conscientes de nosotros mismos tal y como nos manifestamos¹⁶, pues sólo somos conscientes de tener representaciones, no de cuáles sean sus contenidos, dado que tener representaciones es el modo primario de manifestación de nosotros mismos¹⁷. En nuestro aparecer, incluso cayendo únicamente bajo la forma del tiempo, obtenemos una determinación tan plena como la de cualquier objeto. En cambio, la conciencia de nuestro ser en sí se reduce a apreciar la pura espontaneidad¹⁸ ya que, al tener una representación de nosotros mismos, sólo podemos captarnos como un sujeto indeterminado¹⁹. Pero tampoco vamos a tener conciencia de cómo aparecemos a los demás. La conciencia de nosotros mismos se reduce a una delgada superficie situada entre nuestro aparecer en la sensibilidad externa de los demás y nuestro ser en sí. En esta delgada superficie radica la apercepción empírica y el "yo" que le corresponde, esto es, el "yo" de la psicología. De este modo, el "yo" determina lo que antes aparecía como sujeto indeterminado²⁰. El saber del yo que otorga la conciencia es un representarse a sí mismo a la vez que un saber del sujeto que recibe una serie de representaciones empíricas²¹. La conciencia del yo no es, pues, algo así como el hallazgo de un punto firme e inmutable, sino una simple representación de la autoactividad del sujeto, por la cual se hace consciente de su proceso sintético²². Sólo la intermediación de las representaciones permite acceder a la

Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica, Fondo de Cultura Económica, México, etc., 1983, pág. 12).

¹⁶ Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1787, B 68-9, pág. 88.

¹⁷ Cfr.: Kant, *I. Antropología en sentido pragmático*, Parte I, Libro I, § 14, 1798, versión española de J. Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pág. 50 = KgS VII, 152.

¹⁸ Cfr.: Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 6360. ⁴ (1794). LBl. *Essen-Königsberg* 11. S. I, III - S. I, KgS XVIII, 3, 5, II, 689.

¹⁹ Cfr.: Becker, W. *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1984, págs. 250-1.

²⁰ Cfr.: Kant, *I. Sobre el Tema del Concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, editado originalmente por Fr. Th. Rink, Königsberg, 1804, estudio preliminar y trad. de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1987, pág. 30 = KgS XX, 3, VII, 269 y Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, pág. 251.

²¹ Cfr.: Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, pág. 252.

²² Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, B 278, 1787, pág. 249. Por cierto, que en este pasaje Kant habla del Yo como "representación intelectual".

conciencia a un saber de su yo²³. La conciencia, que es absolutamente imprescindible para que surja el conocimiento, no nos da conocimiento alguno del yo. La conciencia de mí mismo no es conocimiento de mí mismo aunque pueda ser consciente de mis actos²⁴.

2. "Yo pienso".

La relación directa de conciencia y representación vale tanto para la conciencia empírica como para la trascendental. La empírica es tan fragmentaria y diversa como las representaciones a las que acompaña. Para que estas conciencias sean tales conciencias y estas representaciones tales representaciones, deben guardar relación con algún género de conciencia única, esto es, con la conciencia trascendental. Esta conciencia trascendental, esta apercepción originaria, no es otra cosa que la simple representación "yo"²⁵. La conciencia trascendental, autoconciencia, apercepción pura u originaria del yo, dicho de otro modo, esta representación del "yo", es la que da lugar al "yo pienso". Para expresarlo de otra manera, el "yo pienso" es una representación. La apercepción pura, la captación del yo, es, por tanto, la fuente de toda representación, su condición de posibilidad. En sí misma es una representación en la medida en que excluye cualquier representación, quiero decir, la única manera de pensarlo, de representarlo, es como excluyendo toda representación. La apercepción pura es la negación común a cualquier representación posible, por eso dice Kant que la apercepción sólo es posible gracias a la conciencia de la síntesis de las representaciones, síntesis en la unidad de una negación. La apercepción pura da lugar al "yo pienso", al cabo una representación que se caracteriza por acompañar a toda representación. En la medida en que este "yo pienso", está en lugar del yo acompañando a todas las representaciones, es una representación del mismo, aunque todo esto lo veremos detenidamente un poco más abajo²⁶. Como posición en la que se produce la síntesis hacia el "yo" la conciencia siempre acompaña a todo conocimiento. Esto no es sino otro modo de decir que el "yo pienso", debe poder acompañar a todas mis representaciones ya que el pensar establece aquí una relación entre el "yo" y sus representaciones. La relación entre el "yo pienso" y mis representaciones es del

²³ Cfr.: Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, pág. 255.

²⁴ Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1787, B 158-9, págs. 170-1 y *Reflexionen zur Metaphysik*, "Zur Kritik der reinen Vernunft", 6319, LBl, E 74, S. I, II, R II 254, KgS XVIII, 3, 5, II, 633.

²⁵ Cfr.: Op. cit., 1781, A 117, pág. 143.

²⁶ Cfr.: Ib., 1787, B 132-5.

todo isomorfa con la relación entre la propia existencia y el autoconocimiento como momento concreto de esa existencia²⁷.

Aunque el "yo pienso" debe poder acompañar todas mis representaciones para que sean *mis* representaciones, no debe acompañarlas a todas. Una conciencia perfectamente clara y distinta no se centraría exclusivamente sobre el acto de síntesis sino sobre ese límite del mismo que es el sujeto, impidiendo la constitución del objeto. Kant reconoce que la conciencia que acompaña a nuestras representaciones sólo puede ser débil²⁸. De este modo, la conciencia debe quedar sometida siempre a la espontaneidad sintética de la relación que la constituye para no interferir en la naturaleza de la representación. Esto debe quedar claro, la conciencia es, también en Kant, algo derivado, un producto, no algo originario (en el mismo sentido en que la ética es un resultado de la ley). Pero no derivado de las experiencias o de las condiciones empíricas, derivado de la dinámica representativa. Es de la síntesis realizada sobre esta materia, de esta actividad (co)ordenadora de donde procede la conciencia²⁹. La leyes de la síntesis, que espontáneamente se ponen en marcha, son la condición de posibilidad de la conciencia³⁰. La síntesis y no el yo o la pluralidad es el verdadero vínculo entre la conciencia de la identidad y la unidad de la pluralidad³¹. Por muy diversos y múltiples que sean los datos, sin actividad sintética, no habrá posibilidad de conciencia alguna. Sólo allí donde sea posible establecer una ley de síntesis, será posible que surja la conciencia y sólo donde haya conciencia habrá unificación de una pluralidad.

3. La función de la conciencia y sus tipos.

Si la conciencia es, efectivamente, una representación, se entiende que no pueda ser consciente de mí mismo sin la existencia de cosas fuera de mí ya que la representación siempre está en lugar de algo, esto es, se define por *no* ser algo, pese a que ocupa su lugar³².

²⁷ Cfr.: Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, pág. 748.

²⁸ Cfr.: Kant, *Crítica de la Razón pura*, 1781, A 104, pág. 134 y Sturma, *Kant über Selbstbewußtsein*, pág. 42.

²⁹ Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo XI, pliego II, pág. 3, primavera 1800, pág. 488 = KGS XXII, 3, IX, 2, 448.

³⁰ Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1787, B 135-6, págs. 155-6.

³¹ Cfr.: Carl, *Die Transzendente Deduktion*, págs. 99-100.

³² Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1787, B 275-6, págs. 247-8.

Ahora bien ¿para qué es necesaria la conciencia? ¿no podría reducirse todo a representaciones y olvidar el concepto de conciencia? En realidad no. Por un lado, las representaciones guardan un cierto orden entre ellas, aunque sólo corresponda al tipo de representaciones que constituyen (percepciones, intuiciones, conceptos, conocimientos, etc.). Por otro, toda representación conlleva un cierto marcar distancias con las demás, el establecimiento de un ámbito que le es propio, de un horizonte en el caso meridianamente claro de los conceptos. Pues bien, no hay un paso directo de una cuestión a la otra. El paso del orden de los coexistentes al demarcar distancias sólo se puede hacer mediante un principio que permita establecer diferencias incluso entre aquellos que por sí mismos no las tienen y es este hecho el que exige que haya conciencia³³. La conciencia, no el yo, es el principio de diferenciación (incluso) de aquellos que por sí mismos son indiferentes³⁴, es decir, es una posición.

Dentro del género "conciencia" podemos distinguir entre conciencia lógica y metafísica. La primera es el puro acto de posición posible, en la cual está contenida sólo como posibilidad la conciencia real³⁵. Para devenir conscientes es necesaria la observación de nosotros mismos y ello solo es posible si, a la vez que la sucesión, captamos lo que permanece durante ese transcurrir. Éste y sólo éste es el punto de vista de la conciencia intelectual, es decir, de la lógica³⁶. Esta conciencia lógica es obra del entendimiento³⁷.

Pero también hay una conciencia debida a la intuición o, por mejor decir, a la unificación que se realiza en la multiplicidad por la cual el sujeto se hace objeto para sí mismo, ésta es la conciencia metafísica. A su vez, la conciencia metafísica lo puede ser por conceptos o por construcción de conceptos. La primera es debida a la aplicación de categorías a la intuición, de acuerdo con lo expuesto en la deducción trascendental. La segunda acontece cuando el sujeto se pone a sí mismo como aquello que, más allá de los fenómenos, realiza la

³³ Todo esto se puede expresar de otro modo, Toda representación tiene tanto un lugar como un sitio. Pero no hay modo de fundamentar los sitios por los lugares ni a la inversa. Son dos nociones cuya fundamentación común es la noción topológica de posición y es con ella con la que identifica Kant la conciencia.

³⁴ Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1781, A 103-4, pág. 134-5.

³⁵ Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo X, pliego VII, pág. 3, primavera/otoño 1800, pág. 549 = KgS XXII, 3, IX, 2, 85.

³⁶ Cfr.: Kant, *Antropología*, Libro I, Parte I, § 4, 1789, págs. 22 y 25 = KgS VII, 132 y 134 y *Reflexionen zur Metaphysik*, 6313, w¹, LBl. D8, S. I, II, R I 203-5, S. I : "Wieder den Idealism", N B II, KgS, XVIII, 3, V, 2, 614.

³⁷ Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo VII, pliego VI, pág. 1, primavera/otoño 1800, pág. 538 = KgS XXII, 3, IX, 2, 66.

composición de las percepciones³⁸. Pero, en realidad, ambas tienen que reducirse a una, pues tanto las categorías como las formas de la intuición tienen que ser también puestas³⁹.

Desde el momento en que la conciencia necesita una determinación impuesta al "yo pienso", es decir, necesita intuiciones, la conciencia del "yo pienso", pierde el carácter espontáneo de éste y adquiere receptividad, es decir, pasividad. En el proceso por el cual el yo se capta a sí mismo, están contenidos, en efecto, ambos momentos. Uno por el cual el yo se pone a sí mismo de modo espontáneo, entendido ese ponerse de un modo formal, *a priori* y otro por el cual es afectado por ese fenómeno del ponerse a sí mismo. En esta afección, el yo es receptivo de un agregado "exterior"⁴⁰. Por lo demás, esta dualidad espontáneo/receptivo es vista como un ejemplo de acción recíproca⁴¹. Del mismo modo que en la dinámica newtoniana no se podía decir que un cuerpo ejerciera una acción y el otro reaccionara, tampoco puede hablarse como si hubiera dos yoes. Acción y reacción, espontaneidad y receptividad son una y la misma cosa en uno y el mismo momento. No hay que imaginarse al yo ora en un lado, ora en el otro, sino en el punto mismo donde se ejerce la interacción⁴².

La serie continua de la conciencia al inconsciente tiene su correlato en la serie que va de la conciencia empírica a la pura. Conciencia pura y conciencia empírica son dos polos de una jerarquía continua en la que, progresivamente, va disminuyendo la importancia de la sensación hasta acabar por igualarla a cero⁴³, siendo la representación el eje en torno al cual se mueven uno y otro género de conciencia⁴⁴. La empírica corresponde al saber de las propias representaciones, sentimientos, emociones, esto es, del propio existir. La conciencia pura carece por completo de contenido empírico y, en cuanto tal, es condición formal de

³⁸ Cfr.: Op. cit., Legajo X, pliego XIX, pág. 4, y pliego VI, pág. 1, primavera/otoño 1800, págs. 535 y 537-8 = KgS XXII, 3, IX, 2, 420 y 66 respectivamente.

³⁹ Cfr.: Ib., n. 97, pág. 444.

⁴⁰ Cfr.: Ib., Legajo VII, pliego III, pág. 2, primavera/otoño 1800, págs. 515-6 = KgS XXII, 3, IX, 2, 31-2.

⁴¹ Cfr.: Ib., Legajo VII, pliego III, pág. 4, primavera/otoño 1800, pág. 522 = KgS XXII, 3, IX, 2, 28.

⁴² Cfr.: Ib., n. 26, pág. 62. He preferido aquí mi propia lectura y no seguir a F. Duque porque dudo mucho que sea legítimo aplicar los términos "simultaneidad" y "persistencia" como él hace.

⁴³ Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1781/1787, A 166/B 206-7, pág. 203.

⁴⁴ Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo X, pliego VII, pág. 1, Suplemento VII, primavera/otoño 1800, pág. 545 = KgS XXII, 3, IX, 2, 78.

posibilidad de cualquier conciencia. Pero, para que esta conciencia empírica pueda decirse un momento de *mi* conciencia, para que la pluralidad de conciencias empíricas resulten sintetizadas en la unidad de conciencia, hace falta algo más que la conciencia pura, hace falta la conciencia trascendental. La conciencia trascendental es condición de posibilidad, obviamente trascendental, de la conciencia empírica y designa la unidad en la que ésta resulta sintetizada. Su unidad consiste en la simple referencia de un contenido de conciencia a un sujeto⁴⁵. La conciencia trascendental es el pivote, el centro en torno al cual se anudan todos los conocimientos, experiencias y la propia conciencia empírica. Por sí misma, la conciencia trascendental no es ningún conocimiento, sino la condición de posibilidad de que algunos conocimientos sean *mis* conocimientos y la conciencia empírica daría cuenta de cuáles de ellos pertenecen a ese conjunto⁴⁶. Si entre conciencia empírica y conciencia pura existe una jerarquía continua, entre multiplicidad y unidad, entre conciencia empírica y trascendental sólo puede haber un salto, un vacío, el vacío salvado por el acto de síntesis. De este modo, no cabe preguntar si la autoconciencia es una conciencia de uno mismo o la conciencia de una conciencia. La razón es simple, del mismo modo que no había tránsito posible del movimiento rectilíneo al circular⁴⁷, no lo hay tampoco de la conciencia a la autoconciencia.

4. La autoconciencia.

La autoconciencia no es ninguna conciencia, ni pura ni empírica, es la condición de posibilidad de toda conciencia en la medida en que es ella quien *pone* esa conciencia⁴⁸.

⁴⁵ Cfr.: Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, págs. 100-1.

⁴⁶ Cfr.: Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 5661. LBl. Kieswetter 1. R.-Sch. XI 1 S. 261-3. Hb. IV S. 499 f. Ki. LS 193 f (1788-90) y Phase LBl. Kieswetter 3. R.-Sch. XI 1 S. 265-7. Hb. IV S. 502 f. Ki. LS. 197 f. (1790), KgS XVIII, 3, 5, II, 3¹⁹ y 610-1 respectivamente.

⁴⁷ Mientras el primero es calificado de real, efectivo, el segundo es calificado de injusto (*un-recht*). Al parecer hay un punto de separación entre estos tipos de movimientos pasado el cual el movimiento dejaría de ser absolutamente real, efectivo (*wirklich*), para convertirse en movimiento aparente (cfr.: Kant, *Transición*, Legajo VII, pliego V, pág. 2, otoño 1800/1, pág. 511 = KgS XXII, 3, IX, 2, 51). La razón está en que no hay movimientos compuestos. Todo movimiento es simple. La composición puede realizarse asignando movimientos diferentes al cuerpo y al espacio, pero no al mismo cuerpo. Lo que de compuesto hay en un movimiento se debe a su diferente localización. Sólo por la composición del movimiento del espacio con el del cuerpo pueden llegar a explicarse los movimientos compuestos (cfr.: Kant, I. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, I, observación 2, introducción de Carlos Másmela, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pág. 65 = KgS IV, 483).

⁴⁸ Cfr.: Steinhoff, M. *Zeitbewußtsein und Selbsterfahrung. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Zeitlichkeit im vorkantischen Empirismus und in den Transzendentalphilosophie Kants und Husserls*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1983, vol. 2, pág. 491 y Ebeling, H. *Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein. Zur Analytik der Freiheit und Tod*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1979, págs. 23,

Pertenece a otro nivel, el trascendental, en el que la multiplicidad, la diversidad, queda reducida a la unidad, al menos, formal. En la autoconciencia no hay que tomar conciencia de la conciencia, la relación entre las conciencias empíricas y la autoconciencia es la de ligazón. Las conciencias empíricas deben estar unificadas por, no contenidas en, la autoconciencia. La autoconciencia es, ante todo, una unidad trascendental suprema y no la autoconciencia de un sujeto que, al cabo, es un hueco, ya que el sujeto sólo es el punto de referencia de las representaciones. Por eso la autoconciencia tiene que reflejar esa esencial relación entre sujeto y representaciones constituyéndose en unidad⁴⁹. La autoconciencia representa para Kant el elemento unitario que garantiza la posibilidad misma de que haya conciencia. No puede radicar en la autoobservación porque esto sería caer en un inevitable círculo vicioso. Tanto la percepción de lo observado como su identificación presupondrían esa conciencia que pretenden sustentar⁵⁰. La autoconciencia sería lo que permitiría establecer una diferencia entre la conciencia y sus contenidos, aunque entonces, como señala Braitling, el problema está en determinar a partir de qué surge esta autoconciencia⁵¹.

La autoconciencia es una forma sin contenido, única manera de garantizar la unidad, aún más pobre que el "yo pienso"⁵². De hecho, el "yo pienso" es una caracterización

26-8 y 31-3.

⁴⁹ Cfr.: Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, págs. 97-8. En este sentido, Henrich señala que la autoconciencia posee dos características. La primera es su simplicidad, en la medida en que no contiene sino la captación de sí mismo que permite la representación "yo pienso" (cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1781/1787, A 444/B 472, pág. 407). En segundo lugar, está su identidad, entendiéndolo por tal su constancia a lo largo del tiempo (cit. en Hirsch, W. *Erfahrung und Selbstbewußtsein. Zur Kategoriededuktion bei Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986, pág. 37). Evidentemente, tomado así este concepto de identidad de la autoconciencia resulta criticable por todas partes y Henrich se dedica a ello con fruición, indicando que, desde la autoconciencia podría conocerse, o hay que suponer como ya conocido lo que significa multiplicidad, tránsito y permanencia (cfr.: Op. cit., págs. 39-40). Pero la respuesta es mucho más simple. La autoconciencia es idéntica no porque permanezca idéntica a lo largo del tiempo, sino porque no tiene nada que ver con el tiempo. Su identidad no permanece, es ajena a todo transcurrir (cfr.: Ib., pág. 41 y Kant, *Crítica de la razón pura*, 1787, B 278-9).

⁵⁰ Cfr.: Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, págs. 146-7.

⁵¹ Cfr.: Braitling, P. *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991, págs. 20 y 26.

⁵² Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo X, pliego VIII, pág. 3, Suplemento VIII, primavera/otoño 1800, pág. 557 = KgS XXII, 3, IX, 2, 95. En este sentido, H. Hope la considera un elemento superfluo en el sistema kantiano, que resulta enunciado, pero no utilizado posteriormente (cit. en Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff*, págs. 22-3 y 26). Ciertamente como señala Sturma (cfr.: *Kant über Selbstbewußtsein*, pág. 74), la autoconciencia carece de valor epistemológico, al ser conciencia, no nos da conocimiento de nada. Pero, en contra de lo que quiere Sturma, la inversa no es cierta, la epistemología sí resulta imprescindible para la autoconciencia. Ahora bien, desde el momento en que la autoconciencia no es ningún tipo de conocimiento, el modelo para su constitución ya no es el de la contraposición sujeto/objeto, sino el de la síntesis categorial (cfr.: Tugendhat, 10

incompleta de la autoconciencia. Por ser una representación le falta el rasgo esencial de la reflexividad completa implícito en la autoconciencia. El "yo pienso" es el elemento de engarce común a los estados de conciencia que permite enlazarlos a una autoconciencia. Si la multiplicidad de estados de conciencia, si la misma conciencia, puede ser subsumida en una autoconciencia, es merced a ese elemento común que es el "yo pienso". Es el "yo pienso", siempre presente, el que permite el tránsito desde la conciencia a la autoconciencia, pero sólo en cuanto se realice un tránsito de ida y vuelta desde él, a través de las representaciones y de nuevo hasta el "yo pienso"⁵³. No obstante es una representación trascendental, una expresión lógica, dado que la autoconciencia da lugar a la representación "yo pienso"⁵⁴. El *Opus postumum* intenta precisar un poco más su naturaleza identificándola con el incompleto y vacío "yo soy"⁵⁵, pese a que el "yo pienso" acompaña a las representaciones y el "yo soy" no.

Como simple e idéntica a sí misma, como unidad, la autoconciencia es condición de posibilidad de las categorías. Sin la unidad de la autoconciencia, la función unificadora de las categorías resultaría espúrea⁵⁶. No es de extrañar, pues, que Kant intentara deducir las categorías a partir de la autoconciencia⁵⁷. Un tipo de contenidos de conciencia que darían lugar a una autoconciencia peculiar son los prácticos. Así, la autoconciencia práctica sería el saber de sí mismo como determinado por la ley moral⁵⁸. Ahora bien, una de las determinaciones de la ley moral lleva al automantenimiento o autoconservación. Parece, pues, como si la razón práctica que lleva a la autoconservación llevase también a la autoconciencia.

Autoconciencia y autodeterminación, pág. 92), con lo que la teoría de Kant no formaría parte de lo que Tugendhatd llama "teorías tradicionales de la autoconciencia" (cfr.: Op. cit., págs. 41-2). Hay más, si la autoconciencia es condición de posibilidad del conocimiento, pero no es conocimiento, esto es, no pertenece sino que constituye un sujeto ¿quién o qué conoce? (cfr.: Ib., pág. 23).

⁵³ Cfr.: Wellner, K. *Das Bewußtsein. Beschreibung und Kritik der Transzendentalphilosophie bei Kant, Fichte und Schelling*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, 1990, pág. 73.

⁵⁴ Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1781/1787, A 113/B 278-9, págs. 140 y 249-50, respectivamente. No se trataría, por tanto, de una duplicidad de usos como quiere Klemme (cfr.: Klemme, H. F. *Kants Philosophie des Subjekts. Sytematische und entwicklungsgechichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, pág. 382).

⁵⁵ Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo X, pliego XIX, pág. 2, primavera/otoño 1800, pág. 530 = KgS XXII, 3, IX, 2, 413. Compárese con, por ejemplo, Op. cit., Legajo XI, pliego II, pág. 3, primavera 1800, pág. 488 = KgS XXII, 3, IX, 2, 449-50.

⁵⁶ Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1781, A 401-2, págs. 363-4.

⁵⁷ Cfr.: Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, pág. 128.

⁵⁸ Cfr.: Ebeling, *Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein*, pág. 18.

En todo caso, éste es el único camino expedito para vincular autoconciencia y libertad. En el plano teórico, la autoconciencia cae de lleno en la dinámica representativa y en este marco, cualquier toma de conciencia implica posicionamiento, delimitación. Si bien el propio posicionamiento es libre aunque con razón, quiero decir, espontáneo. Poner siempre es poner en unos límites y aquí está la paradoja. La libertad kantiana no individualiza, ni siquiera es consciente, porque cualquier individualización, cualquier conciencia, es resultado de la limitación, no de la libertad.

Kant admite que la noción de sustancia conduce a la de libertad, porque una sustancia es algo que actúa con independencia del medio en el que se encuentre. Admitido esto, realizar el tránsito inverso, esto es, si hay libertad, hay sustancia, parece una tendencia irrefrenable⁵⁹. Pero este tránsito está prohibido. La idea de que la multiplicidad de elementos que llegan hasta nosotros no bastan para constituir un todo unitario y permanente a lo cual llamemos alma, estaba ya presente en Hume⁶⁰. Desde luego, Kant no se queda en la conclusión humeana de que la identidad personal no es nada distinto de la sucesión ininterrumpida de percepciones. Pero sí deja muy claro que, de lo que haya más allá de tal sucesión, tan sólo se puede hablar siguiendo el juego de los conceptos. Mientras la existencia de un alma está garantizada en tanto hay una pluralidad empírica que resulta sintetizada, es decir, en el tiempo, más allá de esta pluralidad sintetizada sólo queda la mera especulación por conceptos. Sin experiencia no puede hablarse de alma, de persona y ni siquiera de existencia de un yo. De este modo, la psicología racional, que pretende el estudio del alma en tanto que sustancia simple, sólo tiene dos opciones. La primera es quedarse en la pura constatación de que el "yo pienso" acompaña todos mis juicios y en las tautologías que de ello se derivan. Segundo, proceder por meros conceptos incurriendo en las falacias denunciadas en los "paralogismos de la psicología racional"⁶¹.

5. Apercepción y aprehensión.

La unidad del sujeto, que no puede ser resuelta apelando a la espontaneidad del entendimiento porque entonces nos encontraríamos metidos en un círculo es retrotraída a la

⁵⁹Cfr.: Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 5094, ¹⁻². M XXXXIII. E II 1479, KgS XVIII, 3, 5, II, 86.

⁶⁰Cfr.: Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro I, Parte IV, Sección VI, 1739, 2ª edición, Editorial Porrúa, S. A., México, 1985, pág. 168.

⁶¹Cfr.: Kant, *Crítica de la Razón pura*, 1781/1787, A 343/B 401, págs. 329.

autoconciencia. La autoconciencia es la unidad a la que debe reducirse la pluralidad de las múltiples conciencias empíricas. Sin ella, la pluralidad de conciencias quedaría como una multiplicidad de posibilidades lógicas, pero sin concreción real⁶², esto es, la autoconciencia es la que permite que la conciencia se posicione, es la que pone la conciencia. Decir que la pluralidad de conciencias empíricas necesitan hallar su unidad en la conciencia trascendental es otro modo de decir que el "yo pienso" debe poder acompañar mis representaciones. Ahora bien, el "yo pienso" es, a su vez, una representación originada por mi autoconciencia, y esta autoconciencia es la apercepción pura u originaria. Dicho de otro modo, la conciencia pura consiste en la experiencia de mi yo como captándose a sí mismo en tanto que yo pienso. El único contenido de conciencia que tiene la conciencia pura es mi propio acto de apercepción, quiero decir, la apercepción pura⁶³. La apercepción es la conciencia de los pensamientos o de las representaciones tal y como llegan a nosotros. Por contra, la aprehensión es la percepción de representaciones que hacen al sujeto receptivo. Mientras en la apercepción el sujeto es espontáneo, en la aprehensión es receptivo⁶⁴. En la apercepción hay, por tanto, tres elementos: una referencia al sujeto, la sucesión de representaciones y la unidad de los dos elementos anteriores⁶⁵. Por decirlo de otro modo, lo característico de la apercepción es ser una relación a tres bandas, un triángulo recortado por relaciones entre el yo, una sucesión y su principio rector o unidad. El lado que corresponde al yo y la sucesión, lo que relaciona a ambos, es la conciencia, el que tiene por vértices a sucesión y principio rector es la regla. De este modo, la apercepción es un triángulo recortado por la conciencia, las reglas y la relación entre el yo y el principio rector o unidad⁶⁶. Propiamente, la apercepción pura no da regla alguna para la sucesión o la unificación, pero, en la medida en que vincula las representaciones al yo, permite que haya sucesión, esto es, que se apliquen una serie de reglas⁶⁷. Es, por tanto, un resultado de la relación entre el yo y sus representaciones⁶⁸, de la

⁶²Cfr.: Op. cit., 1781, A 115-7, págs. 141-4.

⁶³Cfr.: Ib., 1781/1787, A 113, 143 y B 132-5, págs. 140, 186 y 153-6, respectivamente.

⁶⁴Cfr.: Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, pág. 127.

⁶⁵Cfr.: Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 4674. ¹. LBl. Duisburg 7. S. II. R I 16-21, KgS XVII, 3, IV, 1, 647 y Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, pág. 96.

⁶⁶Cfr.: Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 5642. ¹. LBl. D 24. S. II, R I, 260-263, KgS XVIII, 3, 5, II, 282. _ψ

⁶⁷Cfr.: Op. cit., 4676. ¹. LBl. Duisburg 10. S. III, R I, 29-33, KgS XVII, 3, 4, I, 656. _ρ

actividad sintética que el yo realiza sobre ellas⁶⁹. Frente a la aprehensión, que hace referencia al sentido externo, al espacio, la apercepción hace referencia al sentido interno, en la medida en que la sucesión que comporta corresponde al tiempo⁷⁰. Del mismo modo que toda intuición tiene que ser situada en el tiempo, toda conciencia va vinculada a una apercepción pura que no elimina su multiplicidad. La unidad a la que hace referencia la apercepción pura es la unidad de la conciencia pura en tanto que originaria e inmutable, es decir, la unidad de la conciencia trascendental. Por tanto, ese principio rector o unidad que permite la aplicación de reglas, es la apercepción trascendental⁷¹. Con ello queda claro que la conciencia, en cualquiera de sus formas, no garantiza la identidad proporcionando continuidad personal, continuidad a la serie de representaciones, sino unidad a la misma⁷². Pero, a diferencia de la apercepción pura, la trascendental, en la medida en que unifica la pluralidad, está más allá del tiempo.

6. Conciencia, interioridad y cuerpo.

Sólo en la medida en que aparezcan cosas en el sentido interno podremos reflexionar sobre ellas y llegar a la conciencia, pero eso no significa que estructuralmente, formalmente, conciencia y sentido interno sean la misma cosa⁷³. Todo lo más, se puede decir que el sentido interno pertenece a la conciencia empírica, aunque no se puede identificar directamente con ella pues el sentido interno es tan trascendente como el mundo externo⁷⁴. Ni una ni el otro

⁶⁸ Cfr.: Ballauff, *Über den Vorstellungsbegriff bei Kant*, pág. 104.

⁶⁹ Por cierto que también para Marx la conciencia era resultado de la actividad sintética -del obrero-(cfr.: Seel, P. C. *Erkenntniskritik als Ökonomiekritik. Versuch zu einer materialistischen Erkenntnistheorie als Auseinandersetzung mit Kant und Marx*, Focus-Verlag, Giessen, 1980, pág. 119).

⁷⁰ Cfr.: Kant, *Opus postumum*, I. Convolut, V. Bogen, 4. Seite, KgS XXI, 3, VIII, 1, 71 y *Crítica de la razón pura*, 1781, A 123-4, págs. 146-7.

⁷¹ Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1781, A 106-8, págs. 135-7.

⁷² Cfr.: Op. cit., 1781/1787, A 103, 362-5 y B 341-2, págs. 134, 340-2 y 291-2.

⁷³ Cfr.: Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 6354. ⁴ (2ª mitad de 1797). LBl. Reicke X b 6. S. I, KgS XVIII, 3, 5, II, 680.

⁷⁴ Cfr.: Kant, *Reflexionen zur Logik*, 1680. B¹. L 4. Zu L § 13, KgS XVI, 3, III, 80 y Ballauff, W. *Über den Vorstellungsbegriff bei Kant*, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte, Berlin, W 50, 1938, pág. 104. Según Hißman, la diferencia radicaría en que el sentido interno nos da una idea de los estados cambiantes del yo, mientras que la conciencia nos daría una idea de los cambios del yo (cfr.: Hißman, M. *Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Literatur in allen Theilen der Philosophie*, 1778, pág. 180, cit. en Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, pág. 29).

nos informan del actuar del sujeto, sino de su padecer. Padecer por la afección externa, padecer por la afección del juego de los propios pensamientos⁷⁵. Sin embargo, ambos son necesarios instrumentos para llegar a la conciencia. Tanto la pluralidad de mis pensamientos como la pluralidad de las intuiciones agrupadas (valdría decir "agregadas") en torno a mí mismo como objeto, conducen a la conciencia⁷⁶. Lo que garantiza la conciencia es la unidad e identidad del acto de síntesis⁷⁷. La síntesis de una pluralidad de intuiciones en un yo genera ese ámbito que llamamos conciencia. Pero, la unidad de la conciencia es precisamente lo que permite la reunión de las intuiciones y su referencia a una unidad⁷⁸. En el *Opus postumum* se nos explica con detalle cómo la conciencia de sí mismo aparece en tanto que unidad sintética en la composición de las percepciones para conformar la experiencia, esto es, un objeto en general. Es el sujeto el que pone en juego fuerzas motrices que permiten actuar sobre la sensación constituyendo percepciones⁷⁹, al fin y al cabo, las sensaciones no son otra cosa que movimiento⁸⁰. Esta composición de fuerzas aparece una vez dado el objeto a modo de movimiento en el mismo, esto es, como fenómeno radicado en otro fenómeno. Además, tal composición es imposible sin una unidad sintética *a priori* que le subyazca. Por decirlo de otro modo, las fuerzas motrices necesitan un punto desde el cual ejercerse, si bien en este punto cero no hay fuerza alguna. El proceso para acceder a la conciencia, consiste en ir contraponiendo una fuerza a cada fuerza hasta llegar a anularlas todas. Pero, de ese modo, a lo único que se llega es a la falta de fuerza, por tanto, a algo representable. Esto no es sino otro ejemplo de la mutua exclusión entre fuerza y representación, pues la conciencia carece de la primera por identificarse con la segunda. Pero, además de un punto desde el cual ejercerse, las fuerzas necesitan algo diferente de la conciencia, un intermediario que las permita actuar y que aun conteniendo una cierta multiplicidad esté lo suficientemente cerca de la conciencia como para mantener cierta unidad. Por supuesto estamos hablando de nuestro

⁷⁵Cfr.: Kant, *Antropología*, Parte I, Libro I, § 24, 1798, pág. 62 = KgS VII, 161.

⁷⁶Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo VII, pliego II, pág. 3, Suplemento II, abril/diciembre 1800, pág. 506 = KgS XXII, 3, IX, 2, 22.

⁷⁷Cfr.: Kant, *Crítica de la Razón pura*, 1781, A 108-9, págs. 136-7.

⁷⁸Cfr.: Op. cit., 1781/1787, A 105, 109 y B 137, págs. 135, 137-8 y 157, respectivamente.

⁷⁹Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo XI, pliego II, pág. 2, primavera 1800, pág. 484 = KgS XXII, 3, IX, 2, 444.

⁸⁰Cfr.: Kant, *Opus postumum*, IV. Convolut, Loses Blatt, 45, 2. Seite, KgS XXI, 3, VIII, 1, 452.

cuerpo, del cual tiene que haber ahora algún género de conciencia. Kant, en efecto, llega a hablar de "conciencia de los propios órganos"⁸¹. Hay más, la conciencia es, como sabemos, una condición de posibilidad para que haya pensamientos e incluso experiencias. Ambos como representaciones son el contenido de la misma, es decir, forman parte suya en este sentido. Además, en la constitución de esta experiencia, más concretamente, de las percepciones, intervienen fuerzas motrices. Si ahora tenemos en cuenta que

"...es cuerpo orgánico aquél en que la idea del todo precede a la posibilidad de sus partes, en vista de sus fuerzas motrices unidas (*causæ efficientes*)"⁸²,

resultará que la conciencia de sí mismo está conformada a modo de un organismo y, en consecuencia, al volver sobre sí, sobre este su modo de actuar, acaba por incluirlo en su interior. Los propios instintos serían ahora vistos como fuerzas que actúan de modo autónomo, guiadas por el principio de autodeterminación⁸³. No obstante, existe una diferencia entre ambos y es que, mientras la conciencia actúa desde una posición, el cuerpo es un medio de actuación *local*⁸⁴. En efecto, todo cuerpo tiene un lugar identificable con un punto, digamos, su centro gravitatorio⁸⁵. Por contra, el yo, no ocupa ningún lugar. Pero en todo caso, el cuerpo es un medio necesario para el ejercicio de la libertad. En el caso del lenguaje esto es meridianamente claro. La corrección y riqueza del lenguaje, así como la prosodia y la medida de las sílabas son el *cuerpo* del lenguaje, ya que son lo que ofrece oposición a la libertad del espíritu en su creatividad poética⁸⁶. Con ello no sólo se nos está diciendo que el lenguaje tiene connotaciones extensivas, quiero decir, que resulta necesario

⁸¹ Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo X, folio XI, pág. 1, agosto 1799/marzo 1800, pág. 372 = KgS XXII, 3, IX, 2, 358-9.

⁸² Op. cit., Legajo XII, mayo/junio 1799, pág. 239 = KgS XXII, 3, IX, 2, 548.

⁸³ Cfr.: Ib., Legajo X, pliego VII, pág. 1, Suplemento VII, primavera/otoño 1800, pág. 545 = KgS XXII, 3, IX, 2, 78. En este sentido, cuando Tugendhatd vincula la reflexión con la autodeterminación, toma la primera no en sentido trascendental, sino más usual, de deliberar y considera este deliberar como un comportarse consigo mismo (cfr.: *Autoconciencia y autodeterminación*, págs. 186 y 189).

⁸⁴ Cfr.: Giddens, A. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Ediciones Península, Barcelona, 1994., pág. 83.

⁸⁵ Cfr.: Kant, *Principios metafísicos*, I, observación 1 al enunciado 2, 1786, págs. 48-9 = KgS IV, 482 y Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, pág. 107.

⁸⁶ Cfr.: Kant, *Crítica del juicio*, Parte I, Libro II, § 43, 1790, trad. de M. García Morente, 3ª ed., Espasa-Calpe S. A., Madrid, 1984, págs. 210 = KgS V, 304.

para la reflexión, las limitaciones son imprescindibles para que la libertad del espíritu devenga productiva.

7. La conservación de la conciencia.

Existe una serie continua de la conciencia susceptible de una disminución gradual y otro tanto cabe decir de la autoconciencia⁸⁷. Lo que esto significa es que la conciencia puede disminuirse por debajo de cualquier límite llegando a desaparecer. Por tanto, a diferencia de la materia, cuya naturaleza extensa asegura su conservación, ya que cualquier parte de materia habrá de ser extensa, nada garantiza la permanencia del alma. Las facultades del alma son susceptibles de disminución hasta desaparecer. En efecto, tras probárenos la conservación de la materia, se explica inmediatamente por qué no se prueba de ahí que se conserve el yo⁸⁸. El razonamiento es deliciosamente leibniciano: la materia es *divisible* en partes externas unas a otras y a ello se reduce su corrupción, pero el yo es *resoluble* en partes menos simples que él, por lo que su desaparición sólo es posible como disminución continua hasta la extinción de la conciencia y algo así es pensable⁸⁹. El proceso podría hacerse a la inversa, es decir, la conciencia va surgiendo por un progreso gradual comenzando en un grado infinitesimal igualable a cero para llegar a la conciencia absolutamente distinta e, incluso, a la conciencia trascendental. Del mismo modo que el movimiento comienza a partir del reposo que es un movimiento infinitesimalmente pequeño, la conciencia tampoco surge de la nada. En cualquier caso, el procedimiento para llegar a la conciencia parece ser el análisis, al menos son los juicios analíticos los que nos hacen conscientes⁹⁰. Pero, por la misma razón, hay que suponer que la conciencia va haciéndose más distinta de un modo gradual y progresivo y no en un momento⁹¹.

En la medida en que la conciencia tiene por fundamento la actividad sintética que da

⁸⁷Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1787, B 414-5, págs. 371-2 y *Prolegomena zu jeder künftige Metaphysik*, "Der transcendentalen Hauptfrage zweiter Theil: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?", § 24, 1783, KgS IV, 306-7 (trad. esp: *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del Juicio*, estudio introductorio y análisis de las obras por F. Larroyo, Editorial Porrúa, S. A., México, 1985, pág. 59).

⁸⁸Cfr.: Kant, *Principios metafísicos*, Teorema 2, Observación, 1786, págs. 133-4 = KgS IV, 543.

⁸⁹Cfr.: Op. cit., III, teorema 2, observación, 1786, pág. 134 = KgS IV, 541-3.

⁹⁰Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1781, A 7-8, pág. 48.

⁹¹Cfr.: Kant, *Opus postumum*, IV. Convolut, Oktavenentwurf, 15, KgS XXI, 3, VIII, 1, 389.

lugar a los contenidos empíricos, la conciencia sólo puede surgir una vez el tiempo está en marcha, dentro del tiempo, en el interior de la sucesión temporal, pero no con un primer momento de tiempo. Todo comienzo se halla entonces en el tiempo⁹². Todo esto es fácilmente comprensible si tenemos en cuenta que estamos hablando de una posición. Como posición, de acuerdo con la concepción kantiana, resulta ser algo que es puesto, puesto en el tiempo. Podemos verlo de otro modo. Como elemento de la serie que lleva de la conciencia empírica a la pura, la conciencia es, de acuerdo con la ley de continuidad geométrica, un límite. Límite no en el sentido de aquello hacia lo cual se tiende, sino límite en tanto que horizonte delimitador. Devenir consciente significa para Kant delimitar una posición en la serie continua de las conciencias, acotar un ámbito, demarcar un conjunto de cosas que caen bajo mi conciencia. No hay bordes difusos, no hablamos de un conjunto abierto. Una posición límite no admite ulterior división según Kant. Las cosas pertenecerán a mi conciencia o no, pero no hay grados en esta pertenencia. El modo más fácil de delimitar es negando lo que queda más allá del límite. Pero lo que aquí aparece con esto es el punto de unión entre conciencia y mundo que ya señalara la "Refutación del idealismo". La primera antinomia, referida a si el mundo tiene o no un comienzo puede ser leída casi en los mismos términos referida a la conciencia. La propia definición de "mundo" parece exigir como correlato la conciencia. Ya se lo considere como la totalidad de los fenómenos y de su síntesis⁹³ o como el conjunto de todos los fenómenos⁹⁴, su definición tiene un correlato en aquello que surge de la actividad sintética o que delimita un conjunto, por ejemplo, mediante el establecimiento de un horizonte. En verdad, tan poco puede decirse acerca de la conciencia como del mundo⁹⁵, función de ambos es ordenar los fenómenos de modo que cada parte de la experiencia

⁹²Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1781/1787, A 522/B 550, pág. 457. La razón que el postkantismo halló para esta negativa es que, si la conciencia fuese susceptible de una génesis gradual, el yo trascendental sería resultado del yo empírico. Asumir tal proposición (esto es, considerar que el "yo" es en todo caso resultado de la interacción del individuo con la sociedad), solucionaría el problema. Mientras la génesis de la conciencia es gradual, la afirmación de que el "yo pienso" debe poder acompañar mis representaciones no admite gradación. O el "yo pienso" puede hacerlo o no puede, no hay manera de que pueda hacerlo en cierta medida. Y esto arrastra inevitablemente la consecuencia de que o hay conciencia o no la hay. Una vez la haya, gozará de mayor o menor intensidad, pero en su génesis no cabe gradación. Ahora bien, lo que aquí está en juego es precisamente la deducción trascendental de las categorías. Si en Leibniz la armonía preestablecida no permitía la serie continua en la gradación de las mónadas reflexivas, en Kant encontramos un equivalente en lo que respecta al yo trascendental.

⁹³Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, 1781/1787, A 418/B 446, pág. 390.

⁹⁴Cfr.: Op. cit., 1781/1787, A 419/B 447, págs. 390-1.

⁹⁵Cfr.: Ib., 1781/1787, A 521/B 549, pág. 456.

adquiera una posición que le otorgue sentido⁹⁶, en ambos parece haber un *conatus* o, mejor, una regla que impele a avanzar desde cada contenido empírico al siguiente⁹⁷ y ambos tienen una génesis temporal equiparable, pues, sin tener un primer comienzo, tampoco puede decirse que su existencia se pueda retrotraer al infinito.

8. Conclusión.

El recorrido por el tema de la conciencia en Kant no puede ser más sorprendente. Para empezar, la conciencia posee escasos privilegios. Es una representación más, como toda representación, excluyente y, por tanto, de acuerdo con las nociones topológicas kantianas, una posición. Posición, en todo caso, resultado del ponerse de una autoconciencia que, como hemos visto, no es un tipo de conciencia. Dicho de otro modo, a la conciencia la constituye lo extraño a ella, lo ajeno a ella. Desde este momento queda claro que la conciencia carece de fuerza y que ella misma se va a caracterizar por ser excluyente, quiero decir, no hay grados de pertenencia a la conciencia. Ciertamente que existe una jerarquía de conciencias, pero quien determina esta jerarquía no son los contenidos de la conciencia, sino la representación. Así caracterizada, la conciencia resulta en ciertos aspectos isomorfa con el reino de la fuerza, quiero decir, con el mundo, del cual ni es resultado ni condición de posibilidad. La entrega de la conciencia a la dinámica representativa es de tal grado que puede llegar a plantearse incluso su prescindibilidad.

Si la conciencia es una posición y si la posición está basada en la exclusión y la negación, la conciencia es por completo identificable con la representación. De hecho es una representación más y ni tan siquiera la jerarquía de conciencias puede autonomizarse de la jerarquía de representaciones. De aquí que la conciencia carezca de fuerzas y que sea capaz de conocerlo todo salvo a sí misma. Conocer, al cabo, es posicionar, con lo que queda al menos una posición inasignable, la propia posición de la conciencia. Ahora bien, si la conciencia es una posición y ésta asume las propiedades de los lugares ¿qué son el yo y el sujeto? ¿sitios? En tal caso ni del yo ni del sujeto podrá decirse que tienen realidad o que son tal o cual cosa. De hecho el yo se comporta como un sitio, establece relaciones de pertenencia con las representaciones, la reflexión lleva a su continuo desplazamiento y, debido a la confusión de lugares y posiciones, se nos dice que agrupa, que unifica, una multiplicidad de

⁹⁶Cfr.: Ib., 1781/1787, A 645/B 673, pág. 532.

⁹⁷Cfr.: Ib., 1781/1787, A 521-2/B 549-50, págs. 456-7.

conciencias empíricas. Sólo hay un problema, el sitio es el fundamento topológico de la extensión. No debe extrañarnos la exigencia del sistema de condicionar tiempo y reflexión a peculiaridades espaciales.