

El problema de la subjetividad en Kant

José Luis VILLACAÑAS BERLANGA
Universidad de Valencia

0. INTRODUCCIÓN

El problema que me propongo analizar en este ensayo es el del yo en la filosofía teórica de Kant y tiene por fin la sistematización de las distintas tesis y opiniones que el *opus* kantiano recoge sobre esta noción. Se trata de exponer ordenadamente toda una gran cantidad de material cuyas relaciones, a lo que me parece, han sido pasadas por alto por los críticos y comentaristas. No pretendo exponer la dimensión crítica que posee la filosofía de Kant en este asunto concreto, respecto de otras filosofías como la cartesiana o la humeana, sino fundamentalmente llamar la

* Las obras de Kant las cito generalmente por la Akademie. Para ello indico el título abreviado, tomo y página. También utilizo la edición de Wilchen Weischedel para algunos textos no incluidos en la Akademie. Señalo entonces detrás del título de la obra abreviado con la seña W. W. para indicar esta edición. Pongo tomo y página. Utilizo las siguientes abreviaturas:

KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft. A y B señala primera y segunda Edición.</i>
Logik	<i>Vorlesungen der Logik-Jäsche.</i>
Fortschrift	<i>Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz und Wolff Zeiten in Deutschland gemacht hat?</i>
Logik-Dohna	<i>Vorlesungen der Logik-Dohna.</i>
II Einleitung	<i>Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.</i>
Anthropologie	<i>Anthropologie In Pragmatischer Absicht.</i>
Methaphysik-Pölitz	<i>Vorlesungen der Metaphysik-Pölitz.</i>
Methaphysik-Schon	<i>Vorlesungen der Metaphysik-Schon.</i>
Refl.	<i>Handschriftlicher Nachlass.</i>

La bibliografía general la cito entera sólo la primera vez. En la demás ocurrencias lo hago de forma abreviada.

atención sobre la fuerza positiva de sus tesis. Si al final de estas páginas el lector no extrae una visión coherente de los distintos niveles en que juega esta noción, este ensayo habrá fracasado. Si el lector la extrae no quiere decir, sin embargo, que haya triunfado plenamente. Sé que muchos detalles quedarán sueltos, muchas cuestiones sin aclarar, algunos textos sin comentario preciso. Pero lo que me propongo ante todo es ofrecer la estructura de lo que sería la teoría kantiana de la subjetividad y no pretendo tratar exhaustivamente el tema. No parto del apriorismo de que la interpretación máximamente deseable es aquella que se muestra capaz de integrar *más textos kantianos*, pues tengo la convicción de que muchos de ellos son ensayos, apuntes, textos provisionales con los que Kant intentaba aproximarse a un problema que nunca acabó de resolver.

Directa o indirectamente otros autores han ofrecido soluciones diferentes a la cuestión que nos va a ocupar, pero al centrarse sobre todo en la dualidad del yo puro y del yo empírico y al interpretar el primero, en el fondo, como un yo nouménico o metafísico, no sólo no respetan la complejidad del problema en Kant, sino que además falsean sus planteamientos. A pesar de que esta interpretación ha sido defendida por ilustres kantianos¹, no voy a seguirla. Utilizaré, no obstante, diferentes trabajos cuyos análisis parciales dan confirmación a mis posiciones o, al contrario, permiten una discusión cuya finalidad es mostrar algunos detalles de mi propia interpretación. No pretendo una originalidad que los historiadores de las ideas sabemos ilusoria. Por eso debo hacer constar aquí que recientes trabajos sobre el tema se acercan bastante a mis planteamientos, como es el caso de R. E. Aquila, sobre todo en la estrategia de analizar las posiciones de Kant desde su teoría de la lógica y desde la noción, que creo decisiva, de determinación (*bestimmung*)².

¹ De entre los que han mantenido la existencia del doble yo, Adickes es probablemente el más conocido. Cf. su libro *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. J. C. Mohr, Tübingen, 1929, principalmente las páginas, 31 (para las dos maneras de afección, trascendental y empírica), 35 (para la explicación del origen de la materia empírica), 47 (para el origen de las leyes de la subjetividad desde el Yo en sí), 51, para la tesis de que no hay dos yo, sino un único ser que por una parte es en sí y temporal y por otra fenoménico, etc., etc. Sus opiniones han sido continuadas por una gran cantidad de comentaristas. Cf. Lachiere-Rey, en su obra *L'idealisme kantienne*, Vrin, 1972, avant propos, pág. 3, por Nabert, *Kant et l'expérience interne*, *Revue de Métaphysique et Moral*, 1924, págs. 213-224. En contra de esta posición está Von Heinz Jansohn, *Kants Lehre von der Subjektivität*, Bouvier Verlag, Bonn, 1969, fundamentalmente, pág. 187, donde se defiende una buena teoría del yo puro sin caer en el yo en sí. Para una tesis en contra Cf. Vleeschauwer, *La Deduction Transcendental dans l'oeuvre de Kant*, T. III, pág. 216, París, 1937, Ed. Champion. La interpretación del yo puro como yo en sí es fundamentalmente querida por aquellos autores que desean aproximar Kant a Fichte. Así, por ejemplo, Lehmann, en *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin, de Gruyter, 1969, págs. 358, 364.

² Me estoy refiriendo a su trabajo *Personal Identity and Kant's Refutation Of Idealism*. *Kant-Studien*, 70, 3, 1979.

Permitaseme que sitúe los términos del problema. La cuestión de la subjetividad constituye el núcleo filosófico más complejo de la filosofía de Kant, aquél que nunca logró dominar completamente. Esta falta de madurez de su doctrina llevó aparejada la oscuridad de otras cuestiones íntimamente vinculadas con aquélla: la de la realidad del mundo exterior, la de la Refutación del Idealismo, la de la Deducción Transcendental, etc., etc. Es más, las dificultades motivaron todos los retoques que se introdujeron en la segunda edición de la *KrV*. La consecuencia fue que Kant no quedara contento con los retoques parciales y que continuara tratando de estos temas el resto de su vida, sobre todo en las *Reflexiones* de sus últimos años, aunque también de una manera fragmentaria e inconexa que difícilmente podía satisfacer a nadie. Con ello sugiero que hay diversas etapas en la filosofía de la subjetividad de Kant y que esto debe tenerse en cuenta a la hora de valorar los textos, porque no todos los elementos de cada una de estas etapas son coherentes entre sí. Estas etapas son fundamentalmente tres: la anterior a la publicación de la *KrV*, en la que Kant defiende como propia, una noción de Yo estrechamente semejante a la que posteriormente, en 1781, criticará en los Paralogismos³; la de la 1781, en la que este sujeto metafísico conserva parte de su antigua relevancia en la noción de Sujeto Transcendental, y la de 1787, en la que el yo puro es identificado única y exclusivamente como un yo lógico que reúne las funciones de pensar, identificación que se manifiesta mucho más claramente en la *Anthropologie* y en las últimas *Reflexionen*. Pero es que además, en cada una de estas etapas, Kant nunca establece una teoría coherente de todos estos problemas, nunca propone un esquema de relaciones que agrupe todas las instancias en juego en una teoría. Estas son dos dificultades que debe superar el comentarista. Pero no son las únicas. Una ulterior es que la teoría de la subjetividad es el punto culminante de la filosofía trascendental teórica de Kant y por lo tanto una toma de posición acerca de ésta filosofía determina las premisas para la exposición de nuestro problema. Tenemos por tanto tres dificultades que superar:

1. Valorar de entre los textos de la filosofía kantiana, aquellos que representan posiciones definitivas.
2. Relacionar las distintas instancias maduras de la exposición kantiana y descubrir los niveles en los que juegan las mismas.
3. Discriminar qué desarrollos de la filosofía teórica de Kant son absolutamente indispensables como premisas para la exposición del problema de Kant de manera coherente.

³ Defendí esta tesis en mi libro *La formación de la Crítica de la Razón Pura*, Valencia, 1980, sobre todo en págs. 250-316. Posteriormente he sabido que también fue una tesis defendida en 1924 por Nabert, op. cit. pág. 206ss. Cf. para esto Turpin, *L'Homme intérieur*. A partir de la problematique kantienne. *Archives de Philosophie*, 38, 3^o 1975, págs. 629ss.

Mi estrategia general por consiguiente consistirá en proponer, de entrada, premisas generales de la filosofía teórica que permiten mostrar en la subjetividad el condicionante último del sistema. Mi tesis es que los elementos básicos de todo conocer son intuiciones y conceptos y que la subjetividad los condiciona en dos dimensiones: desde el sentido externo e interno y desde la acción de pensar cuyo sujeto es representado como yo. El problema subsiguiente es cómo relacionar ambas instancias. Esto da lugar a lo que llamo uso determinante del yo. Posteriormente veremos cómo este uso permite la construcción de una experiencia interna que permite, después, construir una teoría coherente que conteste las inquietantes preguntas y problemas que sugiere el uso cotidiano del concepto yo. Al final de este análisis del uso cotidiano de aquel concepto, ofrecemos dos puntos menores sobre problemas concretos y laterales: cómo resolver el uso doble que hace Kant del yo (una vez puro, otra vez empírico) en un único uso que los integre, y qué decir desde su teoría de la subjetividad del error básico de los Paralogismos. Con ello nuestro esquema es:

- 1) Teoría general del conocimiento; 2) La intuición interna y la realidad interna; 3) La noción de Yo y su juego en el sistema kantiano; 4) La experiencia interna; 5) Uso subjetivo y objetivo del Yo; 6) El problema del doble yo.

1. LA TEORÍA GENERAL DEL CONOCIMIENTO

Nadie negará que Kant defendió la tesis de que el conocimiento sólo es posible cuando se vinculan intuiciones y conceptos, esto es, cuando palabras dadas se unen a cosas existentes estableciéndose en esta relación una designación (acción por la cual una cosa tiene su signo) y una referencia (acción por la cual una palabra tiene cierto contenido representacional asociado, que es el que se encuentra en la cosa que se designa con ella). Un texto clave para defender esta teoría se encontrará en B 299 y un análisis de estas cuestiones en mi trabajo sobre *La tesis de Kant sobre la noción de existencia*⁴. Problematizar lo dicho nos llevaría excesivamente lejos y en una línea contraria a la del presente trabajo y por tanto más vale que lo aceptemos. Ahora sólo me interesa reparar en algunas operaciones que han pasado un tanto desapercibidas por los estudiosos y que tematizan las relaciones entre conceptos y intuiciones de una manera decisiva para comprender la teoría de la subjetividad y de la experiencia interna como conocimiento de la misma. Estas operaciones son las de discriminar o distinguir (*unterschieden*) y determinar (*bestimmen*). Ambas hacen posibles

⁴ Cf. mi trabajo: *La tesis de Kant sobre la noción de existencia*. *Teorema*, X, 1980, especialmente págs. 76ss.

los juicios sintéticos aunque intervienen de distinta manera en relación con ellos, siendo por tanto operaciones básicas para el conocimiento. No es difícil establecer sus rasgos básicos: discriminar no es sino la utilización de la esencia lógica de un concepto en la caracterización de algo como perteneciente a tal tipo o clase de individuos. No quiero decir que sólo se pueda llegar a este resultado por tal medio, sino que este proceder, que se basa en la explicitación de las notas íntimamente asociadas al concepto por medio de juicios analíticos, es el único que por ser definitivo elimina toda posible duda acerca de la pertenencia o no de tal objeto a tal clase. Esta es al menos la teoría kantiana, tal y como se expone en *Logik*, IX, pág. 61 ss. En otro lugar he analizado detenidamente toda esta problemática lógica de Kant⁵. Pero discriminar requiere, para Kant, no sólo poseer y comprender la regla conceptual, sino también la realización de la operación de la *exhibitio* (*Darstellung*) del objeto de la regla en la intuición con la consiguiente perfección estética de las representaciones. Es en este último momento cuando se vincula de una manera rígida un signo lingüístico y la realidad de tal manera que en adelante, tanto de poseer el signo con su contenido representacional asociado como poseer la realidad en la intuición, pues se debe estar en condiciones, después de aquella operación, de decir que ambas cosas (palabra y cosa) representan lo mismo. Entonces decimos que la palabra es un concepto, esto es, posee realidad objetiva dada por el objeto. El contenido de la regla conceptual se refleja en el caso dado a la intuición, y la representación del caso ejemplar da la regla. El significado (*Bedeutung*) no es algo mental, sino precisamente el objeto de la intuición que exhibe el concepto, que lo ejemplifica. Para todo este asunto cf. *Fortschritt*, XX, 273-4, *Logik-Dohna*, XXIV, pág. 753, *II Einleitung*, V, pág. 192, *Anthropologie*, VII, pág. 167 ss., B195, B299-300.

La cuestión es que sólo sobre la base de la discriminación pueden existir juicios sintéticos, pero no en ella, ya que aquí sólo ejemplificamos en lo real las notas analíticas de un concepto, aquéllas que son suficientes para identificar un objeto como siendo de tal tipo. Con ello sabemos algo que no sabíamos antes, a saber, que hay en el mundo un caso dado para la regla, esto es, que el concepto tiene realidad objetiva, pero no conocemos nada del objeto identificado excepto que es de tal tipo. Encarnamos en él la representación de la regla conceptual, pero no nos representamos *materialmente* nada nuevo, no conocemos los hechos peculiares de tal objetivo, lo que le sucede. No podemos decir nada más del concepto ni del objeto. Ahora bien, y esto es lo importante, Kant pensaba que no puede

⁵ Cf. *Realismo empírico e idealismo Transcendental en la filosofía teórica de Kant*. Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1981. págs. 412-435. Se analizan aquí las tesis de L. W. Beck, Hamlyn, Hintikka, Waismann, Quine, Strawsson-Grice, etc., etc., sobre la problemática de los juicios analíticos.

haber hechos *objetivos* más que si hay algo objetivo de lo que predicarlos. Discriminar es la operación de establecer un sujeto real objetivo del que poder decir y reconocer ciertas otras notas. Determinar es justo traspasar estas notas ulteriormente reconocidas en el objeto discriminado como notas que también pueden decirse del concepto empleado para discriminar. Con esto quiero decir que lo que se determina es el concepto, ya que el objeto es un *plenum* de determinaciones reales, pero que esa determinación debe partir de ciertas notas reconocidas en el objeto discriminado. Así, la determinación es un juicio sintético por la siguiente razón: un concepto tiene *necesariamente* un conjunto mínimo de notas por el cual posee una cierta identidad que hace imposible en última instancia su confusión con otro concepto. Pero si bien ese conjunto prohíbe la existencia de ciertas notas contrarias (pues ello daría lugar a un juicio contradictorio en último extremo) es compatible con un conjunto mayor de pares contrarios de notas. De hecho se podría decir a priori de este concepto tanto una nota de este segundo conjunto como su contraria y dicho concepto no sufriría en su identidad, aunque naturalmente no podemos aplicarle las dos notas contrarias. Pero ¿qué nos hace decidirnos por una u otra nota del par? Nada desde luego que provenga del conjunto de notas necesarias. Si nos decidimos por una u otra, esto es, si determinamos su conjunto inicial constitutivo con alguna del segundo conjunto, es porque hay una razón suficiente *no-lógica*, a saber, la de que los objetos sobre los que ejemplificamos ese concepto muestran una y no la otra. La única operación posible para llevar a efecto la determinación es por lo tanto la referencia a la intuición. De ahí que los juicios sintéticos sean juicios sobre la realidad, de ahí que la determinación sea el mecanismo constitutivo de la experiencia. Pero si no hay un conjunto mínimo de notas que identifiquen el concepto y el objeto (notas analíticas), no hay posibilidad de definir el conjunto segundo de notas posibles, y si no discriminamos un objeto con las primeras, no tenemos una razón suficiente para decidir algo acerca de las segundas. De ahí la relación de dependencia de determinar respecto de discriminar. Lo dicho podría ser el comentario al siguiente texto:

«Algo en sentido lógico es el objeto del pensamiento y éste es el concepto más amplio. Dos opuestos no pueden estar en un concepto. Determinar no es sino poner uno de los dos opuestos... Un concepto en tanto es general se llama determinable. Los predicados sintéticos se llaman determinaciones, no dando nunca este nombre a los analíticos. Todas las determinaciones son o internas o modos y relaciones, siendo ambas notas extraesenciales que no pertenecen a la esencia lógica.» *Metaphysik-Pölitz*, XXVIII, pág. 552. Cf. también pág. 550, 553, 563 y *Metaphysik-Schon*, XVIII, pág. 492.

Por tanto tenemos los siguientes componentes elementales en el proceso de conocimiento:

1. El objeto dado en la intuición.
2. La discriminación del mismo como siendo de tal tipo.
3. La determinación del modo peculiar de ser de aquel objeto discriminado, expresada en un juicio sintético.

Puesto que nuestro problema va a desembocar en la definición de la experiencia interna como conocimiento de la subjetividad, debemos analizar si existen en éste terreno instancias correspondientes a los puntos señalados; debemos ver si hay un objeto relevante para la experiencia interna y si se da en una intuición; cómo podemos discriminarlo y distinguirlo de otros objetos también dados en intuiciones, y por último como es determinado por medio de juicios sintéticos. La primera cuestión no puede ser tratada independientemente de la segunda: hay una tal intuición, hay un tal objeto de intuición; pero el hecho de hablar de él ya supone su discriminación como un objeto de cierto tipo; las razones para testimoniar su existencia van ligadas a las razones para diferenciarlo de otros objetos del mundo. La tercera a su vez debe diferenciarse en dos sub-cuestiones: previa a la determinación de este objeto discriminado debemos explicar el concepto que nos va a servir para determinarlo. Este concepto es el de Yo (*Ich*), y un análisis del mismo debe preceder a su empleo para constituir un juicio sintético y una determinación. Una vez que tengamos el objeto así determinado como Yo, tenemos el primer paso para la experiencia interna en tanto conocimiento de ese objeto que se nos revela como poseyendo la peculiaridad de ser determinado como Yo. Esta es por tanto nuestra estrategia para lo que sigue.

2. LA INTUICIÓN INTERNA Y LA REALIDAD INTERNA

En términos generales sólo hay un procedimiento para que una realidad existente se de a una subjetividad discursiva y finita como la nuestra y ese procedimiento es la intuición. Como es sabido, Kant define la existencia de dos tipos de intuición que ofrecen dos tipos de existentes reales: la intuición externa y la interna. La primera da conocimiento de la realidad que nos ofrece su existencia en el espacio. No tenemos consciencia de ella como siendo un representar, algo que sólo porque la apreciamos está ahí, sino al revés, de algo que por estar ahí se nos hace presente. Cuando intuimos una casa que está enfrente de mí no decimos que intuimos la representación de la casa; al decir que intuimos ya decimos que representamos, pero no que intuimos nuestra representación, sino la casa. Hay aquí dos cosas: la casa y la representación por medio de la cual somos conscientes de la casa. Ahora bien también podemos ser conscientes de la representación, y entonces la existencia o no de la casa pierde valor. Por ello podemos referirnos al mismo acto de intuir de dos maneras: reparando en su componente objetivo (la existencia de la casa en el espa-

cio) o reparando en el componente subjetivo, en el hecho de que represento este existente. Con ello seríamos conscientes de dos cosas: de la realidad exterior y de la representación de la misma. Este supone que si no hubiera sentido externo, representaciones de cosas, nuestro sentido interno, representaciones de representaciones, quedaría bastante reducido. Expresado de manera más formal, lo que acabamos de defender es la tesis de la prioridad del sentido externo sobre el interno⁶. De todas maneras es preciso avisar acerca del hecho de que sólo en la intuición son las cosas tan simples, dado que ahí nos limitamos a conocer sólo el hecho de la existencia de algo real, sin que intervengan componentes conceptuales (no nos preocupa si lo real es de tal tipo). Pero si queremos conocer conceptualmente las cosas, nos es preciso ordenar sus características, para lo cual tenemos que dar cuenta meticulosamente de ellas hasta tal punto que conocer en este sentido no es sino ordenar de determinada manera nuestra forma de dar cuenta de esa diversidad, o lo que es lo mismo, hacer que nuestra conciencia de nuestras representaciones (como es sabido Kant llama a esto percepción (*Wahrnehmung*)⁷ tenga una cierta estructura y orden temporal. Sin embargo para la intuición externa sólo debemos tener representaciones, y no es necesario la conciencia de las mismas. Así, por ejemplo, un animal tiene intuición externa, pero no sabemos de ninguno que haya dado cuenta de las representaciones que la componen; por ellas el animal representa el mundo, pero no sabemos de ningún animal que haya mantenido alguna vez que él sabe que se representa el mundo. Para hacerlo requerirías saber jugar con una cosa especial: con las propias representaciones, y ser consciente de su existencia.

Ante todo quisiera mostrar que dentro de la filosofía de Kant se tiene pleno derecho a afirmar que cosas y representaciones son dos tipos de realidad radicalmente distintos e igualmente importantes. Para acercarnos a su tesis debemos despachar un tipo de preguntas semejantes a esta: ¿cómo sabemos que las representaciones no se reducen en el fondo a cosas del tipo de hechos químicos, biológicos o de otro tipo? Los científicos y los hombres de la calle saben que algo debe pasar en nuestro cuerpo para llegar a representar la realidad exterior que conocemos, e incluso son capaces de decir algo al respecto aunque no conocen la cadena completa de tales sucesos. Pero entonces dicen: si las representaciones están

⁶ La prioridad del sentido externo ha sido defendida por Hartnack, *Teoría del Conocimiento de Kant*, Ed. Cátedra, Madrid, 1977, pág. 33; por Washburn, *The second Edition of the Critique: toward a Understanding of its nature and Genesis. Kant Studien*, 66-1975, págs. 281ss. Un análisis de esta cuestión y una defensa de la misma se encontrará en mi tesis doctoral, págs. 316-321.

⁷ Recordaré aquí el famoso texto de Kant de B376: «El género es la representación propiamente dicha (repraesentatio); bajo éste se halla la representación con consciencia (perceptio).» Para un análisis de estas cuestiones, Cf. *Realismo Empírico e Idealismo Transcendental*, págs. 79ss.

causadas por determinados hechos físicos, no podemos establecer con claridad su diferencia radical. Aunque no conocen toda la cadena de hechos suponen que todos los hechos que quedan en medio serán del mismo tipo, incluido el paso que va desde el último condicionante químico (o del tipo que sea) al hecho del representar, aun cuando, como es evidente, el hecho químico condicionante lo vean todos los observadores y el hecho de representar sólo sea accesible al que representa. Con ello suponen que una vez reducida la representación a ciertos hechos, podrán hacer lo mismo con la representación de la representación. ¿Qué tiene que decir la filosofía acerca de estas preguntas? Al menos yo tengo que decir, y creo que con ello expreso la opinión de Kant, lo siguiente: en primer lugar que mi respuesta es independiente del hecho de que los científicos hayan acabado o no de establecer su programa reductivista, su cadena de hechos. En efecto, sepan lo que sepan, el filósofo puede ordenar la realidad como constando de dos campos distintos: las cosas que existen en el espacio, que tienen cantidad extensiva, figura, etc., y las cosas que no tienen existencia en el espacio sino que sólo son discriminadas en el esquema de la sucesión temporal. De este último tipo son las representaciones. Las primeras cosas pueden estar a la derecha y a la izquierda, ser de tal figura o de otra, tener tal extensión y tal color; las segundas no pueden ser descritas de una manera reductible a la anterior. Mi representación de un animal no está a la derecha ni a la izquierda de nada, ni es impenetrable, ni pesada, ni, aunque a veces estamos inclinado a pensar lo contrario, tiene color. Para representar un color no hace falta que aquello que lo representa sea coloreado. Por eso no tengo el menor temor de que alguna vez un científico, aun diciendo conocer la cadena entera de condicionantes, me invite a asomarme a su microscopio diciéndome: «Mire, allí está, su representación "animal"». Tal realidad no puede poblar el mundo de las realidades espaciales. Nunca sería aquella cosa que se puede reconocer existiendo por medio de un análisis del espacio. De ellas sólo podemos aspirar a fijarlas estableciendo el momento temporal en que sucedieron. En este sentido decimos que las representaciones son un *epifenómeno* respecto de las cosas externas, siendo ambas series de realidades intraducibles entre sí, pues algo que existe en el espacio no puede reducirse a existir en el tiempo ni viceversa. Por eso, y sólo desde este análisis categorial, confiamos firmemente en que la ciencia no podrá unir nunca ambos tipos de existentes en una única noción de realidad, y mantenemos que aún en el caso de que pensara que lo hace porque ha encontrado sus causas, nuestra concepción dualista del mundo seguiría funcionando con rigor y validez. Es este dualismo, que distingue dos clases de realidad empírica, el que defiende Kant. Naturalmente no hay que confundirlo con un Dualismo Transcendental, tipo cartesiano, que defendería la existencia de dos *sustancias* o *cosas en sí* diferentes, pues acerca del mundo y de su realidad transcendental no podemos decir, para Kant, nada comprensible. Una profesión de dualismo explícita se encontrará en A367 y A391; pero desde

luego, profesada o no, tal doctrina atraviesa toda la obra kantiana.

Lo que debemos mostrar ahora es que existe una intuición tipificada para reconocer la existencia de ese objeto que no puede existir más que en el tiempo, esto es, que existe una consciencia de nuestras propias representaciones y de su realidad existente, un representar del representar. Este tipo de consciencia es el sentido interno (*innerer Sinn*). Este es un tipo de consciencia (*Bewusstsein*) entendiendo este último término como una designación genérica de todo saber de representaciones, o explicándolo, como hace Kant en *Logik*, IX, parag. V, así: «es una representación de que una otra representación hay en mí» siendo por tanto, «una condición general de todo conocimiento». La peculiaridad del sentido interno es que concreta la consciencia a las representaciones de la sensibilidad, sea pura o empírica, pero no da cuenta, no es una consciencia, de las funciones del pensar, lo que en términos kantianos significa que no es una apercepción⁸. Hay sin embargo dos acepciones de sentido interno que deben ser distinguidas: una hace referencia al hecho de ser consciencia de representaciones de la receptividad y la otra hace referencia a la consciencia del hecho mismo de representar; esto va íntimamente ligado al hecho de que, siguiendo la analogía con el sentido externo, hay una intuición pura y una empírica vinculadas en el sentido interno. Así, la intuición interna en su componente empírico da cuenta de representaciones y en su componente puro da cuenta del hecho mismo de representar. Pero es preciso hacer esa distinción porque la consciencia de existencia que lleva consigo toda intuición, juega de una manera distinta en cada una de las acepciones: más débil en el sentido empírico, más fuerte en el puro. En el primero existen representaciones, en el segundo existe la propia capacidad de representar de la cual la realidad de las representaciones no es sino un momento o un estado. Conviene decir que la noción capacidad de representar es mi traducción del término alemán *Gemüt*⁹. Esta doble acepción que venimos recogiendo, aparece mezclada en textos como el siguiente: «el sentido interno es aquél por medio del cual la capacidad de representar se intuye a sí misma o a su estado interno» (B37-A23; cf.

⁸ Para la distinción kantiana entre sentido interno y apercepción, Cf. B153 y A107.

⁹ Para una comprensión del término *Gemüt* Cf. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York, Humanities Press. 1962, pág. 81: «*Gemüt* es un término neutro, sin implicaciones metafísicas. Es prácticamente equivalente a términos que son sustitutos suyos en el párrafo siguiente: así a capacidad de representar —*Vorstellungsfähigkeit*.» Naturalmente la dependencia de Kemp Smith respecto de Vaihinger es notoria. Así este último dice: «*Nach dieser Definition ist Gemüt eigentlich einfach so viel als Vorstellungsfähigkeit wie denn Kant auch gleich im nächsten Absatz hier diesen Ausdruck synonym mit Gemüt gebraucht*» *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, Scientia, Aalen, 1970. De igual manera el autor alemán confiesa que evita el término alma porque es un concepto metafísico (pág. 9-10, T. II). Para una interpretación coincidente Cf. Vignola, Seele et *Gemüt* selon Kant. En *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans le tradition angloamericaine et continental*. Ed. Université d'Ottawa, 1976, pág. 429. Cf. *Anthropologie* Ed. W. Weischedel, XII, pág. 429, y *An Sommering*, XII, págs. 32ss.

B51-A33). A veces prima sólo este último sentido (el más débil) y así tenemos que «el sentido interno es aquel a través del cual se da la diversidad empírica de la intuición» (B139), mientras que en otras ocasiones se refiere más directamente a la existencia de la capacidad de representar: «En nuestro sentido interno se determina nuestra existencia en el tiempo y presupone la representación del tiempo mismo» «*Refl.* 6311. Cf. también *Anthropologie W. W. XII*, pág. 416 ss., 428, 445, 456).

Es este último texto el que más nos interesa por ahora. La cuestión es saber por qué el sentido interno, en su acepción fuerte (intuición de la existencia de la capacidad de representar) va indisolublemente ligado a la consciencia del tiempo y por tanto al componente puro de la intuición interna. Al mismo tiempo esto nos permitirá conocer por qué nuestro conocimiento de la subjetividad es siempre el de un fenómeno, esto es, por qué la capacidad de representar es una realidad fenoménica. Vayamos pues a la relación sentido interno-tiempo. Como hemos visto, Kant ha defendido que para intuir la realidad denominada capacidad de representar es preciso conocer el tiempo como sucesión pura, esto es, como intuición pura. Ver el motivo no es difícil. Cuando damos cuenta de representaciones particulares (cuando ejercitamos el sentido interno en su acepción débil) el filósofo ve como obligado el hacerlo de la siguiente forma: ahora X, ahora Y, ahora Z, y así, donde X, Z, Y, son representaciones. Esto no es reparar en la consciencia intuitiva del tiempo sino en las representaciones con su contenido empírico. Pero el filósofo puede reparar sólo en la forma ahora, ahora, ahora... como estructura de ese llegar a dar cuenta de representaciones. Cuando se repara en la forma es claro que los ahora pueden ser indefinidamente proyectados. Pero lo que hacemos al proyectar esa forma no es sino establecer una consciencia potencialmente indefinida de dar cuenta de representaciones potencialmente existentes. Esto es: reparar en la forma de la sucesión indefinida de horas no es sino reparar en el hecho autónomo de la capacidad de dar cuenta de representaciones, independientemente del hecho de la existencia de una percepción concreta actual. La intuición pura del tiempo lleva consigo la intuición de la realidad de la capacidad de representar porque el tiempo mismo no es sino «la forma de reunir la diversidad en la capacidad de representar» (B69, cf. también B49, B52. Grayeff ha comentado a mi parecer afortunadamente este texto¹⁰). El tiempo como sucesión indefinida de horas, independiente del contenido concreto de la representación, no es independiente del hecho de representar, sino precisamente la

¹⁰ Aunque no estoy totalmente de acuerdo con algunas de sus expresiones, podría decirse que esta misma tesis ha sido defendida por Grayeff, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*. Félix Meiner, Hamburg, 1966, pág. 45: «En el tiempo se fundamenta una representación determinada que me ofrece una situación de mi consciencia... En breve, mi autoconsciencia es interna respecto de la consciencia del tiempo.»

forma de existencia de ese hecho, su estructura, y por lo tanto reconocerlo como sucesión pura es reconocer el hecho mismo de la existencia de la capacidad de representar como tal capacidad. Desde aquí se puede explicar también la acepción débil del sentido interno: de la misma forma que un momento dado es un punto del tiempo como sucesión general, una representación consciente no es sino un punto de esa capacidad de representar que existe en el tiempo, de ese *Gemüt* que es el auténtico objeto interno, la auténtica realidad no traducible al sentido externo, porque precisamente no es sino algo que únicamente se despliega en el tiempo.

Nuestra cuestión ahora es estudiar porqué este objeto es una realidad fenoménica. Al mismo tiempo ayudará a comprender mejor lo dicho. Que para Kant estamos ante un fenómeno, ante un *Erscheinung*, no cabe la menor duda, tal es la cantidad de textos donde lo recalca. Así por ejemplo dice:

«El sentido interno... nos presenta a la consciencia sólo tal y como nos manifestamos a nosotros mismos...; sólo nos intuimos según somos afectamos interiormente» (B153) «Nos intuimos a nosotros mismos a través del sentido interno según somos afectados por nosotros mismos. Es decir por lo que a la intuición interna se refiere sólo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno, no según lo que él es en sí mismo». (B156)¹¹.

La razón de que estemos ante un fenómeno no está clara. Kant parece abandonarse al fundamento de que puesto que la capacidad de representar se afecta a sí misma, se tiene que dar sólo como fenómeno. Pero a veces Kant miraba su propia doctrina de una manera excesivamente simple, si bien en momentos dados sabía volver a la verdadera profundidad de sus afirmaciones. En este sentido su teoría del fenómeno es mucho más compleja que la quiere establecer una ecuación entre fenómeno y afectación. He analizado en otro lugar la cuestión¹² pero me interesa recoger aquí estas breves conclusiones. Es preciso ante todo distinguir un sentido transcendental y un sentido empírico del par de términos *Erscheinung* y *Dinge an sich*. En el sentido transcendental, las cosas de la intuición empírica son fenómenos, pero en sentido empírico son cosas existentes independientes de la representación que tengamos de ellas. Pero el problema es establecer en qué sentido decimos que algo es fenómeno transcendentalmente considerado. Para mí este hecho sólo hace referencia a que

¹¹ Cf para esto B430, B69, B157 nota.

¹² Para el problema de la cosa en sí y del fenómeno Cf. *Realismo Empírico e Idealismo transcendental*. cap. V, págs. 254ss. Se analizan ahí las obras de Prauss, *Erscheinung bei Kant* y *Das Problem der Dinge an sich*, y la obra de Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, junto con una ordenación de los textos kantianos que resuelven a mi modo de ver, ciertos problemas de estas últimas obras.

puede ser dado a una subjetividad concreta (la nuestra) y que por lo tanto incluye en su noción *aquellas condiciones necesarias que deben hacerse patentes en su darse si ha de ser apreciada su existencia de manera objetiva*. De algo que no posee condiciones universales y necesarias que permitan reconocer con criterio seguro cuando existe, y por tanto cuando se da a nuestra subjetividad, no podemos decir que sea una de esas realidades que se caracterizan por ser dable a nosotros, no es un fenómeno transcendental, sino una cosa en sí transcendental. El adjetivo transcendental hace referencia exclusivamente a un punto de vista que se interesa por condiciones necesarias para el conocimiento de algo. Así, aplicado al fenómeno hace referencia a una doctrina que establece las condiciones necesarias para que algo sea dable a nuestra subjetividad, y aplicado a la cosa en sí sugiere las condiciones para que algo sea considerado de manera necesaria totalmente ajeno a nuestro conocimiento. Así, la realidad externa es reconocida como dándose porque su condición necesaria es incluir representaciones espaciales de tal manera que no se puede establecer un corte entre su darse y su ordenación espacial. La realidad interna es reconocida como dándose porque su condición necesaria es incluir representaciones temporales; como hemos visto en la vinculación fuerte sentido interno —tiempo, es un tipo de realidad que es imposible que se nos dé fuera de la estructura temporal de sucesión. De ella sabemos a priori qué tenemos que reconocer para juzgar que se nos ha dado. Es por tanto transcendentalmente hablando un fenómeno. Pero a nivel empírico la cosa es distinta. Ahora nos situamos frente al hecho de la existencia de lo que se nos da como fenómeno transcendental. Y desde el punto de vista de la existencia, ambas realidades, externa e interna, son independientes del hecho de ser representadas. La casa que intuyo existe aunque no la intuya. La capacidad de representar existe, representa, aunque no se represente a sí misma, tal y como ocurre en los animales. Podemos tener representaciones nunca percibidas, como el psicoanálisis muestra, pero sólo sabremos de ellas si las sabemos ordenar temporalmente. Ambas realidades deben influir sobre la capacidad de representación para llegar a la consciencia; la realidad externa por medio de una afección, la capacidad de representar por medio de una autoafección, pero esto sólo tiene sentido un discurso empírico sobre la realidad que anteriormente habíamos conceptualizado como fenómenos transcendentales. De esa relación empírica la filosofía transcendental no tiene nada que decir pues no se trata ahora de condiciones universales de conocimiento. Ahora bien, el que sea la capacidad de representar la que tenga que representarse a sí misma es lo que hace que ese sentido sea interno a sí mismo. Es el hecho de que tenga que reconocerse en el tiempo de manera necesaria, que su existencia llegue a consciencia únicamente según el tiempo lo que a la filosofía transcendental le interesa. Kant no siempre distinguió ambas dimensiones, transcendental y empírica, del problema. Esta mezcla aparece en textos como el siguiente:

«El tiempo en que situamos dichas representaciones... es una intuición y si no contiene más que relaciones es la forma de la intuición, forma que al no representar más que lo puesto en la capacidad de representar, no puede ser otra cosa que la manera según la cual ésta es afectada por su propia actividad, es decir, por el acto de poner su representación y consiguientemente por ella misma. Todo lo que es representado por un sentido es, en esa misma medida, siempre fenómeno. (867-68).

En el texto, la necesidad empírica de la afección se mezcla con la valoración del tiempo como condición *sine qua non* para llegar a consciencia de lo puesto en el representar y por tanto del representar mismo. Pero lo que nos sirve de vehículo para reconocer la existencia de la capacidad de representar es el hecho de que ésta se pone en el tiempo, pues sólo bajo esta forma podemos dar cuenta de sus representaciones y de ella misma, sólo así podemos ser conscientes de su acción. Todo intento de separación de consciencia y temporalidad nos obliga a hacer del representar una cosa en sí misma a nivel transcendental. Lo que de ella sabemos con necesidad es que debe manifestarse en la sucesión de nuestro dar cuenta de ella; sólo entonces se nos da su propia existencia.

¿Por qué mantiene Kant tan insistentemente su carácter de fenómeno desde el hecho de la autoafección, considerándolo además paradójico? Hay dos razones para ello. Una ha sido puesta de manifiesto por Broad¹³ y otros y se trata de que Kant explicaba con demasiada frecuencia el sentido externo desde el hecho de la afección de la cosa en sí exterior sobre la receptividad. Si la capacidad de representar era un fenómeno, debía ser también reconocida por una receptividad, y si esto era así, debía ser dada también por una afección. Es muy fácil pensar entonces que la cosa que afecta en este último caso es una cosa en sí que sólo se manifiesta sucesivamente, siendo esta manifestación su fenómeno, en analogía con la realidad exterior que sería una cosa en sí no espacial que se manifiesta espacialmente por una afección. Los libros sobre Kant están llenos de interpretaciones semejantes¹⁴ de las que es preciso protestar. La cuestión es que Kant utilizó el paralelismo entre los dos sentidos como si estuvie-

¹³ Broad ha visto bien el hecho de que Kant quiere tratar el sentido interno desde la misma estructura del externo. Así mantiene que «en orden a comprender la Teoría del Tiempo de la Estética transcendental, debemos hacer frente al hecho de que considera el conocimiento introspectivo de una persona y su propia experiencia psicológica como estrictamente análogo al de la percepción sensible... Por eso quiere aplicar al primero el mismo tipo de análisis que al segundo». De ahí la teoría de la afección. Cf. *Kant. An introduction*. London, Cambridge University Press, 1978; págs. 52ss. Cf. también, Ward, *A Study of Kant*, Cambridge, 1922, págs. 140-144; Kemp Smith, *A Commentary...*, págs. 292-293, 296ss.

¹⁴ Para la afección de la cosa en sí sobre el yo en sí Cf. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Olms, Hildesheim, pág. 35; *Kants Lehre...* pág. 47: «Por la afección trascendente puede ser afectado sólo en yo en sí pues como estas cosas están fuera del Espacio y del Tiempo sólo pueden actuar sobre un yo en sí, exento de esta dimensión». Para sus seguidores. Cf. *Realismo Empírico e Idealismo Transcendental*, pags. 45-47.

ra dando una explicación transcendental de los mismos. Y en esto estaba equivocado. A nivel transcendental, al nivel desde el cual la capacidad de representar y los objetos espaciales son fenómenos, no se puede hablar de afectar, que es siempre una *questio facti*, sin relación con el problema de las condiciones necesarias de conocimiento. Pero es que además, la problemática de la afección supone que el fenómeno es el resultante de la afección, y por tanto que lo que afecta es la cosa en sí. Esta es la tesis tradicional de Adickes. Ahora bien, la cosa en sí a nivel transcendental no puede afectarnos, pues la afección es un vínculo físico y la cosa en sí no es, en este sentido, nada conocido. Adickes tuvo necesidad de inventar un sujeto en sí que sería el que recibiría la afección de la cosa en sí. Pero de esa afección nouménica no se puede obtener nunca consciencia pues la relación entre dos cosas desconocidas representadas sólo por una noción teórica, será siempre una relación desconocida de la cual ya no cabe noción teórica. Por tanto, la afección a nivel transcendental no es válida para el sentido externo y por lo mismo no puede traspasarse legítimamente al interno. Adickes no ha descubierto la existencia de un doble nivel en la filosofía de Kant respecto del par fenómeno —cosa en sí y por eso ha montado toda una metafísica del doble sujeto. Otros le han seguido sin poner en duda sus tesis. Romper con ellas creo que es el mérito de Prauss y Bird, aunque en otro lugar he mostrado que sus respectivas opciones no me parecen definitivas¹⁵. Pero hay otra razón para que Kant hablara de la autoafección, sólo que esta razón le era ofrecida por la apreciación de una cierta dimensión empírica del problema. Para él, la relación entre cosas empíricas o fenoménicas debe ser real. Algo real debe suceder entre las cosas externas y la consciencia, algo real debe suceder en la propia capacidad de representar cuando se representa a sí misma. Una representación es un cambio en el mundo y debe tener su causa real, resida en las cosas externas o en la propia capacidad de representar. Esta relación real y causal es lo que Kant llama afección y en este sentido empírico la referencia a la misma es legítima. Pero el destino de esta referencia es trágico: cuando quiere explicar algo, su uso es incorrecto. Ahora que su uso es correcto carece de valor explicativo, pues con ella se refiere a algo general y vago, al tipo de asuntos que luego podrían ser mejor tratados por científicos puesto que se trata de relaciones empíricas de las cosas. En el fondo, el expediente de la afección está recogiendo una cierta experiencia cotidiana, pero no hace sino nombrarla, no explicarla. A este nivel hay que entender el siguiente texto: «no veo como puede hallarse tantas dificultades en el hecho de sostener que el sentido interno sea afectado por nosotros mismos. Todo acto de atención puede suministrar un ejemplo

¹⁵ Para negación del valor metafísico de la cosa en sí, Cf. Prauss, *Kant und das Ding an sich*, pág. 28 y 33. Para la interpretación de Bird, Cf. *Kant's theory of Knowledge*, págs. 26, 31, 21, 41, 43. Para comprender la posición de Bird es preciso conocer el objeto de sus críticas: Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford, 1909, pág. 36.

de esto (B156). Es un hecho empírico en el que se aprecia una cierta acción sobre nuestras representaciones para obligarlas a salir a la luz o cosas parecidas. A este mismo nivel es común decir que las cosas nos afectan, etc., etc. Pero ni la filosofía trascendental se sostiene sobre estas expresiones ni los comentaristas deben basar sobre ellas sus interpretaciones. Un viejo estudioso inglés, Ward, ya mostró el carácter desmitificador del texto citado. Pero no se crea que este texto es una excepción en la producción de Kant. En este mismo sentido se emplea en la *Anthropologie W. W. XII*, pág. 428, donde se confiesa que en cualquier observación interna debe ponerse en práctica la autoafcción. Con ello no se pretende exponer el verdadero mecanismo de la consciencia. Así se reconoce en *Refl.* 6311: «En mi sentido interno se suceden las impresiones y presupongo que yo me afecto aunque me sea inexplicable cómo suceda esto»¹⁶.

Hay otro detalle de especial importancia que debe ser estudiado si se quiere estar en condiciones de exponer con claridad la teoría kantiana de la subjetividad. Se trata de que hay ciertos textos donde se hace referencia a que por medio del sentido interno nos damos a nosotros mismos, donde se expone que así «nos intuimos interiormente a nosotros mismos»; esto es que el sentido interno es el *Anschauung unserer selbst*. (A33-B49). Se sugiere que se nos da así el Yo. Debemos desprendernos de esta idea pues por medio de una intuición, como lo es el sentido interno, no se da sino una existencia que no es conocida conceptualmente en sus peculiaridades, que no está determinada, sino sólo discriminada como capacidad de dar cuenta de representaciones y por tanto de representar. Pensar que esta capacidad de representar se intuye como un Yo en el sentido interno, es contrario a todos los principios maduros de la filosofía de Kant, según los cuales Yo es una representación intelectual que no puede ser intuitiva, no es una realidad ni una cosa. Olvidar esto sería asimilar el sentido interno kantiano con la intuición racionalista, cartesiana, del Yo. Por medio del expediente kantiano no nos conocemos, pues conocer no sólo es saber que algo existe, sino ordenarlo y organizarlo. Pero como dice en *Refl.* 6354 «el sentido interno no es conocimiento de mí mismo, sino que debemos tener los fenómenos a través de él para después hacer un concepto de nosotros mismos, el cual trae como consecuencia un conocimiento empírico de mí mismo»¹⁷. En la misma dirección, debemos recordar

¹⁶ Cf. Ward, *A Study of Kant*, pág. 147.

¹⁷ Prauss cree que el sentido interno es un objeto sensible privado y comenta que para «hacerlo objeto debo producir un juicio en el que llevo a cabo una determinación de este objeto subjetivo privado, en tanto que se habla de un conocimiento empírico y de una experiencia interna» (*Erscheinung bei Kant*, pág. 258). Pero en otros textos mantiene que el sentido interno es el mero lugar de residencia de todos los fenómenos» (pág. 128). Con ello confunde el Gemüt con el sentido interno al que se da. Confunde por lo demás, aunque esto es general en su teoría, el yo fenoménico con algo privado y subjetivo, como todo lo empírico. Mischel, en su trabajo *Possibility of a Science of Psychology*, en *Kant Studies Today*, La Salle, Illinois, 1969, pág. 441, niega, por el contrario, que los datos del sentido interno sean

que Kant no cree que por el sentido interno se dé aquella misteriosa entidad de la metafísica, el alma, sino sólo la existencia de la propia capacidad de representar: «El sentido interno, por medio del cual la capacidad de representar se intuye a sí misma o su estado interno, no suministra ninguna intuición del alma misma como un objeto» (*von der Seele selbst als einem Objekt*, B37-A22). Pero al mismo tiempo no podemos utilizar la última cláusula para mantener que Kant no pensaba que la capacidad del representar fuera un objeto. El texto recién reforzado hace referencia a que el sentido interno no da la intuición de un objeto peculiar, el alma, no a que no de consciencia de ningún objeto fenoménico. El siguiente texto debe eliminar estas dudas:

«Al decir que tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición de la capacidad de representar, representan *ambas cosas (beides)* tal y como afectan a nuestros sentidos, esto es, tal y como aparecen, no pretendo afirmar que *estos objetos (diese Gegenstände)* sean pura apariencia» (869).

A veces Kant ya adelanta que ese objeto es un sujeto («El sujeto que es el objeto del sentido interno» —*das Subjekt welches der Gegenstand desselben ist*, dice en B68), y tampoco esta es una idea afortunada, pues supone adelantarse a la determinación de tal objeto que no puede producirse también en la intuición, aunque desde luego se producirá en el siguiente estadio de investigación. Caracteriza la capacidad de representar como sujeto supone algo más que intuir su existencia. Kant parece dejarse llevar en este último texto por el prejuicio del que conoce el final de la investigación que aún se debe llevar a cabo, de que lo que no es un cuerpo existente en el espacio debe ser un sujeto. Pero nada hay en principio que apoye semejante idea. La capacidad de representar por ser un existente distinto de un cuerpo no por eso es ya lo que se reconoce como sujeto.

También es importante desprenderse de otra idea muy extendida, a saber, la de que la peculiaridad de la diversidad del sentido interno reside en la materia de su diversidad, esto es, que si distinguimos entre él y el sentido externo es porque por el primero nos representamos cosas existentes en el espacio, mientras que por el segundo nos representamos emociones, dolores, placeres, etc., etc. Esto significa confundir sentido interno y sentido interior. Una lectura atenta del parágrafo 15 de la *Anthropologie*, VII, pág. 153 debe impedir esta confusión. Citaré el texto:

Los sentidos a su vez se dividen en sentidos externos y sentido interno (*sensus interior*); en el primero el cuerpo es afectado por las cosas fi-

fenómenos, enfrentándose a los mayores comentaristas ingleses como Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, London, 1924, pág. 139 y Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, Allen, London, 1965, II, 423. Su artículo es valioso en otros aspectos: relación experiencia externa e interna, y de sentido interno y externo etc., etc. (pág. 442-3 y 439).

sicas; en el segundo por la capacidad de representar. Es preciso observar que este último, en tanto que pura facultad de percepción (*Warnehmungungsvermögens*) de la intuición empírica es diferente del sentimiento de placer o de dolor... sentimiento que se podría llamar sentido interior (*sensus interior —inwendigen Sinn*).

No es por tanto el contenido de las representaciones lo que distingue del otro, sino el hecho de que para uno los objetos son las cosas exteriores mientras que para el otro los objetos son las representaciones, vengan estas del sentido externo o del sentido interior. La tesis de la prioridad del sentido externo no dice que sea más relevante para el conocimiento del mundo las intuiciones externas que las sensaciones internas, sino que sin las representaciones externas desaparecería los objetos más abundantes del sentido interno, esto es, aquellas representaciones que el sentido interno intuye y percibe, y sobre todo aquellos que proporcionan una noticia objetiva sobre la que basar el conocimiento del mundo exterior. Este texto lo deja bien claro: «en la intuición interna, las representaciones de los sentidos externos constituyen la auténtica materia con la que ocupamos nuestra capacidad de representar» (B67). Esto quiere decir que sin representaciones no puede haber intuición interna porque entonces no hay para ella objeto que intuir. Por lo tanto sus objetos no son las representaciones en cuanto que tengan tal contenido, sino en cuanto representaciones. Y su resultado es la consciencia de las mismas, o lo que es lo mismo, su resultado es una percepción (*Warnehmung*) en cuanto representación con consciencia. Por esto Kant llama al sentido interno capacidad de percibir, como hemos visto en el texto anterior de la *Anthropologie*. La cuestión central en todo caso, y con esto podríamos resumir nuestro tema, es que la capacidad de representar no se conoce a sí misma a través de un acceso privilegiado a su realidad, sino en cuanto que llega a ser consciente de sus propias representaciones. Y si alguna vez se intuye de manera autónoma a las mismas es cuando se representa el tiempo en la intuición pura como forma general del representar. Y este es el asunto principal que rompe con las intuiciones racionalistas de la subjetividad: cuando la capacidad de representar se intuye directamente no lo hace sino en tanto existencia en el tiempo, esto es, como fenómeno transcendental. En cualquier otro caso lo que el sentido interno representa es un contenido empírico de consciencia con el que se llena un momento temporal de su existencia. Hemos andado así nuestras dos primeras cuestiones: tenemos una realidad relevante para la experiencia interna (la capacidad de representar) y la hemos discriminado como algo distinto de toda realidad espacial. Ahora queda determinar esta realidad. Pero para ello necesitamos establecer el concepto por medio del cual se va a efectuar esa determinación. Ese concepto es el de Yo. Este es el asunto de nuestro tercer punto. El del cuarto será el momento de utilizarlo en la determinación efectiva.

3. LA NOCIÓN DE YO Y SU JUEGO EN EL SISTEMA KANTIANO

Para apreciar el juego de la noción de yo en el sistema kantiano tenemos que referirnos de nuevo a los componentes últimos del conocimiento. Por una parte están los conceptos, por otra está la diversidad empírica. Pero para ordenar esta última se requiere primero ordenar el tiempo como forma universal de percibirla o de dar cuenta de ella y a través de esta ordenación del tiempo se puede organizar la diversidad dada en él. Indudablemente esta separación es teórica, válida para el análisis transcendental tan sólo, pero por eso mismo necesaria para poner de manifiesto las condiciones del conocer. El asunto está en que a cada una de estas tres condiciones (conceptos, ordenación de la diversidad pura del tiempo, ordenación de la diversidad empírica del sentido interno) corresponde una concepción del yo como condición transcendental última posibilitante de lo que se quiere conseguir, a saber, conceptos, esquemas y objetos empíricos (intuiciones ordenadas según la estructura categorial, esto es, intuiciones pensadas). Aceptemos pues este orden y comencemos interrogando por la función del Yo en el aparato conceptual necesario para todo conocimiento.

3.1. *La unidad analítica de consciencia*

La unidad analítica de consciencia es la primera y más simple definición del yo con que nos enfrentamos en el sistema kantiano y hace referencia a la condición que está vigente en toda la trama de relaciones conceptuales discursivas o analíticas. Los juicios constitutivos de esa trama de relaciones son los analíticos y su tarea es establecer relaciones de identidad, fundamento y coordinación (los tres tipos de cópulas) entre las notas conceptuales. La unidad analítica de consciencia es el fundamento inherente a la propia trama. Así dice Kant en *B134* «Hemos estudiado la cuestión de que las representaciones sean idénticas y puedan ser por tanto analíticamente pensadas las unas a través de las otras. Hemos estudiado la *unidad analítica inherente a todos los conceptos como tales*». Esta unidad analítica es condición de las relaciones de identidad (y las subsiguientes de fundamento y coordinación) entre los conceptos y por lo tanto de las relaciones analíticas entre ellos. Ahora bien, estas relaciones analíticas son las que constituyen la definición de los conceptos, sus caracteres distintivos, su propia identidad en cuanto tales, y por tanto aquella unidad analítica es condición de la existencia de un cuerpo de conceptos, componente necesario para la experiencia. Estamos aquí en un terreno en el que no se hace referencia alguna a intuiciones, a la sensibilidad, sea pura o empírica, sino en el que sólo priman las relaciones conceptuales de validez universal *B140-142*). Su contenido concreto son los juicios ló-

gicos. Y es precisamente desde los juicios lógicos (independientes de que exista algo en el mundo que los ejemplifique) desde donde se puede apreciar el papel de condicionante de la unidad de consciencia para toda la trama de relaciones conceptuales. En efecto, repararemos en el juicio \check{X} es Y . Su mensaje es el de que la aparente diferencia entre X e Y queda reducida desde la afirmación es. Pero para eso se exige como condición que la consciencia que vincula las dos representaciones sea una y la misma. Sin este hecho trivial, si la representación X fuera de una consciencia y la representación Y de otra, no podría expresarse el hecho reductivo es. Lo que en el fondo se expresa por esta locución es esencialmente la unidad establecida entre las representaciones, el hecho mismo de la unidad de la consciencia que las representa (cf. A69-B93); el es, dice Kant, no es sino «la pura apercepción de la actividad de la capacidad de representar» *Anthropologie VII*, pág. 141), actividad que es la de unir las representaciones de una misma consciencia¹⁸. Así, Kant puede establecer que «juicio es la representación de la unidad objetiva de la consciencia de varios conceptos... unidad que es universal y necesaria» (Refl. 3052). Ahora bien, al ser estos juicios analíticos, se reconoce como condición de los mismos la unidad analítica de consciencia, que no es sino la consciencia lógica:

«La consciencia lógica estudia la relación de los conceptos a la unidad de consciencia en general por la concordancia en general o por la contradicción (principios lógicos) bajo la condición de la unidad de consciencia de una diversidad en general» (Refl. 3058).

Debemos reparar en el juego de la unidad de consciencia de estos textos porque parece doble: por una parte se apela al hecho de que las representaciones diversas deban estar en una sola consciencia para que sea posible el juicio que las identifica o las relaciona; por otra se hace referencia al hecho de que dos representaciones, en el fondo se tornan, por medio de ese juicio, en una sola. Lo que es preciso hacer es vincular ambos sentidos hasta tal punto de hacer de ellos uno sólo también. En efecto, la unidad de consciencia en el primer sentido no es algo que se obtenga por un reconocimiento inmediato, algo que se dirija a una realidad intuible; es ante todo una condición, algo de lo que se tiene consciencia a partir de su condicionado, de su efecto, que es precisamente el segundo sentido de unidad que hemos mencionado. Si existen vínculos conceptuales y juicios, si existe una trama conceptual, debe existir una actividad de unir un campo de representaciones (de diversidad en general —*Man-nigfaltigkeit überhaupt*). Pero el asunto no está en representar la unidad de la consciencia como la capacidad de representar en el que está toda la

¹⁸ Para un análisis de la discursividad Cf. Miles, *Logik und Methaphysik bei Kant*, Frankfurt, Klostermann, 1978, págs. 122, 143 y Henke, *Zeit und Erfahrung*, Meisenheim, Anton Hain, 1978, págs. XI-XII. Cf. *Realismo Emprírico e Idealismo Transcendental*, págs. 391ss.

diversidad vinculable. El asunto está que para que esa unidad sea objetiva y universal, debe unificar su diversidad según principios constantes y únicos. La unidad de consciencia hace referencia precisamente a esta actividad según principios constantes que es común a toda la diversidad unida. Sus manifestaciones son los principios mismos por los que se rige todo juicio concreto, todo acto de decir es o no es. Esto es así porque aquí no hablamos de la capacidad de representar en la que existe la diversidad, sino de su ordenación según principios universales. Si nuestra objetividad conceptual se rige por los principios de identidad y contradicción, entonces todo juicio interno a esa objetividad explícita y testimonia una única actividad, y esto es lo que pensamos al hablar de unidad analítica de consciencia. Lo que nosotros realmente conocemos son los juicios y los principios, pero desde ahí *pensamos* en la unidad de consciencia como condición. La unidad de consciencia así establecida no es sino otra manera de expresar la unidad de principios y la objetividad de los juicios, y no hace referencia sino a que esa comunidad de efectos sólo se explica por una comunidad de acción, o por una única subjetividad que actúa. En el fondo, en este yo lógico (cf. *Anthropologie VII*, pág. 141) no queremos poner sino la unidad de acción que subyace a toda operación lógica. Por esto Kant se negó a hacer de este sujeto algo que deba ser ulteriormente analizado. Otra cosa es importante resaltar: este yo lógico se levanta sobre el hecho de la existencia de un cuerpo de conceptos. No hacemos por tanto referencia a un sujeto que posea capacidad de representar tipo *sentido interno*. Una consciencia que sólo tuviera acceso a las reglas lógicas formales de cualquier manual de lógica, podría ser descrita en estos términos pues sería alguien que actuaría con las reglas de las operaciones lógicas. Nada hemos dicho acerca de que la capacidad de representar que se da al sentido interno sea determinada como un *yo lógico*, y ni siquiera nos interesa en primera instancia este problema porque las representaciones típicas que hasta ahora nos ofrece el sentido interno no son conceptos, sino diversidad empírica o pura. Ahora bien, si en algún momento el sentido interno dispone de conceptos, a priori debemos decir que dispondrá de la unidad de reglas característica del *yo lógico*.

Esta observación es importante porque nos hace ver lo que nos queda de camino para llegar al núcleo problemático esencial de la doctrina kantiana. Efectivamente, nuestro principal problema es que en el sentido interno las representaciones no son conceptuales sino intuitivas, no son discursivas sino sucesivas, no son generales sino singulares. Y además sabemos que para que exista conocimiento, los conceptos deben referirse a intuiciones y que por lo tanto deben vincularse rígidamente entre sí de alguna manera. La pregunta entonces es: ¿cómo representaciones subjetivamente sucesivas se asocian rígidamente en una *exhibitio* con representaciones conceptuales que tienen entre sí vínculos estables, universales y necesarios rígidos por principios constantes que permite su unificación tres tipos de cópulas? Kant sólo pensó en una solución: ello es posible por-

que las funciones, el acto en su unidad de forma, que unen las notas conceptuales unen también en el fondo las representaciones subjetivamente sucesivas del sentido interno; esto es, los principios de síntesis de diversidad temporal son *analógicos* a los tipos de unidad lógica o cópulas¹⁹. El modelo de unidad de consciencia que hemos pensado con la noción de yo lógico debe tener efectividad en la ordenación de la diversidad temporal, o de otra manera: la unidad analítica de consciencia debe tener su paralelo en la unidad sintética originaria de consciencia si ha de haber una asociación rígida entre conceptos e intuiciones ordenadas. Es esta unidad sintética de consciencia la que debe estudiarse ahora.

3.2. *La unidad sintética de consciencia*

No debemos olvidar ante todo que estamos aquí ante lo que debe ser una instancia transcendental explicativa de la posibilidad del conocimiento a priori de los objetos. El conocimiento a priori en el que estamos interesados es: ¿cómo debe ordenarse en general una representación subjetivamente sucesiva para poder ser conceptualizada? También se puede preguntar de esta manera: ¿cómo puede existir un tiempo objetivo en el que se nos dan objetos si la única noción de tiempo que tenemos hasta ahora es la una sucesión de consciencia en la que la diversidad se asocia de manera subjetiva y peculiar a cada capacidad de representar? E incluso existe esta tercera manera de hacer la misma pregunta: la dimensión temporal de las representaciones es la sucesión, pero ¿cuál debe ser la dimensión temporal de la consciencia de objetos? Con estas preguntas se quiere insistir fundamentalmente en lo siguiente, a saber, en lo que es preciso ordenar ante todo es la propia temporalidad para que deje de ser consciencia subjetiva de representaciones para ser consciencia objetiva del modo de existir los objetos que representamos. Es una ordenación de la diversidad pura del tiempo lo que está en juego, y no de la diversidad empírica que en el sentido interno llena cada uno de sus momentos sucesivos. Pues bien, las funciones que ya unificaban notas conceptuales en los juicios según las formas de cópulas (identidad o sujeto, fundamento y relación externa o coordinación) ordenan ahora la diversidad temporal según las funciones de permanencia, sucesión objetiva y simultaneidad, o según las formas de existencia temporal de sustancia, causa y relación recíproca. Así se obtiene un tiempo objetivo o una representación de obje-

¹⁹ Cf. B105. Una posición que apoya este sentido de las Analogías es la de Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, The University Chicago Press, 1973, pág. 56. En contra Kemp Smith, *A Comentary*, págs. 357-8, Takeda, *Kant und das Problem der Analogie*, Den Haag, M. Nijhoff, 1969, págs. 55-66. Analizo estas tesis contrarias en *Realismo Empírico e Idealismo Transcendental*, págs. 464-66.

tos en el tiempo asociables a las relaciones conceptuales. En otro sitio he estudiado cómo se produce este resultado, lo que por lo demás no es excesivamente interesante aquí²⁰.

Lo que sí es preciso señalar es que para que exista objetividad no sólo es preciso ordenar así la sucesión primaria del sentido interno. Es decisivo ante todo ordenar la diversidad sucesiva *siempre con el mismo criterio, principio o regla*, para que exista una única sucesión temporal, una única serie en la que toda realidad ordenada tenga un único lugar temporal. Esto significa que debemos pensar que la misma forma de síntesis atraviesa todo posible tiempo, para que así la diversidad temporal que se da en cada uno de sus momentos pueda ser ordenada en un único tiempo objetivo, a saber, el tiempo que instituye una única experiencia posible. Y es igualmente decisivo unificar estos tres tipos de ordenación temporal objetiva, o estos tres tipos de diversidad existente en el tiempo objetivo en una sola representación que no es sino el pensamiento de un objeto. Con menos palabras: no sólo debemos pensar objetos (unidad de las tres formas de existencia objetiva de la diversidad sensible en el tiempo), sino pensar una única experiencia posible como única ordenación temporal de todos los objetos pensables. Para ello se requiere que unas reglas constantes (las Analogías de la Experiencia) sean permanentes en toda capacidad de representar del tipo aquél que era existente en el tiempo, esto es, de la capacidad de representar dada al sentido interno, siendo además tales reglas *reconocidas* como integrando una única actividad de síntesis. Si la capacidad de representar existente en el tiempo es atravesada en momentos distintos por distintas reglas o principios no hay ordenación objetiva para ella, no hay un único tiempo objetivo ni una única experiencia posible.

Pero repárese en una cosa: no estamos hablando aquí de hechos de consciencia. No estamos en el nivel que gusta frecuentar Hume. No decimos: la capacidad de representar ordena de hecho según ciertos esquemas de la imaginación la diversidad empírica que se le da, porque la imaginación también ordena según las reglas de la asociación empírica, lo que puede llevar consigo síntesis totalmente dispares. Si describimos la consciencia a nivel de sus hechos no encontraremos las condiciones de objetividad. Si no imponemos reglas (esas mismas condiciones) a la consciencia y la dejamos funcionar con sus asociaciones, nadie puede garantizar la objetividad, esto es, la síntesis común. Aquí hablamos por tanto de las reglas que deben tenerse o deben seguir si ha de haber conocimiento de objetos integrados en una única experiencia posible. Hablamos de condición necesaria de conocer. Si dejamos a la imaginación con sus asociaciones, la objetividad será un azar. Pero Kant habla de las reglas para

²⁰ Los textos claves para este problema son B237-8, Refl.6244. Cf. *Realismo Empírico e Idealismo Transcendental*, págs. 490-492, para su análisis.

que tal objetividad no se consiga fortuitamente, manteniendo que muchas veces esas reglas constriñen a las de la asociación empírica, como cualquier otra regla que tiene siempre por misión ordenar cuál debe ser el caso. Por lo tanto, la representación objeto es una regla resumida, una prescripción de cómo operar en la síntesis de representaciones si ésta ha de ser comunicable, poniendo coto a las tendencias de la asociación subjetiva. Lo mismo sucede con la noción de experiencia: es una regla resumida que nos ordena realizar formas de síntesis de los objetos en una única serie temporal, para que nuestro mundo de objetos sea común a toda consciencia. No es por tanto un análisis empírico, sino transcendental, no de *facto* sino de *jure*. El caso es mucho más claro en la construcción de una única experiencia: si bien un objeto es algo pensado como presente, la experiencia es algo pensado como unidad objetiva no realizada; es un ideal, el pensamiento de una necesidad de integrar todos los objetos empíricos en una serie temporal única. Es una norma de actuación para todo tiempo y está explicitada en principios permanentes que deben aplicarse a toda representación, y que operativamente corresponden a los principios lógicos en el campo de la trama conceptual.

Desde aquí podemos comprender que estamos en condiciones de aplicar el modelo del yo lógico al terreno de la conciencia que se despliega en el tiempo: la actividad de unir con reglas permanentes a todo tiempo (las cuales deben reconocerse como estando integradas en una sola representación) exige como condición un sólo sujeto de acción. Tenemos consciencia de la unidad del objeto, del pensamiento de una sola experiencia y, por tanto, tenemos también consciencia de la necesidad de ese único sujeto de acción como condición de ambas reglas resumidas. Esto significa que la consciencia de estas reglas es ya la consciencia de que en la síntesis de diversidad se debe actuar con una única acción, lo que supone un único sujeto de conocimiento. Este es el yo transcendental, condición última de la objetividad. Como es lógico, éste sólo se deja ver en la acción reglada, permanente, válida para toda diversidad. Es un yo condicional, sobre el que ya no cabe mayor conocimiento. Saber que esa unidad de consciencia es necesaria para la experiencia, para la actividad reglada de síntesis, es tener una apercepción transcendental. Es el reconocimiento del sujeto único en toda acción tendente a la representación de objetos y a la construcción de una sola experiencia. Lo importante es que sólo se llega a esa apercepción una vez que se tiene consciencia de la necesidad de la unidad de la regla, por su necesaria permanencia en todo tiempo, si ha de ser regla de conocer. Es más, la relación entre reglas y unidad de consciencia es, como en el campo de la lógica, interna; el reconocimiento de las primeras es la apercepción de la segunda: «Esa unidad de las reglas es la que determina toda la diversidad someténdola a unas condiciones que hacen posible la unidad de apercepción» (A105). «Sin esa unidad que tiene la regla a priori y que somete los fenómenos a sí misma, no habría completa, general, ni, por tanto, necesaria unidad de

consciencia en la diversidad» (A112). Pero en esa relación interna el fundamento es la unidad de la regla que ordena lo diverso: «La unidad sintética de lo diverso de las intuiciones constituye el fundamento de la identidad de la misma apercepción» (B134). Es a partir de la acción, una vez más, como se llega a la apercepción, esto es, a la consciencia de la unidad de consciencia en el representar de la diversidad, ya tienda esa acción a pensar el objeto, ya tienda a pensar la experiencia: «Queda claro que la unidad necesariamente formada por el objeto sólo *puede ser la unidad formal de la consciencia*, que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones» (A109). Pero para esta dependencia de la apercepción respecto de la actividad reglada y uniforme de síntesis, el texto más importante es el siguiente:

«En efecto, tal unidad de consciencia sería imposible si la capacidad de representar, al conocer la diversidad, no pudiera adquirir consciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento. Consiguientemente, la originaria e ineludible consciencia de la identidad del yo es a la vez consciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas... En efecto, la capacidad de representar no podría pensar, y menos a priori, la identidad del Yo en medio de la diversidad de las representaciones si no tuviera presente *la identidad de su acto*, identidad que somete toda síntesis de aprehensión, que es empírica, a la unidad transcendental» (A108).

Sólo haré un pequeño comentario a este texto: en una capacidad de representar que existe en el tiempo y que llena cada momento temporal con una diversidad empírica, no hay lugar para que se pueda decir de ella que es una única capacidad de representar más que si se ejercita una única acción en la síntesis y en la organización de cada uno de esos momentos y de su diversidad. Pero sólo hay una manera de descubrir esa unidad de acción y es la de reconocer la regla que siempre se sigue. De ahí que reconocer la regla y reconocer la unidad de consciencia, es una misma cosa. La cuestión aquí sin embargo es que no hablamos de una capacidad de representar concreta, ni de un tiempo concreto, sino de todo tiempo en general, de toda diversidad empírica dada en él en general, puesto que lo que nos interesa ahora es el problema de constituir un único tiempo y una única experiencia. Sujeto transcendental en este sentido y contexto no es sino la unidad formal de acción (la unidad de la regla) en toda síntesis de diversidad temporal. En tanto reducido a una forma peculiar de actuar en la reflexión sobre la diversidad sensible para que haya conocimiento de ella, el Yo a este nivel no puede ser interpretado como si se tratara de una realidad que es preciso reconocer en el campo del sentido externo o interno. Por ahora no hablamos del yo en su hipotético significado de identidad personal, de permanencia en el tiempo. Unidad de consciencia no hace referencia a un objeto existente en el tiempo como per-

manente, sino a una forma de representar que reflexiona sobre una diversidad dada según reglas integradas, sea cual sea su existencia en el tiempo, ya sea permanente o momentánea. En efecto, el Yo al que se hace referencia aquí es el Yo puro, esto es, consciencia de forma de síntesis, no incluyendo ninguna representación material o temporal, como tendremos ocasión de ver posteriormente. Igualmente, es absurdo hacer preguntas del tipo siguiente: ¿ese yo es algo existente único para toda experiencia, al modo del Entendimiento agente de Averroes, o cada hombre posee el suyo? Puesto que no estamos intentando descubrir nada acerca de la realidad, sino que nuestros análisis surgen exclusivamente desde una voluntad de discriminar lo que es necesario para el conocer, tenemos derecho a rechazar esas preguntas como ilegítimas, contestando únicamente que si ha de haber experiencia, ha de haber reglas internas únicas que la constituyan. No hemos descubierto un hecho del mundo (como sería el que mi capacidad de representar sea un caso dado de esa actividad) sino una norma suprema, un imperativo teórico: si ha de haber experiencia y objetos tiene que haber reglas integradas de síntesis que permitan ordenar el tiempo sucesivo de la aprehensión subjetiva. Esto es lo que quiere decir Kant cuando mantiene que la noción yo no es una representación intuitiva (no se intuyen las reglas ni los conceptos) sino precisamente la consciencia de una regla, un pensamiento (B157, B135-6, *parágrafo 25 de Deducción Transcendental*). Es una representación intelectual (B421, 2 *nota*). En tanto pensamiento de lo que es necesario para conocer, puede tener realidad y validez objetivas. Pero en nuestro análisis no hemos establecido nada al respecto. La noción de yo por ahora es un pensamiento problemática (*cf.* A348) como cualquier pensamiento antes de mostrar su uso concreto en la determinación de una realidad; puede tener un uso empírico, pero hasta ahora es sólo una posibilidad de ello, pues en sí mismo no contiene una referencia a algo existente (*cf.* A347). En nuestro esquema lógico es un concepto *que puede determinar alguna realidad (alguna capacidad de representar) pero que no ha determinado nada por ahora*; sólo se ha dicho que puede y debe hacerlo si ha de haber conocimiento. Pero repárese que, en cuanto concepto, exige, para poder determinar; una intuición previamente discriminada, pues vimos que todo uso determinativo debía ser explicitado en un juicio sintético. Nuestro problema entonces es: ¿cómo puede aplicarse el concepto problemático Yo a algo que tenga existencia? ¿cómo puede tener un uso en una proposición sintética? Como veremos, esta proposición es la de Yo pienso, por medio de la cual se determina un existente previamente dado a la intuición con una peculiaridad (la de ser un Yo o un pensar). Con esto, dicho concepto dejaré de ser problemático y se convertirá en un concepto efectivo, con realidad objetiva. Este es el asunto que debemos tratar ahora²¹.

²¹ Hay una interpretación que podríamos llamar realista del yo transcendental, defen-

3.3. Uso determinante del pensamiento Yo

Sólo puede existir un uso concreto y aplicado de la representación yo en relación con un objeto existente, si hay consciencia efectiva de objetos y una integración de los mismos en una experiencia, pues sólo *sobre el objeto y la experiencia real se puede llegar al reconocimiento efectivo de las reglas con que ordenamos la diversidad también efectivamente dada*. Ahora bien, esta diversidad sólo se da a nivel real en el representar y sólo se percibe en el sentido interno, y por tanto, si hay experiencia real, habrá un reconocimiento del hecho de que el sentido interno está atravesado por una forma constante de dar cuenta de sus representaciones según reglas integradas. Entonces, aquella capacidad de representar que intuimos en su existencia temporal, se nos muestra como siendo también una forma de sintetizar, de jugar con las representaciones, y puesto que ese juego regulado con las normas que se nos resumían en la representación yo, podemos decir que esa capacidad de representar se nos muestra ahora como teniendo la peculiaridad de ser un yo. Kant entiende que esto se puede expresar de esta manera: si hay experiencia efectiva se puede llegar a ser consciente de que las reglas del pensar, el tipo de actividad que decimos depender de un yo porque supone unidad de acción y de consciencia, *determina* el sentido interno en tanto conjunto de diversidad de representaciones percibidas, pues sólo en dicho sentido existen representaciones de diversidad real sobre las que elevar un conocimiento concreto. El *parágrafo 24* de la Deducción trascendental expone detalladamente esta teoría *B153*. Así, debe haber una apercepción efectiva por la cual la capacidad de representar no sólo se conoce como sensibilidad, sino como pensar, esto es, como estando dotada de la facultad de reflexión ordenada, como siendo un Yo, un sujeto de conocimiento y no sólo de sensibilidad. Aquí conocemos igualmente una forma de consciencia, y es la misma representación pura y sin contenido de la apercepción, pero esa forma de consciencia se reconoce *como existiendo en una capacidad de representar*

dida fundamentalmente por D. Hienrich en *Identität und Objektivität*, Heidelberg, Carl Winter V. 1976, y que amenaza con reproducir toda la interpretación tradicional que hace de ese yo una entidad en sí numérica. Hienrich cree que la unidad de la apercepción da la simplicidad del sujeto de conocimiento o la identidad numérica del Yo, que es uno y el mismo en todos los pensamientos (pág. 56), que recorre en la sucesión de los diferentes estados (pag. 57) y cuyo conocimiento implica una evidencia o certeza cartesiana (pags. 58-59). «La identidad requiere una secuencia de los estados del mismo sujeto. Sólo en la transición de un estado a otro puede el sujeto ser el mismo sujeto en absoluto; sólo en relación con esta transición puede comprender el yo a sí mismo. Pero puesto que el sujeto tiene una cierta certeza cartesiana en el conocimiento de sí mismo, y puesto que el conocimiento de su *identidad numérica* está incluido en esta certeza, cualquier cosa que el pensamiento de la identidad lleve consigo necesariamente tiene que ser conocido en el conocimiento a priori que el sujeto tiene de sí» (pág. 86). Para un tratamiento diferente Cf. Von Heinz Jansohn *Kants Lehre...* 52-57.

que antes discriminamos existiendo en el tiempo, y por lo tanto está determinando un objeto existente. Es este Yo el que debe acompañar todas mis representaciones, como quiere B132. Es por eso por lo que el sentido de la apercepción ha cambiado. Ya no dice: todo tiempo posible debe ser pensado como si estuviera recorrido por una única acción sintética reglada, para que así pueda representarse como siendo uno. Ahora dice más bien: el objeto existente *capacidad de representar* que se da al sentido interno junto con toda la diversidad debe estar determinado por una única actividad de síntesis si ha de poder ordenar los momentos temporales de su existencia como si fuera una sólo serie temporal objetiva, y por lo tanto debemos pensarlo como siendo un sujeto único a todo el tiempo de su existencia si ha de dar cuenta de ella objetivamente. Esta es la tesis de Kant en el siguiente texto: «el sentido interno viene determinado por el entendimiento y por su originaria capacidad de ligar la diversidad de la intuición, es decir, por la capacidad de someter tal diversidad a la percepción, la cual sirve de base a la misma posibilidad del entendimiento... *Esto lo percibimos siempre en nosotros*» (Parágrafo 22 *Deducción Transcendental*).

Analicemos la proposición *La capacidad de representar intuida como existente en el sentido interno se percibe ahora como yo*. De esta proposición debemos decir que es sintética porque incluye una referencia a la existencia y a la intuición, pues no existe apercepción real de gozar de la actividad típica del yo si no viene realizada sobre el acto concreto de sintetizar según reglas una diversidad real, que sólo es percibida (es representada con consciencia) en el sentido interno. Pero sin embargo, para obtener esa apercepción no tenemos que referirnos a una intuición determinada del sentido interno, sino sólo al hecho de que exista la capacidad de representar, de que tenga diversidad y de que la sintetice. No conocemos nada del contenido de esa capacidad de representar. Lo único que sabemos por esa proposición sintética es que la capacidad de representar es también un pensar y que la noción problemática Yo se nos muestra como poseyendo realidad objetiva. Pues bien, aquella proposición viene resumida en la mucho más famosa de Yo pienso. Sólo que nosotros la hemos descifrado: su contenido es que existe una capacidad de representar existente que se reconoce como poseyendo un tipo de actividad de síntesis que permite decir de ella que es un único sujeto. Para saber si hemos descifrado bien podemos referirnos a las siguientes citas:

El yo pienso constituye, según se ha dicho ya una proposición empírica e incluye en sí la proposición yo pienso. No puede considerar mi existencia como deducida de la proposición yo pienso, como mantenía Descartes, sino que es idéntica respecto de ella. La proposición yo pienso expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, una percepción (y consiguientemente demuestra que ya hay una sensación la cual pertenece a la sensibilidad, que sirve de base a esta proposición existencial), pero precede a la experiencia que ha de determinarla por medio de la categoría el objeto de la percepción con respecto al tiempo.

...No tendría lugar el acto yo pienso sin alguna representación empírica que le suministra la materia al pensamiento; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura. (B422-423, *nota*).

«El yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia; la existencia está dada ya a través de él... y sigue siendo meramente sensible, esto es, determinable, en cuanto que existencia de un fenómeno. Sin embargo es esa espontaneidad la que hace que me denomine inteligencia» (B158, *nota*).

«Existo como inteligencia que es consciente sólo de su facultad de combinación, pero sometida, en lo relativo a la variedad que ha de combinar, a una condición restrictiva llamada sentido interno. La restricción consiste en que la inteligencia sólo puede hacer intuible esa combinación de acuerdo con las relaciones temporales que se hallan completamente fuera de los conceptos del entendimiento» (B159).

«Yo pienso o yo existo pensando, ese una proposición empírica. Ahora bien este tipo de proposiciones se basa en una intuición empírica, y por ello mismo en *el objeto pensado como fenómeno*... El pensamiento tomado en sí mismo no es más que la función lógica y por consiguiente la simple espontaneidad de la unión de la diversidad de una intuición meramente posible. No nos muestra en absoluto el sujeto, en cuanto fenómeno, de la consciencia, debido a que no tiene en cuenta cual es el modo de intuición, si sensible o intelectual. A través del pensamiento no me represento pues ni como soy ni como me manifiesto a mí mismo, sino que sólo me pienso como cualquier otro objeto en el que prescindo de cual es el modo de su intuición. Si en cambio sólo quiero ser consciente de mí mismo en cuanto pensante y dejo de lado cómo se da el yo en la intuición, entonces *podría ser para mí un mero fenómeno el yo que piensa, pero no en cuanto que piensa. En la consciencia de mí mismo en el mero pensar, soy el ser mismo, pero nada de él me es dado al pensamiento.*

(Ahora bien) la proposición yo pienso, en la medida en que afirma que *existo pensando, ya no es una simple función lógica sino que determina el sujeto (que entonces es al mismo tiempo objeto) en relación con su existencia, y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición suministra siempre el objeto como mero fenómeno, no como cosa en sí*» (B428-30).

Estamos ante algunos de los textos más problemáticos de la filosofía de Kant. Sin embargo su tesis es clara si introducimos para su análisis la distinción llevada a cabo por nosotros en estos dos últimos puntos. Por una parte está la representación del mero pensar, de la mera acción de sintetizar una diversidad no especificada respecto de su realidad empírica. Por otra parte, está el uso concreto de esa representación intelectual para determinar la existencia de un objeto fenoménico dado al sentido interno y que nosotros discriminamos como *capacidad de representaro Gemüt*. El primero fue considerado como un yo problemático, del cual no sabíamos en qué tipo de objeto dado, a qué tipo de intuición podía aplicarse. El segundo es ya un yo existiendo en una consciencia temporal por la cual lo que antes era sen-

tido interno se llama *también ahora inteligencia*. El primero está constituido simplemente por las funciones del pensar, y como tal no incluye una referencia al tiempo, sino precisamente a sintetizar el tiempo, y por ello mismo no lo suponemos sólo posible en un ser fenoménico. Pero cuando hablamos de una proposición como yo pienso, cuando hablamos del segundo yo, entonces éste es un mero fenómeno que piensa, aun cuando el pensar en sus funciones no refiere a algo representable en el tiempo de una consciencia, ni en el espacio. En este segundo sentido ya no se habla del yo como una función lógica. Hay dos tesis además en los textos transcritos que no han sido señaladas. La primera es una caracterización más precisa de qué debemos entender por el yo en el sentido de meras funciones de pensar unitarias e integradas. A este particular. A este particular Kant mantiene que esta noción es la de una pura espontaneidad de la unión de la diversidad, sea cual sea ésta, lógica, temporal, etc., etc. No la situamos en ningún objeto o sujeto concreto, sino que describe un modelo general de actuación. Esta carencia de referencia al modo concreto en que se fijan las funciones del pensar, es lo que permite que Kant mantenga que aquí nos representamos un sujeto que no es una cosa en sí ni un fenómeno, que es un algo en general (el ser mismo). Pero en cuanto que tal modo de actuación se fija en algo existente, y da lugar a la proposición yo pienso, entonces sólo puede tener por base un ser fenoménico, la capacidad de representar que existe en el tiempo. Por eso no tenemos acceso a una naturaleza metafísica del yo, porque ésta se reduce a las funciones del pensar, que para que tenga un uso concreto debe darse en un sujeto fenoménico, como es la capacidad de representar. Con ello, la tesis típicamente cartesiana queda destruida: no hay acceso directo a una realidad sustancial que sería el yo y cuya realidad son mis representaciones, mis deseos, mis recuerdos, etc., como queda dicho en las *Meditationes*. Lo que representamos en la noción yo «es simplemente la consciencia de pensar» (B413), o mejor, «en tanto *forma de pensar*» (B142), y se reduce a la consciencia de las funciones de síntesis. No hay sino acción integrada y reglada. Pero sin embargo, cuando hablamos de recuerdos, sentimiento, sensaciones, representaciones, etc., etc. (todo aquello en que se despliega el yo cartesiano), no hablamos del yo, sino de la capacidad de representar, una de cuyas manifestaciones es la de pensar, la de ser un yo. Pero Kant no acepta que se es un yo porque se tiene sensaciones, sentimientos, representaciones, temores, dolores, etc., etc., sino sólo por una cosa: porque se tiene consciencia del orden que se impone a toda esta diversidad. Es en este sentido en el que en B407 se mantiene que el yo es lo determinante, que funciona sin el sentido interno como determinable, siendo éste el objeto real fenoménico, y el pensar sólo su orden. La peculiaridad de la tesis kantiana es que sin ese orden, sin esa diversidad ordenada, no hay consciencia de las funciones del pensar, no hay apercepción de ser un yo.

La segunda tesis es que en ambos pasos (yo como pensar, capacidad

de representar que es un yo existente) no nos estamos refiriendo al conocimiento de la subjetividad que viene dado por una experiencia interna. Recordaré la tesis: «la proposición yo pienso expresa una *intuición empírica indeterminada*, es decir, una *percepción* (consiguientemente, demuestra que hay una sensación la cual pertenece a la sensibilidad que *sirve de base a esta proposición existencial*), pero precede a la experiencia que ha de determinar, por medio de las categorías, el objeto de la percepción con respecto al tiempo» (B422-3). Lo que interpreto que dice el texto es lo siguiente: la proposición yo pienso en tanto sintética, exige una existencia dada a la intuición sensible, que nosotros hemos identificado por otros textos en el sentido interno. Es la sensibilidad por tanto lo que sirve de base a la proposición existencial. Pero ese objeto fenoménico existente (la capacidad de representar) es considerado como dado aquí de una manera indeterminada, sin una diversidad concreta, sino sólo como debiendo existir en el tiempo según diversas representaciones. Ello es así porque lo que nos interesa es fijar el hecho de que las funciones del pensar sólo dejan de ser problemáticas cuando se dan sobre un sentido interno. Pero no nos ha interesado la realidad de ese sentido interno. En este sentido se considera indeterminado. De ahí que cuando realizamos la proposición yo pienso, no conocemos nada acerca de la diversidad concreta del sentido interno, sino sólo que es un pensar, esto es, que sea cual sea su diversidad, la unirá según las funciones del pensar. Ahora bien, que el sentido interno esté atravesado por las funciones del pensar es algo importante, pues significa que ese sentido interno puede transformarse en experiencia. Por ello la realidad que expresa la proposición que estudiamos es previa a la experiencia, que no es sino la aplicación de las funciones del pensar de ese yo a la diversidad concreta que se nos ofrece al sentido interno. Pues bien, esta aplicación de las funciones del pensar al objeto del sentido interno, que existe en el tiempo, es lo que posibilita la experiencia interna, para lo cual naturalmente, esta capacidad de representar dada al sentido interno tiene que ser también un pensar.

Hay otra cosa importante además y es que al determinar la capacidad de representar como siendo un yo, podemos decir de ella que es un sujeto. Para Kant esto es un paso analítico de argumentación: «la proposición que afirma que el yo, el yo que piensa, puede ser considerado siempre como sujeto de pensamiento es apodíctica e incluso idéntica» (B407). Comprender esta cita requiere saber, según creo, que algo puede ser calificado como sujeto únicamente cuando no requiere alguien o algo de quien depender, esto es, que actúa desde su espontaneidad. Ahora bien, el propio modo de llegar a conocer que somos un yo depende de reparar en la actividad reglada que consideramos como espontánea en relación con toda diversidad dada a la que debe ordenar. La síntesis no depende de lo dado, sino de la actividad que ahora muestra el representar que reflexiona. Por eso cuando se tiene la representación yo, se está pensando o representando no un objeto cualquiera, sino la actividad misma del pen-

sar, la cual no está determinada por nada de lo dado; se está representado algo que posee espontaneidad. Por eso en la proposición yo pienso nos representamos un sujeto, pero al hacerlo así no añadimos nada a nuestra representación. La capacidad de representar no sólo recibe diversidad sensible, sino que actúa espontáneamente en la reflexión sobre la misma según reglas. Pero esa espontaneidad no es ulteriormente cognoscible ya que no hay nada que conocer en aquello que permite todo conocimiento, porque no es un objeto, sino el modo de trabajar de la cosa que llamamos capacidad de representación para poder darnos objetos. Todo lo que sabemos desde la proposición yo pienso es que el conocimiento de objetos no es algo que me venga dado como la existencia de la realidad especial, sino algo que depende de mi actividad construirlo. La capacidad de representar no sólo recibe el conocimiento, sino que lo hace espontáneamente. Ahora bien, saber que la experiencia es hecha, no es conocer quien la hace. Para conocer el sujeto sólo hay un procedimiento: organizar la diversidad empírica que es percibida por el sentido interno. Conocer el sujeto es tener experiencia interna, esto es, ordenar la misma capacidad de representar dada al sentido interno que se apercibe como poseyendo una dimensión activa de sujeto. Con ello la experiencia interna es la experiencia del sujeto, pero ya en ambos sentidos del genitivo que empleamos. En el sentido subjetivo, es la experiencia que hace el sujeto; en el sentido objetivo, es el conocimiento del objeto fenoménico dado al sentido interno y también reconocido como acción espontánea o como sujeto de conocer. En este sentido objetivo de la frase experiencia del yo está planteado un uso del concepto yo mucho más cercano al de las expresiones del lenguaje común, que realmente *sí considera al yo como un objeto*, por muy peculiar que sea, a saber aquél que cada uno conoce íntimamente porque es él mismo. Para analizar precisamente ese uso, y algunos problemas laterales, debemos abrir ya nuestro cuarto punto²².

²² Para el problema de la determinación Cf. Aquila, op. cit. págs. 264-5: «Kant hace uso a menudo del término para introducir una distinción lógica, a saber, la distinción entre algo general y abstracto por un lado y el proceso de hacer determinada referencia de tal generalidad abstracta a casos particulares... Podría ser perfectamente apropiado decir que para Kant, aparte de la consciencia de quien soy yo en particular, el uso del yo puede expresar la existencia de algún ser inteligente y contener el concepto o pensamiento de tal ser, pensamiento que necesitaría aún de una relación con la intuición... para pasar de ser un pensamiento de mí como un ser general a la referencia concreta de mí mismo como un yo particular... pero esto confirma la exigencia de que una mera satisfacción de las condiciones transcendentales para la unidad de la autoconsciencia no es al mismo tiempo una satisfacción de las condiciones suficientes para otorgar al término yo una referencia determinada... Kant, como hemos visto, distingue entre unidad de consciencia y... consciencia... de mí existencia como determinada en el tiempo». Para Tewsade, *Die Transzendente Apperzeption*, en *Proceeding of the third international Kant Congress*, Reidel, Dordrecht, 1972, págs. 554-5, esta determinación es el primer e incontestable factum de la autoconsciencia en general, y el yo puro sería algo independiente de la consciencia, un proceso inconsciente. Para el aná-

4. LA EXPERIENCIA INTERNA

Debemos dejar bien claro lo siguiente: el yo nunca es legítimamente un objeto, esto es, algo dado a la intuición espacial o temporal. El objeto a conocer por la experiencia interna es la capacidad de representar; el yo es siempre la forma peculiar de este objeto por el que decimos que es también un sujeto, esto es, de llevar a cabo una acción ordenada e integrada que no puede ser ulteriormente analizada. El sujeto no puede ser ulteriormente conocido porque se reduce a su acción; *es acción que se realiza en la producción de conocimiento*. Para conocer se requiere una diversidad, y ésta sólo existe en la capacidad de representar que se da al sentido interno, la diversidad material de la propia consciencia dada a la intuición interna, la cual hay que ordenar por la acción de la reflexión. Desde esta perspectiva, sólo me parece legítimo el sentido subjetivo de la expresión experiencia del yo. Pero este es un sentido trivial de la expresión, pues cuando se emplea realmente se quiere hacer referencia al conocimiento de un cierto objeto. Y sin embargo no tenemos por el momento el más mínimo fundamento para aceptar este cambio de sentido de la expresión yo por el cual lo que era la representación más hueca y vacía, se nos presenta como haciendo referencia a toda nuestra realidad interna. Con este cambio hacemos de la mera sucesión de representaciones en el tiempo (que es la capacidad de representar dada al sentido interno) una realidad única a la que llamamos yo; hacemos de lo que no incluye ninguna diversidad, lo que la incluye toda. Kant se ha cansado de repetirnos que la representación yo como mera consciencia de la forma de actuar no ofrece diversidad alguna (*Refl. 6311*) y que por tanto no puede ser principio material de conocimiento (*Refl. 6354*), esto es, que no puede usarse el sentido objetivo de la expresión experiencia del yo. No hay analogía entre experiencia de la casa y experiencia del yo pues la primera ofrece diversidad a ordenar, pero no el segundo. Si hubiera conocimiento del yo en este sentido nos conoceríamos como algo distinto de todo objeto empírico. Pero puesto que sólo nos conocemos fenoménicamente, o lo que es lo mismo, según la diversidad temporal de las representaciones (*Refl. 6354, 5655*), no podemos conocer nada del yo que no es nunca diversidad temporal, sino lo que la une. Y sin embargo, Kant también tiene textos donde se emplea un sentido objetivo de yo semejante al que ahora no nos parecía legítimo. Por tanto, el papel del yo como objeto de la experiencia interna debe ser explicado.

En efecto, parece como si la calificación yo con que *determinábamos* un hecho o dimensión de la capacidad de representar se adueñara de toda su realidad, como si la diversidad que aquella integra fuera la diversidad

lisis de la expresión según la cual el yo es el continente y el contenido, Cf. Holzey, *Kants Erfahrungsbegriff*, Schwabe and Co. Verlag, Basel, pág. 243.

del yo, que desde luego antes nos parecía una representación simple de acción reglada incompatible con la idea de la posesión de una diversidad temporal. Con ello, entonces, podríamos decir que la experiencia interna es el conocimiento de la capacidad de representar o del yo, indiferentemente. Que existe este uso en Kant es evidente en textos como éste:

«Yo soy para esta consciencia empírica el observado y el observador» (*Ref.* 6354). «La experiencia es un conocimiento empírico, pero el conocimiento, puesto que reposa sobre un juicio, requiere la reflexión y por lo tanto la consciencia de la actividad que compone la multiplicidad de la representación según la regla de la unión, es decir, según el concepto y el pensamiento en general distinto de la intuición: en estas condiciones la consciencia será dividida en discursiva, que precede a título de consciencia lógica puesto que da la regla, e intuitiva. La primera es simple, el yo de la reflexión... que es único e igual en todos los juicios pero que no *comporta más que el elemento formal de la consciencia*, mientras que la experiencia interna contiene el elemento material de esta misma consciencia y lo múltiple de la intuición empírica interna, esto es, el yo de la aprehensión (una apercepción empírica)» (*Anthropologie*, VII, pág. 141-142).

«La consciencia presenta una doble consciencia de este yo: una vez la consciencia del mero pensar y la otra la de la apercepción interna (una la consciencia racional, la otra, empírica), una la apercepción intuitiva y otra la discursiva, perteneciendo la primera a la psicología y la segunda a la lógica; esta sin contenido, aquella con contenido» (*Anthropologie*, W. W. XII, pág. 427, nota).

Estos textos son claros: lo que antes no era sino el sentido interno, con toda la diversidad de su contenido, es ahora un yo de la aprehensión o un yo empírico, que contiene todo lo múltiple de la intuición interna, el cual permite ahora la psicología como ciencia que expone la experiencia interna. El yo se ha duplicado y no sabemos por qué. Nuestra pregunta es ¿qué es el yo de la aprehensión o yo empírico en Kant? ¿Es el objeto interno que hay que conocer o es el resultado resumido de nuestro conocimiento de la realidad interna en su sentido legítimo, esto es, como sucesión de representaciones? Esto es lo que debemos dilucidar en lo que sigue.

Parece que hay al menos una razón para ampliar el sentido del yo como sujeto de pensar en general a yo como sujeto de diversidad empírica interna, pero no en el sentido de que todas las representaciones sean modificaciones suyas, sino simplemente en el sentido de que de alguna manera le pertenecen, le están sometidas. Sólo así entendido podemos decir que el yo es el sujeto de ellas. Diferenciar perfectamente estos dos sentidos de sujeto es lo que permite avanzar en la problemática de la subjetividad sin abandonar al mismo tiempo las ventajas de la doctrina que se centra en la negativa a sustancializar el yo. Para un sentido nos ayu-

dará un texto del Parágrafo 16; para el otro nos apoyaremos en A123-4. Veamos la primera cuestión: si ha de haber experiencia interna, la diversidad empírica que ofrece la capacidad de representar debe ser sometida a reglas. Estas sin embargo hemos comprobado que dependen de un sujeto o yo. Por esto la conclusión es que aquella diversidad debe ser sometida al yo. Este es el sentido de la expresión de Kant: «El yo pienso ha de poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario sería representado algo que no podría ser pensado» (B132), ni por tanto conocido. Estas representaciones son aquellas sobre las que el yo ejerce su acción. Se establece así un vínculo entre ese sujeto de acción de pensar y esas representaciones intuitivas, de tal manera que es fácil hablar de ellas como las representaciones sometidas al sujeto, del sujeto; y es claro que esto ha de ser así si hemos de tener experiencia de ellas, experiencia interna. Desde esta perspectiva, cualquier diversidad integrada en una experiencia interna deben ser representaciones sometidas a la acción de pensar de un yo. Siguiendo este primer sentido, podemos decir que la experiencia interna es el conocimiento ordenado de las representaciones de un yo. Tenemos así un genitivo subjetivo, pero que no se nos muestra peligroso porque sabemos qué es exactamente lo que queremos decir con la expresión yo como sujeto de representaciones: las representaciones sometidas a una acción de pensar. En ningún momento hablamos de un sustrato (yo) cuyas modificaciones sean las representaciones, sino que manteniendo la noción de yo como acción, describimos sus relaciones con las representaciones. «Las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieron todas a una autoconsciencia. Es decir, como representaciones mías, aunque no tenga consciencia de ellas en cualidad de tales, deben conformarse forzosamente a la condición que les permite hallarse juntas en una autoconsciencia general porque de lo contrario no me pertenecerían complementamente» (B132-3). Es obvio que esta autoconsciencia no es sino la obtenida por la apercepción, la cual a su vez sólo es posible como el reconocimiento de la unidad de las reglas y su integración dependiente de la unidad de la consciencia o del sujeto. Tenemos por tanto un primer sentido benévolo de sujeto de presentaciones que mantiene que si la experiencia ha de ser posible, la acción de pensar, el yo debe someter todas las representaciones de una consciencia que así es considerada como su campo de acción. Este sentido benévolo es posible porque el yo, al calificar como inteligencia a la capacidad de representar, *somete* toda la diversidad que esta última lleva consigo. Pero hay un sentido más tradicional de yo como sujeto de representaciones que es peligroso. Sería aquél que haría del yo una sustancia permanente cuyos modos pasajeros de ser coincidirían con las representaciones. Así, además, ocuparía el lugar de toda la capacidad de representar y sería dado como yo en una intuición por el sentido interno, situándonos otra vez delante de la metafísica racionalista: por el mismo acto por el que tenemos representaciones tenemos también cons-

ciencia pura de ser un pensar. Kant no defiende esta tesis del sujeto de pensar como algo permanente, pero a veces parece aproximarse tanto a ella que sugeriría su interpretación en ese sentido como la más natural. Esto es lo que sucede en A123 donde se habla del «yo fijo permanente de la apercepción pura que constituye el correlato de todas nuestras representaciones en la medida en que exista la posibilidad de tener consciencia de ellas». Como he defendido en otro sitio²³, la primera edición de la *KrV* no es precisamente definitiva respecto a los temas de la subjetividad, e indudablemente en el texto citado juega todavía una noción de yo relativamente racionalista, o al menos no totalmente crítica. La noción de permanencia que juega en este texto confunde, pues sugiere que ya se le ha aplicado al yo la categoría de sustancia, y que por lo tanto se le piensa como un objeto; pero dado que el yo que estamos empleando aquí es puro, no dado en la diversidad temporal, si hiciéramos de él un objeto, estaríamos hablando de un objeto puro, y en este sentido las categorías tendrían una aplicación transcendental indebida tanto porque no se refieren a una diversidad temporal, como por el hecho de hacer del yo puro algo parecido a un número. Y estas consecuencias, aunque fundadas parcialmente en la exposición de la doctrina del yo en la primera edición de la *KrV*, deben ser cuidadosamente evitadas. Frente a ellas es preciso levantar la tesis de Kant, el sentido benévolo de la expresión sujeto de representaciones que dice que la acción integrada y reglada del pensar debe abarcar todo el campo de representaciones si ha de hacer de ellas una experiencia; el yo debe regir para la capacidad de representar en su cualidad de existir en el tiempo si ha de haber experiencia de las representaciones que aquella presenta al sentido interno:

«Que el yo pensante en la representación del sentido interno sea para él mismo mero fenómeno no significa más que si yo dijera: yo, en quien la relación temporal tiene lugar, soy en el tiempo. El continente es igual contenido. La proposición yo soy consciente de mi mismo como objeto de un sentido, dice que yo me conozco ante todo en el fenómeno tal y como es dada a mi existencia el pensar. Esto es, soy en el tiempo, pero la relación temporal está meramente en mí» (*Refl.* 5655).

Lo esencial de este texto es que la acción que reconocemos como yo debe existir en el tiempo, dominar todas las representaciones de una capacidad de representar. Pero en cuanto que existe este dominio temporal de la acción del yo sobre cada uno de los momentos temporales de sus representaciones, Kant se encuentra con derecho a decir que el yo atraviesa toda la capacidad de representar y que por lo tanto es una realidad

²³ Sobre la cuestión del Sujeto Transcendental y sus orígenes en el Yo metafísico pre-crítico, Cf. *La formación de la Crítica...*, págs. 293-4; y *Realismo Empírico e Idealismo Transcendental*, págs. 285ss. Los textos más importantes son *Refle.* 5453, 5109.

de ella: uno, el yo que abarca toda la diversidad, es el continente; otra, la capacidad de representar, es el contenido. Pero no sólo es esta la enseñanza, sin embargo, que debemos retener del texto. También debemos fijar la expresión de la tesis según la cual el yo pensante es un fenómeno, porque lo decisivo en esta calificación es discriminar la manera como se da su existencia al pensar, existencia que sabemos se da en el tiempo y por el sentido interno. Con ello dejamos atrás toda amenaza de que podamos aplicar las categorías al sujeto de la acción de pensar, pues precisamente dicha acción es la que produce las categorías como su resultado consciente al realizarse sobre la diversidad temporal; dejamos atrás el peligro de que pensemos tener una experiencia de ese yo puro sujeto de acción de pensar, porque sólo el resultado de dicha acción es la experiencia, no el acto de ejecutarla. Así lo dice Kant:

«Ella, la determinación de la capacidad de representar que puede ser observada en tanto ésta es afectada por la capacidad de pensar, es la consciencia empírica de la determinación de mi estado en el tiempo por el pensar. Este pensar mismo aunque sucede en el tiempo, no hace referencia alguna al tiempo... *La consciencia de organizar una experiencia, o del pensar en general es una consciencia transcendental, no una experiencia*» (Ref. 5661).

Podemos tener consciencia de ordenar la diversidad sensible, y esto es la consciencia de que tales representaciones son las de un campo de acción del pensar; pero no podemos decir lo mismo de la acción como tal, que así no puede ser pensada ni representada según la estructura categorial. El yo puro no puede ser representado por tanto nunca como objeto, como sustancia, tal y como lo pretendían todos los racionalismos.

Este apunte es necesario porque nos dice qué debe ser la experiencia interna en su estructura: la ordenación por la forma de síntesis de un yo de todas las representaciones de una capacidad de representar, de todos los momentos del tiempo subjetivo que se llenan con representaciones cualitativamente diferenciadas. Esta es la tesis rigurosa. Desde el fenómeno de determinación de la capacidad de representar como inteligencia o yo, esta tesis se expresaría así: la experiencia interna es la ordenación, por parte del yo, de sus representaciones, o más brevemente, el conocimiento del yo por parte del yo. Pero lo interesante es dejar bien sentado que estas últimas expresiones sólo significan lo que dice la primera. Pero ahora nuestro problema es: ¿cómo es posible esa ordenación de las representaciones? ¿Cómo es posible *realmente* la experiencia interna? Posteriormente se nos planteará otro: este sentido benévolo que hace del yo la acción de síntesis y de las representaciones la diversidad sometida a su campo, *no es el sentido normal del yo como individuo y persona tal y como se emplea en el lenguaje común*. ¿Cómo se llega a este último yo desde una perspectiva kantiana? ¿Qué se puede decir desde Kant acerca de este uso

común del término yo? Por ahora, sin embargo, debemos centrarnos en el primero de los problemas referidos.

¿Cómo hacer que la consciencia dé cuenta de una única ordenación sucesiva de representaciones si esta sucesión es continua, de tal manera que dar cuenta de ella sería una representación más, y la comparación de la serie y la representación de la serie otra más y así indefinidamente hasta tal punto que no se podría hablar de una representación que englobaría todas las representaciones en una única serie? ¿Cómo reconoce que esa serie tiene un orden objetivo si para ello es preciso que la memoria conservara en cada instante la serie completa de representaciones, esto es, si nuestra memoria debe ser infinitamente grande para ser criterio interno de la propia verdad de la serie? ¿Qué se quiere entonces decir por experiencia interna? ¿Cómo es posible que exista una cosa semejante? El comienzo para contestar estas preguntas es decir que la base para la experiencia interna es que debemos determinar nuestra existencia en el tiempo de la misma manera que determinamos la existencia de la realidad espacial (*Refl.* 5653). Y esto quiere decir que debemos emplear las categorías de permanencia, sucesión objetiva, simultaneidad, etc. Pero ahora viene el problema: en algo que es sucesión subjetiva de representaciones, ¿dónde encontrar lo permanente sobre lo que registrar los cambios; dónde lo simultáneo donde reconocer lo permanente? ¿Dónde encontrar además la diversidad reproducible para reconocer lo simultáneo y lo permanente? ¿Cómo construye la imaginación una representación del objeto según sus esquemas si lo que se le da es subjetivamente sucesivo? El problema es que la ordenación de la diversidad requiere la esquematización de la misma, la cual tiene tres formas temporales que no son posibles inmediatamente en el sentido interno ya que éste tiene una sola, la sucesión, que a su vez es incapaz de generar las otras dos porque precisamente no tiene la espacialidad y no permite la reproducción de la consciencia de su diversidad, ya que su reproducción sería *otra representación*. La consecuencia de todo esto es la conocida tesis kantiana de que ninguna experiencia interna es posible inmediatamente, sino que debe ser mediada por la experiencia externa. Intentaré construir más formalmente este argumento de la prioridad de la experiencia externa, ordenando el material que se nos ofrece en la *Refutación del Idealismo*, la nota B, XL-XLI y las *Reflexiones* 5652 y 5653.

1. El sentido es un sentido y no una imaginación; esto es, da cuenta de la realidad de un existente, y no lo imagina. Este existente es una realidad empírica (no un fenómeno empírico o *Schein*). El sentido externo da cuenta de la realidad externa espacial; el sentido interno da cuenta de la realidad de la capacidad de representar. El primero da cuenta por la intuición externa del contenido cualitativo y de la existencia de las cosas externas; el segundo da cuenta del contenido cualitativo y existencia de la cosa interna (*Gemüt*). Cuando intuimos por medio de la externa no conocemos representaciones, sino representamos realidad externa; cuando

intuimos por la interna representamos representaciones. El contenido cualitativo de ambas intuiciones puede ser el mismo, pero no la realidad representada. Yo puedo ver esta casa amarilla y puedo recordarla. Cualitativamente represento lo mismo, pero existencialmente no. Y cuando doy cuenta de ello mis actos se separan en el mismo sentido: en un caso aprehendo la existencia de la diversidad dada en la casa; en otro aprehendo la diversidad de las representaciones existentes de la casa. En ambos casos hay, sin embargo, algo común: la consciencia de la diversidad de la intuición externa es tan sucesiva como la de las representaciones.

2. Para poseer experiencia se requiere dar cuenta de la diversidad de una manera ordenada que supere la mera sucesión de la aprehensión. La actividad de la reflexión o de pensar es algo más complejo que establecer: ahora represente esto, ahora lo otro, ahora lo de más allá, etc. Ello es así porque si reducimos reflexionar a aprehender entonces toda sucesión con que nos representamos una diversidad es subjetiva: cada consciencia puede hacerlo de una manera, con lo que al no haber orden compartido y rígido para diversas consciencias, no habría validez universal de las representaciones ni por lo tanto objetos o experiencia.

3. Para ello es preciso, como he defendido en otro lugar²⁴, optar por descubrir un orden interno a la propia diversidad existente. Tal orden interno se descubre por lo que llamo *test de reversibilidad*: si puedo dar cuenta de una misma diversidad en un orden reversible en relación con una aprehensión anterior dada, es que existe en los dos momentos de mis dos aprehensiones, y entonces mecánicamente la imagino como simultánea, al mismo tiempo que pienso que nada simultáneo puede ser imaginado sin que sea también reconocido como permanente, pues al menos debe permanecer en los momentos en que se realizan las aprehensiones reversibles entre sí. Pero si ahora se introduce en nuestra aprehensión una diversidad nueva podemos apreciar su existencia como un hecho relativo al núcleo permanente y tiene un lugar exacto en la sucesión marcado precisamente por el dejar de existir de la diversidad desaparecida. De esta manera los esquemas tienen valor real en la ordenación de la diversidad, y al ser pensados se reconocen como jugando el mismo papel respecto de la realidad que las nociones de sujeto, fundamento y relación externa en las relaciones conceptuales, convirtiéndose así en el pensamiento de un sujeto real (sustancia), fundamento real (causa) y relación recíproca, pensamientos que no obstante, reducen su sentido a permanecer, suceder y ser simultáneo en el tiempo.

4. Para realizar todo este proceso de descubrimiento de un orden interno al fenómeno, aceptable por cualquier consciencia y posibilitante de la representación de un objeto, se requiere que pueda emplearse el test

²⁴ Cf. Rellc. 4675, 4678 y B245, recogidas en *Realismo Empírico e Idealismo Transcendental* págs. 479 y 493.

de la reversibilidad, pues sólo así se descubre simultaneidad. El siguiente paso es establecer que ello sólo es posible en el fenómeno externo. En efecto, una casa, como no cesa Kant de repetir en todo el capítulo de las Analogías, puede ser aprehendida de múltiples maneras; puedo dar cuenta de su diversidad según un orden reversible, primero el balcón, luego la puerta, después la ventana, y al revés. Entonces la imagino como simultánea y como permanente. Pero en la intuición interna no puedo hacer esto. En efecto, y no puedo dar cuenta de mi representación *balcón* y luego de mi representación *puerta* y luego a la inversa, porque para hacerlo requiero una representación nueva y existencialmente distinta aunque sea de la misma diversidad cualitativamente diferenciada. No puedo imaginarme la diversidad del sentido interno como simultánea y por ello mismo no puedo fijar un núcleo permanente de diversidad en relación con la cual decir qué diversidad existe y cual después, esto es, cual es el orden objetivamente sucesivo entre esa diversidad. Así las cosas, no puede haber objetividad de las representaciones internas si hemos de valerlos para ello únicamente de las propias representaciones internas. Porque, ¿cómo decidir el orden objetivo de sucesión en la serie del representar? ¿Cómo se puede llegar a una ordenación objetiva y comunicable a otra consciencia de la existencia de representaciones sucesivas? Para que el criterio de verdad fuera interno a la propia capacidad de representar, nuestra consciencia debería tener la siguiente forma: soy consciente de la representación X (momento A); soy consciente de la representación X-Y (momento B); soy consciente de la representación X-Y-Z (momento C); etc., etc. Y esto significaría que para que la consciencia supiese inmediatamente el orden objetivo de su representar, cada una de sus representaciones sería lo suficientemente compleja como para integrar todas las anteriores. Pero si no es así, y no lo es, entonces no hay medio interno para garantizar la objetividad de sucesión de la experiencia interna. Porque, si nos situamos en el caso real, y suponemos que ahora tengo la representación 1 y luego 2 y así hasta que un momento posterior tengo la representación 30 y en el momento 31 me pregunto cuál es el lugar temporal de la representación X, ¿cómo contestaré? Supongamos que me vuelvo a representar la serie. Pero es esa misma suposición lo que pongo en duda porque lo que pregunto es cuál fue la serie. En el caso de que la reproduzca efectivamente nunca lo sabré, lo mismo que si no lo hago. En todo caso ya será *otra serie*. Concluimos, por tanto, que la memoria no puede ser el criterio interno de la propia verdad de la serie recordada, pues precisamente de lo que se trata ahora es de saber qué es una memoria objetiva. Por lo tanto, sólo el contenido de las intuiciones externas puede permitir la representación de sucesión objetiva de realidad. Sólo sobre la ordenación de su diversidad es posible un tiempo objetivo. La experiencia interna será posible a condición de que se refiera a ese tiempo empírico objetivo de la experiencia externa, esto es, a condición de que fije mi propio representar a los hechos del mundo externo. La representación A fija

su momento temporal no en relación con la representación B, sino en relación con el hecho interno T; la representación B con el hecho U, y así; con ello recordando únicamente la relación A-T y B-U, más la sucesión objetiva T-U, podemos reconocer el orden interno sin que nuestra representación tenga que ser infinitamente compleja. Por ello sólo si hay experiencia externa hay experiencia interna, esto es, conocimiento del orden y no sensación de orden de representaciones. Esta es la tesis de B279 de que la experiencia externa es inmediata y la interna mediata. La conclusión es que una vez que ordenamos nuestro mundo según una sucesión de hechos objetivos externos, podemos introducir en él otros sucesos en esa sucesión configurando así un tejido de experiencia interna y externa que se vincula en un sólo tiempo. Con ello se puede fundar una psicología empírica en la que la capacidad de representar se reconoce y se ordena. Si decidimos emplear otra fórmula, entonces debemos definir la psicología empírica como el conocimiento experimental del yo y así es reconocida por Kant en diversos lugares²⁵. Nuestro mundo se nos presenta ahora ordenado en un sólo tiempo en el que se dan dos serie de hechos: los de las cosas externas y los de la capacidad de representar. Pero en ninguno de los usos legítimos que hasta el momento hacemos del yo podemos encontrar aquél que refiere, dentro del lenguaje común, al yo como individuo diferente de cualquier otro y que se reconoce como tal, uso que incluye la idea de una identidad personal de la cual nadie puede desprenderse. Y es esto, una vez que hemos mostrado qué es la experiencia interna, lo que debemos aclarar desde los principios kantianos, aunque no podemos encontrar una solución explícita en sus textos²⁶.

²⁵ Para un análisis de las limitaciones de la comprensión kantiana de la psicología (no integración de la dimensión de la conducta) Cf. Mischel, *op. cit.* 438.

²⁶ Para Aquila, la experiencia interna es una experiencia de la duración (*op. cit.* pág. 273). Desde mi punto de vista esto es inexacto: en todo caso sería de la ordenación de la duración. Sólo donde hay ordenación hay conciencia de duración como tal, pues sólo donde se piensa un sujeto se piensa la continuidad del tiempo. Por otra parte, la relevancia de la tesis de la prioridad de la experiencia externa para la interna en la crítica kantiana al idealismo cartesiano me parece que es esta: si la filosofía de Descartes es acertada lo es porque su relato de su experiencia interna de duda es acertado. Esto quiere decir que describe objetivamente su experiencia interna. Ahora bien, en ese caso, su conclusión de que sólo es cierto que exista él como sustancia pensante es insostenible, porque para que su experiencia interna sea correcta, se requiere experiencia externa: con lo que si su tesis es verdadera, tiene que ser al mismo tiempo falsa. Contra Hume (Cf. para su posición *Treatise*, Ed. Selby Biggs, 262) esta noción de experiencia interna juega de otra manera: evidentemente el fenómeno más característico de la identidad de la persona es la memoria; pero esto es una consecuencia, no el fundamento de la identidad personal, porque ¿por qué valoro ciertas representaciones como memoria y no como nuevas impresiones? Sólo porque la impresión original ha sido objeto de reflexión y de reconocimiento dentro de la única serie temporal de nuestra historia.

5. USO SUBJETIVO Y OBJETIVO DEL YO

Hasta ahora hemos considerado el problema de la subjetividad en distintos niveles:

1. Capacidad de representar dada al sentido interno.
2. Representación transcendental de la condición última de objetividad o yo puro.
3. La apercepción de esta condición en una capacidad de representar: juicio yo pienso.
4. Capacidad de representar calificada como inteligencia que somete a su acción toda la diversidad de sus representaciones: yo sujeto de representaciones.
5. Ordenación de esa diversidad por la acción del pensar o experiencia interna.

Nuestro problema ahora es relacionar esa ordenación de la capacidad de representar con los usos del lenguaje común sobre el yo. Nuestra sugerencia es que estas expresiones se pueden analizar distinguiendo entre un uso subjetivo y un uso objetivo del yo. Sería fácil, en un intento de inventariar expresiones del lenguaje común, imaginar historias donde tendrían pleno sentido referirnos a nuestro yo como si fuera un objeto que conocemos, que permanece, que mantiene una identidad, que podemos distinguir de cualquier otro y que tiene posibilidades reducidas de cambio. Pero no es seguro que pueda deducirse todo esto de lo que hemos dicho hasta ahora. Lo más que podemos decir desde lo anterior es que para la experiencia interna debe realizarse una acción reflexiva reglada y espontánea. Reconocer esa acción es saberse sujeto, y este reconocimiento que es uno de los componentes de algunas expresiones acerca del yo, porque después de todo, nadie excepto yo puede hacer esa reflexión, esa ordenación de la diversidad y, por tanto, nadie puede negarme en este sentido una especificidad y distinción de cualquier otro que pretenda también calificarse como un yo. Pero esto es analítico con el hecho de reconocernos como sujetos. Lo que sugiero, sin embargo, es que este uso no puede explicar todas las demás expresiones en las que exigimos distinguimos de cualquier otro, ser el mismo en diferentes momentos temporales, conocerse de una manera más directa y especial, etc., etc., mientras que parece que por el hecho de reconocerse como sujeto sólo llegamos a tener consciencia de que ningún otro pueda ser yo y nunca que yo pueda ser *como* ningún otro. Así, lo que haría del yo algo no compartido ni compartible, propio, etc., es la acción, la pura actividad. Pero podríamos imaginar seres idénticos en todos los sucesos de la vida y que, sin embargo, serían dos sujetos, porque la acción ordenadora de esta diversidad vivida sería en ambos casos independiente y propia. Estoy de acuerdo en que siempre serán dos sujetos, pero no creo que fueran dos individuos pues no podrían formular ex-

presiones del tipo 'sólo yo me conozco' o 'yo no puedo confundirme con ningún otro'. Creo que estas son expresiones que integran un uso objetivo del yo y creo que este uso objetivo del yo no puede derivarse del uso subjetivo del mismo, de aquel que sólo lo considera como el sujeto de una acción de ordenar diversidad. Lo que hace que hablemos de nosotros mismos como individuos es siempre la confianza en la peculiaridad de nuestra historia objetiva, no el hecho de que construyamos una historia objetiva, pues este es un rasgo común que nunca individualiza. Y esto es así porque el reconocimiento de la acción de ordenar una diversidad permite establecer que se existe como sujeto de conocimiento, como sujeto que se reduce a la acción y que no puede dividirse, que no depende de nadie ni puede delegar en alguien el ejercicio de su acción (usos subjetivos del yo), pero no proporciona ninguna experiencia ni conocimiento de la diversidad propia de ese yo, ni de esa capacidad de representar que se le somete, pues es meramente la consciencia formal del pensar, que no puede incluir la consciencia de ser alguien distinto de todo otro sujeto pensante. La consciencia por la que conocemos que somos sujetos del pensar no implica consciencia de las peculiaridades diferenciadoras de nuestra historia, las únicas que nos pueden hacer un individuo determinado y diferente de los demás (uso objetivo del yo), sino que, al ser común en toda experiencia interna, carece de valor personalizador. Por eso, seres idénticos en todos los sucesos de su vida serían pensamientos distintos, pero no serían personas distintas. El uso subjetivo del yo no implica el uso objetivo del mismo. La consciencia del pensar no es una experiencia y, por lo tanto, no puede presentar el pensamiento de un objeto individualizado e inconfundible. Por aquella consciencia podemos ser un yo, pero esa acción no es suficiente para que seamos numéricamente un yo y menos para que seamos un yo distinto de cualquier otro. Por eso mantengo que nuestras razones de la consciencia de ser individuos no son las de la consciencia del pensar, sino el pensamiento de nuestra propia experiencia.

El yo en su uso objetivo puede ser substituido por el pensamiento de la unidad de la consciencia alcanzada por la síntesis reglada e integrada de todas las situaciones de la capacidad de representar. Dado que esa unidad de consciencia es el resultado de la ordenación de todas las representaciones, se concreta realmente en una serie única y objetiva de momentos temporales con sus representaciones correspondientes. El yo por tanto, en este uso, es el pensamiento resultante de la experiencia interna, a saber, el reconocimiento del hecho de la integración de todas las representaciones en una única serie temporal objetiva. Por lo tanto es el reconocimiento de que se puede dar el lugar temporal de cualquier representación, o la representación correspondiente a cualquier lugar concreto de la serie. Ahora bien, para que ello sea posible es preciso poseer antes una experiencia externa, hasta tal punto que si tenemos experiencia interna, es porque la introducimos en la ordenación temporal que nos ofrece la externa. Pero para una experiencia externa se requiere una

intuición externa, la cual, como he mostrado ya en otro sitio²⁷, exige siempre la corporeidad. Por ello la noción de yo como unidad temporal de representaciones impone previamente la unidad de la diversidad espacial que se obtiene desde la condición de poseer un cuerpo en relación con el cual se nos da la realidad externa. Por ello, la ordenación de la experiencia interna exige que se lleva a cabo desde un cuerpo. Así tenemos que la experiencia interna es inseparable de la experiencia de un cuerpo, debiendo ambas tener un único tiempo y una unidad como consecuencia. Esta unidad de las dos experiencias, esta historia de un cuerpo hecha desde una capacidad de representar y la propia historia de esa capacidad de representar es lo que en el fondo pensamos cuando empleamos la palabra 'yo' en su uso objetivo. Con ello nos individualizamos porque poseemos el pensamiento de nuestra historia personal, que es la historia de un cuerpo y de una capacidad de representar, porque hacemos del lugar de nuestro cuerpo, *nuestro lugar*, el cual no puede ser ocupado por ningún otro cuerpo y desde el cual observamos el mundo como ningún otro cuerpo puede hacerlo e integramos sucesos en nuestra capacidad de representar que ningún otro cuerpo puede ofrecer. Por tanto, este lugar del mundo que nos ofrece nuestro cuerpo junto con la experiencia externa que determina, nos individualiza plenamente. Algo parecido mantiene Kant en la Refl.6315:

«Nosotros mismos somos antes objetos del sentido externo pues de otra manera no intuiríamos nuestro lugar en el mundo y no podríamos intuirnos en relación con otras cosas. De ahí que *la capacidad de representar no puede percibir*, en tanto objeto del sentido interno, *su lugar en el cuerpo*, sino que *ella está en el lugar en que está el hombre... Yo soy un objeto de mi intuición externa en el espacio y no puedo conocer sin mi posición en el mundo.*»

Todo lo que venimos diciendo establece que la persona no es una realidad dada al sentido interno ni al externo, ni experimentable externa o internamente, sino el constructo de la unidad e integración de la experiencia de dos realidades, del conocimiento del mundo y de la consciencia, y la expresión en el término 'yo' no es sino el pensamiento que reconoce esa unidad. Con esta nueva unidad de experiencia externa e interna no establecemos algo distinto al yo como resultante de experiencia interna, sino que sólo reparamos en el hecho y la exigencia de la experiencia externa para ello, reconocemos que es imposible una experiencia interna que no sea una experiencia personal. Y es a este nivel donde tiene sentido preguntar si alguien posee o no esa realidad personal integrada y ordenada; donde cabe hablar del yo como un objeto. Los psiquiatras lo hacen

²⁷ Para las relaciones entre el cuerpo y el espacio puro, Cf. *La Formación*, pag. 116, donde se analizan las posiciones de Kant en el artículo de 1768.

al investigar los trastornos del yo, de las experiencias personales desordenadas, las personalidades desintegradas. Con ello están refiriendo a un hecho: a la incapacidad de dar cuenta ordenadamente de la secuencia de las representaciones de sucesos corporales o representacionales.

Pero desde lo dicho se puede explicar lo que queremos decir cuando referimos con la noción 'yo' a algo intransferible, privativo, plenamente individualizante y, sin embargo, objetivo. En términos generales, lo que se está queriendo decir con tales expresiones referidas es que se es plenamente consciente de que se piensa una unidad de experiencia externa e interna que, en tanto unidad de *estos contenidos representacionales*, es propia y distinta de cualquier otra. Es consciente de un orden que ningún otro ha podido construir (sentido subjetivo), pero también de un orden que internamente es diferenciador de cualquier otro orden que alguien haya construido. La primera cosa proporciona la consciencia de ser un sujeto, la segunda de ser un individuo. Esta consciencia diferenciada de sí se expresa en las frases 'mis dolores', 'mi cuerpo', 'mis sentimientos', 'mis conocimientos', etc. Todo ello parece indicar que sólo pueden ser míos, que con esto me diferencio de los demás, que son privativos (no privados, en el sentido en que ha utilizado este término el Positivismo). Lo que con esto queremos decir no es que nadie pueda saber realmente mis sentimientos, o saber cuáles son mis dolores, o que nadie pueda realmente ver mi cuerpo, sino esencialmente que sólo yo puedo describir originariamente la serie de experiencias constitutivas de una realidad personal en la que cada una de esas cosas ocupa un lugar ordenado y preciso que puedo identificar. Algunas de esas cosas reconocemos filosóficamente que no pueden pertenecer existencialmente a otras experiencias unitarias. Mis dolores, cualitativamente hablando, pueden ser sus dolores, y así puede quedar garantizada su objetividad; mis intuiciones de esa casa amarilla son cualitativamente las mismas que las tuyas, pero existencialmente no; mi cuerpo puede ser idéntico al cuerpo de otro, pero existencialmente no. Las dos primeras cosas siempre ocuparán un momento temporal distinto, la segunda un lugar espacial propio. Pero ¿qué quiere decir que existencialmente no son las mismas? Efectivamente nada distinto del hecho de que tienen su lugar temporal o espacial, y esto es exactamente referirse al hecho de que están integradas en una serie temporal ordenada y unitaria que es única, de que pertenecen a un *individuo*. Lo que defiende es que los sucesos representativos, las representaciones, no son más de una manera directa, sino que sólo son reconocidas como tales cuando se integran en la unidad de mi historia personal. Esta 'situarlas en mi historia personal' es concederles un momento temporal que tiene sus antecedentes y sus consecuentes y que, como nunca podemos suponer que todos los antecedentes y consecuentes de dos consciencias sean los mismos, nunca podremos suponer que el tiempo empírico de dos consciencias lo sea, y por ello no podemos conceder identidad existencial a ninguno de los componentes que integran la serie. Naturalmente, parece que hay algo débil

en nuestro argumento, y es que sólo se puede afirmar a nivel de hecho contingente (en modo alguno necesario) que dos historias personales tengan antecedentes y consecuentes distintos. Podríamos imaginar dos seres que tuvieran los mismos contenidos representacionales, que cuando uno tuviera dolores el otro los tuviera, que cuando uno viera cosas amarillas el otro también las viera, que cuando uno reflexionara el otro hiciera lo mismo. Y estos dos seres tendrían una misma historia personal y sus sucesos podrían reconocerse entonces, según mi tesis, como existencialmente los mismos. Por tanto, parece que es un hecho contingente el que no haya historias personales idénticas, y el que seamos individuos. Defenderé que no es precisamente así. El hecho de que nuestra historia personal sea también historia de las representaciones externas mediadas por el cuerpo es decisivo para ello.

El hecho de que se requiera experiencia externa como condición de tener experiencia interna, es algo sobre lo que no se ha insistido suficiente a la hora de explicar nuestra subjetividad. Y el hecho de que la condición necesaria para tener experiencia externa sea el ser un cuerpo, tampoco ha sido subrayado como se debe. Sin cuerpo no hay relaciones espaciales, y sin relaciones espaciales no hay forma de vincularse a las cosas. Nuestro mundo es el mundo que se ve desde nuestro cuerpo; tomándolo como centro, organizamos todo nuestro conocimiento de lo real. Pero no hay posibilidad de que dos cuerpos ocupen un mismo lugar espacial y, por tanto, no hay posibilidad de que tengamos la misma perspectiva espacial para ordenar el mundo de relaciones espaciales de las cosas y, por tanto, no hay posibilidad de que tengamos las mismas representaciones de las cosas externas. Alguien puede decir: parece un hecho contingente el que un cuerpo no lleve asociado *permanentemente* otro cuerpo, de tal manera que su representación del mundo externo sea común. Y si empleamos este sentido de contingencia, es posible que concluyamos que es contingente que seamos individuos. Pero yo no quiero llamar contingente al hecho de que dispongamos de un solo cuerpo, de que ningún otro cuerpo acompañe continuamente al nuestro, de que gocemos de plena autonomía respecto de él. Y si esto es así, tampoco es un hecho contingente que nuestras series de representaciones constitutivas de nuestras historias personales sean cualitativamente distintas, de tal manera que podamos decir que ciertas cosas o representaciones son existencialmente distintas a las de otras historias personales (ocupan lugares temporalmente distintos). Pero la paradoja de esto es la siguiente: que somos mucho más individuos por la historia de las representaciones externas mediadas por el cuerpo que por las representaciones internas. Con ello se nos presenta a un nivel más complejo la tesis kantiana de la prioridad de lo externo sobre lo interno: a nivel de sentido, de experiencia, y ahora a nivel de identidad personal. Y el caso es que es un hecho esencial el disponer de un solo cuerpo como base para constituir nuestra historia personal.

Pero también podemos enfrentarnos a algunas preguntas que han he-

cho bastante mella en la filosofía de la subjetividad. Son preguntas del tipo de las siguientes: ¿cómo puedes estar seguro de que eras tú quien en realidad sentía el dolor?, ¿por qué no podía ser otro? La respuesta es que estoy tan seguro de esto como de que es este objeto metálico el que se ha oxidado, es decir, porque he intuido el dolor como intuyo el cuerpo metálico, y estoy en condiciones de exponer los antecedentes y consecuentes del dolor de manera ordenada y unificada. Pero quiero insistir en que tal dolor no es el mío por el hecho de sentirlo. Esta parece una idea falsa. Llamar mío al dolor requiere algo distinto a y que no viene implicado por el hecho de sentirlo. Cuando alguien pone en duda que sea yo quien siente el dolor, no pone en duda el que se sienta sino el que sea yo quien lo sienta. Si contestamos: «es mío porque lo siento» estamos en un círculo. Y para certificar que soy yo quien lo siente no puedo más que comprometerme a detectar en una serie de experiencias el lugar empírico único y preciso de aquello, y por tanto a declarar que *lo pienso* incluido en una cierta unidad que es mi historia. Su integración en la misma es la única garantía de que soy yo quien siente el dolor, de la misma manera que su integración en una única experiencia es la única garantía de la objetividad del juicio «este metal se ha oxidado».

Desde aquí podemos enfrentarnos al problema de la identidad y de la permanencia del yo. ¿Es el yo permanente?, suelen preguntarse todos los que desde Hume han reflexionado sobre este asunto. Pero si traducimos la expresión yo en su sentido subjetivo tenemos que sólo es una actividad que da como resultado una ordenación que también se puede llamar yo en sentido objetivo. Pero ninguna de ambas representaciones es una intuición, y por tanto ninguna de ellas puede ser representada como sustancia. Lo que debe ser permanente en todo caso es la capacidad de representar, que existe en el tiempo, y el pensamiento de esa permanencia de la capacidad de representar es justamente la representación yo. La pregunta por la permanencia del yo es un absurdo lógico: la representación yo es el pensamiento de la permanencia del único objeto existente aquí, a saber, la capacidad de representar, ya sea en su dimensión activa y ordenadora ya sea en su ordenación resultante como historia unitaria. Al yo no se le pueden aplicar las categorías y esquemas porque en el *resultado de la aplicación de categorías y esquemas a un objeto de la intuición: la capacidad de representar*. Este tipo de preguntas son redundantes cuanto menos. Cuando decimos ¿es el oro permanente? la contestación debería ser esta: si con la noción oro estamos mentando algo objetivo, una intuición debe estar categorizada y, por tanto, representada como poseyendo algún tipo de permanencia. Pero ese tipo de permanencia *va de soi* con la expresión oro. El mismo tratamiento merece la pregunta por la identidad personal. El único expediente objetivo para establecer identidades en la serie de los fenómenos es apelar a una *sustancia phaenomena* y a su criterio empírico que es la permanencia. Por tanto, las expresiones que son el pensamiento de la permanencia son expresiones de identidad. Así,

con la noción yo establecemos el pensamiento de una única historia personal como ordenación objetiva de una capacidad de representar existente en el tiempo, o si se quiere un tiempo objetivo. Lo que es idéntico aquí es la ordenación *qua* ordenación. Si alguien dice: yo soy el mismo, en el fondo está afirmando que esta expresión es el último suceso objetivo que integra en su historia. Podemos decir que la ordenación es permanente e idéntica si lo deseamos, pero esto no debe hacernos olvidar el hecho de que *esa ordenación es el pensamiento de la unidad y permanencia de la capacidad de representar existente en el tiempo. El pensamiento de la identidad de algo no es idéntico en el mismo sentido que ese algo.*

6. EL PROBLEMA DEL DOBLE YO

Podemos enfrentarnos ahora a una cuestión que ha tenido una amplia resonancia entre los comentaristas y que ha determinado muchas interpretaciones. Propongo que se analice desde la distinción entre el uso subjetivo y uso objetivo del yo. Pero para plantear el problema debemos hacer un pequeño recuento de lo dicho. Para nosotros lo único real es la existencia de una capacidad de representar que da cuenta de su diversidad de una manera especial: construyendo una unidad temporal en la que toda su diversidad encuentra su lugar objetivo. No sabemos los hechos fisiológicos que median en la producción de esa unidad. Sabemos, sin embargo, que es necesaria la reflexión sobre la diversidad con ciertos criterios o categorías que son comunes con la experiencia externa. En esta unidad construida nos encontramos muchas veces con el hecho de que somos conscientes de ejercitar la reflexión y el pensar será así una representación que ocupará su lugar en la serie continua de la consciencia, reconociéndose así que es sujeto de experiencia, esto es, que la experiencia no es dada sino hecha. Pero preguntemos ahora ¿esta consciencia de mera reflexión es apercebirse como un yo? Como dije antes, este yo es la pura consciencia de ser sujeto de pensar, de ser sujeto de conocimiento, de ser actividad de ordenar aunque ésta sea existente en el tiempo. Es la consciencia del uso subjetivo del yo. Pero esto no da una noción de individuo, ni nos permite ser conscientes de la unidad de nuestra historia personal. Puede ser una representación mas dentro de esa historia, pero no es la representación de esa historia. La representación subjetiva del yo no implica la representación objetiva del mismo, aunque puede formar parte de ella. Este doble uso del yo es reconocido por Kant en la *Refl.6313*:

«El yo de la apercepción no es una determinación de un objeto cualquiera en particular, sino *un acto del entendimiento, del sujeto determinante en general...* El yo del sentido interno no es el sujeto del juicio, sino un objeto, un conjunto de objetos de la percepción interna.»

En cualquier caso, la filosofía de Kant ha debido apelar a dos yo: el puro de la reflexión y el que es una unidad de la diversidad existente en el tiempo y dada a la intuición interna. Los comentaristas reconocen estos dos yo como yo puro y yo empírico. Lo que propongo es reducir ambas categorías a nuestros yo subjetivo y yo objetivo y analizarlos en función de estas dos últimas nociones.

¿Pero como ha tratado Kant esta doble apelación al yo que hemos visto en los textos? Mal, hay que decirlo pronto. A veces pensó que el yo puro, que era sólo consciencia de un sujeto puro del pensar, pudiera ser intuido en la diversidad temporal, era algo absolutamente imposible de explicar si bien no podía dejar de ser reconocido como un *factum indudabile*:

«Yo soy consciente de mí mismo es un pensamiento que contiene ya un doble yo: el yo como sujeto y el yo como objeto. ¿Cómo es posible que el yo, el yo pienso sea para mí un objeto de la intuición y que así me pueda distinguir de mí mismo, he ahí algo absolutamente imposible de explicar, aunque sea un *factum indudabile*.» (*Fortschritt*, XX, pág. 269).

Sin embargo, Kant no siempre pensó así acerca de ese doble yo. En otras ocasiones emplea los mismos términos, pero no propone que exista algo misterioso en la relación entre ellos. Así sucede en *Anthropologie*, VII, pág. 141 y 134-nota. A veces, como en B155-6, considera que el problema se reduce a que podamos ser objetos de la intuición interna y en último término al problema de la autoafección. Los comentaristas tradicionales prefirieron solucionar las dudas kantianas²⁸ haciendo de este doble yo un yo en sí que afecta al yo empírico, lo que además estaría completado por la cosa en sí que afecta al yo en sí y produce las categorías, con las que se ordena el contenido producido por la afección de la cosa en sí sobre el yo empírico. Es posible que Kant no supiera muy bien qué hacer con ese doble sentido del yo, pero desde luego no creo que deseara hacer del yo puro una cosa en sí. Como hemos visto, Kant repite muchas veces que se agota en la acción de pensar, que es una representación formal de esa acción y que, en cuanto representación pura, no posee el más mínimo contenido, aunque debe determinar como acción todo el sentido interno. Es condición de experiencia, pero no es una experiencia. Podemos realizar esa acción de reflexión sin ser conscientes de ella, y en la mayoría de los

²⁸ Este texto, B155-6, es el fundamento de la tesis de Adickes de la existencia de un yo en sí que afecta a un yo empírico. Esta determinación de que habla el texto sería la afección que es necesaria en su tesis. Von Heinz Janshon ha atacado duramente la tesis al mostrar que determinar no es igual que afectar (*op. cit.* págs. 182-4). Todes, *op. cit.* 158 ha expuesto con claridad la tesis kantiana: nuestra actividad como seres pensantes es alcanzable para nosotros, pero niega que el pensar mismo sea algo inteligible en sí mismo. Por eso sólo nos conocemos como pensante si antes nos conocemos como sensibilidad.

casos así sucede. No estamos aquí ante una cosa en sí, aunque es justo decir que antes de la publicación de la *KrV*, Kant mantuvo algo parecido. Como muy bien ha mantenido Vleeschauwer siempre intentó anular esta posible interpretación. Incluso el texto *B155-6* defiende con toda claridad que, a pesar de la diferencia entre yo puro y yo con contenido empírico, se trata de un solo sujeto y en ello se hace más hincapié que en su aparente dualidad. La tesis madura de Kant, sin embargo, es esta:

(La consciencia de sí mismo presenta sólo el fenómeno de sí mismo, no el hombre en sí, y en verdad *no un doble yo sino una doble consciencia de este yo*; una vez la consciencia del mero pensar, otra la de la percepción interna; por una parte la consciencia racional, por otra, la empírica; aquella es una apercepción discursiva, ésta es intuitiva; la primera pertenece a la lógica, la segunda a la psicología; una sin contenido, otra con el contenido del sentido interno.» (*Anthropologie*, W. W. XII, pág. 427).

Con esto, el yo puro y el yo empírico no son sino dos modos de consciencia de la subjetividad. Pero se relacionan de una manera peculiar: el primero puede reconocerse como formando parte de los sucesos del segundo (lo que tiene lugar cuando nos descubrimos intento ordenar una diversidad sensible), como formando parte de una historia personal, pero al mismo tiempo ha de reconocerse como la condición de posibilidad de esa misma historia personal en la que se integra. El ejemplo más cabal de reconocimiento del primero es el mismo proceso de formación y de escritura de la propia *Kritik der reinen Vernunft*, que formó parte de la historia personal de un yo empírico individual: el de Immanuel Kant. No es necesario, por tanto, acudir a doctrinas metafísicas que integran usos indebidos de la noción de cosa en sí para explicar la doctrina kantiana del doble yo. Los comentaristas que lo han hecho han olvidado que Kant siempre descaba quedarse en lo que podíamos llamar el fenómeno de la consciencia.

Desde esta posición podemos descubrir cuál es la confusión que está en la base de los Paralogismo. Es esta: se piensa que con la representación yo en el sentido subjetivo de acción de pensar, yo puro, tenemos conocimiento de un objeto especial en el mundo, siendo así que no hacemos sino analizar las condiciones de una experiencia posible, que para ser efectivo debe darse en una consciencia temporal. Si pensamos que ese yo puro representa una realidad existente (el alma racionalista), entonces podemos caer en la tentación de pensar que puede conocerse por medio de la aplicación de las categorías a su representación. Así puede decirse de él que es una sutancia pura y, por lo tanto, simple, espontánea e inmortal. El fundamento de este error, dice Kant, es que «la apercepción es (sólo) el fundamento de las categorías, creyendo (el racionalista) conocerse a sí mismo a través de dichas categorías, cuando lo que hace es conocerlas»

(A402). Es decir: que la apercepción no da un objeto, sino precisamente aquello que es condición de conocimiento de todo objeto.

Analizando los Paralogismos vemos que tienen una estructura lógica común, sobre todo en la primera edición de la *KrV*, como es sabido. Esta podía esa estructura:

1. En la representación pura del yo no cabe pensar más que el hecho de que la actividad del pensar no es a su vez consecuencia de otra actividad, sino que es una acción espontánea, no causada por ninguna diversidad dada. El yo representa, por tanto, el sujeto de la acción (sentido subjetivo del yo). Lo mismo puede decirse del segundo Paralogismo: la noción de yo puro sólo es representable como una forma de consciencia que es unitaria, esto es, que posee unidad de acción producida por la existencia de reglas. En el tercero se analiza esta representación pura desde el hecho de ser idéntica en cada acción precisamente por ser reglada, etc., etc.

2. Ahora bien, lo que no puede ser representado más que como sujeto, unidad de acción, identidad de acción, etc., etc., tiene que ser, dice el Racionalista, una *sustancia* simple y única.

3. Si efectivamente con la representación yo puro estamos nominando un objeto, éste debe ser y es conocido como una tal sustancia.

El error está tanto en 2 como en 3. Lo que no cabe representarse más que como sujeto de acción, no por eso tiene que ser representado como sustancia porque con la noción de espontaneidad no se dice sino que hay una acción y no qué característica tiene la realidad que la posee; no se está diciendo qué tipo de sujeto la lleva a cabo, ni donde existe, ni como debe reconocerse en el tiempo. Debe haber un sujeto de la actividad de sintetizar según reglas, pero con su representación como yo no decimos a qué sitio de la realidad debemos mirar para detectar este sujeto, ni cómo debemos pensarlo, si con la categoría de permanente o de sucesión. Ahora bien, cuando decimos que algo es sustancia establecemos que debemos pensarlo como permanente, lo que no viene implicado por el hecho de ser un sujeto. El error de tres es que la representación yo no está nominando ningún objeto, y aún en el caso de que tuvieramos que representarnos el yo como sustancia no podríamos hacerlo sobre la representación pura del yo, pues como hemos hecho evidente a lo largo de este trabajo no existe modo de pasar desde el uso subjetivo del yo al uso objetivo. En el fondo, el error 3 es sencillamente uso: pensar que con la consciencia de yo en uso subjetivo se nos da ya la consciencia del yo en uso objetivo y que, por tanto, mentamos un objeto que puede ser categorizado. Es desde esta causa profunda desde donde el Racionalista ve claro que si algo es sujeto, unidad de acción, etc., etc., debe ser una sustancia, es desde aquí desde donde se contempla 2 como evidente. Por eso dice Kant que todo reside en «hacer pasar por sujeto real lo que no es sino sujeto lógico» (A350): El caso es igual en el segundo Paralogismo: si yo (en sentido subjetivo) representa una cosa (esto es, ya nos da el yo en sentido objetivo) entonces, algo que es unidad de acción debe ser una cosa simple. Pero evidentemente

te, aunque digamos que la representación subjetiva del yo es simple porque lo es la acción a que nos referimos, nadie nos autoriza a concluir que la naturaleza de la cosa que la realiza y que nominamos yo en sentido objetivo sea simple (A353-5). Por tanto, concluye Kant: «por el yo concibo una constante unidad lógica absoluta, pero no conozco a través de él la simplicidad del sujeto (A356). Los otros dos Paralogismos son un tanto más complicados y el cuarto en particular tiene una finalidad bien distinta ya que en el fondo se trata de una primera versión del intento de refutar el Idealismo. Pero por lo que respecta a los dos primeros el fondo de error es la *aperceptionis substantiae*, esto es, la ilusión tentadora de «tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de los mismos pensamientos» (A402). Esta estructura ilusoria es reafirmada en la segunda edición de la *KrV*, donde la premisa de los Paralogismos es una proposición analítica de lo que hemos llamado representación subjetiva del yo; esta proposición analítica es equivocadamente interpretada como si ofreciera la estructura real de un yo en nuestro sentido objetivo. Mientras que en una parte se habla de la acción del pensar, en la otra se interpreta que ya se habla del pensamiento de una realidad existente en el tiempo, y así se traspasan las implicaciones analíticas de la acción del pensar como si fueran características o hechos de esa realidad pensada como yo en su uso objetivo. Por lo tanto, el Racionalista no lo es tanto por emplear una noción pura de yo cuanto por usarla mal, uso que trae consigo la creencia de que es posible una metafísica, una ciencia racional pura del sujeto, cuando sólo podemos construir una psicología empírica. Y esto es así porque sólo cuando hay un referente empírico (que en este caso es la capacidad de representar) cabe hablar de yo en sentido objetivo resultado de la aplicación de las categorías a su contenido temporal. La consecuencia de esto es que la consciencia del pensar sólo se ejerce sobre una consciencia del sentido interno, y que por lo tanto, por medio de la primera no se nos ofrece un ser activo en sí, sino una dimensión activa dentro de un ser sensible (cf. B157-8; 398; 406 y A406ss). Es por eso que cuando se tiene una representación pura no se puede construir una psicología y que cuando se puede construir una psicología deba haber contenido empírico. La filosofía racionalista, y en esto Kant coincidiría con Hume, se nos muestra así, en última instancia, como habiendo sido incapaz de distinguir con claridad entre una noción de yo puro y una de yo empírico, un uso subjetivo y un uso objetivo del yo.

7. CONCLUSION

Quisiera ser muy breve en esta conclusión. Diré solamente que lo más relevante de la teoría kantiana de la subjetividad es que está atravesada por una doble veta: la transcendental y la que quiere preparar una teoría

del conocimiento empírico del sujeto. Como en muchas otras ocasiones (sobre todo esto es importante en la teoría kantiana de la realidad) el descuido de esta distinción entre el campo empírico y el campo trascendental y sus consecuencias, ha llevado a los comentaristas a frecuentes errores. Para nosotros esta discusión se refleja en el problema que analizamos en una dualidad de usos de la noción yo: uso subjetivo y uso objetivo. El primero es la condición de conocer, de pensar; o mejor, es el pensar. El segundo intenta expresar un objeto categorizado y es, por tanto, un concepto de experiencia y como tal debe ser tratado en analogías con otros conceptos de experiencia externa. Para que pueda ser concepto de experiencia interna debe referir a una realidad dada en la intuición sensible, y debe establecerse formas de ordenación de la diversidad ofrecida. La primacía de la experiencia externa era algo que debía reconocerse para ello. Hemos intentado mostrar las relaciones entre estos dos usos y aclarar desde ellas problemas exegéticos, filosóficos e internos de la obra Kant: hemos intentado impedir una interpretación del yo puro o yo subjetivo como sujeto en sí, muy frecuente entre los comentaristas; hemos intentado aclarar ciertas dificultades de expresiones que tienen la palabra yo como sujeto y por último hemos intentado mostrar como desde nuestra distinción (que es estrictamente kantiana) se puede derivar fácilmente la crítica a la Psicología Racionalista tal y como aparece en la *KrV*. Espero con ello haber echado algo de luz sobre la teoría kantiana de la subjetividad.