

Personas, conciencia corporal e identidad personal en Kant

Montserrat Rodríguez Hernández¹

Recibido: 31-05-2023 / Aceptado: 15-08-2023

Resumen. En este trabajo exploraré un concepto de persona en Kant basado en dos rasgos: la unidad de la conciencia y la conciencia de la identidad numérica del cuerpo propio en el tiempo. El motivo para elegir estos rasgos se debe a que tomo como punto de partida la noción de persona de la psicología racional que aparece en la premisa mayor del tercer paralogismo (A361). Me centraré en el segundo rasgo con el fin de mostrar que desde Kant es posible pensar al cuerpo no meramente como objeto, sino como sujeto, i.e., que la conciencia corporal es conciencia de uno mismo. Esto lo explicaré a partir de lo que denominaré la tesis de la corporalidad. Para desarrollar esta tesis me basaré en pasajes de la obra de Kant, así como en consideraciones contemporáneas de conciencia corporal, específicamente la inmunidad al error por falsa identificación.

Palabras clave: conciencia corporal, Paralogismos, identidad personal, yo como sujeto.

[en] Persons, Bodily Awareness and Personal Identity in Kant

Abstract. In this paper, I will explore a concept of person in Kant based on two features: the unity of consciousness and the consciousness of the numerical identity of one's body in time. The reason for choosing these features is that I take as my starting point the notion of personhood from rational psychology that appears in the major premise of the third paralogism (A361). I will focus on the second feature in order to show that since Kant it is possible to think of the body not merely as an object, but as a subject, i.e., that bodily awareness is self-awareness. I will explain this on the basis of what I will denominate the thesis of corporeality. To develop this thesis, I will draw on passages from Kant's work and contemporary considerations of bodily awareness, specifically the immunity to error through misidentification.

Keywords: bodily awareness, Paralogisms, personal identity, I as subject.

Cómo citar: Rodríguez Hernández, M. (2023). Personas, conciencia corporal e identidad personal en Kant. *Con-Textos Kantianos*, 18, 89-101. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.88493>

Introducción

En el presente trabajo estableceré un concepto de persona en Kant tomando como punto de partida el capítulo de los Paralogismos de la razón pura, pues en el tercer paralogismo se encuentra el concepto de persona de la psicología racional.² Sobre este concepto, la psicología racional afirma que una persona es una entidad mental (alma) consciente de su identidad numérica en tiempos distintos. Aunque Kant se posiciona críticamente frente a la psicología racional, acepta la caracterización de persona como una entidad consciente de su identidad numérica en tiempos distintos (A365). Sin embargo, niega la posibilidad de conocer la identidad numérica de un objeto del sentido interno. En su crítica encontramos, por un lado, la aceptación de esa noción de persona; y, por otro, que ese concepto queda vacío, porque mediante la conciencia de uno como sujeto no se conoce la identidad numérica de una entidad mental.

El vacío que deja la crítica en el tercer paralogismo me motivó a explorar la posibilidad de un concepto de persona distinto. Este concepto recupera la noción que aparece en dicho paralogismo, pero introduce consideraciones distintas que no se refieren a una entidad mental, sino al cuerpo como entidad *subjetivada*³ permanente y continua. Así, el objetivo de esta investigación será explorar la posibilidad de un concepto de persona en Kant basado en dos rasgos o condiciones generales:

¹ Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ciudad de México.
E-mail: ettemp8@gmail.com

² Parte de este trabajo es una reformulación de mi tesis *Un concepto de persona en Kant: unidad de la conciencia y corporalidad* (2022).

³ Por entidad subjetivada me refiero a considerar al cuerpo no meramente como objeto, sino como sujeto. Esto implica, por un lado, que el cuerpo nos da una posición espacial que nos permite entrar en contacto con otros objetos del sentido externo; y, por otro, que la conciencia corporal es conciencia de uno mismo.

- i. La unidad de la conciencia.
- ii. La conciencia de la identidad numérica del cuerpo propio en el tiempo.

Ahora bien, el segundo rasgo que desarrollaré enfrenta algunas dificultades. Por ejemplo, Katharina Kraus (2020, p. 159) hace una crítica a las lecturas que defienden la identidad personal basada en la conciencia de la persistencia física-material, i.e., que una persona es consciente de su identidad numérica en el tiempo en virtud de conocer la persistencia del cuerpo. Para Kraus, esta posición no es correcta porque, entre otros puntos, considera que no es clara la relación entre conciencia corporal y autoconciencia trascendental.

Defenderé, sobre todo, el segundo rasgo del concepto de persona enfatizando algunas características del cuerpo propio que permiten concebirlo no como una cosa entre otras, sino como una entidad *subjetivada*. Esto lo haré a partir de lo que llamaré la tesis de la corporalidad: para que una entidad *X* sea persona tiene que ser consciente de la identidad numérica de *su* cuerpo. Además de la referencia a los textos de Kant, me apoyaré en consideraciones sistemáticas sobre conciencia corporal, específicamente la inmunidad al error por falsa identificación, para analizar de qué modo la conciencia del cuerpo es conciencia de uno mismo. Al mostrar esto último será posible ver, por una parte, que las personas tienen conciencia *interna* de su cuerpo, *saben* que es *su* cuerpo; y, por otra, que tienen conciencia de su identidad numérica en el tiempo, pues el cuerpo propio, al igual que los objetos físicos, posee continuidad y permanencia relativas. Así, desarrollaré una reconstrucción novedosa enfatizando que desde Kant se puede pensar la conciencia corporal para establecer un concepto de persona.

Procederé de la manera siguiente: en la primera sección, me referiré a la unidad de la conciencia como una condición necesaria del concepto de persona. En esta sección desarrollaré la conciencia de uno como sujeto para explicar la relación de dependencia entre la autoconciencia trascendental y la empírica. En la segunda sección abordaré la diferencia que aparece en el tercer paralogismo de la primera edición entre la identidad numérica y la identidad lógica, con el fin de mostrar que la unidad de la conciencia no es condición suficiente para ser persona. En la tercera parte expondré la tesis de la corporalidad y me referiré a las lecturas de Strawson y Longuenesse, así como a la crítica de Kraus. En la cuarta sección defenderé la tesis de la corporalidad señalando que el cuerpo no es mero objeto, sino que la conciencia que tenemos de él es conciencia de uno mismo. Por último, en la quinta parte continuaré con la defensa de la tesis de la corporalidad a partir de la inmunidad al error por falsa identificación y la conciencia corporal.

1. Unidad de la conciencia

En esta sección desarrollaré uno de los rasgos que constituyen a las personas. No es controvertido señalar que la unidad de la conciencia es una condición para ser persona. Así, en la *Antropología en sentido pragmático*, Kant menciona que la autoconciencia o la conciencia de uno como sujeto es condición necesaria para ser persona: “El hecho de que lo humano en su representación pueda tener al yo le eleva infinitamente por encima de todos los demás seres vivos de la tierra. En virtud de poder tener al yo en su representación el humano es una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarse es una y la misma persona” (*Anth*, AA 07: 127; traducción modificada)⁴. Algo propio de las personas que no es compartido por otros animales es que se refieren a sí mismas bajo el pronombre de la primera persona “yo”. Kant aborda la noción de unidad de la conciencia o apercepción trascendental en las dos ediciones de la *Deducción trascendental*.

Sobre esta noción, Kant señala que el juicio “Yo pienso” es la condición para adscribir representaciones a uno mismo, i.e., saber que son *mis* representaciones (B131). El “Yo pienso” es la conciencia de uno como sujeto; es la conciencia de enlazar distintas representaciones, integrarlas a la unidad del pensamiento, de acuerdo con las reglas a priori del entendimiento. El “Yo pienso” es la condición para, por un lado, adscribir representaciones a uno mismo, y, por otro, constituir un ámbito objetivo. Esto se debe a que el “Yo pienso” *produce* actos de unidad en la experiencia, pues sin la acción de unificar representaciones con base en los conceptos puros, no sería posible el reconocimiento de los particulares bajo clases más generales (B138).

Para explicar de qué modo la unidad de la conciencia es un rasgo constitutivo de las personas, me referiré a la distinción entre autoconciencia trascendental y autoconciencia empírica, así como a su relación de dependencia. Por una parte, la autoconciencia trascendental no es la conciencia que un particular tiene de sí mismo puesto que alude a la unidad del pensamiento conformada por funciones de síntesis a priori (B135); por otra parte, la autoconciencia empírica se refiere al tipo de conciencia que cada persona tiene de sí misma. A pesar de las diferencias, Kant menciona que hay una relación de dependencia, i.e., la autoconciencia empírica depende de la autoconciencia trascendental:

Todas las representaciones tienen una referencia necesaria a una posible conciencia empírica [...] Pero toda conciencia empírica tiene una referencia necesaria a una conciencia trascendental (previa a toda experiencia

⁴ “Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person” (*Anth*, AA 07: 127).

particular), a saber, a la conciencia de mí mismo, como apercepción originaria. Es, pues, absolutamente necesario, que en mi conocimiento toda conciencia pertenezca a una conciencia (de mí mismo) [...] La proposición sintética: que cada conciencia empírica diferente debe estar enlazada en una única conciencia de sí, es el principio absolutamente primero y sintético de nuestro pensar en general. Pero no se debe olvidar que la mera representación Yo en referencia a todas las otras (cuya unidad colectiva ella hace posible) es la conciencia trascendental (A117n).

De este pasaje destacaré la referencia necesaria de toda conciencia empírica a la conciencia trascendental con el objetivo de explicar la relación de dependencia entre estos dos aspectos de la autoconciencia. La relación de dependencia señala que para que una persona sea consciente de sus estados psicológicos y pueda adscribirse distintos predicados, tiene que ser consciente de que son *sus* estados y *sus* predicados, i.e., necesita la condición para adscribir representaciones a sí misma (Brook 2001, p. 11). Como Kant señala: “[...] que, como representaciones mías deben ser adecuadas necesariamente a aquella condición sólo bajo la cual ellas pueden coexistir en una universal conciencia de sí mismo; pues de otro modo no me pertenecerían todas ellas a mí” (B132).

Como mencioné líneas arriba, la autoconciencia trascendental es la conciencia de uno como sujeto, es la conciencia de la actividad de unificar diferentes representaciones conforme con las reglas categoriales. Por otro lado, la autoconciencia empírica depende de un contenido determinado y se refiere a los predicados que las personas se adscriben a sí mismas. Sin embargo, para que las personas tengan conciencia de *sus* representaciones, necesitan ser conscientes de la acción de enlazar representaciones, dado que sin esta acción no hay adscripción de estados a uno mismo.

Además, la relación de dependencia entre la autoconciencia trascendental y la autoconciencia empírica puede abordarse a partir de la distinción entre los usos del yo como sujeto y objeto en el contexto de la filosofía kantiana. Para los fines de este trabajo, no profundizaré en las discusiones sobre este tema, debido a que me interesa destacar que en el uso del yo como sujeto hay una autoconciencia no derivada, pues no depende del conocimiento de nuestras propiedades, pero es la condición para hacer adscripciones a uno mismo, i.e., que las personas tengan creencias autoconscientes.

En el texto *Kant, Self-awareness and Self-reference*, Andrew Brook apunta lo siguiente:

Al “asociar el yo a nuestros pensamientos”, Kant parece haber tenido algo así en mente, algo así como “usar el yo para referirme a mí mismo como el sujeto de mis pensamientos”. Puesto que, en opinión de Kant, no se trata sólo de propiedades de identificación, sino de cualquier propiedad que yo no necesite conocer para referirme a mí mismo como yo mismo, la “referencia no-ascriptiva al yo” podría captar lo que hay de especial en esta forma de conciencia del yo mejor que la “autorreferencia sin identificación” de Shoemaker (2001, p. 11).

De acuerdo con esta cita, no se necesita identificar propiedades para que uno se refiera a sí mismo como sí mismo. Dicho de otra manera: uno puede tener conciencia de sí como sujeto sin identificar propiedades, es decir, sin conocer hechos particulares de uno mismo, e.g., que soy una mujer que vive en la Ciudad de México. En la conciencia de uno como sujeto: “uno es consciente de sí mismo como sí mismo. Uno es consciente de que es uno mismo del que uno es consciente” (Brook 2001, p. 11). Esto se refiere a la conciencia de uno mismo enlazando representaciones. En la conciencia de esta actividad uno es consciente de sí mismo como sí mismo, e.g., “yo juzgo” o “yo percibo”. De ahí que Brook mencione que se trata de una autorreferencia que no necesita identificación de propiedades.

La referencia de Brook a Shoemaker se debe a que este último considera que hay algo característico del uso del yo como sujeto: la inmunidad al error por falsa identificación [*immunity to error through misidentification*] relativa a los pronombres de la primera persona. Para Shoemaker (1968, p. 562), los enunciados en los que hay un uso del yo como sujeto son inmunes al error por falsa identificación porque se hacen sobre una información que sólo es accesible a uno mismo. Hay predicados que aplicamos a otras personas y que otros nos adscriben en virtud de ser observados. Sin embargo, hay predicados que uno se adscribe a sí mismo y que no dependen de la observación de nuestro comportamiento, sino de la información o conocimiento *interno*. En estos juicios no hay separación entre tener información de que una propiedad particular es instanciada y tener información de que esa propiedad es instanciada en uno mismo (Bermúdez 2020, p. 104). En los enunciados en donde el yo es usado como sujeto no hay juicios de identidad y por eso no podemos equivocarnos al adscribirnos estados psicológicos, e.g., “yo siento dolor”, “yo tengo miedo”, “yo pienso que la tarde está hermosa”.

Lo que me interesa destacar de la cita de Brook es que en el uso del yo como sujeto no es necesaria la autoidentificación para tener conciencia de uno como sujeto de sus representaciones. Lo que se requiere para ser consciente como sujeto no se da por medio de la identificación de propiedades, sino a partir de la conciencia de la actividad de integrar representaciones a la unidad del pensamiento. Si las representaciones no van acompañadas por la condición requerida para la autoadscripción, el “Yo pienso”, entonces no es posible la conciencia de las propias representaciones.

A diferencia de este tipo de autoconciencia, uno puede ser consciente de sí identificando propiedades físicas e.g., verse en el espejo o en fotografías. La autoconciencia empírica requiere, por un lado, información sobre

el mundo y nuestra ubicación en un ámbito constituido por relaciones objetivas; y, por otro, la adscripción de diferentes representaciones a uno mismo. La conciencia de uno como sujeto es la condición para que las personas se adscriban a sí mismas estados mentales. Las personas tienen creencias autoconscientes sobre sí, pues saben que los predicados que se adscriben son *suyos*. Sin embargo, sin el “Yo pienso”, los particulares no tendríamos conciencia de nuestras representaciones.

2. Identidad lógica e identidad numérica

Aunque la unidad de la conciencia es un rasgo necesario para ser una persona, pues es la condición para adscribirse representaciones bajo el pronombre de la primera persona y reconocer los estados propios, Kant señala, en el tercer paralogismo, que no es suficiente puesto que por medio del “Yo pienso” no conocemos nuestra identidad personal en tiempos distintos. A pesar de que Kant se posiciona críticamente frente a la psicología racional en el capítulo de los Paralogismos, ya que argumenta que no tenemos acceso epistémico a una entidad meramente mental sobre la que se inhiere nuestras representaciones, acepta la caracterización general del concepto de persona que aparece en la premisa mayor del tercer paralogismo: “Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en tiempos diferentes, es, en esa medida, una *persona*” (A363). Sin embargo, señala que por medio del “Yo pienso” no tenemos conciencia de la identidad numérica del alma en tiempos distintos, pues para determinar la identidad numérica de un objeto debemos referir el concepto de sustancia a un objeto permanente que sea dado a través de la intuición; lo permanente es numéricamente idéntico a pesar de los cambios que experimenta a lo largo del tiempo (A362).

Para Kant la conciencia de uno mismo no garantiza la identidad personal, de ahí que sea insuficiente para explicar la noción de persona, ya que no se refiere a una entidad numéricamente idéntica. Así, la conciencia de uno como sujeto o el “Yo pienso” permite identificar entidades en momentos distintos al determinarlas bajo el concepto de sustancia, pero no se refiere a una entidad consciente de su identidad numérica en el tiempo. La autoconciencia trascendental es la unidad a la que se integran distintas representaciones y esto ocurre por medio del enlace conceptual producido por las categorías. Sin embargo, la síntesis o unificación de representaciones ocurre en el momento actual aun cuando se trate de representaciones que ocurrieron en momentos pasados (Brook 1994, p. 186).

De este modo, aunque Kant habla de la identidad lógica del “Yo pienso” en el tercer paralogismo (A363), no se refiere a la identidad numérica de una entidad, pues la identidad de la unidad de la conciencia hace posible la identificación y reidentificación conceptual de los particulares, pero se trata de una identidad sin entidad, ya que no apunta a la permanencia de un objeto, sino solamente a la estructura conceptual conformada por las funciones de síntesis a priori (*Anth*, AA 07: 141). Además, la unidad de la conciencia es sincrónica, debido a que representamos objetos en el momento actual al sintetizar representaciones presentes con representaciones que ocurrieron en otros momentos. Sin embargo, de la unidad sincrónica de la conciencia no se sigue una unidad diacrónica que establezca la identidad personal, pues la primera es compatible con que las experiencias pasadas hayan sido tenidas por personas numéricamente distintas entre sí (A363).

Para conocer la identidad numérica de una persona necesitamos un objeto del sentido externo determinado por el concepto de sustancia: el cuerpo propio. De esta manera, el concepto de persona de la psicología racional como “lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en tiempos diferentes (A362)” se replantea si no se apunta al alma, como la sustancia que garantiza la identidad de uno mismo, sino al cuerpo como un *objeto* que tiene continuidad y que se identifica y reidentifica en momentos temporales distintos. Desarrollaré esta línea de exploración en la siguiente sección bajo el título de la tesis de la corporalidad.

3. La tesis de la corporalidad y las lecturas de Strawson, Longuenesse y Kraus

En la sección pasada mostré que la unidad de la conciencia no es suficiente para garantizar identidad personal, puesto que se refiere a la unidad conceptual que hace posible la representación de objetos en la experiencia. La identidad personal es relevante debido a que Kant acepta la caracterización de persona de la psicología racional que aparece en la premisa mayor del tercer paralogismo: “Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en tiempos diferentes, es, en esa medida, una *persona*” (A361). En esta caracterización hay dos rasgos que constituyen el concepto de persona: i) la identidad numérica de una entidad en tiempos distintos, i.e., la persistencia temporal de uno mismo; y ii) la conciencia de la identidad de uno mismo en el tiempo, en otras palabras, que sea consciente de que soy la misma persona en momentos diferentes. Esto se refiere a que tenga conciencia de que los predicados psicológicos que me adscribo a lo largo del tiempo son míos.

La conciencia de uno en el tiempo no garantiza identidad personal, pues el “Yo pienso” se refiere a la unidad sincrónica del pensamiento de la que no se puede inferir una unidad diacrónica. Para hablar de identidad numérica se requiere aplicar el concepto de sustancia a un objeto permanente en la percepción y esto ocurre al determinar al múltiple dado en la intuición. De ahí que el segundo rasgo que constituye a las personas, la

conciencia de la identidad de uno mismo en el tiempo, no pueda satisfacerse por la conciencia que uno tiene de sí como sujeto de sus representaciones. Así, la noción de persona elaborada por la psicología racional presenta un vacío, ya que no hay conocimiento de nuestra identidad personal a partir de la mera conciencia que tenemos al adscribirnos representaciones desde el pronombre de la primera persona.

Para explorar una vía que le dé contenido al concepto de persona y se aproxime a los dos rasgos señalados líneas arriba, me referiré al siguiente pasaje de la segunda edición de los *Paralogismos*:

La proposición de la identidad de mí mismo en toda multiplicidad de la que yo soy consciente, es también una proposición que reside en los conceptos mismos, y por tanto, analítica; pero esa identidad del sujeto, de la cual puedo llegar a ser consciente en todas las representaciones de él, no se refiere a la intuición de él, por la cual él es dado como objeto; y por consiguiente, tampoco puede significar la identidad de la persona, por la cual se entiende la conciencia que cada cual tiene de la identidad de su propia substancia, como de un ente pensante, en todo cambio de estados; para demostrar la cual no será bastante con el mero análisis de la proposición Yo pienso, sino que se requerirían diversos juicios sintéticos que se basaran en la intuición dada (B408-9).

En este pasaje aparecen dos puntos que ya exploré: i) la identidad lógica del sujeto no equivale a su identidad numérica y ii) la identidad lógica no produce identidad personal, pues no se refiere a una entidad consciente de su permanencia en el tiempo. Para establecer esto último debe haber referencia a las entregas sensibles. Por consiguiente, sólo es posible conocer la identidad numérica de una persona cuando el concepto de sustancia se usa para determinar al múltiple dado en la intuición.

Mediante el sentido interno no tenemos intuiciones de nosotros mismos como objetos permanentes en el tiempo. El sentido interno es el medio para intuir nuestros estados mentales, pero estos contenidos se suceden temporalmente haciendo que sea imposible aprehender un objeto numéricamente idéntico. Por otro lado, los objetos del sentido externo se determinan bajo el concepto de sustancia, pues son identificados y reidentificados en momentos distintos. Un objeto del sentido externo que da cuenta de *nuestra* identidad personal es el cuerpo, ya que podemos conocer nuestra permanencia y continuidad en el tiempo si atendemos al cuerpo como algo determinado por la categoría de sustancia. Así, en un célebre pasaje de la segunda edición de los *Paralogismos*, Kant afirma lo siguiente:

[...] sigue sin estar demostrada la permanencia del alma, como mero objeto del sentido interno; y sigue siendo aun indemostrable; aunque sea de por sí clara su permanencia en la vida, cuando el ente pensante (como ser humano) es a la vez, para sí mismo, un objeto de los sentidos externos; con lo cual, empero, no alcanza su propósito el psicólogo racional que intenta demostrar, por meros conceptos, la absoluta permanencia de ella incluso más allá de la vida (B415).

En este pasaje hay un punto que sobresale para los fines de este trabajo: que la permanencia de uno mismo es demostrable cuando el sujeto pensante es para sí un objeto de los sentidos externos. Cabe destacar que en este pasaje no es explícito que dicho objeto del sentido externo sea el cuerpo propio, pero si queremos conocer nuestra identidad personal tenemos que explorar la opción de considerar a este objeto como *nuestro* cuerpo, y no como si Kant estuviera hablando de cualquier objeto del sentido externo –como ocurre en la Refutación del Idealismo, donde la conciencia de la propia existencia determinada en el tiempo tiene como presupuesto algo permanente en la percepción (B275)–. De ahí la expresión “cuando el ente pensante es a la vez [...] para sí mismo un objeto de los sentidos externos”.

La referencia al cuerpo propio concuerda con la caracterización de persona de la psicología racional, debido a que no podemos conocer una entidad mental, sobre la que se inhiere nuestras representaciones, que dé cuenta de nuestra identidad numérica. Sin embargo, podemos restringir este concepto de persona a una entidad corporal persistente y continua espaciotemporalmente: el cuerpo propio. El cuerpo y la conciencia de su identidad son los puntos que faltaban para desarrollar los dos rasgos que constituyen el concepto de persona:

- i. Poseer autoconciencia o tener una representación de uno mismo como sujeto (rasgo abordado en la primera sección). Así, una entidad *X* no es persona si no satisface la condición de poseer el tipo de mente que le permite tener una representación de sí misma como sujeto.
- ii. La conciencia de la identidad del cuerpo propio en el tiempo. Este rasgo va más allá de la mera autoconciencia trascendental, pues se refiere a un objeto que puede identificarse en momentos distintos: el cuerpo. Sin embargo, no basta con la permanencia del cuerpo para que algo sea una persona, sino que, además, se requiere la conciencia de la identidad de uno mismo (como un particular que ocupa un lugar determinado) en el tiempo.

A partir de ahora me referiré al segundo rasgo bajo el nombre de la tesis de la corporalidad. Esta tesis afirma que, para que una entidad *X* sea persona, tiene que ser consciente de la identidad numérica de *su* cuerpo. Así, las

personas son particulares que se encuentran en un espacio y tiempo determinados, que se adscriben predicados físicos y psicológicos desde el pronombre de la primera persona, y que son identificadas y reidentificadas en momentos temporales distintos.⁵ Sin embargo, la tesis de la corporalidad enfrenta problemas que ahora analizaré basándome en las posiciones de Strawson, Longuenesse y Kraus.

Hay dos lecturas que influyeron en el desarrollo de la tesis de la corporalidad: la de P. F. Strawson en *Los límites del sentido* (2019), aunque también su concepto de persona de *Individuals* (1959); y la de Béatrice Longuenesse en *I, Me, Mine* (2017) y *Kant's Multiple Concepts of Person* (2017). Para ambos autores el concepto de persona se refiere a un particular ubicado en un tiempo y espacio determinados, i.e., este concepto incluye la referencia a una entidad perceptible del sentido externo, el cuerpo. Sin embargo, estas lecturas presentan problemas, como señala Kraus en *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation* (2020). En las próximas páginas presentaré las lecturas de Strawson y Longuenesse, así como las objeciones de Kraus.

a) *Strawson*. En su interpretación del pasaje de B415 que revisé líneas arriba, donde Kant afirma que mediante el sentido externo conocemos nuestra permanencia, Strawson menciona lo siguiente: “Un ser humano es algo perceptiblemente permanente (aunque sólo lo sea de manera relativa), un objeto de intuición persistente e identificable; es el posible sujeto de una biografía o autobiografía [...] podemos hablar, con confianza, de un objeto innegablemente persistente, un ser humano, que traza de manera perceptible una ruta física espaciotemporal a través del mundo [...]” (2019, pp. 189-190). Es decir, el sujeto de experiencias refiere a un objeto persistente que se autoadscribe representaciones debido a que la experiencia es una concatenación de representaciones unificadas por conceptos objetivos.

Strawson distingue dos maneras de autoadscribir representaciones: la primera no requiere justificarse apelando a criterios empíricos de identidad numérica (2019, p. 190). En la adscripción de estados mentales actuales o recordados, no tenemos que identificarnos desde la perspectiva de la tercera persona para saber que esas representaciones son nuestras e.g., “pienso que va a llover, pero ¿yo lo estoy pensando?”. La segunda es cuando nos adscribimos representaciones al considerarnos objetos del sentido externo, i.e., como objetos que pueden ser identificados y reidentificados en momentos distintos apelando a criterios empíricos de identidad numérica (1959, p. 92).

Para Strawson, los dos tipos de autoadscripción se refieren al sujeto de experiencia. Así, aunque en el primer tipo el uso del yo no necesita justificarse por criterios empíricos de identificación, eso no significa que pierda los lazos con dichos criterios: “‘Yo’ puede emplearse sin criterios de identidad del sujeto y, aun así, hacer referencia a un sujeto porque ni siquiera con tal uso se cortan, en la práctica, los lazos con esos criterios” (2019, p. 191). Es decir, en la autoadscripción de estados de conciencia, no se apela a criterios empíricos de identidad numérica; sin embargo, estos siempre están presentes, e.g., cuando alguien dice “yo tengo miedo” esa persona será identificada por los interlocutores como la que realizó el juicio; o cuando una persona se autoadscribe una acción pasada tiene disponibles los criterios empíricos de identidad numérica para saber si llevó a cabo esa acción en otro momento (2019, p. 190). Por consiguiente, incluso en el uso del yo que no se justifica a partir de criterios empíricos de identificación, hay referencia a una persona, i.e., aunque los lazos con los criterios de identidad no se usen en la autoadscripción de estados de conciencia, estos no se pierden, puesto que se refieren a una persona que se presenta como un particular persistente.

b) *Longuenesse*. En *I, Me, Mine* (2017a) y *Kant's Multiple Concepts of Person* (2017b), Béatrice Longuenesse también refiere la identidad numérica a una entidad espaciotemporal, al cuerpo vivo. Para conocer nuestra identidad numérica se necesita determinar un objeto del sentido externo:

[...] hay un tipo de entidad de la que sí tengo justificación para afirmar la identidad numérica en distintos momentos: se trata de la entidad que yo soy como entidad espaciotemporal: un cuerpo dotado de estados mentales y con unidad de apercepción que me hace capaz no sólo de pensar en mí mismo como numéricamente idéntico en diferentes momentos en el pensamiento; sino también de conocer realmente, tener conciencia objetivamente justificada de mi propia identidad numérica como una entidad espacio-temporal encarnada (2017b, p. 162).

Longuenesse llega a esa afirmación en su análisis del tercer paralogismo. Para ella, Kant suscribe la premisa mayor de los paralogismos porque son un criterio conceptual a priori para determinar *objetos*: como sustancias, como simples y como personas. Sin embargo, el psicólogo racional no justifica la manera de satisfacer esos criterios (2017a, p. 146). De este modo, en el tercer paralogismo Kant acepta la premisa mayor como una noción de persona (algo que ya revisé en la sección anterior). Esta caracterización es un criterio conceptual que el psicólogo racional no justifica. *Pace* el psicólogo racional, no podemos conocer la identidad de nuestra persona por el “yo” que acompaña nuestras representaciones conscientes, pues aun cuando nos representamos

⁵ Este concepto de persona está fuertemente influido por Strawson. En *Individuals* Strawson señala que el concepto de persona es un concepto primitivo que se refiere a una entidad a la que le son adscritos estados físicos y estados de conciencia: “Lo que entiendo por el concepto de persona es el concepto de un tipo de entidad tal que, tanto predicados que adscriben estados de conciencia como predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único” (1959, p. 104).

numéricamente idénticos al conectar conceptualmente nuestras representaciones, no se sigue que seamos entidades con identidad numérica (2017a, pp. 145-6).

Longuenesse señala que la determinación de nuestra identidad numérica necesita dos factores: la unidad de apercepción y la identidad de una entidad espaciotemporal que tiene estados mentales, el cuerpo vivo. Por un lado, no tendríamos conciencia de nuestra identidad numérica como entidades espaciotemporales sin la capacidad de conectar nuestros estados mentales, es decir, sin el juicio “Yo pienso”; por otro lado, para que el concepto de persona no quede vacío, se requiere la identidad numérica de una entidad persistente en el tiempo y el espacio que sea consciente de su identidad numérica (2017a, pp. 150-1).

El concepto de persona que Longuenesse desarrolla hace referencia a una entidad espaciotemporal que tiene conciencia de su identidad numérica en tiempos distintos. Así, en *Kant's Multiple Concepts of Person*, Longuenesse apunta dos condiciones para que un ser humano sea persona: que sea una y la misma entidad, i.e., el cuerpo vivo como objeto persistente en el tiempo; y la conciencia de que es una y la misma entidad. La segunda condición es posible por la unidad de apercepción, pues sin esta capacidad las personas no tendrían conciencia de su identidad numérica en tiempos distintos como una entidad persistente (2017b, p. 169). Este concepto de persona comparte rasgos con el de Strawson, puesto que ambos restringen la noción de persona a una entidad identificada y reidentificada en momentos distintos: el cuerpo.

c) *Kraus*. En *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation* (2020), Katharina Kraus hace algunas objeciones a la noción de persona que he revisado en Strawson y Longuenesse. Kraus no considera que Kant refiera la identidad personal a la conciencia del cuerpo propio debido a que esto implicaría, por un lado, que sólo tendríamos acceso a las relaciones temporales de nuestros estados mentales si conociéramos que un objeto material es el sustrato de esos estados. Por otro lado –en una lectura más fuerte– requeriríamos, para el conocimiento de la serie temporal de nuestros estados mentales, la conciencia inmediata de un sustrato corporal que esté correlacionado con dichos estados (2020, pp. 158-9). El problema es que, si la conciencia de nuestros estados mentales se derivara de la conciencia de un sustrato material, entonces un mal funcionamiento en la conciencia corporal haría imposible el conocimiento de nuestra identidad personal (2020, p. 159).

Una objeción crucial de Kraus a las lecturas que relacionan la identidad numérica con la persistencia de un objeto del sentido externo, el cuerpo, es la siguiente:

[...] al derivar la identidad personal de la conciencia de la persistencia físico-material, el punto de vista de la persistencia pierde el dominio de la auto-relación de la identidad personal. La identidad personal requiere que yo identifique no sólo algún objeto persistente, sino a mí mismo con este objeto persistente, es decir, que sea consciente de mi cuerpo persistente como mío. Todavía hay que mostrar cómo las condiciones sensibles de la persistencia corporal se relacionan con las condiciones lógicas de la autorreferencia (2020, p. 159).

Es decir, desde la crítica de Kant al tercer paralogismo no es claro que haya relación entre la conciencia corporal y la autoconciencia. Esta relación es importante, porque al mostrar interés por la identidad personal queremos saber si somos una y la misma persona en momentos temporales distintos. Por esta razón la posición que refiere la identidad numérica a la persistencia del cuerpo tiene que mostrar que uno se identifica con el cuerpo propio, i.e., *conocer* que *este* cuerpo es *mío* para saber que soy la misma persona en tiempos distintos. Kraus considera que la posición de la persistencia es incorrecta, pues deriva la identidad personal a partir de la permanencia del cuerpo en el tiempo (2020, p. 155). De acuerdo con su lectura, la identidad personal descansa en una duración psicológica independiente del criterio corporal: “La identidad personal requiere más bien la conciencia de uno mismo como el mismo ser pensante a lo largo del tiempo” (2020, p. 160).

La objeción de Kraus, a la lectura de la persistencia, en la que me detendré es que no muestra cómo se relaciona la conciencia corporal con la autoconciencia o el “Yo pienso”. Aunque las propuestas de Longuenesse y Strawson son originales, es verdad que no explican nuestra manera de tener conciencia de la identidad numérica del cuerpo propio. Como Kraus señala, la identidad personal, si está basada en una entidad persistente, necesita mostrar que tenemos conciencia de ese objeto como *nuestro* cuerpo. En las páginas siguientes continuaré con la tesis de la corporalidad con el fin de explorar una vía novedosa que muestre la relación entre autoconciencia y la conciencia corporal.

4. Conciencia corporal

En la sección pasada apunté que la lectura de la persistencia enfrenta un problema dado que no es evidente de qué manera se relacionan las condiciones sensibles de la persistencia corporal con las condiciones lógicas de autorreferencia (Kraus 2020, p. 159). Antes de señalar que un rasgo de las personas es que tengan conciencia de la identidad numérica en tiempos distintos de una entidad corporal, tengo que mostrar la manera en la que se tiene conciencia del cuerpo propio.

¿De qué manera se puede explorar el tema del cuerpo propio? La primera vía es la caracterización de persona que aparece en la *Metafísica de las Costumbres*: “Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia) [...] (MS AA 06: 223). En ese pasaje, Kant indica que una persona es el sujeto al que le son imputadas sus acciones. Esto se debe a que la personalidad, en sentido moral, se refiere a la libertad de un agente racional que actúa en conformidad con la ley moral. Una persona está sujeta a las leyes que se da a sí misma y no a las que condicionan causalmente los sucesos de la naturaleza.

Además, en la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant menciona —después de señalar que la personalidad es la independencia del mecanismo de la naturaleza, pues se refiere a la capacidad para sujetarse a leyes prácticas puras— que una persona “como perteneciente al mundo sensible está sujeta a su propia personalidad en la medida en la que pertenece al mundo inteligible” (*KpV* AA 05: 87). En ambos pasajes se describe que una persona no es un objeto entre otros determinada causalmente, pues se refiere a un agente racional que actúa de acuerdo con las leyes prácticas que se da a sí mismo.

El resultado que puede concluirse de ambos pasajes es que la tesis de la corporalidad no es viable, pues destaca el rasgo corporal de los agentes. El cuerpo, al ocupar un lugar y espacio determinados, y ser identificado y reidentificado en momentos distintos, está condicionado por las leyes de la naturaleza. Esto contraviene a los pasajes de la filosofía moral, puesto que la tesis de la corporalidad busca llenar, con el rasgo corporal de los seres humanos, el vacío que dejó el análisis crítico de Kant en el capítulo de los Paralogismos.

Sin embargo, ambos pasajes abren la posibilidad de considerar de manera distinta al cuerpo como uno de los rasgos que constituyen a las personas. Si una persona no es un objeto entre otros, ¿es posible decir algo análogo, con sus respectivas limitaciones, del rasgo corporal de las personas? Es decir, que el cuerpo, como la entidad de la que uno es consciente en momentos distintos, no es un objeto como otros. Para defender esto, daré cuenta de dos puntos: por un lado, que el cuerpo nos da una ubicación especial en el espacio que no es compartida por ningún otro objeto, i.e., que el cuerpo ocupa una posición causal en relación con lo que las personas perciben (Strawson 1959, p. 95). Esta ubicación espacial es única y hace posible que seamos afectados por los objetos de nuestro entorno y percibamos las relaciones que tienen los objetos entre sí.⁶ Por otro lado, no basta con señalar la posición especial del cuerpo, sino que, además, se tiene que mostrar que tenemos acceso a nuestro cuerpo de una manera única, i.e., que la conciencia que tenemos del cuerpo es conciencia de uno mismo (sobre este segundo punto va dirigida la observación crítica de Kraus).⁷

Antes de analizar estos puntos, es importante señalar que esta reconstrucción no niega que el cuerpo sea un objeto de la naturaleza y, en consecuencia, que tengamos conciencia de él como objeto. El cuerpo es un objeto material que posee extensión y solidez; es un objeto que se ubica en el espacio y al que se le adscriben predicados en virtud de ser identificado y reidentificado en momentos distintos. Esto quiere decir que el cuerpo está sujeto a las mismas leyes que rigen causalmente el acontecer de todos los fenómenos de la naturaleza. En este sentido, el cuerpo propio comparte los mismos rasgos que la mayoría de los objetos del sentido externo. Además, también poseemos conciencia de nuestro cuerpo como objeto material, e.g., al observarnos en el espejo percibimos nuestra forma y al entrar en contacto con otros objetos sentimos nuestra solidez (Cassam 2011, p. 147). La conciencia del cuerpo como objeto nos muestra que es una entidad que posee cualidades primarias similares a las de otros objetos como la solidez, la forma y sus límites.

Sin embargo, la conciencia del cuerpo propio no se agota en considerarlo como un objeto material, sino que hay otras maneras de acceder a él que no son compartidas por otros objetos. Cada persona tiene acceso único y especial a su cuerpo. Este acceso es subjetivo, relativo a la primera persona, y no es compartido por otros, pues algunos predicados físicos se hacen sobre la base de una información que sólo está disponible para la persona que se los adscribe. El punto relevante es ver si en Kant hay evidencia textual que abra la posibilidad de explorar esta consideración sobre el cuerpo para pensarlo como un *objeto* distinto a los de nuestro entorno, debido a que, de acuerdo con los pasajes de la filosofía moral, una persona no es un particular condicionado por las leyes de la naturaleza, i.e., no es una cosa.

⁶ Es posible decir que esta posición especial y única que ocupa nuestro cuerpo en el espacio es lo que Husserl, en *Ideas II*, denomina el punto cero del yo en todas sus orientaciones: “[...] el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones. Uno de sus puntos espaciales, que incluso puede no ser un punto realmente visto, está siempre caracterizado en el modo del aquí central último, esto es, un aquí que no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual él fuera un “allí”. (2005, p. 198). El cuerpo es el punto cero del yo en todas sus orientaciones, es decir que el cuerpo es el *lugar* a partir del cual percibimos las cosas que nos circundan. A pesar de que el cuerpo se constituye como un objeto espacial, es importante señalar que como condición constitutiva no ocupa, en sentido estricto, un lugar desde el que pueda ser observado. Zahavi y Gallagher, siguiendo con la tradición husserliana, en *La mente fenomenológica*, denominan espacio egocéntrico a la posición especial que tiene el cuerpo en el espacio: “El espacio egocéntrico, por el contrario, es el espacio en perspectiva de la percepción y de la acción que se define con relación al cuerpo que percibe o actúa. (2008, p. 216-7).

⁷ Enfatizar la posición única del cuerpo en el espacio no basta para relacionar la conciencia corporal con la autoconciencia, o, como apunta Bermúdez, esa posición no explica de qué manera la experiencia corporal sería un modo de autoconciencia: “Experimentar el cuerpo como el origen geométrico del espacio egocéntrico y como circunscribiendo los límites del yo, no es experimentarse a uno mismo como sujeto. Es simplemente experimentar el cuerpo propio como un objeto particular y único. Así, se satisfacen la autopresentación objetiva corporal y la particularidad del cuerpo, pero no la autoconciencia subjetiva, lo que significa que la experiencia corporal no puede contar como una forma de autoconciencia” (2020, p. 103).

Para mostrar la evidencia textual me detendré en tres pasajes: el primero pertenece a *Sueños de un visionario*; el segundo a *Cómo orientarse en el pensamiento*; y el tercero aparece en las lecciones de *Metafísica Mrongovius*.

(a) Y ahora, suponiendo que se haya probado que el alma del hombre es un espíritu (aunque por lo anterior se ve que una prueba semejante todavía no se ha hecho nunca), el primer problema que se podría plantear sería aproximadamente el que sigue: ¿dónde está el lugar del alma en el sentido corporal? Yo contestaría: ese cuerpo cuyos cambios son *mis* cambios es *mi* cuerpo, y su lugar es también *mi lugar*. Si se pregunta luego: ¿dónde está pues en ese cuerpo *tu* lugar (el del alma)?, sospecharé cierta insidia en esa pregunta. Pues se observa fácilmente que la misma presupone algo que no es conocido por experiencia, sino que se basa tal vez en inferencias imaginarias, a saber, que mi yo pensante está en un lugar que sería diferente de los lugares de las otras partes de ese cuerpo que pertenece a mi yo. Ahora bien, nadie es inmediatamente consciente de un lugar particular en su cuerpo, sino del lugar que él ocupa en tanto hombre en relación con el mundo circundante. Así, para atenerme a la experiencia común, yo diría provisionalmente: donde yo siento, ahí *yo soy*. (TG AA 02: 324).

(b) Orientarse significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar a partir de una región celeste dada (dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones y sobre todo el oriente. Si veo ahora el sol en el cielo y sé que ahora es mediodía, entonces sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero para esto necesito absolutamente el sentimiento de una diferencia en mi propio *sujeto*, a saber, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Lo llamo *sentimiento* [*Gefühl*] porque esos dos lados, externamente, no presentan en la intuición diferencia alguna. Si en el trazado de un círculo yo no tuviera el poder de diferenciar, sin requerir en el círculo una diversidad de objetos, el movimiento que va de la izquierda a la derecha del movimiento que va de derecha a izquierda y de determinar así a priori una diferencia en disposición de los objetos, no sabría si debo poner el este a la derecha o a la izquierda del punto sur del horizonte ni si debo completar pasando por el norte y el oeste el círculo que vuelve al sur. Por consiguiente, aun teniendo en cuenta todos los datos objetivos en el cielo, yo, sin embargo, me oriento geográficamente sólo por medio de un fundamento subjetivo de diferenciación [*subjektiven Unterscheidungsgrund*] (WDO AA 08: 135).

(c) El cuerpo mío es mi cuerpo porque sus alteraciones son mías. Sólo a través de él yo puedo recibir representaciones de cosas externas y por ellas mi cuerpo es afectado. Un ser que es meramente un objeto del sentido interno no puede conocer su relación con las cosas que son objetos del sentido externo. Dondequiera que esté mi cuerpo, también está mi Yo pensante, pues sólo a través de él puedo conocer la posición de mí mismo (*V-Met/Mron* AA 29: 879).

Estos tres pasajes servirán como hilo conductor para mostrar que el cuerpo propio no se presenta en la experiencia como *mero* objeto, porque, por un lado, es una entidad localizada en un lugar específico que nos permite ser afectados por los objetos que nos rodean; y, por otro, porque tenemos conciencia corporal *interna* de manera parecida al modo en que somos conscientes de nosotros como sujetos. Sobre el primer pasaje destacaré dos aspectos: i) Kant señala que los cambios que experimenta el cuerpo son *mis* cambios, en otras palabras, que la noción de propiedad de mi cuerpo –saber que es mío y no el de alguien más–, viene acompañada por la conciencia que tengo de los cambios que ocurren en él.

¿A qué tipo de cambios se refiere? Aunque esto no es claro en el pasaje, se puede pensar, por la expresión “donde yo siento”, que se refiere a las sensaciones que experimentamos en nuestro cuerpo. Para confirmar este punto me referiré a lo que Kant dice líneas más adelante en los *Sueños de un visionario*: “Soy tan inmediatamente en la punta de mis dedos como en mi cabeza. Soy yo mismo quien sufre del talón y cuyo corazón palpita de la emoción” (TG AA 02: 324). A través de las sensaciones que experimentamos somos inmediatamente conscientes de nuestro cuerpo.

ii) Otro aspecto es el lugar que ocupa el cuerpo. Kant no señala que el cuerpo ocupa un lugar determinado en la experiencia (esto es evidente por sus concepciones del espacio y del sentido externo), sino que el lugar en el que se encuentra ubicado el cuerpo *estoy yo*. Esto significa que al tener conciencia de *mi* cuerpo soy consciente de mí mismo ocupando una posición determinada que me permite entrar en contacto con el *mundo* circundante.

Líneas arriba mencioné que, si el cuerpo es un objeto distinto a otros, entonces debía mostrar que ocupa un lugar especial en la experiencia que tenemos de nuestro entorno. El pasaje (a) confirma la posición especial que posee el cuerpo, pero no es el único pasaje que apunta a esta dirección, ya que en el (c) aparecen las similitudes siguientes: i) que tenemos conciencia del cuerpo propio debido a que sus cambios son nuestros; ii) que el cuerpo ocupa una posición especial en la experiencia, porque mediante él recibimos representaciones al ser afectados por los objetos externos; y iii) que por medio del lugar que ocupa el cuerpo conocemos nuestra posición como sujetos pensantes.

Sin embargo, aún falta mostrar otro punto: que la conciencia del cuerpo es conciencia de uno mismo. En el pasaje (b) Kant señala que nuestra orientación en el espacio requiere el sentimiento de una diferencia en nosotros mismos: la diferencia entre las manos derecha e izquierda. Kant denomina sentimiento [*Gefühl*] a la diferencia entre ambas manos, ya que no presentan diferencia en la intuición externa que tenemos de ellas. Además, al

final del pasaje, Kant menciona que por medio de la conciencia de esta diferencia –lo que llama un fundamento subjetivo de diferenciación [*subjektiven Unterscheidungsgrund*]– nos orientamos geográficamente.

Considero que este pasaje de *Cómo orientarse en el pensamiento* deja ver, con sus limitaciones, que Kant no considera al cuerpo como una entidad de la que sólo hay conciencia como objeto, sino que, además, tenemos acceso a él de una manera distinta que no es común a otros particulares del sentido externo. Así, a pesar de que percibimos nuestras manos idénticas, *sabemos*, por medio de una información (la noción de sentimiento) a la que sólo nosotros tenemos acceso, que son distintas.

Aunque Kant no habla de información subjetiva considero que este término puede utilizarse en el contexto presente dado que, si apeláramos a la perspectiva de la tercera persona para conocer la diferencia entre nuestras manos, no podríamos aprehenderla de manera inmediata, pues sería posible identificarlas incorrectamente. Kant menciona que en la intuición externa nuestras manos no presentan diferencia, pero el *conocimiento* de esta diferencia es necesario para nuestra orientación geográfica. De ahí que adquiramos este conocimiento sobre la base de una información subjetiva a la que uno tiene acceso inmediatamente. La expresión “fundamento subjetivo de diferenciación” apunta a una conciencia *interna* de nuestro cuerpo. Esta conciencia es distinta a la que tenemos de él como un objeto relativamente permanente del sentido externo.

5. Inmunidad al error

El cuerpo propio, de acuerdo con lo que he revisado, no es completamente idéntico a los objetos materiales, aunque tengamos conciencia de él como objeto debido a que comparte las mismas características atribuidas a las entidades del sentido externo. Ahora bien, las personas se adscriben predicados psicológicos y físicos, e.g., “mido 1.70”, “tengo las piernas cruzadas”, “siento miedo” y “tengo depresión porque la terapeuta me lo dijo”. Estos predicados se adscriben a una entidad espaciotemporal y no a dos entidades metafísicas distintas: el alma y el cuerpo (Strawson 1959, p. 107).

Los predicados que puse como ejemplo no son del mismo tipo, dado que la manera en la que adquirimos conocimiento de ellos es distinta: así, el enunciado “tengo miedo” está basado en una información a la que sólo uno tiene acceso de manera inmediata. No tengo que identificarme como un particular para saber que tengo miedo. Otra persona puede saber que tengo miedo porque observa que mi respiración se agita y que tengo escalofríos, sin embargo, no es necesario que yo me observe para saber que ese estado mental me pertenece, pues es un juicio que se hace sin enunciados de identidad.

Por otro lado, el enunciado “mi terapeuta me dijo que estoy deprimida” está basado en la información que otra persona proporciona. Este juicio puede ser falso, pues es posible que mi terapeuta haya realizado un mal diagnóstico. Además –y este es el punto importante– este enunciado requiere la identificación de propiedades en uno mismo. Por esa razón podemos equivocarnos: “[en el uso del yo como objeto] una premisa intermedia que consiste en un enunciado de identidad debe justificarse sobre una base objetiva, a saber, sobre los tipos de bases a los que se puede recurrir para justificar cualquier juicio sobre los objetos del mundo” (Longuenesse 2017a, p. 22).⁸

En la primera sección me referí a la diferencia entre estos dos tipos de juicios a partir de los usos del yo como sujeto y objeto. En el primer enunciado hay un uso del yo como sujeto, desde la posición de Shoemaker, porque uno sabe inmediatamente que el predicado adscrito es suyo, pues se hace sobre una información subjetiva a la que únicamente esa persona tiene acceso. En el segundo enunciado, hay un uso del yo como objeto, porque para saber si ese predicado es verdadero se requiere un enunciado de identidad (Longuenesse 2017a, p. 22).

Ahora bien, las preguntas en las que ahora me centraré son: ¿qué ocurre con los juicios sobre el cuerpo propio? y ¿es posible que en algunos enunciados corporales haya un uso del yo como sujeto? Responder a estas preguntas es relevante para ver de qué manera tenemos conciencia de nuestro cuerpo. Sobre esta última noción Cassam menciona lo siguiente:

¿Es la conciencia corporal una forma de autoconciencia [*self-awareness*]? Si el yo y el cuerpo son idénticos, entonces se sigue que la conciencia del cuerpo propio es, de hecho, conciencia de uno mismo. Sin embargo, esto no es lo que tienen en mente los que piensan que la conciencia corporal es autoconciencia. Su idea es que la conciencia corporal es autoconciencia en la medida en que es conciencia del cuerpo propio qua sujeto. Específicamente, la propuesta es que la conciencia corporal satisface las condiciones suficientes y necesarias para que una forma de conciencia cuente como conciencia de algo qua sujeto. Supongamos que las condiciones para la conciencia de algo qua sujeto son: (a) conciencia de ello como el punto de vista de uno en el mundo;

⁸ En los juicios que no son inmunes al error hay muchas premisas entre las cuales se encuentra un enunciado de identidad $a=b$. Así, de acuerdo con François Recanati, la posible equivocación en la identificación implica que se produzcan errores por falsa identificación. Esto no ocurre en los juicios que son inmunes al error por falsa identificación, pues en este caso: “un juicio singular ‘a es F’ tiene la propiedad de ser IEM (*immunity to error through misidentification*) sólo en el caso en que sus bases inmediatas no implican una identidad $a=b$ ” (Recanati 2012, p. 183).

(b) conciencia de ello como el portador de las propias sensaciones y otros estados mentales; (c) una forma de conciencia que no permite la falsa identificación (2011, p. 148).

En este pasaje hay dos puntos significativos: i) en la sección anterior señalé que, para Kant –por los pasajes de *Los sueños de un visionario* y la *Metafísica Mrongovius*– el cuerpo satisface las primeras dos condiciones suficientes y necesarias para la conciencia de algo *qua* sujeto: tenemos conciencia del cuerpo como nuestro punto de vista en el mundo y somos conscientes de él como portador de las propias sensaciones. Sin embargo, el análisis señalaba que era insuficiente apuntar a la posición especial que ocupa el cuerpo en la experiencia que tenemos del mundo para afirmar que nuestra conciencia de él es parecida a la conciencia como sujeto. Falta mostrar que tenemos conciencia de nuestro cuerpo de una manera única que no es compartida por otros objetos del sentido externo. Saber, en última instancia, que tenemos conciencia *interna* de él, i.e., que la conciencia corporal es conciencia de uno mismo.

El otro punto relevante es la condición que Cassam pone en tercer lugar: una forma de conciencia que no permite la falsa identificación. Esto está conectado con los usos del yo como sujeto y objeto. Así, tener conciencia del cuerpo propio *qua* sujeto se refiere a que hay enunciados corporales que nos adscribimos y que no necesitan la identificación de propiedades en uno mismo para saber que son nuestros, debido a que están hechos sobre una base subjetiva, i.e., sobre un tipo de información que únicamente da conciencia de *nuestro* cuerpo.

Estos enunciados corporales tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación, puesto que para saber que son nuestros no necesitamos observarnos, o adoptar la perspectiva de la tercera persona, ya que se basan en una información que sólo nos da conocimiento de nosotros mismos. Dicho de otra manera, esta información nos da un acceso único o especial a nuestro cuerpo.⁹ Como menciona Bermúdez en *Bodily Awareness and Self-Consciousness*: “Las fuentes de información que dan lugar a juicios con la propiedad IEM (inmunidad al error por falsa identificación) tienen la característica siguiente. Sólo proporcionan información sobre uno mismo. Estas fuentes de información son tales que, si por ellas sabemos que alguien tiene una propiedad particular, entonces conocemos *ipso facto* que nosotros tenemos esa propiedad” (2011, p. 167). Por consiguiente, la inmunidad al error por falsa identificación es una propiedad de los juicios que nos proporcionan información de nosotros mismos; al tener conocimiento de alguna propiedad, no es posible dudar que esa propiedad sea de uno. En estos juicios tenemos conocimiento de nosotros mismos sin realizar enunciados de identidad.

De esta forma, el juicio que puse como ejemplo “tengo las piernas cruzadas” –el más utilizado en estas discusiones– tiene la propiedad de ser inmune al error por falsa identificación, pues sabemos que nuestras piernas están cruzadas sin observarlas. No es posible dudar si se trata de nuestras piernas o de las piernas de otra persona. Lo mismo ocurre cuando estamos en movimiento, dado que no necesitamos identificarnos desde la perspectiva de la tercera persona para saber que nos estamos moviendo. Algo distinto ocurre en el juicio “estoy observando que mis piernas están cruzadas”. Aquí es posible el error, ya que puedo confundir las piernas de otra persona con las mías, debido a que este juicio está basado en la observación e identificación.

La base para hacer juicios con inmunidad al error por falsa identificación es la propiocepción. Este término se refiere a la información sobre el movimiento de nuestro cuerpo, la posición de las extremidades y el balance corporal (Bermúdez 2011, pp. 198-9). Por medio de la propiocepción tenemos conciencia de *nuestro* cuerpo. Cuando realizamos juicios sobre este tipo de información, no podemos dudar racionalmente si las propiedades físicas que nos adscribimos son nuestras, pues a través de la propiocepción uno es consciente *internamente* de su cuerpo (Cassam 2011, p. 146).

A partir de este análisis tengo herramientas para responder a las dos preguntas delineadas líneas arriba: ¿qué ocurre con los juicios sobre el cuerpo propio? y ¿si es posible que en ciertos enunciados corporales haya un uso del yo como sujeto? He señalado que no sólo tenemos conciencia de nuestro cuerpo como objeto, sino que también tenemos conciencia del cuerpo como sujeto, pues algunos enunciados nos proporcionan información únicamente sobre *nuestro* cuerpo. En este sentido, el conocimiento de algunas propiedades físicas se parece al de las propiedades psicológicas, ya que para adscribirlas a uno mismo no se necesitan criterios de identificación. En ambos casos hay uso del yo como sujeto desde la perspectiva de la inmunidad al error por falsa identificación, porque son hechos sobre una información subjetiva a la que uno tiene acceso especial. Algunos juicios sobre nuestras propiedades físicas tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación, pues no dependen de la observación del cuerpo como objeto, sino de la base (propiocepción) que proporciona información sobre *nuestro* cuerpo. Por consiguiente, la conciencia corporal es conciencia de uno mismo.

Ahora bien, ¿hasta qué punto es posible llevar estas consideraciones sobre conciencia corporal a la filosofía kantiana? El análisis previo abrió una vía para explorar la relación entre la autoconciencia trascendental y

⁹ Gareth Evans, en *The varieties of reference*, mostró que, *pace* Shoemaker, la adscripción de propiedades físicas, y no sólo mentales, también comparten la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación (1982, p. 220). Para Evans, la conciencia corporal tiene similitudes con formas canónicas de autoconciencia como la introspección (Bermúdez 2011, pp. 166-7). Un análisis de la propuesta de Evans y del uso del yo como sujeto en la adscripción de predicados físicos lo encontramos en el primer capítulo del libro de Longuenesse *I, Me, Mine* (2017); así como en su artículo titulado *Two Uses of 'I' as Subject?* (2012); y en la entrada de la Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Bodily Awareness* (2020) escrita por Frédéric de Vignemont.

la conciencia corporal desde la distinción entre los usos del yo como sujeto y objeto en la adscripción de propiedades físicas. De acuerdo con los pasajes que seleccioné líneas arriba (los correspondientes a *Sueños de un visionario*, *Metafísica Mrongovius* y *Cómo orientarse en el pensamiento*), apunté que para Kant el cuerpo no se presenta en la experiencia como un objeto más entre otros. Al contrario, el cuerpo propio ocupa un lugar especial en la experiencia que nos permite entrar en contacto, mediante una relación de afección, con los objetos de nuestro entorno; además, tenemos conciencia de *nuestro* cuerpo porque es el portador de sensaciones.

En el pasaje de *Cómo orientarse en el pensamiento*, llamé la atención sobre las nociones de sentimiento y fundamento subjetivo de diferenciación. La primera noción me pareció importante pues Kant señala que conocemos la diferencia entre nuestras manos izquierda y derecha por un sentimiento, ya que en la intuición externa se presentan idénticas. Esto lo relacioné con el uso del yo como sujeto en la autoadscripción de predicados físicos, debido a que el conocimiento de la diferencia de nuestras manos –que además es necesario para la orientación espacial– no depende de la observación externa, porque *sabemos*, inmediatamente, cuál es la posición de nuestros miembros. Además, la noción de fundamento subjetivo de diferenciación también apunta a considerar la conciencia del cuerpo no sólo como objeto, sino también como sujeto. Sobre esta noción, Kant afirma que la orientación espacial es posible por el “fundamento subjetivo de diferenciación”, i.e., el sentimiento de una diferencia en el propio sujeto, la diferencia entre nuestras manos, es necesario para percibir si algo está a nuestra izquierda o a nuestra derecha (*WDO* AA 08: 135).

Como señalé, la propiocepción es una información que da conocimiento sobre algunos aspectos corporales como: la posición de las extremidades, el movimiento y la ubicación en el espacio. Así, es posible encontrar en estos pasajes referencia a ese tipo de información que nos proporciona conciencia *interna* de nuestro cuerpo. De esta manera, el fundamento subjetivo de diferenciación (el sentimiento de la diferencia entre nuestras manos), y el lugar especial que ocupa nuestro cuerpo en el espacio, nos dan conciencia del cuerpo *como* sujeto. A partir de esta información nos adscribimos enunciados que son inmunes al error por falsa identificación, porque no necesitamos observarnos para conocer inmediatamente algunas propiedades corporales de nosotros mismos, como la diferencia entre las manos.

Líneas arriba mencioné que el concepto de personalidad moral entraba en conflicto con la tesis de la corporalidad, porque de acuerdo con los pasajes de la filosofía moral una persona no se identifica con un objeto de la naturaleza; las personas son agentes racionales que determinan su actuar por medio de leyes morales. Sin embargo, esos pasajes abrieron una vía de exploración para pensar al cuerpo no meramente como objeto, sino también como una entidad *subjetivada* de la que tenemos conciencia como sujeto.

Así, desde Kant se puede mostrar que la conciencia corporal comparte algunas características de la conciencia de uno como sujeto, puesto que en ambas hay inmunidad al error por falsa identificación: algunos enunciados sobre nuestro cuerpo (como la diferencia entre nuestras manos) tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación, porque son juicios hechos sobre la base de una información subjetiva que da acceso especial a nuestro cuerpo (Bermúdez 2020, p. 104). De este modo se observa que la conciencia del cuerpo es conciencia de uno mismo. Faltaba desarrollar este punto para defender la tesis de la corporalidad, ya que así se muestra que tenemos conciencia de *nuestro* cuerpo como una entidad que es relativamente permanente y que se identifica en momentos distintos, en otras palabras, que tenemos conciencia de nuestra identidad numérica en tiempos distintos.

Conclusiones

Retomando la importancia que tiene la identidad numérica en el concepto de persona de la psicología racional diré que la continuidad y permanencia del cuerpo son maneras de saber que somos una y la misma persona en momentos distintos. No es posible conocer nuestra identidad personal por medio del yo que acompaña a las representaciones conscientes. La identidad lógica no da información sobre la identidad y continuidad que tienen las personas en el tiempo, pues esta es compatible con que nuestras representaciones pasadas hayan sido tenidas por entidades numéricamente distintas que de ninguna manera garantizan identidad personal. La referencia al cuerpo propio excluye esa posibilidad lógica, pues se determina una entidad que posee continuidad y que se identifica y reidentifica en momentos temporales distintos.

Por consiguiente, para saber si los distintos estados psicológicos que una persona se adscribe a lo largo del tiempo son suyos, se puede adoptar el punto de vista de la tercera persona, esto es considerar al cuerpo propio como un objeto que tiene continuidad a pesar de los cambios que experimenta. Como Bermúdez menciona a propósito de Evans: “para comprender una determinada clase de pensamientos sobre uno mismo, hay que ser capaz de pensar en uno mismo desde el punto de vista de la tercera persona, como un elemento del orden objetivo. Eso a su vez requiere ser capaz de pensar en uno mismo como un objeto físico perdurable [...]” (2020, p. 112). La conciencia de la identidad numérica de uno mismo en el tiempo necesita la referencia al cuerpo como una entidad que está en un tiempo y espacio determinados. Sin embargo, el cuerpo no se presenta,

una vez más, como una cosa entre otras, sino como entidad subjetivada, pues la conciencia que tenemos de él es conciencia de uno mismo.

La peculiaridad del cuerpo como una entidad de la que tenemos conciencia como sujeto y objeto, me permitió desarrollar el segundo rasgo del concepto de persona bajo el nombre de la tesis de la corporalidad. Así, el concepto de persona que exploré en este trabajo se restringe a una entidad corporal. Las personas son entidades que ocupan un espacio y tiempo determinados (por esta razón son identificadas en momentos distintos) que se autoadscriben estados psicológicos y físicos en virtud de la conciencia que tienen de sí mismas como sujetos mediante el juicio “Yo pienso”.

Bibliografía

- Bermúdez, J. L. (2020), “Four Theses about Self-Consciousness and Bodily Experience: Descartes, Kant, Locke, and Merleau-Ponty”, *Journal of the American Philosophical Association*, Vol. 6, No. 1, pp. 96-116.
- Bermúdez, J. L. (2011), “Bodily Awareness and Self-Consciousness” en S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, Oxford, pp 157-179.
- Cassam, Q. (2011) “The Embodied Self” en S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self* (Oxford: Oxford University Press), pp. 139-156.
- De Vignemont, F. “Bodily Awareness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/bodily-awareness/>>.
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, Oxford.
- Gallagher, S., y Zahavi, D. (2008), *La mente fenomenológica*, trad. Marta Jorba, Alianza editorial, Madrid.
- Brook, A. (2001), “Kant, self-awareness and self-reference”, en A. Brook & R. C. DeVidi (eds), *Self-reference and Self-awareness*, Advances in Consciousness Research, Ámsterdam pp. 9-30.
- Brook, A. (1994), *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Husserl, E. (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziriñón, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Kant, I. (1900), *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlin
- Kant, I. (1991), *Antropología*, trad. José Gaos, Alianza editorial, Madrid.
- Kant, I. (1982), *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. Carlos Correas, Editorial Leviatan, Buenos Aires.
- Kant, I. (2011), *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Kant, I. (2009), *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Kant, I. (2005), *La Metafísica de las Costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1997), *Lectures on Metaphysics*, trad. Karl Ameriks y Steve Naragon, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (1987), *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, trad. Pedro Chacón e Isidoro Reguera, Alianza editorial, Madrid.
- Kraus, K. (2020), *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation. The Nature of Inner Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Longuenesse, B. (2017a), *I, Me, Mine Back to Kant, and Back Again*, Oxford University Press, Oxford.
- Longuenesse, B. (2017b), “Kant’s Multiple Concepts of Person” en Watkins (ed.), *Kant on Persons and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 155-173.
- Longuenesse, B. (2012), “Two uses of ‘I’ as subject?” en S. Prosser & F. Recanati (eds.), *Immunity to error through misidentification. New essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 81-103.
- Recanati, F. (2012), “Immunity to error through misidentification: what is and where it comes from” en S. Prosser & F. Recanati (eds.), *Immunity to error through misidentification. New essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 180-201.
- Shoemaker, S. (1968), “Self-Reference and Self-Awareness”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 19, pp. 555-567.
- Strawson, P. F. (2019), *Los límites del sentido*, trad. Carlos Thiebaut Luis-André, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, Ciudad de México.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, Londres.