

24  
13



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**EXPOSICION SISTEMATICA DEL CONCEPTO "YO"  
DE LA CRITICA DE LA RAZON  
PURA**

**TESIS PROFESIONAL**

Para obtener el título de:

**LICENCIADO EN FILOSOFIA**

**P r e s e n t a**

1989

SECRETARIA DE  
ASUNTOS ESCOLARES

**CARLOS MANUEL MENDIOLA MEJIA**

México, D. F.

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

1989



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# I N D I C E

Pág.

INTRODUCCION.....	1
Primera Parte. Antecedentes inmediatos del "yo" en Kant: Psicología empírica y Psicología racional de Christian Wolff.....	6
Notas.....	12
I. Capítulo. La Psicología empírica.....	14
1.- Propósito de la Psicología empírica.....	14
2.- Método de la Psicología empírica.....	16
3.- El objeto de estudio de la Psicología empírica: el alma como una constante modificación.....	20
4.- Producto de la Psicología empírica: el pensamiento como uno de los estados del alma.....	25
5.- Hallazgo de la Psicología empírica: las facultades del alma.....	28
6.- Notas.....	35
II. Capítulo. La Psicología racional.....	37
6.- Propósito de la Psicología racional.....	37
7.- El método de la Psicología racional.....	40
8.- El objeto de estudio de la Psicología racional: las cosas simples.....	43
9.- Producto de la Psicología racional: la esencia del alma como cosa simple.....	47
10.- Hallazgo de la Psicología racional: la esencia del alma es ser conciencia de sí.....	49
Notas.....	53
Segunda Parte. Exposición del yo en la <u>Crítica de la razón pura</u> .....	54
I. Capítulo. El problema de la <u>Crítica de la razón pura</u> en la relación al yo cognoscente.....	59
1.- El conocimiento que plantea la <u>Crítica de la razón pura</u> implica un proceso.....	60

2.- Problema de las dos ediciones de la "Deducción de los conceptos puros del entendimiento" con respecto a la noción del conocimiento como proceso.....	65
3.- El yo doble.....	72
Notas.....	81
II. Capítulo. El yo empírico.....	85
4.- El yo empírico como fenómeno.....	86
5.- El yo empírico como sentido interno.....	91
6.- La forma del sentido interno: el tiempo.....	98
7.- La conciencia empírica.....	104
8.- La identidad numérica del yo empírico.....	109
Notas.....	113
III. Capítulo. El yo transcendental.....	116
9.- El ser del yo transcendental.....	117
10.- El yo transcendental como representación.....	122
11.- La forma de la unidad lógica del yo transcendental: presente vigilante.....	129
12.- La apercepción transcendental.....	136
13.- La unidad de la apercepción transcendental.....	143
14.- La conciencia transcendental.....	149
15.- La posibilidad de que la conciencia transcendental sea conciencia - sí.....	156
16.- La apercepción originaria.....	165
17.- Unidad de la apercepción originaria.....	171
18.- La autoconciencia.....	175
19.- La identidad lógica del yo transcendental.....	184
Notas.....	188

IV. Capítulo. El yo nouménico.....	192
20.- El ser idea del yo nouménico.....	193
21.- El yo nouménico como idea directriz.....	200
22.- Autoconciencia, reflexión, pensar.....	206
23.- La autoconciencia responsable.....	214
24.- Yo nouménico y yo moral.....	218
Notas.....	228
CONCLUSION. La exposición del yo cognoscente como un elemento relevante en el método de la <u>Crítica de la razón pura</u> .....	231
25.- El concepto kantiano de reflexión trascendental ( <u>die transzendentale Reflexion</u> ).....	232
26.- La hipótesis de la revolución copernica conlleva el concepto de reflexión.....	234
27.- La reflexión como un procedimiento necesario para el cumplimiento de la <u>Crítica de la razón pura</u> .....	237
28.- La reflexión en la aplicación del método de la <u>Crítica de la razón pura</u> .....	239
29.- Apertura de la exposición del yo moral gracias a la autoconciencia -- que permite la reflexión.....	242
Notas.....	244
Apéndice. La relación entre el tiempo y la eternidad en San Agustín y en - Kant.....	245
1) La creación pone en posibilidad al hombre de la intuición intelectual.....	247
2) La pregunta por el tiempo.....	250
3) Respuesta a la pregunta ¿qué es el tiempo?.....	251
a) El tiempo no es.....	251
b) El tiempo es sin duración.....	252
4) Relación entre tiempo y eternidad.....	253

5) La pregunta ¿qué es el tiempo? exige una nueva formulación: ¿dónde es - el tiempo?.....	254
6) Respuesta a la pregunta ¿dónde es el tiempo?.....	255
7) Relación entre Kant y San Agustín en torno a los conceptos de tiempo y eternidad.....	257
Notas.....	262
BIBLIOGRAFIA.....	266

## INTRODUCCION

El propósito original que perseguía esta tesis era la exposición del paso entre el yo cognoscente al yo moral. Dicho de otra manera, consistía en exponer la unión del yo de la Crítica de la razón pura con el yo de la Crítica de la razón práctica. - Este proyecto exigía la exposición de uno y otro para buscar su posible unión. Como trabajo para la tesis de licenciatura resultó desmesurado. Por eso el proyecto ha sido dividido con el interés de desarrollar dos tesis. Aquí, en la tesis de licenciatura, sólo será desarrollado el primer punto: la exposición del yo cognoscente de la Crítica de la razón pura. Allá, en la tesis de maestría, deberá desarrollarse la exposición del yo moral de la Crítica de la razón práctica para buscar su unión con el cognoscente.

La hipótesis de aquel proyecto amplio consiste en la unión del yo cognoscente con el yo moral. Al plantear esta hipótesis pretendemos encontrar el elemento que permanece en estos dos yos. Lo que interesa son los elementos que hacen posible al yo cognoscente y al yo moral. La hipótesis señala una dirección al plantearse la unión de los dos yos. Esta dirección está marcada por la necesidad de exponer al yo cognoscente, de tal modo que abra la exposición del yo moral y así encontrar su posible unión. La hipótesis permanece como una guía que dirige hacia el yo moral.

Al proponernos esta dirección no caemos en la falacia naturalista. La hipótesis no pretende partir del ser y para encontrar su deber ser. No porque el yo moral sea, se implica su deber de este ser. El deber no es una propiedad natural de lo que es, sino una propiedad de la moral: de la ley. Para que esta ley pueda ser, necesita una conciencia que la represente como tal: ésta es una conciencia moral. Y la conciencia moral debe ser un yo consciente, que represente con claridad la ley. Por lo tanto, partimos de la ley para buscar al sujeto que entra en su jurisdicción y no al revés, del sujeto para encontrar su ley. La importancia de la hipótesis de la unión está en encontrar este yo que permanece en la conciencia cognoscitiva y la conciencia moral.

La exposición que desarrollaremos en esta primera tesis debe cumplir con mostrar la necesidad que tiene el yo cognoscente del yo moral. Mostrando esta necesidad, permite la exposición la posibilidad de llegar a la unión. En este sentido es que hemos llamado "sistemática" a esta exposición. El centro de esta exposición está en el yo moral. Lo que articula a la exposición como sistemática es la búsqueda de dicha necesidad. El tener un principio ordenador de la exposición permite llamarla sistemática. Este principio es el yo requerido de moral. Esta sistematicidad, como principio ordenador, no aclara lo que es el yo cognoscitivo, pero sirve de orientación en la tarea expositiva.

La exposición no es una tarea descriptiva, en donde las características vayan estructurando al yo cognoscitivo. En esta tesis la exposición es una tarea de interpretación. Esta exposición trata de encontrar el sentido del yo cognoscente. Al comprender lo que es el yo cognoscente penetramos en su sentido. Para penetrar este sentido, partimos de la pregunta sistemática: ¿el yo cognoscente es un yo requerido de moral? No se conforma la exposición propuesta con una reunión de características. La exposición debe comprender al yo cognoscitivo en beneficio de la hipótesis amplia (la pregunta sistemática). Por eso la exposición debe interpretar lo no dicho acerca del paso o la unión entre uno y otro yo, partiendo en este caso del yo cognoscente.

El yo cognoscente no es el problema central de la Crítica de la razón pura. La Crítica tiene como problema central la posibilidad del conocimiento. Su problema no consiste en si se da el conocimiento, sino cómo es posible que se dé, lo que de hecho se da. El conocimiento para la Crítica es un hecho, tan sólo -- pregunta cómo es posible. Con esto aparece con mayor claridad la labor de interpretación. No es manifiesto a la primera ojeada el yo cognoscente, necesita ser interpretado.

Debe quedar indicado que el tema de esta tesis no queda reducido a los "Paralogismos". Mientras los "Paralogismos" tratan la distinción entre el concepto tradicional de alma y el "yo - - transcendental" planteado en la Crítica; en la tesis interesa -- exponer al yo cognoscente y no tan sólo su distinción del alma,

o su planteamiento como "yo transcendental". El tema de esta tesis es el yo cognoscente y su exposición busca sus últimas consecuencias.

La exposición desarrollada aquí consta de dos partes. La primera parte pretende mostrar los antecedentes inmediatos en correspondencia con la hipótesis amplia. Con este propósito desarrollaremos la Psicología empírica y la Psicología racional de Christian Wolff. Es de tomarse en cuenta que esta parte tiene en miras la hipótesis amplia y que mostrará los antecedentes para las dos tesis. Por eso expone el alma hasta el ámbito moral. Esta parte pretende indicar cómo Christian Wolff considera necesaria una Psicología racional que conozca la esencia del hombre como un ser normado por la moral. La segunda parte pretende exponer al yo cognoscente de la Crítica de la razón pura hasta encontrar la necesidad que tiene de la moral. Si logramos encontrar y exponer esta necesidad, abriremos paso a la siguiente tesis, en donde debemos exponer al yo moral de la Crítica de la razón práctica.

Nuestra exposición está inmersa en el problema de la traducción de las obras que aquí estudiamos. En el caso de la obra de Wolff no contamos con traducción alguna. Por eso en su exposición presentamos los textos citados en el idioma original y en seguida -a pie de página- una tentativa de traducción. Esta traducción sigue los criterios de la interpretación propuesta. El procedimiento antes mencionado es seguido de la misma forma para

todo texto citado que no cuenta con una traducción. De la Crítica de la razón pura contamos con traducciones. En este caso tan sólo comparamos la traducción con la versión original. También seguimos en esta comparación los criterios de interpretación - aquí propuestos. Partiendo de la idea de que no hay traducción mala, sino distintos criterios para realizarla es como comparamos estas traducciones. Por este motivo, presentamos en seguida de cualquier concepto importante el término usado en la lengua original.

## PRIMERA PARTE

ANTECEDENTES INMEDIATOS DEL "YO" EN KANT:  
PSICOLOGIA EMPIRICA Y PSICOLOGIA RACIONAL  
DE CHRISTIAN WOLFF

Kant muestra en el capitulo de los "Paralogismos de la razón pura" qué es el "yo transcendental", distinguiéndose del objeto de estudio de la Psicología racional. Aquí hace una crítica a la Psicología racional, que cree poder alcanzar el conocimiento de la esencia del alma. El "yo transcendental" no puede confundirse con la esencia del alma que la Psicología racional pretende conocer. Con el propósito de encontrar estas diferencias o las semejanzas -si es que las hay- entre la concepción kantiana y la Psicología racional, desarrollaremos de manera positiva las afirmaciones de esta última.

El primero en sostener a la Psicología racional es Christian Wolff (1679-1754). Con él comienza un período de la Aufklärung. El análisis psicológico adquiere un peso que antes no había tenido. Toda argumentación tiene ahora de algún modo su base en la psicología. La Metafísica formulada por Wolff se basa en la posibilidad de la conciencia de sí. Podemos conocer porque tenemos la certeza absoluta de que nos conocemos a nosotros mismos. Desde el conocimiento de nosotros (que es una certeza indudable) puede comenzar a distinguirse el mundo que nos rodea. De este modo la conciencia es capaz de postular la posibilidad de la Metafísica.

"So ist das Ganze eine Darstellung der Metaphysik als - -  
 Realphilosophie, die begründet ist in einer von Erkennen -  
 her und darum aus der Selbsterkenntnis entwickelten - -  
 Ontologie" <sup>1</sup>.

Corresponde a la Psicología racional probar la existencia\_ de esta conciencia de sí y describir sus características. De esta prueba depende la posibilidad del conocimiento y la posibilidad de postular la existencia de las cosas exteriores. Al fundar la existencia de la conciencia de sí, la Psicología racional funda la posibilidad de otras disciplinas, como la epistemología y la metafísica.

Wolff habla de una Psicología empírica que muestra lo más\_ inmediato a la conciencia de sí. Ella se interesa por lo que conoce esta conciencia al poner atención en sus propios actos. La manera más inmediata en que se presenta la conciencia es el tema de esta Psicología. Mientras la Psicología racional toma distancia de este conocimiento inmediato, para alcanzar el elemento -- que la hace posible, la Psicología empírica nutre aquella con -- los conocimientos que generan la pregunta por cómo son posibles.

A esta conciencia de sí la llama Wolff alma. El no hace -- distinción entre los procesos de los actos psíquicos (pensar, --

---

"Así la totalidad es una representación de la metafísica como filosofía real. Esta última está fundamentada en una ontología desarrollada desde el conocimiento y por eso el conocimiento de sí mismo".

conocer, etc.) y la actividad anímica que genera la vida de ella misma <sup>2</sup>. El alma es conciencia y pneuma (fuerza vital). El objeto de la Psicología empírica y de la Psicología racional es el alma. De tal modo que si la Psicología racional muestra la esencia del alma, no sólo fundamenta la epistemología y la metafísica, sino también la ética. Al indicar la esencia de la vida, -- puede mostrar la manera más adecuada de actuar (Vivir). El comportamiento del hombre debe ser en relación a su naturaleza. - Quien conoce su propia forma de ser, sabe qué es lo mejor para él.

"Nimmt man sie mit der Erkenntnislehre zusammen, so wird -- der espekulative Charakter, den die Schlussfolgerungen -- der rationalen Psychologie bei Kant haben, vom Praktischen aus verändert. Es wird deutlicher, weshalb sowohl Wolff -- wie Baumgarten behaupten, dass die rationale Psychologie -- die Prinzipien aller praktischen Wissenschaften enthalte. Dass die Probleme der rationalen Psychologie ausser der -- espekulativen auch eine praktische Bedeutung haben, hat -- Kant in seiner Lehre von den psychologischen Paralogismen -- immer wieder stark betont. Doch das geschieht hier stets -- anhangsweise, weil er bei der Thematik seiner Kritik an -- den Fehlschlüssen der rationalen Psychologie deren praktische Bedeutung bewusst ausgeschaltet hat" <sup>3</sup>.

"El carácter especulativo que tienen las conclusiones de la Psicología racional para Kant cambian para la práctica, al unir a ella (la teoría de la vo--

Kant sabe que en su crítica a la Psicología racional está en juego la posibilidad de normar la vida. El "yo transcendental" no es la esencia del alma, ni podemos saber qué es. El "yo transcendental" pertenece a los "conceptos de la razón pura" - - (Begiffe der reinen Vernunft) que no podemos conocer, pero debemos suponer (esto se desarrollará más adelante, aquí solo se bosqueja el problema). Para Kant una ley moral no puede postularse a partir de la naturaleza del hombre. Una ley moral debe ser -- absolutamente obligatoria (Verbindlichkeit). Si una ley moral se postula a partir de la naturaleza del hombre, entonces su obligatoriedad es limitada a él. Además para conocer esta naturaleza necesitamos haber partido de la experiencia (Psicología empírica), para después buscar la esencia (Psicología racional) de lo que nos ha presentado ésta. La Psicología racional pretende un nivel por encima de la experiencia. Ella no se interesa por lo inmediato, sino por lo que está antes de esto. Kant niega la posibilidad de este paso y en la experiencia no puede alcanzarse la postulación de la ley moral en su plena obligatoriedad. Kant dice que es necesario partir a priori de "conceptos de la razón pura", que no tienen nada de experiencia, para poder postular la ley moral. Kant critica la posibilidad de encontrar la esencia

---

luntad) con la teoría del conocimiento. Esto se aclara porque tanto Wolff como Baumgarten afirman que la Psicología racional comprende los principios de toda ciencia práctica. Que los problemas de la Psicología racional tienen además del sentido especulativo un sentido práctico, lo acentúa Kant -- fuertemente una y otra vez en su teoría de los parallogismos psicológicos. Es to ocurre aquí a menudo porque él excluye conscientemente de la temática de su crítica en los parallogismos de la Psicología racional el sentido práctico".

del alma y postular de aquí la ley moral, pero no se opone a la necesidad de encontrar un elemento fuera de la experiencia que pueda fundar la ley moral. Nuestro problema es cómo pasa del "yo transcendental" ("concepto de la razón pura"), que no es la esencia del alma wolffiana, a la universalidad que permite esta obligatoriedad.

"...el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura..."<sup>4</sup>.

Por ahora tenemos que presentar las Psicologías de Wolff, de tal modo que nos vuelva más clara la posición de Kant. Sólo buscamos la exposición del "yo" de la Crítica de la razón pura, para resaltar su paso al "yo" obligado por la ley moral. No pretendemos alcanzar el desarrollo histórico de estos conceptos. Esto exigiría el desarrollo de la recepción que hace Alexander Baumgarten (1714-1762) de estas Psicologías. Nuestro propósito se reduce a resaltar, con la exposición de las Psicologías de Wolff, lo que es el "yo transcendental". Para cumplir con este propósito nos limitamos al estudio de la Deutsche Metaphysik de Wolff, donde el concepto generador -como ya dijimos es el alma-

Christian Wolff escribió una obra muy extensa. En la primera parte de su vida publica su obra filosófica en idioma alemán y más tarde con el interés de divulgar su filosofía la escribe en latín<sup>5</sup>. La Deutsche Metaphysik es más moderna que la - -

Philosophia prima sive Ontologia. Mientras la Deutsche Metaphysik se basa en el conocimiento de sí mismo, la Ontología que es más cercana al aristotelismo, determina al ser desde la esencia de los entes <sup>6</sup>.

La Deutsche Metaphysik permite ver la importancia del alma para toda la metafísica y estudiar específicamente los objetos de la Psicología empírica y la Psicología racional (capítulo 3 y 5).

N O T A S

- 1.- Wundt Max, Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, 1964, Hildesheim: Georg Olms, p. 160.
- 2.- "En algunos casos, la idea del alma y de lo psíquico se hallan unidas. Tal ocurre con el tratamiento del alma en la llamada Psychología rationalis, especialmente tal como fue desarrollada por Wolff y se escuela...". Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, 1984, Madrid: Alianza Editorial, S.A., p. 107. Vol. I.
- 3.- Delekat Friedrich, Immanuel Kant. Historische kritische Interpretation der Hauptschrift, 1966, Heidelberg: Quelle und Meyer, p. 178.
- 4.- Kant Immanuel, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, traducción de Manuel García Morente, 1983, p. 16. Esta traducción la comparo con la edición alemana de Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 13, B A VIII.
- 5.- La obra en alemán consta de los siguientes libros:
- Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (Deutsche Logik) 1713.
  - Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Deutsche Metaphysik) 1720.
  - Allerhand nützliche Versuche, dadurch zu genauer Erkenntnis der Natur und Kunst der Weg gebähnet wird (Versuche) 1721.

- Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur (Deutsche - - Physik) 1723.
- Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge - (Deutsche Teologia) 1724.
- Anmerkung über die vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Deutsche -- Metaphysik) 1724.
- Vernünftige Gedanken von dem Gebrauche der Teile in Menschen, Tieren und Pflanzen (Deutsche Physiologie) 1725.

La obra latina consta de los siguientes libros:

- Philosophia rationalis sive Logica 1728.
  - Philosophia prima sive Ontologia 1730.
  - Cosmologia generalis 1731.
  - Psychologia empirica 1732.
  - Psychologia rationalis 1734.
  - Theologia naturalis (2 tomos) 1736/37.
  - Philosophia practica universalis (2 tomos) 1738/39.
  - Jus gentium 1748.
  - Institutiones iuris naturae et gentium 1750.
  - Philosophia moralis sive Ethica (2 tomos) 1750/53.
  - Oeconomica (2 tomos) 1754/55
- Wundt Max; Op. cit., p. 146, 182.
- 6.- Cfr. Ibidem, p. 152.

## I. CAPITULO. LA PSICOLOGIA EMPIRICA

El desarrollo de la exposición de la Psicología empírica - debe mostrar su objeto de estudio y el modo en que pretende conocerlo. Por eso en los dos primeros párrafos se expone lo -- que pretende ser esta Psicología (el propósito y el método) y en los tres restantes el objeto que supone haber alcanzado.

### 1.- Propósito de la Psicología empírica

La certeza indudable es que somos seres conscientes. Cada uno de nuestros actos lleva nuestro reconocimiento, como seres - que los efectuamos. Dudar del acto que estamos llevando a cabo - de que somos nosotros los que lo hacemos- implicaría ya la conciencia de que lo efectuamos y asimismo de que nosotros lo estamos poniendo en duda. Quien es consciente de que duda es consciente de sí mismo. La conciencia, en tanto que se percata de - algo, se implica a sí misma la que efectúa el acto. Todo acto - tiene en sí mismo una conciencia. La certeza indudable de que - somos, muestra que tenemos conciencia de nosotros y de las demás cosas. Las cosas llegan a nuestra conciencia porque somos conscientes de nosotros mismos. Esto permite que distingamos entre - ellas y nosotros.

"Wir sind uns unserer und anderer Dinge bewusst, daran kann niemand zweifeln, der sich seiner Sinnen völlig beraubt ist; und wer es leugnen wolte, derjenige würde mit dem Munde anders vorgeben, als er bey sich befindet, könnte auch bald überführt werden, dass sein Vorgeben ungereimet sey. Denn

wie wolte er mir etwas leugenen, oder in Zweifel ziehen, wenn er sich nicht seiner und anderer Dinge bewusst wäre? - Wer sich nun aber dessen, was er leugnet, oder in Zweifel ziehet, bewusst ist, derselbige ist. Und demnach ist klar, dass wir sind" <sup>1</sup>.

La certeza que tenemos gracias a la conciencia -de que somos- es una certeza absoluta. Esta certeza no admite contradicción. Nosotros somos y de modo consciente. Quien contradice esta afirmación se da cuenta del absurdo que realiza. Decir que -no soy, implica ser y tener conciencia. El prototipo de todas -nuestras certezas es ésta. La conciencia implica la existencia, pero no la existencia de quien la tiene, sino también la existencia de lo que le rodea a ella. "Wer sich seiner und anderer - - Dinge bewusst ist, der ist.

Wir sind uns unserer und anderer Dinge bewusst.

Also sind wir" <sup>2</sup>.

La Psicología empírica pretende mostrarnos las actividades más inmediatas de esta conciencia. Ella toma como supuesto que somos conscientes y procura encontrar los elementos que es capaz de efectuar esta conciencia. Al subrayar lo que percibe inmediatamente en la conciencia, hace relevante la necesidad de ella. - La filosofía no se debe conformar con señalar lo posible o lo -- que ocurre, debe indicar el fundamento por lo que es posible u - ocurre. El filósofo debe mostrar la procedencia de esta certeza

<sup>1</sup>Nosotros somos conscientes de nuestras cosas y de otras cosas, de eso no -- puede dudar nadie, ni nadie puede ser despojado completamente de sus pensamientos. Y quien quisiera negar esto, lo pretendería con la boca de tal mo-

(nosotros somos y tenemos capacidad para conocernos). Al mos--  
 trar la procedencia obtenemos el fundamento (por el principio de  
 la razón suficiente que se desarrollará en el punto 6) necesario  
 para que algo sea cierto. La Psicología empírica enseña la rele-  
 vante necesidad de la conciencia. La Psicología racional debe -  
 mostrar lo que hace posible a esa conciencia.

Esta relevante necesidad de la conciencia que nos muestra\_  
 la Psicología empírica, se alcanza al señalar todo lo que perci-  
 bimos inmediatamente en el alma. Ya hemos dicho que Wolff no --  
 distingue entre actos psíquicos y actividades anímicas. La Psi-  
 cología empírica debe describir los actos manifiestos en el al--  
 ma. Esta descripción se limita a lo más inmediato. Debe notar\_  
 esta Psicología lo que pasa en el alma diariamente, instante por  
 instantes.

## 2.- Método de la Psicología empírica

El análisis del alma requiere una manera especial de lle--  
 varse a cabo. La filosofía -nos dice Wolff- no puede abocarse -  
 al alma, de la misma forma que lo hace con las cosas corporales\_  
<sup>3</sup>. El alma está presente en nosotros. El análisis del alma se\_  
 dirige a nosotros mismos.

do que se encontraría consigo y así pronto podría convencerse de que sería -  
 absurda su pretensión. Pues ¿cómo quisiera él negarme algo o hacerme dudar, \_\_  
 si no fuera él consciente de sus cosas y de otras cosas? quien es consciente  
 de lo que niega o de lo que pone en duda, es consciente de sí mismo. Y por -  
 consiguiente es claro que nosotros somos".

"Quien es consciente de sus cosas y de otras cosas, es. Nosotros somos - -  
 conscientes de nuestras cosas y de otras cosas. Así nosotros somos".

La experiencia (Erfahrung) proporciona la percepción -- (Wahrnehmung) de cosas corporales. Para poder tener una expe--- riencia del alma debemos dirigir nuestra percepción hacia noso--- tros mismos. Cuando la percepción ofrece la sensación - - - - (Empfindung, en el punto 5 distinguiremos la sensación de la per--- cepción: la impresión de los sentidos es la sensación, mientras\_ que la percepción es la representación por medio de la concien--- cia) por sí misma, sin que hayamos tenido que hacer un esfuerzo\_ (Bemühung) para tenerla, se llama experiencia común (gemeine - - Erfahrung). Esta experiencia la tenemos todos en la vida diaria. Cuando dirigimos nuestra percepción a algo particular, la sensa--- ción ha sido resultado de un esfuerzo (Bemühung) y entonces rea--- lizamos un experimento (Versuch). El experimento requiere de - nuestro esfuerzo para lograr la sensación de nuestra percepción. La sensación es el contacto que tenemos con una cosa corporal pa--- ra percibirla. El experimento requiere de nuestro esfuerzo para lograr la sensación de la percepción. Por medio del experimento podemos lograr tener la percepción del alma. La percepción que\_ logra el experimento no la tendríamos sin habérmola propuesto.\_ Hay que proponerse (Bemühung) percibir el alma para poder tener\_ su experimento. Proponerse obtener una percepción, no podría -- llevarse a cabo, si no tuviéramos previamente la experiencia co--- mún. Tenemos experiencia de lo exterior a nosotros y necesaria--- mente de nosotros mismos. La experiencia permite notar lo exte--- rior a nosotros y en el caso de nuestra alma, permite proponer--- nos su experimento.

En la ciencia constituye una parte especial la experiencia común que hace posible experimentar. La experimentación hace posible a la Psicología empírica. Por la experimentación tenemos una observación fundada. Ella, la experimentación, obtiene un conocimiento de las cosas. La observación fundada es la posibilidad de relacionar lo percibido con la realidad. La posibilidad del conocimiento está presente en la experimentación. Quien experimenta sabe que tiene previamente una experiencia común. Sólo lo porque el experimentar por medio de la experiencia común - - descubre lo que nos rodea, podemos así llamar a esto que nos rodea de cierto modo. la experiencia común da la percepción de -- las cosas y sus nombres. El experimento da un conocimiento más detallado de la cosa. El no logra el conocimiento final. La experimentación no alcanza la distinción entre las cosas que conoce, sólo logra tener claridad. Sólo la reflexión (que explicaremos más adelante) logra distinguir lo que ya conoce con claridad de otra cosa. Pero sí es la experimentación un primer conocimiento sin distinción en lo que conoce. Ella logra un primer -- concepto de la cosa. Logra mostrar la experimentación lo que es la cosa (concepto) conocida, aunque sin distinción con otras.

"Die Erkenntniss, dazu wir gelangen, indem wir auf unsere - Empfindungen und Veränderungen der Seele acht haben, pflegen wir Erfahrung zu nennen. Und nennen wir es gemeine - - Erfahrungen, wenn die Empfindungen sich von selbst geben:

hingegen Versuche, wenn wir durch unsere Bemühung darzu --  
gelangen" <sup>4</sup>.

La Psicología empírica no sólo necesita proponerse perci--  
bir el alma, también necesita poner atención (Acht) en ella. Pa  
ra poder percibir lo que nos hemos propuesto es necesario poner\_  
atención en ello. Con la atención fija en algo, logramos captar  
lo con más nitidez. La atención dirigida a lo que es el alma --  
muestra sus modos distintos de ser. El esfuerzo que exige la ex  
perimentación, en la Psicología empírica, no se limita a propo--  
nerse percibir el alma, sino también habrá que poner atención en  
lo que se pretende percibir. Sólo al unir estos dos elementos -  
logramos la observación fundada. La propuesta conoce desde dón--  
de es posible hacerla y qué pretende. La atención evita todo --  
desvió en la análisis y no perder ningún elemento.

La propuesta es percibir al alma, y en ella ponemos aten--  
ción. Esto hace al método de la Psicología empírica radicalmen--  
te especial. El experimento no se dirige a lo que sucede alrede  
dor de nosotros, sino a nosotros mismos, a nuestro interior. Mos  
trar lo que sucede en nuestro interior - estados de ánimo, pensa  
mientos, etc.- es el propósito de la Psicología empírica. Ella,  
la Psicología empírica, tiene que emplear para cumplir su propó--

---

"El conocimiento que conseguimos mientras ponemos atención en nuestras sensa  
ciones y en las modificaciones del alma, acostumbramos llamarlo experien--  
cia. Y llamamos a esto experiencia común, si la sensación se da por sí mis  
ma; en cambio llamamos experimento si la conseguimos por medio de nuestra --  
fuerza".

sito un método introspectivo. El análisis debe partir de la - atención en nuestra propia alma. No podemos enterarnos de los - estados de ánimo, pensamientos, etc., de otra alma que no sea la propia. Sólo nosotros mismos sabemos cuáles son nuestros pensa mientos. Al mostrar todo lo que le sucede a nuestra alma, encon tramos lo que sucede en el alma de todo individuo.

"Ich verlange hier noch nicht zu zeigen was die Seele ist, und wie die Veränderungen sich in ihr ereignen, sondern -- mein Vorhaben ist jetzund bloss zu erzehlen, was wir durch die tägliche Erfahrung von ihr wahrnehmen. Und will ich hier weiter nichts anführen, als was ein jeder erkennen kan, der auf sich acht hat" <sup>5</sup>.

El método introspectivo de la psicología empírica tiene co mo base la experiencia y no pretende salir de ella. Su propósi- to consiste en mostrar lo que la experiencia manifiesta del alma.

3.- El objeto de estudio de la Psicología empírica: el alma como una constante modificación.

El alma permanece en un fluir de estados (Zustand). Esta es el alma en su sentido empírico (Seele überhaupt), como se pre

"Aquí no deseo todavía mostrar lo que es el alma y cómo ocurren las modifica- ciones en ella sino mi intención es tan sólo contar lo que percibimos del alma por medio de la experiencia diaria. Y aquí no quiero mostrar nada más que lo que cada uno puede conocer al poner atención en sí."

senta ella de manera inmediata. El alma en sentido empírico -- consiste en su modo de ser alma. El modo indica las propieda-- des del alma. Del alma sólo podemos percibir el estado actual. Más tarde tendrá el alma otro estado. El estado del alma es el modo como se manifiesta a la experiencia.

El principio de contradicción dice que el alma tiene que tener un estado a la vez. Ella no puede tener distintos esta-- dos a la vez. "Es kan etwas nicht zugleich seyn und auch nicht seyn" <sup>6</sup>. El alma en su sentido empírico es su estado actual. No puede ser el alma un estado y no serlo a la vez. Tampoco -- puede ser este estado el alma y a la vez ser otro, porque ella\_ es un estado actual. El alma en este sentido es sus estados. Los estados del alma tienen que ser uno a la vez. La sucesión\_ de estados es el alma en sentido empírico. Si el alma es un es\_ tado, entonces no puede ser otro a la vez, tiene que ser sus mo\_ dificaciones (Veränderung). En el alma se modifican sus esta-- dos, pero no ella misma. Ella existe modificándose. La modifi\_ cación del alma es la limitación en estados.

"Indem wir erkennen, dass wir uns unserer und anderer - -  
Dinge bewusst sind, und nehmen es vor gewiss an; so - - -  
geschiehet solches in der That deswegen, weil wir uns - -

---

"No puede ser algo y a la vez no ser".

unmöglich gedenken können, dass wir uns zugleich unserer -  
sollten bewus seyn und auch nicht bewus seyn" <sup>7</sup>.

Los estados del alma tienen su orden por el que se modifi-  
can. No es posible que un estado del alma modifique lo que es -  
ella. La modificación siempre será en estados del alma. Tampo-  
co puede modificarse un estado en diversos estados. La modificaci  
ción tiene que ser de un estado a otro. El principio de contra-  
dicción delimita lo posible y lo imposible. "Da nichts würcklich  
werden ka, als was möglich ist..." <sup>8</sup>. Este principio no es otra  
cosa que la delimitación de la realidad. Lo posible es la limi-  
tación de lo real en un estado actual y no es posible que no sea  
a la vez. La realidad por el principio de contradicción pertenece  
ce a un proceso donde todo comienza y termina. Un nuevo estado  
es el resultado de otro que lo ha precedido. Cada estado es re-  
sultado, no causa, ni efecto del anterior. Llamamos resultado a  
este estado porque necesita que otro haya sido y dejado de ser -  
para que resulte ser estado de aquello que se modifica. Por lo  
tanto la delimitación del principio de contradicción sólo atañe

---

"Mientras conocemos que somos conscientes de nuestras cosas y de otras cosas,  
y lo aceptamos por cierto; así en efecto ocurre tal cosa por lo que no puede  
ser posible pensar que también somos inconscientes".

"Porque nada puede llegar a ser real, más que lo que es posible..."

al proceso y no al origen de dicho proceso. El origen pertenece a otro ámbito, en donde no hay proceso de modificación, sino permanencia: la esencia de lo que está modificándose (este ámbito pertenece a la Psicología racional). La delimitación de las modificaciones del alma se basa en sus propiedades (Eigenschaft). Las propiedades son los elementos immanentes a la esencia. Porque el alma tiene estas propiedades no puede modificar su estado de tal manera que llegara a ser una cosa corporal, o ser distintos estados a la vez. Las propiedades del alma, son sus estados, que no se confunden con la esencia. Lo que el alma originalmente es no lo deja ser. Por eso el alma sigue siendo alma mientras sus estados se modifican. En su sentido empírico, el alma es percibida en sus estados que pertenecen al proceso de modificación. Estos siempre serán estados del alma. En el sentido empírico el alma es una cosa limitada. No puede ella modificarse sin limitarse a ser un estado a la vez. "und demnach ist die Seele ein endliches Ding, und kan daher nicht alles, was sie seyn kan, auf einmahl seyn, sondern muss nach und nach von einem Zustande in den andern kommen" <sup>9</sup>.

El estado actual del alma adquiere su posibilidad del anterior, pero no por el propio estado, sino por la esencia del alma

---

"...y por eso el alma es una cosa limitada y no puede por lo tanto ser de una vez todo lo que puede ser, sino debe venir de un estado al otro poco a poco".

(lo que ella es originariamente y nunca deja de ser). La limitación de las modificaciones tiene dos niveles. Por el sentido empírico del alma debe ser un estado a la vez y su modificación es en estados. Por la esencia del alma -que la hace ser lo que es- permanece sin modificación. La esencia le da una identidad al alma.

La delimitación de las modificaciones en sentido empírico no es otro que la del tiempo. "Die Zeit ist nichts anders, als die Ordnung der Dinge, die in der in der Welt auf einander - - erfolgen" <sup>10</sup>. Todo sucede en el mundo bajo el proceso del tiempo. Una cosa debe venir después de otra. Un momento determina lo que puede suceder en él. El tiempo delimita el mundo porque cada cosa tiene su momento. La delimitación del tiempo sólo tiene jurisdicción en el sentido empírico. El momento del tiempo no determina que el que vendrá siga un orden. El orden está dado por la esencia y será estudiado por la Psicología racional. El tiempo sólo limita que cada momento tiene que ser a la vez. La eternidad, que es el sentido de lo esencial, da uniformidad al tiempo. Ella, la eternidad, siempre es y todo momento que fluye en ella es limitado por el tiempo. La eternidad marca la dirección del tiempo.

---

"El tiempo no es otra cosa que el orden de las cosas que se suceden en el mundo una sobre otra".

La delimitación del tiempo permite que el alma pueda tener relación con el mundo. Cada modificación es en un momento, tanto las del alma como las del mundo. Si el alma tiene ahora - el estado del pensamiento, puede ser que en ese momento se halle presente lo que piense ella, o que no se halle presente, pero el momento permite saber esto. La delimitación del tiempo tiene jurisdicción en el mundo y en el alma. El tiempo, en este sentido empírico, ordena la realidad y la racionalidad. En la medida que el alma se limita por el tiempo en estados, sus pensamientos - -que son estados de ésta- tendrán esa sucesión. La delimitación que da el tiempo en el mundo es un orden racional, basado en el principio de contradicción. Sólo es posible que las cosas sean a la vez.

El alma en sentido empírico se sucede en modificaciones de sus estados, siendo cada uno a la vez. La existencia del alma en sentido empírico consiste en modificar sucesivamente sus estados. Las propiedades del alma en sentido empírico son sus estados posibles.

4.- Producto de la Psicología empírica: el pensamiento como uno de los estados del alma

Aunque el pensamiento no sea causado por una cosa presente, tiene un orden racional que concuerda con el del mundo, lo que permite que el alma piense el mundo. El pensamiento puede distinguirse en actual o pasado, gracias a que cada uno es en un

momento. Si la cosa en que se piensa no está presente, sabemos que antes estuvo y que ahora pensamos en ella. El pensamiento se expresa por medio de palabras. Por la delimitación del tiempo puede el pensamiento enlazar las palabras con las cosas pensadas. La cosa no está presente ahora, pero lo estuvo y ahora se puede nombrar. Cuando el alma piensa en tal cosa, tiene tal palabra; dejará de pensar en esta cosa cuando tenga otra palabra. La modificación de un estado del pensamiento a otro se encuentra en las palabras que tenemos en mente. El pensamiento actual es claro si tenemos una palabra precisa. Ella, la palabra, permite pensar con detalle en la cosa. Cuando podemos especificar las características de lo que pensamos, en relación a otra cosa, entonces tiene distinción nuestro pensamiento. La distinción se obtiene al encontrar las propiedades de lo que pensamos y al comparar éstas con otras. La distinción evitará la confusión entre una cosa y otra.

"Weil ich aber bey mir weiter nichts als das Bewustseyn finde, das ist, meine Gedancken ( .194); so rchne ich weiter nichts zu mir, als das Gedencken, und was denmach zu diesem gehöret, das sehe ich an als in mir" <sup>11</sup>.

---

"Pero porque no encuentro nada más en mí que la conciencia, esto es mi pensamiento ( .194). Así no me pertenece nada más que la memoria y lo que forma parte de esto lo veo en mí".

Sabemos en qué pensamos porque somos conscientes de nosotros. Pensar es representar algo en nuestra mente por medio de palabras. Esta representación para poderla pensar efectivamente, tiene que hacerse consciente para nosotros. Tengo la conciencia de que represento algo, si tengo la conciencia de mí. Por la conciencia de sí soy consciente de que represento algo en mi mente. Por la conciencia sé lo que represento. Gracias al principio de contradicción distingo lo que pienso, de mí mismo. La conciencia de mí representa a mi mismo y la conciencia representa lo representado. La conciencia de sí es requisito de la conciencia. La conciencia representa algo porque tiene conciencia de que ella lo hace. Por eso la conciencia y el pensamiento no pueden darse por separado. Para ser consciente de lo que soy, necesito pensar, representarme a mí mismo como el sujeto que está pensando. El pensamiento es, para la conciencia, el primer paso en el que toma distancia de sí mismo para representarse y así ser consciente de sí mismo. El pensamiento, representa de lo que somos conscientes y lo que piensa. Siendo el alma la conciencia de sí, es originariamente anterior al estado del pensamiento.

El pensamiento es un estado del alma. El mismo puede tener distintos grados: pensamiento obscuro, claro o distinto. Pero el alma siempre está conciente de que tiene un pensamiento. La conciencia no es el pensamiento, sino tan sólo un requisito para el pensamiento sea. El pensamiento es una facultad

(Vermögen) del alma, que puede efectuarse porque cuenta con la conciencia.

5.- Hallazgo de la Psicología empírica: las facultades -- del alma

Las facultades (Vermögen) del alma son el pensamiento -- (Gedanke explicado en el párrafo anterior), el sentido (Sinn) la fuerza para imaginar (die Einbildungskraft recibe el nombre de fuerza porque produce las representaciones, pero está limitada por la sensación de los sentidos y en entendimiento), la memoria (Gedächtnis), la reflexión (Überdenken) y la libertad -- -- (Freiheit). Las facultades del alma sólo son las posibilidades que tiene para hacer algo. Ellas no son capaces de producir por sí solas. Todas las facultades necesitan de una conciencia y -- del mundo que las rodea.

Cuando ponemos atención en los estados del alma, encontramos sus facultades. Los estados del alma constituyen una lista muy amplia. Entre ellos se hallan la tristeza (Traurigkeit), la alegría (Frölichkeit), el amor (Liebe), el odio (Hass), la burla (Verlächung), la malicia (Schadenfroh), etc. No es necesario -- para nuestros propósitos describir todos los estados del alma. Hemos dicho que el alma en sentido empírico es la sucesión de -- las modificaciones de los estados del alma. En estos estados -- tiene que estar presente también la conciencia con su necesaria conciencia de sí. Para mostrar esta necesidad de la conciencia de sí no necesitamos mostrar todos los estados del alma.

Las facultades se distinguen de los demás estados del alma en que tienen una tendencia (Neigung) y un efecto (Wirkung). Cada una de las facultades tienden hacia el mundo. El mundo -- ofrece la posibilidad de esta tendencia. Del mundo obtienen las facultades un efecto. Este efecto es como la primera impresión que recibe la facultad del mundo y el producto de esta impresión que es ya una representación.

La sensación (Empfindung) es el efecto del sentido. Las cosas tocan nuestros sentidos y producen una sensación. La sensación es la primera impresión en el sentido y la representación que corresponde a la cosa que produjo la primera impresión. Este último efecto en el sentido es la percepción (Wahrnehmung). La percepción hace presente en el alma un estado. Aquella representación presenta al alma como resultado de haber sentido el mundo exterior. La percepción no sólo necesita del sentido para representarse, también necesita de la conciencia. El alma es -- consciente de que nuestro sentido produce esta representación y de que ella la tiene. El estado del alma que manifiesta la percepción consiste en la representación de la que es consciente el alma. En este momento el alma está percibiendo tal cosa.

De la sensación no puede cambiar nada el alma. Ellas son recibidas tal como las cosas han sido sentidas por nuestros miembros (Gliedmassen der Sinnen). La tendencia de los sentidos la realizan sus miembros. Ellos se acercan a la cosa. No podemos -- ver nada que no pueda ser proyectado en los ojos. No podemos -- oír nada que no pueda ser captado por nuestros oídos y así con --

cada uno de los sentidos. Por lo tanto el efecto generado por la cosa en nuestros sentidos es la modificación que pasa de la impresión de la sensación a la representación como percepción. De esto es consciente el alma y así es capaz de pensarla.

"Die Gedanken, welche den Grund in den Veränderungen an den Gliedmassen unsers Leibes haben, und von den körperlichen Dingen ausser uns veranlasst werden, pflegen wir Empfindungen, und das Vermögen zu empfinden die Sinnen; die Gliedmassen aber, darinnen sich diese Veränderungen ereignen, die Gliedmassen der Sinnen zu nennen" <sup>12</sup>.

Por medio de la facultad que tiene la fuerza de imaginar son representadas las cosas que no están presentes. La imaginación se distingue de las percepciones en que, la primera pierde fidelidad en su representación. El efecto de la fuerza de imaginar es una nueva imagen (Bild). La imagen tiene como efecto generador la percepción. Lo que en otro tiempo ha sido sentido la fuerza para imaginar lo vuelve a representar en una nueva imagen que pierde detalles de la anterior. Hay un tipo de fuerza para imaginar que no produce sus imágenes reproduciendo las percepciones. Esta es la fuerza para inventar (die Kraft zu erdichten). Ella tiene dos efectos distintos. 1) la imaginación vacía - - -

"Los pensamientos que tienen el fundamento en las modificaciones de los miembros de nuestro cuerpo y son originados por las cosas corporales fuera de nosotros, los acostumbramos llamar sensaciones, y a la facultad para sentir los sentidos; pero los miembros en donde acontece esta modificación se llaman los miembros de los sentidos".

(leere Einbildung) todavía se basa en la sensación, pero una parte de una sensación con otra parte otra sensación. Las imágenes de la imaginación vacía nunca tienen relación con la realidad. Un ejemplo de estas imágenes son las sirenas. 2) Otra forma de inventar es la que se basa en el principio de razón suficiente (más adelante se explicará con detalle este principio) para producir imágenes verdaderas. Toda imagen que produce tiene una razón para hacerlo. Ella se basa ahora en el entendimiento -que puede distinguir entre las diferentes representaciones- para encontrar en relación a otras imágenes una con suficiente razón para representarla como imagen. La tendencia de la fuerza para imaginar la realiza la memoria. Ella permite recordar lo que antes sentimos. La memoria es la facultad para recordar lo que antes representamos por cualquier otra facultad. El efecto de la memoria es el recuerdo (im Gedächtnis behalten). El recuerdo tiene los dos sentidos de todo efecto: trae a la memoria lo que antes se había tenido y lo vuelve a representar. La memoria se distingue de la fuerza para imaginar, en que ella recuerda haber tenido algo y en este caso no es necesario que la cosa corporal no esté presente, puede recordar que ya antes la había visto. Su tendencia está dada por cualquier otra facultad. Ella recordará que ya había pensado, sentido e imaginado.

Cada una de estas facultades necesita de la conciencia. - La representación de la percepción, que produce un estado del alma, necesita ser consciente para realizarse efectivamente. Neco

sita la conciencia de sí del alma que recibe la primera impresión y la representa como percepción, y la conciencia de que tiene la representación. La imagen de la fuerza para imaginar tiene que ser consciente. Ya sea que se base en los sentidos o en el entendimiento necesita de la conciencia para llegar a tener esta imagen. Así también el recuerdo que tiene la memoria sólo puede realizarse porque la conciencia siempre es consciente de sí y puede reconocer que antes ya había tenido tal representación.

La facultad del alma que reflexiona tiene el efecto de transformar en pensamiento obscuro en claro (klar). Un pensamiento obscuro es el que no logra representar con claridad las partes de lo que representa. Recordamos lo que antes pensamos, lo examinamos y concluimos que fue tal como la memoria lo representa. Esto es lo que realiza la reflexión, presenta con claridad un pensamiento que hemos tenido en mente. Las dos partes del efecto de la reflexión son recibir (tener) el pensamiento obscuro (dunckel) y transformarlo en claro. La tendencia de la reflexión se encuentra en fijar (richten) nuestro pensamiento. El permanece fijo en una representación hasta que consigue su claridad. La conciencia permanente en el alma permite que la reflexión se fije en la representación. Por medio de la sensación, la fuerza de imaginar, memoria y la reflexión sólo logramos un conocimiento claro, sin distinción. La reflexión se fija en cada uno de los efectos finales de estas facultades y logra con claridad. Pero ella no puede comparar con otras representacio--

nes para conseguir distinguir este pensamiento claro de otro <sup>13</sup>.

El entendimiento es la facultad que logra distinción - - (deutlich) en el pensamiento. El logra comprender las representaciones. Entender es conocer con distinción una cosa. El efecto del entendimiento consiste en recibir la idea (pensamiento - - Gedanke) clara para producir su conocimiento con distinción. La distinción es el grado más alto del conocimiento. El entendimiento alcanza el concepto de la cosa (lo que ella es). Por el concepto entiende éste (el entendimiento) lo que la cosa es con claridad y distinción. El concepto es la representación que describe con mayor fidelidad. El muestra el modo y el género de la cosa que pensamos. El modo se halla en las propiedades de la cosa: la manera en que se presenta su esencia. El género muestra la distinción de estas propiedades con respecto a la de otra cosa. La tendencia del entendimiento es alcanzar el concepto - - (Begriff) <sup>14</sup>.

La libertad es la facultad del alma para elegir lo que -- más le gusta. El efecto de la libertad es conseguir lo mejor -- (das Gut) para el alma. La tendencia de la libertad es la elección (Erwählen). La forma en que elige es accidental, no es absolutamente necesario que haya elegido lo que eligió. El pensamiento representa las dos posibilidades. Este es el efecto en su doble presentación: llega al alma como posibilidad y elige ella lo mejor. El entendimiento conoce con distinción las posibilidades y la libertad elige entre éstas. Ella siempre elige lo mejor para

el alma porque tiene conciencia sí misma. Al tener conciencia - de sí sabe el alma lo que es mejor para ella. La elección tiene un motivo (Bewegungs-Gründe) por el que prefiere algo. Si la li bertad llega a elegir algo malo para el alma, es porque no llegó a conocer las posibilidades con distinción y no tiene el conocimiento pleno de ella (esto se desarrolla en el parágrafo 10), -- por eso se equivoca <sup>15</sup>.

El entendimiento y la libertad al igual que las otras facultades necesitan de la conciencia. La conciencia que siempre está en el alma permite que el entendimiento reciba la idea clara y la transforme en distinta. En el caso de la libertad es la conciencia la que permite conocer el alma y así elegir lo mejor para ella.

N O T A S

1.- Wolff Christian, Gesammelte Werke, edición facimular de Charles A. Corr, 1983, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms - Verlag, Vol. II, "Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt", pp. 1-2 41. Todas las notas las escribo fiel a esta edición, no cambio ortografía, ni sintaxis. Si esta formulación puede presentar algún problema, al decir, que, somos conscientes de nuestras "cosas", debemos indicar que el mundo para Wolff consiste en cosas simples y compuestas. Las cosas simples no tienen partes, existen por sí, son inmodificables y no pueden conocerse por la experiencia (nuestros sentidos). Las cosas compuestas tienen partes, existen por las cosas simples, se modifican gracias a las cosas simples y son conocidas por la experiencia. En esta formulación se refiere Wolff a que somos consciente de nosotros en tanto que nuestra alma es una cosa simple. Esta otra formulación puede aclarar el sentido en que se dice somos conscientes de nuestras cosas. "Seele ist jenes Wesen, 'welches sich seiner und underer Wesen aussen ihm bewusst ist' (Vern, Ged. I, 192)". "El alma es aquella esencia, 'la cual es consciente de su esencia y de las otras esencias fuera de ella' ". Eisler Rudolf, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historische quellenmäßsig bearbeitet, -- 1904, Berlin: Ernst Sigfrid Mittler und Sohn, p. 313, Vol. II. - En conclusión, esta formulación significa que el alma es consciente de sí y del mundo que la rodea.

- 2.- Wolff Christian, Op. cit., p. 4, §.6.
- 3.- Cfr. Ibidem, p. 5, Vorbericht §.3.
- 4.- Ibidem, p. 181, 335. Esta cita se comprenderá con mayor -- claridad después de haber leído el parágrafo siguiente, en donde explicamos que el alma en sentido empírico no es otra cosa que -- sus modificaciones.
- 5.- Ibidem, pp. 106-107, §.191.
- 6.- Ibidem, p. 6, §.10.
- 7.- Ibidem.
- 8.- Ibidem, p. 9, §.15.
- 9.- Ibidem, p. 488, §.783.
- 10.- Ibidem, pp. 482-483, §.774. Con respecto a esta idea del -- tiempo compararemos más tarde la concepción de Kant. Por ahora\_ sólo notamos que esta concepción del tiempo wolffeana, no se se- para de la de San Agustín en su interpretación del "Génesis" bi- blíco que encontramos en las Confesiones.
- 11.- Ibidem, p. 110, §.197.
- 12.- Ibidem, p. 122, §.220.
- 13.- Cfr. Ibidem, pp. 122-152, §.220-273.
- 14.- Cfr. Ibidem, p. 156, §.522.
- 15.- Cfr. Ibidem, pp. 249-319, §.522.

## II. CAPITULO. LA PSICOLOGIA RACIONAL

De la misma forma en que procedimos en la exposición de la Psicología empírica, lo hacemos con la Psicología racional. También aquí es necesario mostrar el objeto de estudio y cómo -- pretende conocerlo. En los dos primeros párrafos se expone el proyecto de la Psicología racional (propósito y método) y en los siguientes el objeto que pretende haber alcanzado.

### 6.- Propósito de la Psicología racional

A la Psicología racional le interesa encontrar la esencia del alma. No le interesa a ella el modo en que existe el alma -- (tema de la Psicología empírica). La Psicología racional pretende conocer qué es el alma, su núcleo fundamental, qué hace que ella sea como es. Ella, la Psicología racional, se ocupa del -- fundamento (Grund) del alma. Esta Psicología responderá a las -- preguntas: ¿Qué es el alma? ¿Por qué el alma en su sentido empírico es así? Encontrando la esencia del alma, pretende la Psicología racional explicarnos qué es el alma. Para ella, para la -- Psicología racional, todo lo que corresponde al alma encuentra -- su fundamento en su esencia.

Entendemos por el alma la conciencia y la generación de -- la vida. Por eso la Psicología racional, al buscar la esencia -- del alma, pretende decir cómo es posible que seamos seres cons-- cientes y cómo es posible que el alma exista. Mientras la Psico-- logía empírica mostró el modo de existir del alma y así la pre--

sencia necesaria de la conciencia en cada uno de sus actos, ahora la Psicología racional mostrará qué es esta conciencia y cómo es posible.

"Das erste, was wir von uns angemercket haben, war, dass wir uns unserer und anderer Dinge ausser uns bewust sind ( 1.), das ist, dass wir wissen, wir stellen uns jetzund viele Dinge als ausser uns vor ( 194.). Z. E. Ich weiss es, dass ich jetzund den Spiegel und meine Gestalt in dem Spiegel sehe. Ich weiss es, dass ich den Spiegel in - - Händen habe, und ihn weglege. Ich weiss es, dass ich anstatt des Spiegels das Schnupf-Tuch ergreife, und den - - Flecken wegwische, den ich im Spiegel and dem Gesicht - - erblicket. Derowegen lasset uns nun untersuchen, wie es zugehet, dass wir uns dessen bewust sind" <sup>1</sup>.

La Psicología racional puede buscar el fundamento del alma, como posibilidad de su existencia y como posibilidad de la conciencia, porque se basa en el principio de razón suficiente.

"Da nun unmöglich ist, dass aus Nichts etwas werden kan ( 28); so muss auch alle, was ist, seinen zureichenden Grund haben, -- warum es ist, das ist, es muss allezeit etwas seyn, daraus man -

"Primero notamos en nosotros que somos conscientes de nuestra cosas y de - - otras cosas fuera de nosotros ( 1.), esto es que sabemos que nos representamos muchas cosas como fuera de nosotros ( 194.). Por ejemplo sé que ahora -- veo el espejo y mi figura en él. Sé que tengo el espejo en las manos y lo pongo aparte. Sé que cojo en vez del espejo el pañuelo y quito el polvo que veo en el espejo que refleja mi rostro. Por eso ahora podemos distinguir, - en lo que sigue, que somos consciente de esto".

verstehen kan, warum es würcklich werden kan ( 29.)<sup>2</sup>. Ella puede proponerse buscar el fundamento, porque sabe que todo debe tener su fundamento. Todo tiene una delimitación en la que debe ser cada una de las cosas a la vez (principio de contradicción). En el principio de contradicción se excluye el ser y el no ser, cada uno debe ser a la vez. Si el principio de razón suficiente busca lo que es, no puede dirigirse al no ser, sino al ser. Esta es la relación entre los dos principios: afirmar del ser su fundamento en el no ser es absurdo, pues hace a la vez ser al no ser. Por eso el orden del principio de razón suficiente se halla en lo inmodificable, lo que siempre es. Mientras que el principio de contradicción limita el proceso de las modificaciones. El fundamento debe enseñar por qué es posible este orden. El principio de razón suficiente hace referencia al fundamento y a la causa. Por el fundamento entendemos qué es el alma. La causa muestra lo que hace que el alma sea. La causa contiene en sí el fundamento del alma. El alma tiene su fundamento en lo que es ella. La causa del alma es aquello que hace que sea así. Tanto la causa como el fundamento señalan la posibilidad de que el alma exista. Lo real es posible. Lo imposible no puede ser. Lo que posibilita al alma es su esencia. La esencia del alma no es otra cosa que su fundamento. Al conocer la esencia del alma podemos preguntarnos qué es lo que causa que el alma exista.

---

"Porque ahora es imposible que algo pueda llegar a ser de Nada ( 28.); así debe tener todo lo que es su razón suficiente, de lo que uno puede entender por qué puede eso llegar a ser realmente ( 29.)".

La Psicología racional debe mostrar la esencia del alma; el fundamento y la causa del alma. La esencia no se manifiesta en la experiencia. Esta sólo descubre los modos de existir de las cosas. La Psicología racional para encontrar la esencia del alma, debe rebasar el nivel de la experiencia.

#### 7.- El método de la Psicología racional.

La Psicología racional debe basarse en la razón (Vernunft). Toda ciencia debe probar lo que afirma por medio de razones - - (Grund). El razonar es el arte de unir las verdades. La razón permite partir de una verdad para concluir otra. La razón alcanza un conocimiento en la unión de las verdades. La experiencia por sí sola no puede examinar el conocimiento. Sólo la razón -- puede analizar y probar el conocimiento. La experiencia tendría que experimentar cada una de las cosas que le interesan para tener un conocimiento global, pero nunca puede lograr la unión de sus verdades, ésta es tarea de la razón. La conclusión de la razón no depende de tener presente las cosas conocidas. Ella, la razón, logra tener un conocimiento certero. La ciencia sólo puede venir de la razón.

La unión de las verdades se logra por medio de la inferencia (Schluss). De una verdad se infiere otra, hasta conseguir una conclusión. La unión formal de verdades recibe el nombre de silogismo (Vernunft-Schlüsse). El silogismo proporciona una conclusión, un conocimiento, que se basa en su proceso formal. La

premisa mayor constituye nuestra certeza, de la que se infiere la premisa menor y de estas dos se logra una conclusión. Por medio del silogismo podemos conocer el fundamento. De la premisa mayor inferimos el fundamento.

"Was aus ungezweifelten Gründen durch richtige Schlüsse herausgebracht wird, davon pflegen wir zu sagen, dass wir es wissen. Und die Fertigkeit dasjenige, was man behauptet, aus ungezweifelten Gründen, durch richtige Schlüsse heraus zu bringen, nennet man Wissenschaft"<sup>3</sup>.

La Psicología racional se basa en el silogismo para conocer la esencia del alma. La certeza de la razón se basa en la correcta inferencia. Esta certeza no es otra cosa que la posibilidad de la inferencia. Si la conclusión aparece como imposible, entonces es falsa. La posibilidad de inferir se encuentra en los pasos que se siguen. Si de una verdad no puede seguir la otra, entonces la inferencia es imposible. Aquí está presente el principio de contradicción: el silogismo es verdadero (posible) o es falso (imposible), pero no puede ser verdadero y falso a la vez. Sólo puede haber una verdad a la vez y de ella inferir otra. Por eso el silogismo es una prueba (Demonstratio) del conocimiento. Al inferir la razón en una serie congruente, - -

<sup>3</sup>De lo que se averigua con razones indudables por medio de inferencias exactas, acostumbramos decir que lo sabemos. Y la práctica por lo que uno afirma averiguar con razones indudables por medio de inferencias exactas, la llamamos ciencia".

muestra la prueba de su conclusión, conocimiento. La premisa ma y la conclusión deben tener algo en común con la menor.

La premisa de la que parte la Psicología racional es la - que le ha ofrecido la Psicología empírica. Esta última es una - propedéutica para la primera. Lo único que hace a la Psicología empírica una ciencia, es que parte del silogismo de cuya validez nadie puede dudar: yo sé que soy. El método de la Psicología em pírca -ya lo hemos dicho- se basa en la experiencia. Este mét do encuentra su fundamento en dicho silogismo prototipo, que - - muestra la certeza indudable de que somos seres conscientes. Al basarse en este silogismo adquiere la Psicología empírica una va lidez en todo lo que llega a experimentar acerca de esta conci encia. Esta ciencia sólo describe las actividades más inmediatas del alma empírica. Corresponde a la Psicología racional buscar el fundamento el alma. Ella, la Psicología racional, conoce las certezas que ha alcanzado la Psicología empírica. La Psicología racional tiene la certeza de que el alma en sentido empírico es tá modificándose constantemente en estados que son necesariamente conscientes para ella. La Psicología racional debe indagar - qué es lo que permanece en el alma sin modificar y permite que - la reconozcamos como alma, aunque esté modificándose en su sentido empírico. Por medio del silogismo debe llegar la Psicología racional al fundamento del alma. Lo que permanece idéntico en - el alma es el ámbito que interesa a la Psicología racional. Lo idéntico es lo necesario para que el alma siga siendo alma. El silogismo debe buscar lo necesario para que el alma no se modifi

que, dejando de ser alma y así también lo que la hace ser siempre consciente. Lo idéntico es en el alma necesario. Ella no puede dejar de ser porque entonces vendría de la nada y esto sería contradecir el principio de razón suficiente.

"Derowegen da das Wesen eines Dinges nothwendig ist ( 38.); so ist es auch unveränderlich. Wenn ich mir aber eine - - mögliche Veränderung in dem Wesen eines Dinges gedencken kan; so ist dadurch das Wesen des Dinges nicht verändert worden, sondern ich bin nur durch dessen Erkänntniss zur - Erkänntniss des Wesens eines andern Dinges kommen" <sup>4</sup>.

La esencia del alma debe mostrar lo que no cambia en ella, lo que al permanecer nos hace reconocerla como alma.

8.- El objeto de estudio de la Psicología racional: las cosas simples

El alma es una cosa simple. Las cosas simples existen -- por sí, no tienen partes y son inmutables. Las cosas compuestas existen por las cosas simples, tienen partes y permanecen modificándose. La Psicología empírica ha mostrado que el alma en sentido empírico permanece en un constante fluir. Como las cosas sim---

---

"Por eso, porque la esencia de una cosa es necesaria ( 38.), así también es inmodificable. Pero si puede pensar una modificación posible en la esencia de una cosa, no fue por eso modificada la esencia de una cosa, sino que tan sólo estoy viniendo por este conocimiento al conocimiento de la esencia de otra cosa".

ples no tienen partes no hay que se modifique en ellas. Las cosas simples tienen una fuerza, por medio de la cual modifican a las cosas compuestas. Las modificaciones de las cosas compuestas son originadas por algo que permanece inmodificable. Si la modificación viniera de lo que sufre el cambio, entonces la figura, la magnitud, etc., cambiaría sin ningún orden. La cosa simple que es el alma le proporciona una identidad. En el principio de razón suficiente (ya mencionado) se dice que algo no puede venir de nada. La razón por la que las cosas compuestas cambian, es porque las constituyen cosas simples. Esta constitución de las cosas compuestas sólo se refiere a su composición. Al componerse las cosas compuestas por cosas simples tienen un modo de ser subordinado. Las cosas compuestas dependen de las cosas simples. La relación entre ellas es de subordinación, y no de fusión entre una y la otra. La subordinación o dependencia es una relación unilateral; la cosa compuesta necesita de la cosa simple. La cosa compuesta no se confunde con sus partes, sino que es distinguiéndose de ellas: como cosa compuesta de cosas simples. Ella, la cosa compuesta, es en el proceso de modificación de la composición de sus cosas simples, en donde no se modifica a la cosa simple sino a la compuesta. Si el alma, en su sentido empírico, fluye en un constante cambio de estados, es porque ella, como esencia es una cosa simple que origina dicho cambio.

"Da alle einfache Dinge für sich bestehende Dinge sin - -

( 127); so muss auch die Seele ein für sich bestehendes - Ding seyn (...) Wiederum, da ins jedes für sich bestehendes Ding eine Kraft hat, daraus als aus einer Quelle seine -- Veränderungen fließen ( 114. 115.); so muss auch die - - Seele eine dergleichen Kraft haben, daraus ihre - - - - Veränderungen herfließen, die wir oben in dem dritten -- capitel aus der Erfahrung bestimmt" <sup>5</sup>.

El alma no nace de otra cosa simple. Ella existe por sí. Nada puede nacer de la cosa simple. Ella no puede ser causa de una cosa compuesta. Una cosa simple no puede verse y así no puede dar origen a otra cosa simple, ni a otra cosa compuesta. Si una cosa simple diera origen al alma, sería como si ella viniera de la nada y de la nada no puede surgir nada, por el principio de razón suficiente. Por lo tanto el alma en tanto que cosa simple no tiene origen. El alma siempre existe en la actualidad. Nunca puede dejar de ser la cosa simple, ni puede cambiar. Esta cosa no tiene partes que se modifiquen o se separen. Si la cosa dejara de ser, entonces llegaría a ser nada y surgiría el alma de la nada. Tampoco puede cambiar el alma, porque su modificación con

---

"Porque todas las cosas simples son cosas existentes por sí ( 127.); así el alma también debe ser cosa existente por sí (...) por otra parte, cada cosa existente por sí tiene una fuerza por la que fluyen sus modificaciones como de una fuente ( 144. 115.); así el alma también debe tener una fuerza igual, de la que fluyen sus modificaciones, que en el capitulo tercero determinamos por la experiencia".

sistiría en el paso de una cosa simple y en este paso tendría - como fundamento la modificación la nada. De tal modo que el al ma como cosa simple es eterna. No puede transcurrir un momento en el que el alma no haya sido.

"Hingegen kan keine Zeit verfliessen, indem ein einfaches Ding entsteht (...) Denn da sie auf einmahl entstehen - müssen, wenn sie entstehen sollen ( 89.) so lasset sich hier nichts unterscheiden, was, indem sie entstanden, - auf einander folgete" <sup>6</sup>.

El ámbito del alma como cosa simple es el de la eternidad. La eternidad da un orden al mundo. El mundo consiste en cosas simples que permanecen inmodificables en el ámbito de la eternidad y estas cosas componen a las cosas compuestas que permanecen modificándose. El tiempo limita el proceso de modificación del mundo y la eternidad ordena el mundo con base en una identidad. Mientras que el principio de contradicción limita al mundo y a la racionalidad siendo cada cosa compuesta en un momento, el principio de razón suficiente ordena el mundo y a la racionalidad siendo siempre idénticas las cosas simples. Las cosas simples componen el orden de la identidad en relación a la limitación del ámbito de las modificaciones de las cosas compuestas. Por ser el alma una cosa simple permite que lo que su cede en el mundo tenga relación con ella. El orden de lo real

<sup>6</sup>En cambio no puede transcurrir el tiempo, mientras surge una cosa simple - (...) Pues ella debe surgir de una vez, si tiene que surgir ( 89.). Así - - aquí no se puede distinguir nada de lo que resulta de una vez, mientras - - ella surge".

es racional. El alma puede entender el mundo porque tiene semejanza con él. El alma es una cosa simple que existe por sí en la eternidad.

Pero ¿Cuál es la esencia de esta cosa simple que es el alma?

9.- Producto de la Psicología racional: la esencia del alma como cosa simple

La esencia del alma es la fuerza (Die Kraft) que tiene como cosa simple. Esta es la primera formulación que da Wolff de la esencia del alma. Más tarde amplía esta formulación. Nosotros trataremos esta ampliación en el siguiente párrafo. Aquí sólo se considera la esencia del alma en relación con sus constantes modificaciones de estados del alma. En este sentido el alma es entendida como actividad generadora de vida (Pneuma).

La fuerza es lo que fundamenta las modificaciones del alma. Por medio de esta fuerza podemos entender cómo el alma puede estar cambiando en distintos estados y cuál es la causa de dichos cambios. Si las propiedades esenciales del alma radican en la identidad de las modificaciones, entonces su esencia tendrá que ser la fuerza que permite esta modificación. La necesidad de esta fuerza hace evidente qué es la esencia del alma. La fuerza es necesaria para que el alma por sí permanezca, sin dejar de ser lo que es. Toda esencia es necesaria a la cosa que corresponde. La necesidad implica eternidad. Como la fuerza del alma es necesaria también es eterna. al tener un principio

y fin esta fuerza dejaría de ser necesaria. El alma empírica -- existe en sus modificaciones. Antes necesita ser una fuerza para que ella exista en sus modificaciones. La fuerza necesita -- ser antes de que principie o termine la modificación. El alma -- como fuerza que es permanece sin modificación alguna, de otro modo dejaría de ser alma.

"Weil demnach diese Kraft der Grund ist von allem demjenigen, was veränderliches in der Seele vorgehet ( 759.); so bestehet in ihr das Wesen der Seele ( 53.), und sie ist solchergestalt das erste, was sich von der Seele gedencken lässet ( 34.). Ja, wer sie deutlich erkennt, der ist in dem Stande den Grund anzuseigen von allem, was der Seele zukommet ( 53.) ... 7.

La fuerza es la posibilidad de que las modificaciones se generen. Las facultades (Vermögen) del alma son distintas de la fuerza (die Kraft) del alma. La fuerza es en relación a todas las modificaciones. La fuerza se dirige a la modificación, mientras que la facultad al estado particular del alma. Podemos decir que el efecto de cada una es distinto, en la fuerza es la modificación y en la facultad es el estado. La fuerza es la fuente por sí. La facultad es porque la fuerza le da la posibilidad de modificarse y llega al estado correspondiente. La fuerza genera en un orden coherente cada una de las modificaciones. Es--

"Porque esta fuerza es el fundamento de todas las modificaciones que suceden en el alma ( 754.); así en ella existe la esencia del alma y ella es de este modo en lo primero en que podemos pensar ( 34.). Sí, quien la conoce con distinción está en el lugar para indicar el fundamento de todo lo que corresponde al alma ( 53.)".

tas, las modificaciones, están limitadas por el estado que adquieren y están ordenadas por la fuerza que las origina.

La fuerza es la esencia del alma. La razón por la que el alma en sentido empírico permanece modificándose, es porque ella tiene como esencia una fuerza. El alma es fuerza.

10.- Hallazgo de la Psicología racional: la esencia del alma es ser conciencia de sí.

El alma como actividad generadora de vida tiene como esencia la fuerza. El alma como conciencia constante tiene como esencia la fuerza para representar (eine Kraft vorzustellen). Por medio de esta fuerza se representa el alma al mundo que la rodea y a sí misma. En esta fuerza para representar se funda la posibilidad de que el alma tenga conciencia de sí. Cada facultad posibilita una representación que es originada a su vez por la fuerza para representar, que no es otra cosa que la esencia del alma. La posibilidad de que el alma sea consciente de sí misma está dada por su esencia. Ella, el alma, puede conocerse -ser consciente de sí- porque puede representarse. El alma se representa en sus estados y así como es ella: como la fuerza para representar. El alma por su esencia es conciencia: conciencia del mundo y de sí misma. La conciencia de sí permite al alma ser consciente del mundo. En tanto que puede distinguirse el alma de otras cosas, puede ser consciente de éstas.

"Wir treffen in der Seele weiter nichts an als eine Kraft

sich die Welt vorzustellen ( 753. 754), und diese ist - -  
 dasjenige, was in ihr fortdauert, und sie zu einem für - -  
 sich bestehendem Wesen macht ( 743.)" <sup>8</sup>.

Esta fuerza origina la representación del pasado, del presente y del futuro. Cada facultad posibilita una representación limitada al momento en que se efectúa. La fuerza para representar ordena cada momento representado en una serie continua. El pasado, el presente y el futuro son unidos por una fuerza permanente. Esta fuerza origina las representaciones porque ella es anterior a cada una de las representaciones producidas por la facultad. Porque la fuerza para representar no se confunde con cada representación puede ordenarlas. Ella, la fuerza para representar genera las representaciones en un orden de cohesión, porque ella cuenta con una identidad. Con ella adquieren las representaciones un orden en la sucesión. El orden que la fuerza - - ofrece, radica en su permanencia. La conciencia permite a la memoria recordar una representación del pasado. Por eso el alma tiene conciencia de sí en identidad con su pasado. La fuerza representadora que es la esencia del alma, le permite una identidad como constante conciencia de sí. La conciencia de sí es la constante representación de sí misma como fuerza representadora permanente en cada uno de los momentos representados.

<sup>8</sup>No encontramos otra cosa en el alma que una fuerza que se representa el mundo ( 753. 754.) y esta fuerza es lo que perdura en ella, y la hace una esencia existente por sí ( 743.)".

Esta fuerza para representar, que no es más que la conciencia, es llamada por Wolff entendimiento (Verstand). Este nombre no se refiere a la facultad del alma, sino a la fuerza capaz de entender el mundo por medio de sus representaciones. Entender significa conocer el mundo. Toda posibilidad de entender se funda en la distinción entre el que entiende y lo que entiende. Por la conciencia de sí (fuerza para representar), el alma representa el mundo y asimismo puede entenderlo. El entendimiento permite representar con distinción, porque compara con las demás representaciones que ya tiene la conciencia. El entendimiento, en el sentido de la esencia (fuerza) del alma, no es la facultad del alma en sentido empírico, porque el primero está presente en toda representación de cada facultad.

"Weil die Kraft der Seele Verstand heisset, in so weit -- sie das mögliche deutlich vorstellet..."<sup>9</sup>.

En entendimiento del alma en sentido esencial es imperfecto. No alcanza la más alta distinción. Pero eso necesitaría la conciencia tener todas las representaciones posibles. Además -- sus representaciones no alcanzan su más alta claridad, que permitiría conocer una cosa absolutamente. En entendimiento nunca alcanza el fundamento absoluto de lo que conoce. El alma sólo entiende en grados de fundamentación, pero nunca abarca todos los grados.

<sup>9</sup>"Porque la fuerza del alma significa entendimiento, hasta aquí representa lo posible con distinción".

La imperfección del entendimiento del alma en sentido - - esencial, distingue a ésta de Dios. Aunque los dos son espíri-- tus, por participar de la razón, el alma es imperfecta y Dios es perfección. La razón (Vernunft) es el arte de unir las verdades. El alma nunca alcanza todas las verdades posibles. Ella aplica su razón por medio del entendimiento. Mientras que el conoci--- miento del alma no logra unir todas las verdades, Dios se caracteriza por saber todo. Por eso la conciencia del alma no puede conocer su futuro. La conciencia del alma no sabe lo que puede venir y se llega a equivocar al elegir su modo de actuar.

"Da es nicht möglich ist, dass der Mensch eine Einsicht - in den Zusammenhang aller Wahrheiten haben kan, indem er - nicht alles deutlich begreift ( 285.); so hat er auch -- kein vollkommene Vernunft ( 905.)" 10.

En conclusión la esencia del alma es la fuerza para repre sentar: la conciencia del mundo y de sí mismo, que siempre permanece en ella. La naturaleza del alma es ser conciencia imperfecta. Ella no alcanza el conocimiento absoluto, desconoce su futuro, pero se conoce y puede elegir lo más adecuado a ella. Esta elección puede ser equivocada porque ella, el alma, no se conoce totalmente.

-----  
"Porque no es posible que el hombre pueda tener un conocimiento en la unión de todas las verdades, mientras que no concibe todo con distinción ( 285.); así él no tiene una razón perfecta ( 905.)".

N O T A S

- 1.- Ibidem, p. 454, §.728.
- 2.- Ibidem, pp. 16-17, §.30.
- 3.- Ibidem, pp. 218-219, §.316.
- 4.- Ibidem, p. 22, §.42.
- 5.- Ibidem, pp. 463-464, §.743-744.
- 6.- Ibidem, p. 49, §.101.
- 7.- Ibidem, p. 469, §.755.
- 8.- Ibidem, pp. 488-489, §.784.
- 9.- Ibidem, p. 526, §.848.
- 10.- Ibidem, p. 562, §.906.

SEGUNDA PARTE. EXPOSICION DEL YO EN LA CRITICA DE LA  
RAZON PURA

La exposición de la Psicología empírica y de la Psicología racional de Christian Wolff (1679-1754) mostró, en la primera parte, la necesidad de la conciencia de sí. Esta última, la conciencia de sí, es la única certeza que puede permitir la posibilidad del conocimiento. La conciencia de sí brinda la certeza indudable del conocimiento de sí mismo. Desde el conocimiento de sí mismo puede distinguirse el mundo que rodea. Por eso es tan importante demostrar el fundamento de esta conciencia. Pero Wolff no logró demostrar este fundamento. La conciencia de sí está constituida en facultades y la fuerza representadora. A esta conciencia la llama Wolff alma y las facultades pertenecen al alma en sentido empírico, mientras que la fuerza representadora al alma en sentido racional. Cada una de las facultades en el alma en sentido empírico y fuerza representadora en el alma en sentido racional constituyen sendas esferas. La única posibilidad de conciliación entre estas esferas es la de subordinación, en donde una de ellas pertenece a un suborden en relación a la otra y siempre dependiendo de aquella. Aunque cada una actúa en su propia esfera. En el alma en sentido empírico sólo están los límites y es necesario que adquieran un orden en el alma en sentido racional. Los límites son postulados por el principio de contradicción. El orden es postulado por el principio de una razón suficiente. La subordinación es consecuencia del postulado de estos dos principios. El principio de contradicción excluye el ser y el no ser,

cada uno debe ser a la vez. El principio de razón suficiente -- busca lo que es y no puede dirigirse al no ser, sino al ser. El suborden tiene su base en que sólo puede ser algo a la vez (limitación). La subordinación es la relación de este ser limitado - en un orden, en donde siempre se es. La subordinación es una relación unilateral: el alma en sentido empírico necesita del alma en sentido racional.

Immanuel Kant (1724-1804) no puede aceptar que la relación tenga su base en la postulación de principios. El pregunta, en la Crítica de la razón pura, por la posibilidad del conocimiento. Para él es evidente que el conocimiento se lleva a cabo. Su pregunta está dirigida a la forma que hace posible el conocimiento. Kant no puede responder a esta pregunta con postulados lógicos; porque no acepta ninguna relación directa entre el conocimiento y la realidad. Los principios lógicos no refieren directamente la realidad. Tiene que haber una mediación a través del conocimiento entre la realidad y la lógica. Ambos corresponden a ámbitos distintos: la lógica es la coherencia del pensamiento y la realidad es el caos de la existencia.

Según Kant la representación que realiza la conciencia de sí es una objetivación y no una representación directa. Ella no ofrece un conocimiento privilegiado. Esta conciencia, al igual que cualquier otro conocimiento, produce el objeto conocido: objetivado. Así tampoco puede contestar a la pregunta por la posibilidad del conocimiento, el hablar de la conciencia de sí. La

conciencia de sí como conocimiento de sí mismo no puede fundar al conocimiento. El círculo es patente: si se quiere fundar el conocimiento, no puede ser punto de apoyo el propio conocimiento.

Wolff desde la noción de conocimiento como representación directa de la realidad, encuentra a la conciencia de sí como la representación más directa o como conocimiento privilegiado. - Kant considera todo conocimiento como objetividad y de este modo la conciencia de sí sólo es autoobjetivación. Aunque acepta que la conciencia de sí es conocimiento, no puede quedarse tan sólo con ésta para explicar el conocimiento, necesita encontrar un elemento más alto y anterior a esta conciencia de sí.

Con Immanuel Kant comienza otro período de la Aufklärung. El peso que adquirió el análisis psicológico en el período de - Christian Wolff, ahora lo adquiere el análisis lógico, trascendental. La argumentación ya no tiene su base en la psicología; en estos momentos lo tiene en la necesidad subjetiva. La lógica trascendental pretende buscar las condiciones que hacen posible el conocimiento y no la naturaleza permanente e invariable de la conciencia. La pregunta que se interroga por el conocimiento ha cambiado de dirección, ya no se interroga por qué - es la conciencia, sino cómo es posible tener un objeto conocido. No hay conocimiento de lo que está fuera de nosotros y lo que - está dentro, el conocimiento es uno y el mismo para todos los -

casos y está puesto en interrogante en relación a la forma en que pueda ser realizado.

Encontramos pretenciones distintas en Wolff y en Kant. Wolff pretende mostrar la posibilidad de conocer el alma. Kant pretende mostrar la posibilidad del conocimiento. Wolff busca decir qué es el alma y cómo puede ser conocida. Kant busca en la relación sujeto y objeto lo que hace posible el conocimiento. Si el objeto sólo surge en el conocimiento, entonces Kant sólo cuenta con el sujeto para encontrar la posibilidad del conocimiento, pero esto no hace que su pregunta cambie. El pregunta por la posibilidad del conocimiento y busca en el sujeto cognoscente, que es él mismo (yo en cada caso), la posibilidad del conocimiento. En cambio, Wolff busca la posibilidad de conocer a sí mismo, dirigiéndose a su esencia y así conocer lo que él es al igual que todo hombre. A Kant no le interesa conocer la esencia del hombre. El ocupa de la objetividad del conocimiento. En medida que trata de conocer las condiciones de posibilidad que tiene este sujeto cognoscente para el conocimiento, - - asimismo se conoce como yo cognoscente.

Este yo cognoscente es el tema de esta parte segunda. - Aquí debemos exponer el yo cognoscente de la Crítica de la razón pura. El hilo conductor de esta exposición es el yo cognoscente y esto distancia a la propuesta de la Crítica con la exposición. La exposición debe buscar al yo cognoscente dentro del

hilo conductor de la Crítica: en las condiciones que hacen posible el conocimiento. Al ser el problema de la Crítica la posibilidad de objetivar, no puede conformarse esta exposición con mostrar al yo objetivado. Si el problema de aquella es mostrar la posibilidad de la objetivación, entonces debe esta exposición -- mostrar la posibilidad de esta objetivación, como posibilidad -- del yo cognoscente.

Esta exposición del yo cognoscente será desarrollada de modo distinto a la exposición de las Psicologías de Wolff. La exposición de estas últimas sólo tenía que seguir las disciplinas que estudiaban el alma. En la exposición del yo cognoscente hay otra exigencia: es necesario entrar al problema de la Crítica para encontrar la posibilidad de objetivar a esto yo como una autoobjetivación y lo que es este yo ya objetivado. La exposición de las Psicologías de Wolff ha cumplido su cometido al hacer relevantes los elementos que deben buscarse en la presente exposición del yo cognoscente: ahora sabe esta exposición que no puede detenerse en la conciencia de sí.

La exposición mostrará la relación del yo cognoscente con el problema de la Crítica de la razón pura, después debe exponer al yo cognoscente como objetivación y en la posibilidad de ser objetivado. La posibilidad de autoobjetivación será desarrollada buscando la última condición para que ésta sea posible. Desde los primeros pasos de la exposición del yo cognoscente debe indicarse la superación de la dualidad que guarda el alma en sen

tido empírico y el alma en sentido racional en Wolff.

I. CAPITULO. EL PROBLEMA DE LA CRITICA DE LA RAZON PURA  
EN RELACION AL YO COGNOSCENTE

El propósito de este capítulo consiste en mostrar los - - problemas con los que se halla la pretendida exposición del yo - cognoscente. Por problema de la Crítica de la razón pura entendemos la pregunta por la posibilidad del conocimiento. Así aquí nos proponemos la exposición de la interpretación de la posibilidad del conocimiento. Al ser el yo cognoscente parte de este conocimiento es necesario proponer una interpretación de éste en - relación al conocimiento. En el yo cognoscente está la condición del conocimiento, como relación necesaria entre sujeto cognoscente y objeto conocido. En cuanto que sujeto cognoscente debe reconocerse al yo cognoscente como uno y no como dualidad. Si el mismo sujeto es incapaz de identificarse como el sujeto que conoce (yo), entonces el sujeto no puede ser condición de posibilidad del conocimiento, ya que nunca puede afirmar: yo conozco. Tampoco podría ser condición si en su propia existencia es dualidad y no uno. Para librar esta dualidad expondremos los pasos - del yo cognoscente en el conocimiento y así comprobaremos que es él mismo en cada uno de los pasos. Al hablar de pasos del conocimiento suponemos que es un proceso y que el cognoscente permanece dándole coherencia. Debe demostrarse: a) qué el conocimiento es un proceso; b) el yo cognoscente permanece en todo el proceso, siendo uno y el mismo.

- 1.- El conocimiento que plantea la Crítica de la razón pura implica un proceso.

El conocimiento (Erkenntnis) exige la concisión entre la sensibilidad (Sinnlichkeit), el entendimiento (Verstand) y la razón (Vernunft). Esta última es la facultad de los principios. La razón, por medio del entendimiento, proporciona la unidad más alta (die höchste Einheit). La razón no tiene relación directa con las cosas, siempre está mediada por el entendimiento. La unidad más alta permite la sistematización (System) del conocimiento. Esta sistematización no es otra cosa que la dirección hacia el objeto o el tema ha conocer <sup>1</sup>. Aquí sólo será expuesta la -- sensibilidad y el entendimiento, porque por el enlace de estos -- dos es posible exponer el proceso del conocimiento. La labor de la razón sólo consiste en ser generadora y ordenadora del proceso del conocimiento. La razón debe ser punto de llegada al seguir al yo cognoscente en dicho proceso (hasta el cuarto capítulo, en donde expondremos al "yo nouménico" hablaremos de la razón).

La sensibilidad es la facultad capaz de "recibir" las impresiones al ser afectada por algo. La receptividad - - - - - (Rezeptivität) es la "fuente" de la sensibilidad para aceptar -- las impresiones (Eindrücke) que son producto de una afección. -- Esta, la afección, es la primera relación que tiene la sensibilidad con el objeto de conocimiento. El entendimiento es la facultad

dad es capaz de "comprender", aquella impresión de la sensibilidad, por medio de un concepto. La espontaneidad (Spontaneität) es la fuente del entendimiento para producir conceptos y comprender la impresión en su unificación como concepto. Cada una de estas facultades posee una fuente (Grundquellen) del conocimiento. Estas fuentes permiten que surja el conocimiento, gracias a las facultades y no por acción del objeto.

Estas dos facultades tienen que distinguirse en cuanto a sus tareas. Aunque para que sea llevado a cabo el conocimiento tienen que tener una relación recíproca. La sensibilidad sólo recibe impresiones y el entendimiento produce conceptos. Si la sensibilidad por sí sola pudiera tener la impresión y comprenderla, entonces el conocimiento sería directo, sin necesidad de un proceso; de la misma forma, si el entendimiento pudiera tener la impresión y comprenderla. El conocimiento necesita que algo sea dado para comprenderlo y esto sólo puede ser en el proceso que enlaza a la sensibilidad con el entendimiento.

"Sensibilidad y entendimiento constituyen, pues, en unidad la realización total del conocimiento. Ambos momentos son igualmente necesarios. Ninguno de ellos es superior al otro. Sólo de su mutua unión y colaboración surge lo que llamamos conocimiento" <sup>2</sup>.

El conocimiento humano no puede ser directo de los objetos. No posee este sujeto ninguna facultad que permita una re-

lación directa con su mundo. Si él tuviera esta capacidad no sería hombre sino Dios. Sólo Dios es capaz de conocer con tan sólo pensar (tener una idea). Dios no tiene ninguna limitación. El piensa desde la eternidad y lo eterno siempre Es. El hombre no es sin limitación. Lo que el piensa, no necesariamente tiene que ser.

Para que el hombre tenga conocimiento de un objeto, necesita ser afectado (Affektion) por dicho objeto (más tarde será desarrollada con mayor precisión la afección, aquí sólo interesa en relación al proceso del conocimiento). Esta afección tampoco puede alcanzar a la cosa en sí (Ding an sich). La cosa en sí es desconocida no tiene contacto con la sensibilidad. La afección sólo tiene como afectado "lo que aparece" (Erscheinung)<sup>3</sup>. Para que resulte lo afectado como "lo aparece", es necesario poner lo afectado en relación con las formas del espacio y del tiempo. La afección en su primer momento es, como lo afectado en el sujeto, una sensación (Empfindung). Esta sensación no es más que la impresión de los sentidos (Sinn). Los sentidos tienen la forma de espacio y de tiempo y al ser excitadas por esas impresiones las relacionan con estas formas, resultando una intuición - - - (Anschauung). Los sentidos sólo son estados sensoriales.

La afección que pasa a ser intuición indica la limitación del conocimiento humano. Este conocimiento sólo puede llegar a ser por una afección y ésta sólo puede llegar a ser una intui---

ción. Esta afección sólo es en la intuición una diversidad de - datos: impresiones de sensaciones. Esta diversidad de datos necesitan ser unificados (Verbindung) para constituir un concepto. La intuición como diversidad de datos que ha de constituirse en concepto y así en conocimiento, necesita de un proceso de unificación. Todo conocimiento para llegar a ser requiere de una intuición y del concepto de aquella. Concepto que sólo puede ser resultado de una afección que exige su unificación por ser una intuición.

"Der Bestimmungsgrund der Affektion des äusseren Sinnes - durch Gegenstände in der räumlich-zeitlichen Anschauung - liegt also in der Enlichkeit der menschlichen Gegenstands-erkenntnis, worin sich aber für Kant die Abhängigkeit und Endlichkeit des Menschen selbst zeigt" <sup>4</sup>.

La necesidad de la afección para el conocimiento permite constatar que éste implica un proceso, ya que la afección sólo ofrece una diversidad como intuición, que a su vez requiere ser unificada como concepto. La espontaneidad debe realizar la unificación porque cuenta con las categorías, que son las formas -- fundamentales de la síntesis de los datos de la diversidad de la intuición <sup>5</sup>. Si el concepto es resultado de una unificación puede llamársele por consecuencia síntesis. Las categorías con las reglas que regulan toda unificación de la diversidad. Por eso -

"El fundamento característico de la afección del sentido externo, por objetos en la intuición externa, está en la finitud del conocimiento humano de objetos, en donde se muestra para Kant la dependencia y finitud del hombre mismo".

al contar con estas categorías puede la espontaneidad producir - esa síntesis.

"Erkenntnis nämlich besteht 'in der bestimmten Beziehung -  
gegebener Vorstellungen auf ein Objekt; Objekt aber ist -  
das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen\_  
Anschauung vereinigt' oder zur Verdingung - - - - -  
zusammengeschlossen ist" <sup>6</sup>.

La síntesis (Synthesis) es el producto de este proceso de conocimiento. Ella, la síntesis, es el concepto que logra objetivar aquella intuición. De intuición pasa a concepto. La intuición no logra el conocimiento, pues aún es una diversidad de datos que requieren ser unificados en una síntesis. La síntesis sin aquellos datos tampoco es un conocimiento. Esta síntesis sería vacía, sin ningún dato que proporcione el conocimiento de algo. Para constituir un conocimiento es necesario cumplir con su proceso de producción.

Puede afirmarse que el proceso del conocimiento sigue simultáneamente un proceso de su objeto. O que del proceso gnoseológico puede afirmarse un proceso ontológico. Este proceso pasa de "lo que aparece" (Erscheinung), en la intuición, al objeto conocido (Getenstand), en el concepto. Por lo cual, el conocimiento es un proceso objetivante.

"El conocimiento existe en la relación determinada de la representación dada de un objeto; objeto que es en el concepto la unificación de la diversidad de una intuición dada o la sinopsis para la unificación".

Para reconocer este objeto producido en el proceso es menester un sujeto que reconozca que él es el realizador del proceso. Un sujeto debe tener una afección, intuir la, unificarla y - reconocer la síntesis de esta unificación para producir el conocimiento. Si el proceso produce un resultado, necesita permanecer el sujeto durante todo el proceso para reconocerse como productor. El proceso del conocimiento necesita de un sujeto para que sea llevado a cabo.

2.- Problema de las dos ediciones de la "Deducción de los conceptos puros del entendimiento" con respecto a la noción del conocimiento como proceso.

La "Deducción de los conceptos puros del entendimiento" - es la deducción que se llama transcendental. Esta deducción trata de justificar la aplicación de las categorías a la intuición. Desde el "Prólogo" a la primera edición declara Kant que la "Deducción transcendental" es muy importante para la teoría del conocimiento. Sin esta justificación sólo habría diversidad de impresiones <sup>7</sup>. La primera edición de la Crítica en 1781 cuenta -- con una versión de esta deducción y la segunda edición en 1787 - tiene otra versión <sup>8</sup>.

El problema que presenta la "Deducción transcendental" para comprender la noción del conocimiento como proceso, consiste que la edición de 1781 propone a la imaginación (Einbildungskraft) como realizadora de la unificación de la diversidad y la edición de 1787 propone a la espontaneidad como realizadora de esta uni-

ficación. Si la imaginación realiza esta unificación, entonces el proceso del conocimiento llega a su punto decisivo muy cerca de la sensibilidad. Si por el contrario la unificación la realiza la espontaneidad, entonces llega a su punto decisivo por el entendimiento y tiene su dirección en éste.

La imaginación es la capacidad de tener representaciones de objetos sin que estén presentes. La imaginación se distingue en imaginación reproductiva (reproduktive Einbildungskraft) e imaginación productiva (produktive Einbildungskraft). La imaginación reproductiva unifica las impresiones por medio de las leyes de asociación. La imaginación productiva unifica por medio de las reglas del entendimiento. Las leyes de asociación suponen una regla previa de unidad de las impresiones. Con esta regla puede retener una impresión y unificarla con otra. Esta unificación está ligada a las formas de la sensibilidad: uno tras de otro (tiempo) y uno al lado de otro (espacio). Por eso esta imaginación reproductiva produce una unificación muy cercana a la sensibilidad. La unificación de la imaginación productiva es un efecto del entendimiento en la sensibilidad. Esta no sólo retiene la impresión, como lo hace la imaginación reproductiva, sino que produce la impresión para poder realizar la síntesis completa de la intuición. La imaginación reproductiva y productiva -en la primera edición- tienen en cuenta al entendimiento para realizar la unificación, aunque ellas la realicen <sup>9</sup>.

La espontaneidad es la fuente del entendimiento que permite conocer al objeto por la representación. Ella unifica las impresiones porque tiene conciencia de ellas y puede en relación a sus reglas darle una síntesis. Por eso se llama espontaneidad - del pensar: tiene las reglas del entendimiento por las que tan sólo piensa y le permiten unificar la diversidad que ofrece la sensibilidad. En la edición 1787 es hasta el entendimiento, por la espontaneidad, donde se logra unificar la diversidad. Para la edición de 1781 la espontaneidad sólo es conciencia de la representación que constituyó la imaginación productiva. Esta conciencia sólo reconoce a esta representación como un producto: como concepto que ofrece conocimiento.

En la primera edición tiene más importancia el aislar cada una de las facultades, que el indicar su actividad dentro del proceso del conocimiento. En cambio para la segunda edición lo importante es mostrar el proceso del conocimiento y la actividad de las facultades en éste <sup>10</sup>. Por eso la conexión entre la sensibilidad y el entendimiento, en esta última edición, señala la cadena de tareas de una y otra. La unificación es un concepto que aparece en las dos ediciones. Si el propósito de la "Deducción trascendental" es justificar la aplicación de las categorías a la intuición, la unificación debe permanecer en las dos ediciones, porque interesa mostrar la posibilidad de que sea unificada la diversidad sensible en su síntesis.

Por este motivo, también la apercepción trascendental se halla en las dos ediciones (en la segunda edición ocupa un lugar importante) como la unidad que hace posible esta unificación. La apercepción trascendental es el acto que en todo momento puede reconocer al yo como siendo uno y el mismo. En la primera -- edición es la unidad que permite que unifique la imaginación reproductiva y la productiva, así también reconoce el producto como concepto pensado por él. Esto lo logra porque la apercepción trascendental es el acto "yo pienso" que permite al sujeto ponerse como un mismo yo que ofrece la unidad a aquellos y se reconoce pensando y conociendo al concepto. En cambio en la segunda edición la apercepción trascendental no sólo unifica como espontaneidad la diversidad, sino también en tanto que originaria puede recorrer el proceso y dar su conexión. La imaginación productiva en esta edición sólo produce la unificación como un efecto para ser terminado por la apercepción trascendental. Como apercepción trascendental permite a la espontaneidad producir el concepto y reconocerlo.

"Alle Einheit ist abhängig 'von den ersten Quellen unseres Denkens', die transzendente Apperzeption ist 'das - - - Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis' (A114). Diese Bestimmung der transzendentalen Apperzeption als ein - - Vermögen tritt allerdings zurück, da die Überlegung hier viel stärker auf die Gegenstandserkenntnis als auf - - Selbsterkenntnis gerichtet ist, aber sie wird doch in einer Anmerkung zu dem 'Satz', auf den man 'wohl acht' geben --

soll, der 'von grosser Wirklichkeit ist' (...also gibt -- die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen - Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand'; All6 f.), wiederholt: 'die Möglichkeit der logischen Forma alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption als einer Vermögen' (All7 Anm.)" 11.

Con la apercepción transcendental (que más tarde será desarrollada) se manifiesta nuevamente la necesidad de un mismo su jeto en el proceso del conocimiento. Sólo un sujeto que se reco noce siendo el mismo permite la apercepción transcendental. Si la apercepción transcendental es el acto que afirma "yo pienso", requiere de un yo permanente y consciente de su permanencia. La apercepción transcendental es la conciencia del yo que tiene una espontaneidad productiva. Por esto para 1781 la apercepción - - transcendental sólo es una conciencia de la síntesis realizada - por la imaginación productiva, pero en 1787 realiza la síntesis al ser consciente de la diversidad que exige ser unificada.

"Toda unidad depende 'de la primera fuente de nuestro pensar': la apercepción transcendental es 'la facultad radical de todo nuestro conocimiento' (All4). Esta característica de la apercepción transcendental retrocede como una facul tad ante todas las cosas, porque la reflexión está aquí dirigida mucho más -- fuerte al conocimiento del objeto como autoconocimiento, pero ella es repetida así en una nota a la 'proposición' en lo que uno repite con exactitud debe dar la realidad efectiva más grande ('...así la apercepción pura da un princi pio de la unidad sintética de la diversidad en toda intuición posible'; - - (All6); la 'posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento se basa nece - riamente en la relación con esta apercepción como una facultad' (All7 Nota)"

Como la aperccepción trascendental aparece en las dos ediciones de la "Deducción trascendental", puede considerarse a ésta como concepto central del proceso del conocimiento y en tal caso, puede englobarse para las dos ediciones al exponer este proceso. Pero de acuerdo con la primera edición, y sólo tomando en cuenta ésta, no concuerda la exposición propuesta del proceso del conocimiento con esta edición. Según la exposición que tiene su base en la primera edición, el proceso tiene su encadenamiento de forma obscura hasta la imaginación productiva, después adquiere conciencia por la aperccepción trascendental. En esta edición la aperccepción trascendental como parte de la espontaneidad sólo ilumina el producto del proceso del conocimiento.

"Aber ist diese Auffassung richtig, entspricht die - - - vorgetragene Interpretation, die an die Deduktion der - - - reinen Verstandesbegriffe in A anknüpft, der gesamten - - - Kritik der reinen Vernunft? Diese Interpretation hat - - - ausser acht gelassen, dass auch noch der ersten Auflage - - - Spontaneität Ordnen durch Regeln bedeutet und dass das - - - Moment der formalen Unabhängigkeit für dieses Ordnen als Spontaneität erfüllt sein muss" <sup>12</sup>.

"¿Esta interpretación es correcta con la totalidad de la Crítica de la razón pura, correspondiendo a la interpretación expuesta partiendo de la Deducción de los conceptos del entendimiento en A? Esta interpretación deja fuera que también para la primera edición la espontaneidad significa orden por reglas y que el momento de la independencia formal debe ser realizado por este orden como espontaneidad".

sólo englobando la exposición con la primera y la segunda edición encontramos la unificación que se realiza en el proceso objetivante. Entendemos por proceso objetivante la cadena gnoseológica de representaciones (intuición, concepto e idea) como condiciones de posibilidad del conocimiento y por proceso subjetivo la cadena gnoseológica de facultades (entendimiento, sensibilidad y razón) también como condición de posibilidad. Estas distinciones en el proceso del conocimiento son empleadas en beneficio de la claridad de nuestra exposición. Quisiera encontrar esta distinción una analogía, con la distinción que hace Kant en el prólogo a la primera edición, entre "deducción subjetiva" en donde se considera al entendimiento mismo en sus posibilidades y la "deducción objetiva" que se refiere a los objetos del entendimiento <sup>13</sup>. Queda claro que nuestra distinción no está restringida a la distinción de Kant, por tener intereses más amplios que el tan sólo explica la "Deducción transcendental".

Por lo tanto según nuestra exposición el proceso objetivante tiene su dirección por un mismo sujeto que reconoce en la apercepción transcendental y desde ésta unifica la diversidad sensible produciendo una síntesis. La espontaneidad y con ella la apercepción transcendental dirigen el proceso objetivante del conocimiento. Ahora es tiempo de exponer este yo que permanece en todo el proceso.

### 3.- El yo doble

Debe exponerse al yo doble, pero hasta ahora se ha hablado de un yo único presente en el proceso del conocimiento. Se ha encontrado la necesidad de este yo único, lo que distingue a éste de la dualidad del alma en sentido empírico y en sentido racional en Wolff. ¿Cómo hablamos entonces de un yo doble? El yo es uno y el mismo durante el proceso. Lo doble sólo hace referencia a la distinción de los pasos del proceso del conocimiento.

En el proceso subjetivo del conocimiento distinguimos al yo en correspondencia con las facultades. Si las facultades en este proceso son sensibilidad y entendimiento, su distinción correspondiente al yo es yo empírico y yo transcendental. La sensibilidad y el entendimiento son la base que hace posible el proceso del conocimiento. Estas dos facultades tienen una razón común, pero desconocida. La sensibilidad da la diversidad de impresiones que constituyen la intuición. El entendimiento piensa aquella intuición.

"...existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden a caso de una raíz común, pero desconocida para nosotros; la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos da los objetos. A través de la segunda los pensamos" <sup>14</sup>.

En correspondencia a la sensibilidad está el yo empírico, que en el proceso subjetivo del conocimiento es el sentido inter

no (innere Sinn). Este sentido permite recibir las sensaciones de uno mismo y las exteriores. Por contar con la forma del tiempo puede recibir estas sensaciones. La forma del tiempo es la sucesión; una tras de otro. Así el sentido interno relaciona según su forma a las sensaciones que lo han impresionado. Estas sensaciones impresionan al sentido interno porque llegan a su forma. Toda sensación tiene que ser relacionada según la forma del tiempo: una impresión tras otra. El sentido interno al relacionar las impresiones tiene una intuición (se desarrollará dentro del proceso objetivante).

Por su parte, en correspondencia al entendimiento se halla el yo transcendental, que en el proceso subjetivo del conocimiento es la apercepción originaria (ursprüngliche Apperzeption). Gracias a esta apercepción tiene una conexión el proceso. Como la apercepción originaria es el acto "yo pienso" o "yo existo" - en donde se piensa al yo; puede esta apercepción pensar los pasos del proceso subjetivo. Más adelante desarrollaremos a la -- apercepción transcendental y a la apercepción originaria, en este momento sólo hacemos notar que entre ellas sólo hay una distinción lógica. La apercepción transcendental pone más énfasis en el acto. Mientras que la apercepción originaria resalta al yo. Entre ellas sólo hay un cambio de actitud. La apercepción originaria puede pensar al yo transcendental porque cuenta con la fuente de la espontaneidad como apercepción transcendental para crear representaciones. Así la apercepción originaria puede

representar al yo transcendental a través de las categorías sin ningún contenido sensible. Atender a este yo transcendental en la apercepción originaria es un acto de pensar y no de conocer. El pensar cuenta o sólo necesita contar con representaciones puras y el conocer necesita de representaciones con contenido (intuiciones objetivadas). La apercepción originaria siempre encuentra al yo realizando el proceso subjetivo del conocimiento. Ella halla al yo empírico que ofrece la diversidad sensible y al yo transcendental que produce la síntesis de esa diversidad. El yo transcendental no es considerado como un ser, por la apercepción originaria, ni como una fuente de actividad (espontaneidad): el yo transcendental es considerado por esta apercepción como un yo originario. Como apercepción originaria que representa al -- "yo soy", puede seguir el proceso subjetivo y darle conexión, ya que piensa al yo que a su vez piensa tal representación.

"La representación 'Yo soy', que expresa la conciencia -- que puede acompañar a todo pensar, constituye lo inmediatamente incluido por la existencia de un sujeto, pero no es todavía un conocimiento de este sujeto ni es, conscientemente, un conocimiento empírico, es decir, no es -- todavía experiencia" <sup>15</sup>.

La distinción entre proceso subjetivo y objetivante (sólo es empleado en beneficio de la claridad de la exposición) implica una relación entre uno y otro. El proceso subjetivo ya incluy

ye el proceso objetivante y viceversa. Para que halla un proceso objetivante -en este caso intuición y concepto- es necesario el proceso subjetivo en donde la sensibilidad permite la intuición y el entendimiento los conceptos. Si en el proceso subjetivo se encuentra un correlato del yo, también en el proceso objetivante se encuentra este correlato. La distinción sólo permite mayor claridad entre las tareas de las facultades y sus productos, por consiguiente en sus correlatos en el yo.

El yo empírico, como sentido interno, puede relacionar -- las sensaciones según la forma del tiempo. No logra en esta relación más que una disposición de la diversidad. Esta disposición constituye una intuición con la que forma una impresión de aquella sensación, tras de otra impresión. La forma del tiempo es la sucesión y nunca permite tener una totalidad. La sucesión es infinita. El yo empírico en el proceso objetivante sólo ofrece la relación de la diversidad dispuesta una tras de otra como intuición. El yo transcendental en este proceso debe unificar esta diversidad produciendo una síntesis: un concepto o la objetivación de la intuición. Esta producción la lleva a cabo el yo transcendental como apercepción transcendental. Esta apercepción es el acto que al reconocerse como el yo que piensa esa diversidad la unifica. La apercepción transcendental permite reconocer como el yo que piensa tal objeto.

Por la apercepción originaria se piensa el yo a sí mismo. Por la apercepción transcendental se reconoce dando unificación a la intuición. Entre la apercepción originaria y la apercepción transcendental hay un enlace lógico. Una implica necesariamente a la otra, sin ser en el tiempo una anterior sino sólo lógicamente. Para que halla apercepción transcendental tiene que ser posible que halla apercepción originaria.

En cambio, entre el yo empírico y el yo transcendental -- hay una relación temporal dentro del proceso objetivante del conocimiento. No es así dentro del proceso subjetivo. En el proceso objetivante tiene que darse antes temporalmente la diversidad de la intuición, por el yo empírico para que el yo transcendental pueda producir la síntesis. Mientras que en el proceso subjetivo, el yo transcendental, en tanto que yo originario, debe ser antes lógicamente para realizar la conexión de todo el proceso. Por esto Kant puede decir, en la introducción a la segunda edición, que en el orden del tiempo todo conocimiento comienza con lo dado a la sensibilidad, pero no todo conocimiento se origina por ello <sup>16</sup>. Hay que distinguir al yo empírico y transcendental porque tiene tareas distintas en el proceso objetivante, pero hay que tener presente que esta distinción sólo refiere a un yo que realiza el proceso del conocimiento. El proceso subjetivo se origina y tiene conexión lógicamente por un yo, pero el proceso objetivante tiene comienzo en el tiempo por la -

relación que puede tener este yo, por medio del yo empírico, con la "realidad".

"Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el Yo pienso en el mismo sujeto en el -- que se halla tal diversidad" <sup>17</sup>.

El proceso subjetivo del conocimiento y el objetivante -- son cadenas de pasos gnoseológicos que tienen inherentemente una cadena de niveles ontológicos. Al conocer se producen objetos -- conocidos (objetivados) que tienen inherentemente un orden de objetos. El primer paso del proceso de la cadena gnoseológica sólo tiene inherencia en "lo que aparece" (Erscheinung), ya que tan -- sólo es una intuición. El segundo paso del proceso de la cadena gnoseológica, debe realizar la objetivación de aquella intuición -- y tiene inherencia en un objeto conocido (Gegenstand). Pero ya -- que este objeto es una producción limitada al proceso gnoseológico -- co y que a su vez limita a la cadena ontológica, entonces el objeto conocido o producido por este proceso sólo tiene inherencia en el fenómeno (Phänomenon). Este último significa que es un objeto producido en el proceso del conocimiento a partir de "lo -- que aparece". El conocimiento siempre estará limitado a "lo que aparece", pero como objeto producido por este conocimiento y que todos pueden conocer como fenómeno que es.

Si la apercepción transcendental alcanza el conocimiento --

del yo como sujeto que conoce (yo conozco), está sujeta a cumplir con el proceso objetivante: una intuición y un concepto. - La intuición es la diversidad de sensaciones que impresionan los sentidos. Estas impresiones no son más que "lo que aparece". El concepto es la síntesis de aquellas impresiones. Por eso el concepto sólo es la objetivación de "lo que aparece" y el yo - - transcendental no puede aparecer. El yo transcendental es un yo puro sin contenido. Este yo sólo puede ser pensado y la apercepción transcendental conoce. El yo transcendental sólo es condición de posibilidad del conocimiento, su ser es lógico (necesario) sin una existencia "efectiva". Por consecuencia, del yo -- transcendental no puede haber sensación. Si el ser del yo transcendental es lógico y no puede ser conocido, en la cadena ontológica sólo constituye una incógnita. Sólo el yo empírico que tiene la forma del tiempo puede darse al sentido interno. Al poner atención en sí mismo y determinarse, se autoafecta el yo empírico. Esta autoafección de la sensación del yo empírico es como - "lo que aparece" en cada ahora. Pero sólo a partir del yo transcendental puede tenerse esta actitud de atención. El yo transcendental, en la apercepción originaria, es pensado y permite -- aquella actitud por ser idéntico en el proceso del conocimiento.

El yo empírico es en la cadena ontológica el objeto que conocemos. El yo empírico es "lo que aparece" al autoafectarse. El yo empírico es "lo que aparece" al autoafectarse. Este yo empírico como "lo que aparece" es objetivante como fenómeno. Así

el yo empírico pertenece a la cadena ontológica. El yo trascen-  
dental sólo es en ésta una incógnita.

"Es gibt ein 'doppeltes Ich' zu unterscheiden, nämlich --  
das 'der inneren sinnlichen Anschauung' und das 'des --  
denkenden Subjekts'. Unser innerer Sinn wird 'von uns --  
selbst' affiziert und nimmt so unser Ich als Erscheinung\_  
wahrt. 'Ich bin mir meiner selbst bewusst', ist ein Gedanke,  
der schon ein 'zweifaches Ich' enthält, 'das Ich als --  
Subjekt und das Ich als Objekt'" 18.

El yo empírico y el yo transcendental son un mismo yo pa-  
ra el proceso del conocimiento. Considerado desde la perspecti-  
va que trata de explicar este proceso, necesita ser distinguido\_  
este yo. Para el proceso subjetivo es necesario distinguir al -  
yo según las condiciones de posibilidad en el sujeto: las facul-  
tades y su conexión. En este proceso subjetivo la distinción --  
del yo empírico y el yo transcendental señalala multiplicidad --  
del yo empírico y la unidad del yo transcendental. Cada paso --  
que cumple el yo en el proceso subjetivo limita e implica al pro-  
ceso objetivante. Sólo el cumplimiento de los dos pasos del yo\_  
en el proceso subjetivo hace posible (aunque no con suficiencia,  
pues falta considerar a la razón) el conocimiento como proceso ob-  
jetivante. El yo empírico ofrece la intuición y el yo transcen-  
dental produce el concepto de aquella intuición. Por consiguien

"Hay que distinguir un 'yo doble', es decir el 'del sentido interno' y el 'del  
sujeto pensante'. Nuestro sentido interno es afectado 'por nosotros mismos' -  
y percibe así nuestro yo como lo que aparece. 'Yo soy consciente de mí mismo\_  
es una idea que contiene un yo doble como sujeto y como objeto'".

te el proceso objetivante tiene inherencia en una cadena ontológi  
ca. en esta cadena ontológica sólo tiene existencia el yo empírico  
porque sólo él puede ser conocido.

N O T A S

1.- "Die Vernunft im Unterschiede vom Verstand ist die 'oberste - Erkenntniskraft, sie bringt das durch den Verstand schon - - - Bearbeitete 'unter die höchste Einheit des Denkens'".

"La razón es en distinción al entendimiento 'la facultad superior del conocimiento'. Ella lleva lo que ya ha formulado el entendimiento 'a la unidad más alta del pensar'".

Eisler Rudolf, Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften / Briefen und handschriftlichem Nachlass, 1969 Georg - Olms Verlagsbuchhandlung: Hildesheim, p. 573.

2.- Colomer Eusebi. El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, - 1986, Editorial Herder: Barcelona, p. 106, Tomo primero, "La filosofía trascendental: Kant".

3.- Traduzco por Erscheinung "lo que aparece". Las tres traducciones con las que contamos en castellano (Porrúa, Losada y Alfaguara) traducen Erscheinung por fenómeno. Esto pierde toda posibilidad de distinción entre Erscheinung y Phänomenon. Cuando -- son contadas las veces que Kant habla de Phänomenon. Pedro Ribas en la traducción de Alfaguara pretende distinguir Erscheinung como fenómeno y Phänomenon como Fenómeno, pero la distinción estricta se pierde también aquí, ya que en alemán son dos conceptos distintos. La noción de proceso es difícil encontrarla si leemos fenómeno y Fenómeno. Mientras Erscheinung es la diversidad como "lo que aparece" a la sensibilidad, Phänomenon es objetivación de esa diversidad en un concepto: objeto que todos pueden conocer.

- 4.- Herring Herbert. Das Problem der Affektion bei Kant. Die Frage nach der Gegebenheitsweise des Gegenstandes in der Kritik der reinen Vernunft und die Kant-Interpretation. 1953, Kölner -- Universitäts-Verlag: Köln, p. 69.
- 5.- "Die Kategorien sind die fundamentalen Formen der Synthesis von Daten zur Einheit objektiver Erfahrung, apriorische - - - Bedingungen, Konstituenten der Erfahrung, die daher für alle - - mögliche Erfahrung notwendig gelten". "Las categorías son las formas fundamentales de la síntesis de datos para la unidad de experiencia objetiva; son condiciones a priori, constitutivas de la experiencia que valen necesariamente para toda experiencia posible". Eisler Rudolf. Op. cit. p. 282.
- 6.- Lotz Johannes. Kant und die Scholastik heute, Verlag - - - Berchmanskolleg: München, p. 70.
- 7.- Cfr. Kant Immanuel. Crítica de la razón pura, traducción prólogo, notas e índice de Pedro Ribas, 1978, Ediciones Alfaguara: Madrid, p. 11, AXVI. Comparada con la edición de Wilhelm Weischedel en Suhrkamp Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main, 1982, p. 15 - AXVI.
- 8.- Cfr. Kant-Studien 1955-1956. Heidemann Ingeborg. "Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft". Sigo este artículo para la exposición del problema de las dos versiones de la "Deducción trascendental".
- 9.- Cfr. Eisler Rudolf. Op. cit. p. 105.

10.- "Con estas variaciones en la manera de exponer una misma -- concepción Kant nos muestra que lo verdaderamente importante es pensar la conexión articulada de los diversos aspectos discernibles en el proceso de la vida del espíritu, y no tanto aislar -- las 'fuentes' irreductibles a que habría que adjudicarlos. Si en 1781 Kant se ha inclinado quizás a dar más importancia a esta última tarea, debemos celebrar que en 1787 haya cambiado de parecer". Torretti Roberto. Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica, 1980, Editorial Charcas: Buenos Aires, p. 323.

11.- Kant-Studien 1955-1956. Heidemann Ingeborg. Art. cit. p. 22.

12.- Ibidem, p. 13.

13.- Cfr. Kant Immanuel. Op. cit. p. 11 AXVI / p. 15, AXVI.

14.- Ibidem, pp. 60-61 A15-16. B29-30 / p. 66 A15, B30. Subrayado de Kant.

15.- Ibidem, p. 248 B 277 / p. 256 B 277. Cambio "yo existo" por "yo soy", ya que Kant dice "ich bin" y el "yo existo" tendría implicaciones confusas para nuestra distinción entre la apercepción originaria y la apercepción transcendental. Por la misma razón cambio "pensamiento" por "pensar", cuando Kant dice "denken". "Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewusstsein - - - ausdrückt, welcher alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekt in sich schliesst, aber noch keine -- Erkenntnis desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. - - - Erfahrung..." Al sostener la concepción del conocimiento como pro

ceso, no podemos dejar de distinguir entre pensar que es un acto del yo y pensamiento que es el efecto de aquel acto.

16.- Cfr. Kant Immanuel. Op. cit. pp. 41-42 B1 / p. 45 B1.

17.- Ibidem, p. 154 A 132 / p. 136 A 132.

18.- Eisler Rudolf. Op. cit. pp. 248-249.

## II. CAPÍTULO. EL YO EMPIRICO

Por lo expuesto hemos encontrado que el conocimiento es un proceso. En este proceso permanece el yo cognoscente siendo uno y el mismo, aunque en cada paso del proceso se halla una labor distinta de este yo. Lo cual permite hablar de un yo doble para distinguir su labor en cada paso del proceso.

La exposición del yo empírico mostrará cada uno de sus aspectos en cuanto a sus pasos en el proceso gnoseológico y en sus niveles en la cadena ontológica. En cuanto al proceso subjetivo debe mostrar al yo empírico como sentido interno. De acuerdo al proceso objetivante señalará la intuición, no sólo como resultado de lo que da la receptividad del sentido interno, sino también como resultado de la autoafección que dona la sensación del propio yo como uno mismo. Según los niveles de la cadena ontológica manifestará esta exposición la existencia del yo empírico. No necesariamente seguirá este orden la exposición. Este orden sólo pretende enumerar los elementos que deben exigirse en la exposición. La posibilidad de la autoobjetivación es muy importante en medida que el tema que motiva esta tesis es el yo en toda la Crítica de la razón pura. Pero éste no debe ser el único propósito del capítulo. Si el tema es el yo en toda la Crítica, entonces es conveniente que la exposición aquí desarrollada delimite las posibilidades del yo empírico para preparar el siguiente capítulo, en donde se expondrá el yo transcendental.

## 4.- El yo empírico como fenómeno

Para comprender la existencia del yo empírico como fenómeno (Phänomenon) resulta indispensable tener en cuenta la distinción entre realidad efectiva (Wirklichkeit) y realidad (Reale, - Realität). La realidad está ahí como un mundo completo para ser conocido, pero no se da íntegramente a las facultades del conocimiento. Esta realidad sólo se da en una magnitud intensiva - - (intensive Grösse). La magnitud intensiva es un grado. La realidad sólo puede ser recibida como una intensidad o sensación -- que impresiona los sentidos. Como una única intensidad sólo - - ofrece un instante: un grado de realidad. Este instante sólo -- puede impresionar al sentido interno que tiene la forma del tiempo. Por medio de esta forma adquiere una relación como instante que es un ahora seguido en sucesión de otros <sup>1</sup>. Si esta realidad adquiere esta forma, es porque no sólo se da como una magnitud intensiva, sino también como una magnitud extensiva - - - - (extensive Grösse). Esta magnitud extensiva es una diversidad - de partes. Cada uno de los instantes relacionados ofrece una -- parte. Esta última impresiona al sentido externo que tiene la -- forma del espacio. Gracias a esta forma se relaciona cada una - de las partes como una al lado de la otra.

"Como el tiempo y el espacio constituyen la mera intuición de todo 'lo que aparece', todo 'lo que aparece' es, en -- cuanto intuición, una magnitud extensiva, ya que sólo podemos conocerlo en la aprehensión mediante una síntesis -

sucesiva (desde una parte a otra parte). Consiguientemente, todo 'lo que aparece' es ya intuido como agregado -- (conjunto de partes previamente dadas). (...) Así, pues, toda realidad en el campo de 'lo que aparece. posee magnitud intensiva, es decir, un grado" <sup>2</sup>.

El estar ahí de la realidad establece el fundamento del conocimiento. El conocimiento debe alcanzar la realidad. Aunque en este caso sólo puede alcanzar la realidad efectiva. La realidad efectiva es en espacio y tiempo. El fundamento del conocimiento es la realidad porque su proceso comienza en ella. Por ella se considera tal conocimiento y es el postulado para que sea posible. El conocimiento comienza de una relación con la realidad. Todo conocimiento debe ser de la realidad. Por lo tanto es necesario que halla realidad para que pueda haber conocimiento.

La realidad como fundamento del conocimiento es frontera (Grenze) y barrera (Schranke). Como frontera es la división entre realidad y realidad efectiva. Como barrera es la delimitación de la realidad efectiva por la realidad. La frontera es inamovible. La realidad en tanto que realidad es incognoscible. La barrera puede correrse para conocer la realidad efectiva. Al ser la realidad fundamento del conocimiento, la frontera es postulado de la posibilidad de este conocimiento y la barrera es el comienzo y la justificación de este mismo. El conocimiento comienza recorriendo la barrera de la realidad para que se dé la realidad efectiva. Conocer es producir un objeto que todo proce

so del conocimiento pueda alcanzar como realidad efectiva. Esta última es producto de que la realidad sea y se dé parcialmente a la sensibilidad. Por ser frontera y barrera, la realidad es un todo que no puede ser recibido más que parcialmente. Sólo puede recibirse lo que afecta y esta afección es un grado con una parte mínima de la realidad.

El proceso que exige el conocimiento evita la invención de la realidad efectiva. La realidad tiene que darse para poder producir una realidad efectiva. La realidad sólo se da en espacio y tiempo como "lo que aparece". La sensibilidad cuenta con estas formas para recibir a la realidad. La relación con la realidad contempla un "darse" en donde pasa la realidad a ser realidad efectiva. Lo que existe y podemos constatar es "lo que aparece" a la receptividad de la sensibilidad. "Lo que aparece" -- pertenece a la realidad efectiva porque no se da como un todo -- que nunca podría ser recibido sino en pequeñas partes.

"Así, pues, lo real (Reale) de 'lo que aparece' externamente sólo es efectivo (wirklich) en la percepción. No puede serlo en ninguno otro sentido" <sup>3</sup>.

El yo empírico tiene esta forma de existir de "lo que aparece". Esto, "lo que aparece", existe como realidad efectiva en espacio y tiempo. Cuando ejercito la actitud de la atención sobre mí, obtengo como resultado último --dentro de la sensibilidad y con influjo ya del entendimiento-- una percepción del yo empírico como "lo que aparece". La percepción es una representación --

con conciencia. La conciencia sólo se logra hasta el entendi-  
 miento por la apercepción transcendental. Por ello la percep-  
 ción tiene influjo del entendimiento (más adelante desarrollo es-  
 to). Mas la percepción del yo empírico se obtiene como algo que  
 era previo a esta apercepción transcendental. En la autopercep-  
 ción me pongo delante de mí mismo, igual que en el caso del mun-  
 do externo: delante de la realidad que ofrece una realidad efec-  
 tiva. Lo externo e interno sólo puede percibirse como "lo que -  
 aparece". La percepción implica las mismas condiciones de posi-  
 bilidad tanto para lo interno como para lo externo.

El yo empírico es "lo que aparece" (Erscheinung) y no apa-  
 riencia (Schein). "Lo que aparece" tiene realidad efectiva a di-  
 ferencia de la apariencia que sólo es una ilusión. Puede "lo que  
 aparece" aparentar, pero esto es consecuencia de la limitación -  
 de los sentidos. La verificación está en otro lugar. La sensi-  
 bilidad sólo recibe al yo empírico como "lo que aparece" para mí  
 y permite que me "relacione" conmigo mismo. La posibilidad de -  
 autoconocerse queda condicionada por "lo que aparece". Todavía  
 tiene que ser objetivado "lo que aparece" del yo empírico de tal  
 modo que se produzca un objeto para todos.

La objetivación de "lo que aparece" no rebaza a la reali-  
 dad efectiva. Por el contrario "lo que aparece" tiene su exis-  
 tencia como realidad efectiva y ésta permite la objetivación de  
 aquella realidad. El proceso objetivante debe ser verificado en  
 ese primer darse de "lo que aparece" en la realidad efectiva.

Este proceso está delimitado a producir el fenómeno (Phänomenon) de "lo que aparece". El yo empírico como realidad efectiva en - "lo que aparece", cuenta con esta realidad que al ser efectiva - permite su objetividad como fenómeno. La realidad como efectiva restringe la posibilidad de la objetivación a las condiciones de posibilidad del producir un objeto conocido. "Lo que aparece" - del yo empírico es objetivado como fenómeno en una existencia de la realidad efectiva.

"El mundo sensible no contiene más que 'lo que aparece', lo cual es mera representación (...) con meras representaciones de cosas cuya contingencia es, a su vez, simple fenómeno y no puede conducirnos a otro regreso que al que - determina los fenómenos, es decir, al empírico" <sup>4</sup>.

La objetivación de "lo que aparece" es una representación y debe lograr que esta representación adquiriera una forma objetiva. Esta objetivación es la producción del fenómeno como ente - en el campo de la realidad efectiva para el conocimiento posible. "Lo que aparece" tiene su representación en la intuición con la forma de espacio y tiempo. El fenómeno tiene su representación en el concepto como enlace entre la intuición y la categoría. El fenómeno en que se reconoce el sujeto cognoscente como yo empírico - con una existencia en la realidad efectiva es en última instancia la "relación" entre este sujeto y el objeto conocido, que es aquí el propio sujeto (el yo empírico). Esta relación es lo que a continuación trataremos de exponer.

### 5.- El yo empírico como sentido interno

Como objeto del sentido interno es llamado el yo, yo empírico. Cuando se objetiva al yo empírico, se conoce al yo: me conozco como un objeto cualquiera. No me conozco como yo trascendental que tiene una constitución lógica y no puede darse como realidad efectiva a la sensibilidad. El conocer al yo empírico consiste en lograr impresionar al sentido interno para que se dé el yo como realidad efectiva, como yo empírico. Pero esta impresión es una autoimpresión. Por eso el yo empírico como objeto del sentido interno es este mismo sentido.

Por medio del sentido interno se llega a ser consciente de sí mismo. Ya hemos dicho que no es suficiente este sentido para ser consciente, pero sí es necesario para llegar ha serlo. Esta conciencia sólo alcanza al yo empírico como estado interno. Este estado interno es en relación a la forma del tiempo. La forma del sentido interno es el tiempo. Bajo esta forma es relacionada toda sensación que impresiona al sentido interno. Todos los estados que adquiere nuestro yo empírico son relacionados por el sentido interno. También cuenta la sensibilidad con el sentido externo. Este sentido externo permite ser consciente de objetos exteriores al yo. La forma de este sentido es el espacio. Gracias a la forma del espacio son relacionadas las impresiones. Lo externo e interno refieren las formas de los sentidos. En la forma del espacio del sentido externo adquiere la impresión una relación de una al lado de la otra. En la forma del tiempo del

sentido interno adquieren las impresiones una relación de una --  
tras otra.

El sentido interno tiene una primacía sobre el sentido ex  
terno. Ya que toda impresión debe ser relacionada por la forma\_  
del tiempo del sentido interno. Mientras que las impresiones ex  
teriores son relacionadas por la forma del espacio del sentido -  
externo y adquieren una relación en el sentido interno, como un\_  
instante tras de otro, en donde cada instante obtiene un lugar -  
relacionado por el sentido externo como un lugar al lado del otro.  
Los estados internos que impresionan al sentido interno sólo son  
relacionados por la forma del tiempo. El tiempo no determina la  
figura ni la posición, sólo la relación entre impresiones de es-  
tados internos en el tiempo. Esta primacía se restringe a la --  
sensibilidad y al aspecto receptivo. El sentido interno recibe\_  
toda impresión, a diferencia del sentido externo que recibe sólo  
impresiones externas. Como fuentes receptoras tiene una prima-  
cía el sentido interno, pero en vista de la conciencia de sí (del  
yo empírico) es necesaria su relación, aunque el sentido interno  
reciba las impresiones de estados internos. Aquí sólo exponemos  
la sensibilidad, más tarde desarrollaremos esta conciencia de sí.

"Das Ich ist als Gegenstand des 'inneren Sinnes', als --  
empiriches Ich, ebenso Erscheinung wie das Aussending" <sup>5</sup>.

El sentido interno y el sentido externo son dos estados -  
sensoriales. Estados que son susceptibles a cualquier impresión

<sup>5</sup>"El yo es como objeto del 'sentido interno', como yo empírico, tan 'lo que -  
aparece' como lo exterior".

Por contar con sus formas, estos estados son como esponjas que reciben cualquier afección. La sensibilidad es la facultad para recibir representaciones cuando son afectados estos sentidos. Con esto la sensibilidad permite la relación (Relation) entre el sujeto y el objeto. Puede permitir esta relación (Relation) por que cuenta con relaciones (Verhältnis) que reciben toda afección.

La relación (Relation) es automática porque sólo es la -- afección de sus propias relaciones (Verhältnis): receptividad. El primer eslabón desencadenador de esta automatización es la -- afección. Esta última, la afección, es la relación (Relation) de la realidad con el sujeto. El dato de realidad es dado por medio de la afección. En el sujeto esta afección es una sensación. Esta, la sensación, es la impresión resultante de la relación (Relation) de las relaciones (Verhältnis) al ser afectadas. La sensación es el efecto al ser afectada la receptividad. "El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama sensación" <sup>6</sup>. El dato de la realidad dado por la afección como sensación en la receptividad es una realidad efectiva. Si la relación (Relation) entre realidad y sujeto es la afección, entonces ésta es la limitación del sujeto para recibir la realidad. La afección sólo puede recibir a la realidad como instantes y lugares. Porque la afección sólo es efecto en la sensación que impresiona a los sentidos y estos sólo pueden ser impresionados según sus formas (espacio y tiempo).

La automatización de la relación (Relation) pasa de ser - sensación a la intuición. Los sentidos relacionan (Verhältnis) de acuerdo al espacio y al tiempo las sensaciones y obtienen una intuición. Como los sentidos están antes que la sensación, en la sensibilidad se cuenta a priori con intuiciones puras (reine Anschauung). Estas intuiciones son la forma pura del espacio (uno al lado del otro) y la forma pura del tiempo (uno tras de otro). La intuición pura no tiene sensación sólo es forma; por eso es pura a priori. La sensación como dato impreso en los sentidos adquiere su forma por la intuición pura. Cuando la intuición pura cuenta con el contenido de la sensación se convierte en intuición empírica. Este contenido de la sensación es el dato y una diversidad de ellos constituye a la intuición empírica. La intuición pura es relación y para tener un contenido debe llevar ésta; por eso necesita una diversidad de sensaciones. Para que el sentido perciba la intuición (sea consciente de ésta y la represente) requiere de la espontaneidad. Por sí sola la sensibilidad se encarga, a través de la automatización, de recibir -- las intuiciones, pero sin alcanzar la síntesis de la diversidad de datos que contienen estas intuiciones. Para realizar esta -- síntesis está la espontaneidad.

"El espacio y el tiempo son sus formas puras; la sensación es su materia. Las primeras podemos conocerlas sólo a priori, es decir, previamente a toda percepción efectiva, y por ello se llaman intuiciones puras. A la segunda

se debe, en cambio, lo que en nuestro conocimiento se llama a posteriori, es decir, intuición empírica. (...) Hay que concluir, pues, que, desde el momento en que no se nos dan a través del sentido externo más que representaciones de relación (Verhältnis-Vorstellungen), este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto, no lo interno, lo que pertenece al objeto en sí mismo". 7.

El yo empírico soy yo mismo y cada uno de los sujetos cognoscentes. La parte que me relaciona (Relation) con la realidad ofreciéndome un dato, es la afección de los sentidos por medio de una sensación que los impresiona. El sentido externo puede impresionarse con estados sensoriales que provienen del exterior. El sentido interno, en cambio, puede impresionarse con estados sensoriales provenientes de sí mismo. Por lo tanto para tener la intuición de mí mismo, como yo empírico, necesito autoafectar el sentido interno. Sólo el sentido interno puede recibir esta autoafección.

La autoafección consiste en poner atención en sí mismo. Como ésta busca impresionar su propio sentido, debe partir de la actitud en que se lo propone. A diferencia de otras afecciones, la autoafección parte de una actitud voluntaria. La autoafección no es la impresión que proviene del exterior, La autoafección proviene de la intención de uno mismo. En una palabra, la autoafección es la actitud que se propone uno mismo como objeto de afección.

Por ello la impresión de los sentidos no es una relación (Verhältnis) simple de la sensación en la autoafección, sino una determinación de ella. La autoafección sólo afecta al sentido interno, pero debe determinarse según el sentido externo. Al tener el instante de la sensación relacionada por la sucesión, bajo la forma del sentido interno, debe determinarse el hasta aquí de la sucesión y en este interviene el sentido externo; pues al dar el límite de la sucesión también se determina un lugar.

Con esto obtenemos la intuición del yo empírico; el sentido interno lo relaciona (Verhältnis) en el tiempo y determina -- por el sentido externo sus lugares, obteniendo una diversidad de sensaciones del yo empírico relacionadas en una intuición. El yo empírico en esta intuición es "lo que aparece" en una relación (Verhältnis) de ahora inconexos. El sentido interno sólo tiene una diversidad de "lo que aparece" del yo empírico en cada instante. El contacto con la espontaneidad permite a este sentido interno darle unificación a esa diversidad y percibir al yo empírico.

La presencia de la espontaneidad no es la única necesaria para esta percepción. La actitud necesaria para la autoafección no puede generarse en la sensibilidad que sólo cumple con la tarea de recibir. Esta es tarea de la razón. Ella genera como impulso motivador o intencional al proceso de conocimiento. La determinación de la sucesión en un hasta aquí no la realiza la re-

ceptividad, también es tarea de la espontaneidad al unificar. - Aquí sólo alcanza la receptividad al yo empírico en una diversidad de horas, en la forma de uno tras de otro y uno al lado de otro, pero sin poder producir una representación del yo empírico como un todo completo.

"Das Verhältnis desselben zum Subjekt wird nur nach Analogie einer Verursachung gedacht. Das Subjekt ist im Empfinden 'affiziert', d.h. zunächst nur, es ist nicht selbst der - Erzeuger seiner Empfindungen, es produziert sie nicht - - selbsttätig, sie sind vielmehr mit auf Rechnung eines an - sich unbekanntes Etwas zu setzen, mag dieses nun als Ursache gedacht (nicht erkannt!) oder nur nach Analogie einer - - solchen aufgefasst werden. (...) Das Ich 'affiziert' sich selbst, seinen 'inneren Sinn'" <sup>8</sup>.

Para poder conocer al yo empírico es necesario suponer algo más que su sentido interno. Aquí sólo tenemos un yo que se llama empírico por su relación con la sensibilidad y porque ofrece una diversidad. Este yo empírico por ser autoafectado en el sentido interno no alcanza una realidad distinta a la realidad efectiva. Toda afección está limitada a una relación (Relation) con la realidad como "lo que aparece" con una existencia en la realidad efectiva.

"La relación del mismo para el sujeto es pensada por analogía de una provocación. El sujeto es 'afectado' en la sensación, lo cual significa ante todo que no es el mismo el productor de su sensación, ni es producida automáticamente, son por cuenta de un poner algo desconocido que puede pensarse como la causa (¡no conocida!) o sólo por analogía de una concepción tal. (...) - El ya se 'afecta' a sí mismo su 'sentido interno'.

6.- La forma del sentido interno: el tiempo.

El yo empírico para el sentido interno es "lo que aparece" en el tiempo. en eso radica la importancia de encontrar la forma que limita la existencia como "lo que aparece" y la representación como intuición del yo empírico.

La pregunta por el tiempo en sí no puede contestarse, ya que no puede darse el tiempo en sí mismo. el tiempo es el sustrato en donde se halla "lo que aparece". Como sustrato es el tiempo la relación (Verhältnis) de aquello ("lo que aparece"). Por consiguiente el tiempo sólo es la relación (Verhältnis) de "lo que aparece" y sólo puede conocerse en esta relación. La posibilidad de la intuición está en el tiempo que sirve de referencia como punto en donde se relaciona (Verhältnis) todo "lo que aparece".

Podemos buscar abstraer este tiempo en general como la base que es la intuición<sup>9</sup>. Como la base de la intuición encontramos, según el proceso subjetivo, que el tiempo es la forma del sentido interno; según el proceso objetivante es la relación - - (Verhältnis) de la diversidad de impresiones en una intuición. El tiempo sólo puede ser intuido puramente como "forma" que recibe un contenido. Pero el pensamiento no puede encontrar qué es el tiempo en general como abstraído de un contenido. El tiempo es anterior a su contenido y sólo puede ser intuido. Pensar el tiempo implica darle ya una forma y el tiempo es la forma de to-

das las formas. Por eso permite el tiempo la receptividad de la sensibilidad.

El principio de contradicción (que para Wolff es el tiempo) ya presupone la forma del tiempo. Si el principio sostiene - que no puede pensarse A y no A, supone la forma sucesiva del tiempo en donde un instante sigue al otro y así es imposible pensar A y no A a la vez, porque cada uno de los momentos del pensamiento tiene su instante en el tiempo.

La diferencia entre la concepción del tiempo de Kant y de Wolff radica en que para el primero es anterior al pensamiento y para el segundo el pensamiento tiene la forma del tiempo. Así para Wolff es posible pensar el tiempo en el principio de contradicción y por este principio encontrar lo que él es. Kant considera que intuimos al tiempo antes que pensar el principio. Aunque ambos coinciden en la forma del tiempo: la sucesión.

"Sin embargo, tan lejos está el que alguien pueda alguna vez deducir y explicar el concepto del tiempo con la ayuda de la razón o desde algún otro origen, que el mismo principio de contradicción más bien presupone dicho concepto como condición suya. Porque A y no A no repugnan sino pensados de lo mismo y simultáneamente (es decir, en un mismo tiempo), pero lo uno después de lo otro (en tiempos diversos) pueden convenir a una misma cosa" <sup>10</sup>.

El tiempo es la concidición de posibilidad para que la sensibilidad pueda ser afectada. Fuera de la sensibilidad no es na-

da el tiempo <sup>11</sup>. La sensibilidad está sujeta a esta forma del tiempo. Esta forma relaciona (Verhältnis) una tras de otro de acuerdo a la sucesión. Nada puede ser dado a la sensibilidad -- sin la forma del tiempo y ésta sólo es forma de la sensibilidad. En ninguna otra parte, más que en la sensibilidad, puede hallarse el tiempo. Todos los datos que ofrece la afección deben ser relacionados bajo la forma de la intuición.

La intuición pura ofrece la forma del tiempo y del espacio. Antes de que algo sea dado se tiene la intuición pura. Por ella se reconoce la sensibilidad como receptividad. La intuición pura del espacio se representa con la forma de una magnitud infinita dada (unendliche gegebene Grösse). Esta forma significa una representación de cualquier contenido espacial. Magnitud hace referencia a "grande" e infinito: a la variedad de formas que puede aplicar. Magnitud infinita dada expresa, como forma de la intuición pura del espacio, la receptividad de la sensibilidad. La intuición pura del tiempo se representa con la forma de la sucesión (Sukzession). Esta forma, es semejanza a la del espacio, significa una representación de cualquier contenido temporal. Sucesión hace referencia a la relación (Verhältnis) de cada uno es a la vez. Sucesión también expresa como forma de la intuición pura del tiempo la receptividad de la sensibilidad.

La representación que logra la intuición pura no es sólo resultado de la sensibilidad. Para lograr la representación de

las formas del espacio y del tiempo, aunque sea en sus formas puras necesita la sensibilidad del entendimiento. La intuición pura como parte de la sensibilidad que sólo es receptividad, no puede ofrecer la síntesis de esta forma. La espontaneidad resulta consciente del carácter receptivo de aquella. La forma de la intuición pura es la aprioridad de la receptividad.<sup>12</sup>

La forma como sucesión del tiempo permite, por medio de la intuición pura es de la espontaneidad, reconocer a ésta como una representación que sintetiza lo que él es. Pero ya esta representación muestra la infinitud del tiempo<sup>13</sup>. La forma del tiempo como sucesión indica una relación de uno tras otro y esta relación (Verhältnis) se proyecta al infinito como cuanto continuo. El cuanto continuo del tiempo permite que sea la relación (Verhältnis) como sustrato del todo "lo que aparece". Puede ser sustrato esta relación porque el cuanto continuo asegura la sucesión al infinito. Que un momento suceda a otro produce continuidad. En relación (Verhältnis) del tiempo continuará el antes -- que sigue al ahora y el después infinitamente.

"Porque cualquier tiempo tiene que ser pensado como parte de un único tiempo inmenso. Si piensas dos años, no te los puedes representar sino en una posición determinada del uno respecto del otro, o unidos por un cierto tiempo intermedio, si no sigue el uno al otro inmediatamente. (...) El tiempo es un cuanto continuo y el principio de las leyes de lo continuo en las mutaciones del universo"<sup>14</sup>.

Los límites del instante en sucesión permiten el cuanto - continuo. Parece contradictorio que en el cuanto continuo que - es infinito halla límites. Lo infinito carece de límites. Pero la contradicción desaparece cuando recordamos que este cuanto -- continuo es la forma sucesiva del tiempo en la sensibilidad. To da sensación marca un límite de esta infinitud. La sensibilidad sólo recibe diversidad de instantes. La forma del tiempo es una relación (Verhältnis) constantes (sustrato) porque es sucesión - continua.

Sólo teniendo este sustrato como cuanto continuo puede no tarse tres modos del tiempo: la permanencia, la simultaneidad y la sucesión. Cada uno de estos tres modos del tiempo se conectan y tienen la posibilidad de ser en el cuanto continuo. Hablar de un acontecimiento sucesivo sólo tiene sentido suponiendo su - fondo permanente. Lo acaecido simultáneamente tiene sentido suponiendo una sucesión en la que se da un suceso y aquel es simul táneo a éste. Lo permanente tiene sentido bajo el supuesto de - una diversidad sucesiva. La sucesión, la simultaneidad y la per manencia son modos en que se manifiesta el tiempo -siempre en re lación a un acontecimiento- y para que se manifieste debe haber un sustrato que lo permita. Este sustrato es el cuanto continuo del tiempo. El, el tiempo, sólo es uno. Bajo la forma de sucesión continua del tiempo se manifiestan sus modos de lo permanen te, lo simultáneo y el suceso <sup>15</sup>.

El tiempo sólo es la sensibilidad. Por lo tanto el sentido interno tiene esta forma del tiempo como cuanto continuo. En el sentido interno no hay impresión permanente. Toda impresión entra en la sucesión continua siguiéndole una después de ella y habiendo una antes. En la intuición que relaciona cada sensación de las impresiones no puede haber sensación permanente, cada una sigue a la otra. Las impresiones del sentido interno también siguen esta sucesión. Por consecuencia si el sentido interno recibe la sensación que lo impresiona al autoafectar al yo empírico, sólo obtiene una sensación del ahora. Así en la intuición sólo tiene una relación (Verhältnis) sucesiva de horas que se refieren a instantes de este yo.

"pero no hay ninguna intuición permanente en el sentido interno" 16.

El tiempo como forma de la receptividad de la sensibilidad sólo ofrece una diversidad de instantes. La sensibilidad es un primer paso dentro del proceso del conocimiento. Ya en este primer paso se hallan una diversidad de instantes. Cada sensación implica un instante en este primer paso. El yo empírico en la sensibilidad sólo se da como una diversidad de instantes sucesivos. Todavía resta el siguiente paso del proceso del conocimiento. Hasta aquí es clara la necesidad de enlazar cada uno de estos instantes del proceso. De la misma manera que la diversidad de sensaciones en la intuición requieren de una unificación, en el segundo paso del proceso del conocimiento también la diversidad de instantes del propio proceso necesita un enlace.

## 7.- La conciencia empírica

Con el concepto de conciencia se expresa la visión clara de los estados psíquicos. Toda conciencia cuenta con una representación (estado psíquico). Sólo la conciencia transcendental puede producir estas representaciones porque cuenta con la espontaneidad. En el caso de la conciencia empírica, es la visión clara del estado psíquico resultante de la receptividad de la sensibilidad. Para lograr este estado psíquico necesita la receptividad estar en conexión con la espontaneidad. Aún con esta conexión, la representación de la conciencia empírica sólo alcanza ese primer paso del proceso del conocimiento: la sensibilidad. Lo que nos ocupa aquí es la representación o estado psíquico que puede tenerse en el paso de la sensibilidad sobre el yo empírico.

La conciencia empírica es la percepción (Wahrnehmung). Esta última, la percepción, es la aprehensión (Apprehension) sensible de un complejo de datos recibidos. Los datos recibidos son sensaciones. La conciencia que tiene sensaciones se llama conciencia empírica y se distingue de la conciencia transcendental que sólo tiene las reglas del pensamiento como conciencia pura. La conciencia empírica tiene un contenido de realidad efectiva. Este contenido o dato que es la sensación impresiona a los sentidos por ser una afección. La sensación como impresión de los sentidos es relacionada bajo las dos formas de sentidos. Esta relación brinda la intuición. Ella, la intuición, sólo es la posibilidad de ser representada. El espacio y el tiempo son

formas en que se relacionan las sensaciones en la intuición y sólo ofrecen una sucesión de sensaciones bajo una magnitud infinita dada: una tras de otra en el caso del tiempo y una al lado de la otra para el espacio. La intuición ofrece una diversidad de sensaciones bajo una relación. Lo real efectivo únicamente puede ser dado por medio de estas formas. La percepción aprehende esta relación (Verhältnis) de sensaciones (intuiciones) en una sinopsis (Synopsis). La sinopsis es tan sólo una reunión - - - (Zusammensetzung) de sensaciones. Los sentidos relacionan estas sensaciones en intuiciones y la percepción en sinopsis. Entre sentidos y percepción hay una conexión que permite llegar a la reunión a través de la relación (Verhältnis). Esta conexión es la conciencia empírica.

La conciencia empírica conecta con la conciencia transcendental. Como esta última realiza la representación y está conectada con la conciencia empírica, dirige desde la primera la recepción de datos diversos que pasa a una representación acabada: una síntesis de aquella diversidad. Toda representación implica conciencia para poder ser tal. La facultad que hace consciente las representaciones, o mejor dicho, que produce la representación al ser consciente de ella es el entendimiento. Sólo en el entendimiento está la fuente de la espontaneidad que al contar -- con reglas puede realizar la unificación de la diversidad. La conciencia transcendental pertenece al entendimiento y permanece durante todo el proceso del conocimiento dirigiéndolo hacia la -

producción de la representación. En la sensibilidad es esta la conciencia representadora (transcendental) tan sólo una conciencia empírica. Los sentidos encuentran la posibilidad de representar en la percepción gracias a la conciencia empírica. Esta representación no alcanza en la conciencia empírica su objetivación. La conciencia empírica sólo representa como percepción -- (aprehensión de datos) "lo que aparece".

"Lo primero que nos es dado es 'lo que aparece', que recibe el nombre de percepción cuando va ligado a la conciencia (sin la relación con una conciencia que sea, al menos, posible, jamás se convertiría 'lo que aparece' en objeto de conocimiento, ni sería nada para nosotros; como no posee en sí mismo realidad objetiva alguna, sino que sólo existe en el conocimiento no sería nada en absoluto)" 17.

En medida en que la conciencia empírica es la percepción, entonces la conciencia empírica de mí mismo es la percepción del yo, y como no puede darse más que el yo empírico, es percepción de este yo empírico. La percepción que se refiere exclusivamente al yo, únicamente alcanza a aprehender las sensaciones que se modifican de una a otra. Cada sensación manifiesta un instante del yo empírico. La percepción de este yo aprehende una diversidad de sensaciones o instantes del yo empírico. En este caso, la aprehensión recibe el nombre de aprehensión empírica - - - (empirische Apperzeption). Con este nombre se expresa la conciencia empírica de este mismo yo (empírico) 18.

La apercepción empírica aprehende sensiblemente los datos o sensaciones del yo empírico. Como esta aprehensión es sensible reúne en una sinopsis el complejo de sensaciones y solamente alcanza la diversidad de sensaciones de este yo. La apercepción empírica nada más representa al yo empírico como una diversidad de sensaciones. Esta aprehensión no logra la síntesis para la que se requiere la espontaneidad; tan sólo alcanza la sinopsis o reunión sin unificación de las sensaciones. Esto hace que la apercepción empírica sólo ofrezca una conciencia empírica. Ella, la conciencia empírica, obtiene la representación siempre mutable del yo. No puede obtener ella un yo estable o permanente porque no produce su objetivación.

"Wie immer auch die Anschauung Einheit sein mag, sie gibt sich, für sich genommen, zusammenhanglos, sie bleibt regellos, unbestimmt, sie lässt, ohne Spontaneität der Erkenntnis, keine Aussage, keine Bestimmung, keine Formung als Ordnung zu. 'Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Manigfaltigkeit enthält, eine Synthesis und die Rezeptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen' (A97)" 19.

La sinopsis de la aprehensión dona un momento de aquella diversidad de instantes. En correspondencia al proceso del cono

"Como siempre también puede ser la intuición unidad, ella se da para tomarse sin cohesión, permaneciendo desordenada, indeterminada, sin espontaneidad del conocimiento, no admite una afirmación, una determinación, ni formación como orden. 'Si añado una sinopsis al sentido -porque contiene en su intuición diversidad- así corresponde a ésta en todo tiempo una síntesis y la receptividad sólo puede producir conocimiento unida con la espontaneidad'."

cimiento en donde se hallan dos pasos o momentos en calidad de - sensibilidad y entendimiento, la sinopsis ocupa este primer paso como resultado de la percepción o de la conciencia empírica. -- Tanto para el proceso objetivante del conocimiento como para el proceso subjetivo se cumple con esta sinopsis en el primer paso. El proceso subjetivo culmina este primer paso con la conciencia empírica que obtiene un momento de la diversidad de instantes. El proceso objetivante también culmina este primer paso con la sinopsis o reunión de las sensaciones que adquieren una representación como complejo de estas. En los dos casos, como momento o como sinopsis sólo hay una diversidad reunida en su -- complejidad y sin una unificación. Por eso el nivel en que tiene inherencia este paso del proceso objetivante en la cadena ontológica consiste en "lo que aparece": no se ha realizado la objetivación como fenómeno.

"Advierte, en primer lugar, que por síntesis de aprehensión entiendo aquel enlace de la variedad de una intuición empírica mediante el cual se hace posible la percepción, es to es, la conciencia empírica de esa misma intuición (como 'lo que aparece')." 20.

La apercepción empírica es la conciencia de la representación como diversidad de sensaciones y únicamente como diversidad del yo empírico. La conciencia en este caso es empírica porque no alcanza la representación objetiva del yo empírico, sino la mu dable representación de este yo. La percepción y la conciencia -

empírica siempre van unidas. Cuando se es consciente de tener tal sensación se percibe y cuando se percibe se es consciente de tener tal sensación. Por consiguiente la apercepción empírica es la conciencia empírica del yo empírico. La apercepción empírica es la percepción del yo y para que pueda ser exige la conciencia de la sensación del propio yo empírico.

Esta conciencia empírica todavía no es conciencia de sí. La conciencia empírica no es consciente de que yo soy el que me represento. Esto es aquello. Si la conciencia empírica sólo es conciencia de sensaciones, no puede ser consciente de la pertenencia de esas sensaciones. La conciencia empírica es conciencia de las sensaciones diversas que representan al yo empírico. El yo empírico en la sensibilidad no se reconoce aún como el representado en esta conciencia empírica. El carece de una identidad que permita su reconocimiento en aquella diversidad de sensaciones.

#### 8.- La identidad numérica del yo empírico

La identidad del yo empírico puede encontrarse en su existencia como "lo que aparece" siendo realidad efectiva. Su identidad es ontológica en tanto que existe. Pero como la cadena ontológica es inherente a la cadena gnoseológica, esta existencia de "lo que aparece" está limitada a las condiciones que posibilitan su manifestación. "Lo que aparece" se da a la sensibilidad bajo las condiciones de espacio y tiempo. En el caso de "lo que

aparece" del yo empírico que tan sólo se da a través del sentido interno, en una relación (Verhältnis) de la forma del tiempo, la identidad corresponde a una diversidad relacionada (Verhältnis) en esta forma. La identidad de "lo que aparece" del yo empírico dado al sentido interno es una identidad como relación - - - - (Verhältnis).

Si hablamos de identidad entendemos que no nos referimos a dos yos sino a uno. Como relación (Verhältnis) la identidad supone necesariamente por lo menos dos miembros. Hay un yo empírico y su identidad como relación (Verhältnis) hace referencia a los instantes de "lo que aparece" como sensación que impresiona al sentido interno. Este sentido relaciona (Verhältnis) en el tiempo aquellas impresiones de las sensaciones ofreciendo una intuición. La identidad del yo empírico refiere la diversidad de sensaciones relacionadas (Verhältnis) por el sentido interno.

Las sensaciones de "lo que aparece" del yo empírico y todas las sensaciones aunque impresionen al sentido interno no permiten detener nada. Cada sensación tiene su instante en la relación (Verhältnis) del sentido interno. En la intuición que ofrece este sentido, al relacionar (Verhältnis) las sensaciones de "lo que aparece" del yo empírico sólo alcanzan una diversidad de impresiones instantáneas. La relación (Verhältnis) del sentido interno pone las impresiones instantáneas del yo empírico, una después de la otra. Cada una de estas impresiones comprende un instante del yo empírico. Como instante no permite tener la re-

presentación del todo. Aún cuando estos instantes están relacionados (Verhältnis), ofrecen una diversidad de instantes en sucesión.

El sentido interno con influjo del entendimiento autoafecta al yo empírico. Este último se da como "lo que aparece" en un instante. Para ofrecer la intuición de este yo empírico está obligado el sentido interno -también ya con influjo del entendimiento- a aprehender la diversidad de sensaciones. La aprehensión ofrece en una intuición la sinopsis de las sensaciones. Esta aprehensión permite la percepción de cada uno de los instantes en su relación sucesiva. Por haber aprehendido estos instantes logra hacerlos conscientes y percibirlos como diversidad sucesiva de sensaciones. La conciencia del yo empírico representa la sucesión de impresiones, en el paso de la sensibilidad dentro del proceso del conocimiento, pero siempre como complejo de impresiones instantáneas.

"Es decir, a través de nuestra percepción no se distinguiría en absoluto 'lo que aparece', de otro, en lo que a la relación del tiempo concierne, ya que la sucesión en el aprehender es siempre idéntica y nada habría en 'lo que aparece' que la especificara de tal modo, que la convirtiera en una sucesión objetivamente necesaria" <sup>21</sup>.

La identidad del yo empírico de acuerdo a "lo que aparece" de éste a la sensibilidad, sólo alcanza el instante de la impresión de la sensación en el sentido interno. De la misma mane

ra la identidad del yo empírico con respecto a la representación que logra la apercepción empírica al ser conciente de las sensaciones de "lo que aparece" de este yo, sólo alcanza la sucesión de impresiones instantáneas.

Puede hablarse de identidad del yo empírico porque la relación (Verhältnis) es entre lapso iguales del tiempo (instantes). "Lo que aparece" del yo empírico a la sensibilidad siempre tiene el mismo grado como magnitud intensiva. Como la identidad radica en la relación (Verhältnis) de instantes en que se manifiesta el yo empírico, debe llamarse a ésta, identidad numérica. La identidad numérica del yo empírico indica que sólo se da en una relación (Verhältnis) sucesiva de él magnitudes intensivas.

"Consiguientemente, refiero todas y cada una de mis determinaciones sucesivas al yo numéricamente idéntico en todo tiempo, es decir, en la forma de la intuición interna de mí mismo" 22.

Con la identidad numérica del yo empírico -como con todo lo expuesto hasta ahora de este yo- se revela la necesidad de -- una identidad que permita reconocerse al yo como siendo el mismo en esa diversidad de instantes. Ya que la identidad numérica sólo refiere una diversidad de impresiones instantáneas del yo empírico.

N O T A S

- 1.- Cfr. Torreti Roberto. Op. cit. pp. 436-438.
- 2.- Kant Immanuel. Crítica de la razón pura, edit. cit. pp. 201, 205-206 A163, 168; B203-204, 210 / pp. 205, 209 A163, 168; B203-204, 210.
- 3.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 349 A376 / p. 382 A376. "Existente = Wirklich. Traduzco Wirklichkeit por existencia efectiva, -- existencia actual o simplemente existencia (...) Inadmisible, en cambio, es traducir wirklich = real". Torreti Roberto. Op. cit. p. 424 nota 475.
- 4.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 482 A563; B591 / p. 509 A563; - - B591.
- 5.- Eisler Rudolf. Op. cit. p. 245.
- 6.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 65 A20 B34 / p. 69 A20 B34.
- 7.- Ibidem. pp. 83, 87 A42-43 B59-60, 67 / pp. 87, 92 A42-43 - - B59-60, 67.
- 8.- Eisler Rudolf, Op. cit. p. 4.
- 9.- Cfr. Kant Immanuel. Op. cit. pp. 215-216 A182 B225 / pp. - - 220-221 A182 B225.
- 10.- Kant Immanuel. La "Dissertatio" de 1170. Sobre la forma y - los principios del mundo sensible y del inteligible, introducción y traducción de Ramón Ceñal, S.J. 1961, Diana: Madrid, p. 111 párrafo 14.

11.- Cfr. Kant Immanuel. Crítica de la razón pura, edit. cit. p. 78 A35 B51 / p. 82 A35 B 51.

12.- "Wenn also Spontaneität die Sinnlichkeit bestimmen muss, -- damit sie ein Einheitliches der Erfahrung wird, und wenn die -- reinen Formen der Anschauung zur Sinnlichkeit zu rechnen sind, -- so müssen die Vorstellungen von Räumlichem und Zeitlichem aus -- einer Synthesis, einer Handlung der Spontaneität, resultieren. -- (...) Raum und Zeit sind keine Einheiten, sondern als Einheiten\_ gegeben, sofern sie vorgestellt werden, zwischen der Form der -- Anschauung und der formalen Anschauung muss unterschieden werden". "Si así debe determinar la espontaneidad a la sensibilidad para\_ que llegue a ser una unidad de la experiencia, y si las formas - puras de la intuición se cuentan dentro de la sensibilidad así - la representación debe resultar de espacialidad y temporalidad - de una síntesis del acto de la espontaneidad. (...) Espacio y -- tiempo no son unidades sino dadas como unidades, por lo tanto -- así representadas y deben ser distinguidas entre la forma de la\_ intuición y la intuición formal". Kant-Studien 1955-1956. - - - Heidemann Ingeborg. Art. cit. p. 24.

13.- Cfr. Apéndice. La relación entre el tiempo y la eternidad - en San Agustín y en Kant. Al final de esta tesis. Aquí en el - - apéndice presento el cuanto continuo como eternidad y la distingo de la infinitud. Ahora presento el cuanto continuo como una\_ eternidad. Puede hacer esto basándome en la segunda antinomia: la tesis afirma la imposibilidad de una divisibilidad infinita y la antítesis sostiene la infinita divisibilidad de una parte da-

da. Cfr. Ferrater Mora José. Diccionario de filosofía. 1984, - -  
Alianza editorial: Madrid. p. 619.

14.- Kant Immanuel. La "Dissertatio" de 1770. edit. cit. pp. - -  
101-103.

15.- Cfr. Villicañas Berlanga José L. Racionalidad Crítica. In--  
troducción a la filosofía de Kant, 1987, tecnos: Madrid, p. 101.

16.- Kant Immanuel. Crítica de la razón pura, edit. cit. p. 257\_  
B292 / p. 266 B292.

17.- Ibidem. p. 145 A120 / p. 176 A120.

18.- Cfr. Torreti Roberto. Op. cit. pp. 304-305.

19.- Kant-Studien 1955-1956. Heidemann Ingeborg. Art. cit. p. 7.

20.- Kant Immanuel. Op. cit. pp. 171-172 B160 / p. 154 B160.

21.- Ibidem. p. 225 A194 B239-240 / pp. 230-231 A194 B239-240.

22.- Ibidem. p. 341 A362 / p. 271 A362.

## III. CAPITULO. EL YO TRANSCENDENTAL

La exposición del yo empírico ha dejado un yo caótico. La necesidad de darle un orden a este yo es inminente. El yo empírico no es capaz de reconocerse en la conciencia empírica. Esta, la conciencia empírica, sólo alcanza la representación diversa de las impresiones instantáneas del yo empírico. Ni siquiera tiene este yo una identidad que le permita ser consciente de lo que representa sino tan sólo como diversidad sucesiva. La identidad numérica de este yo empírico consiste en el instante de -- "lo que aparece". La conciencia capaz de distinguir la representación como síntesis de la diversidad tiene que ser ya conciencia de sí para poder distinguirse de aquella representación. La conciencia empírica no puede ser consciente de mí misma. La carencia de esta conciencia hace patente que no son dos conciencias, sino una misma en el proceso del conocimiento. Como yo empírico no es independiente en este proceso del yo transcendental.

Este capítulo tiene la tarea de buscar la coherencia del yo empírico ya quede este modo haga posible el proceso del conocimiento. Por eso debe dirigirse a lo que permite reconocer al yo empírico como yo mismo. Debe encontrarse la identidad que permita al yo ser consciente de sí mismo. Exponer la conciencia transcendental no es otra cosa que exponer la conciencia de sí.

Por el contrario de lo expuesto en la Psicología empírica

y racional de Wolff, donde la conciencia de sí tiene una certeza privilegiada, en el caso de Kant esta conciencia tiene que cumplir con el proceso del conocimiento igual que cualquier otro conocimiento. La conciencia de sí requiere de la unificación de las impresiones instantáneas del yo empírico.

La exposición seguirá el mismo método que con el yo empírico. Aquí mostrará cada uno de los aspectos del yo transcendental en sus pasos en el proceso gnoseológico y en sus niveles en la cadena ontológica. Ocupando un lugar relevante de la posibilidad de autoobjetivarse (la conciencia de sí), como lo ocupó y expusimos su alcance en la exposición del yo empírico. Se trata de exponer lo propio del yo transcendental, encontrando su conexión con el yo empírico.

#### 9.- El ser del yo transcendental.

La distinción ya mencionada entre realidad efectiva - - - (Wirklichkeit) y realidad (Reale, Realität) permite comprender el ámbito en el que se halla el yo transcendental (transzendente Ich). Mientras el yo empírico existe en la realidad efectiva como "lo que aparece", el yo transcendental es en realidad como -- fundamento. La realidad es fundamento porque todo conocimiento debe referirse a ella, aunque como realidad no puede llegarse a conocer más que como realidad efectiva. Todo conocimiento refiere a la realidad por medio de la realidad efectiva. De este modo el yo transcendental es la condición que hace posible el cono

cimiento del yo por medio del yo empírico. El conocimiento sólo puede referirse al yo empírico. El yo transcendental es fundamento del conocimiento del yo empírico.

Como fundamento en la realidad, el yo transcendental es la barrera (Schranke) que delimita al yo empírico y transcendental. Esta barrera que es el yo transcendental puede recorrerse y producir el conocimiento del yo empírico. El yo transcendental es la barrera que fundamenta el conocimiento del yo empírico como comienzo y razón de este conocimiento. Comienzo del conocimiento del yo es el yo transcendental en tanto que es antes de que el yo empírico sea dado y objetivado. El yo empírico en el darse ofrece una diversidad de datos que requieren unificación. Esta unificación puede realizarse porque se cuenta de antemano con la unidad del yo transcendental. Unidad incognoscible pero pensable. Razón del conocimiento del yo es el yo transcendental en tanto que condición que hace posible el proceso del conocimiento del yo empírico. Todo conocimiento del yo empírico debe seguir esta condición para considerarse como tal.

El yo transcendental es el conjunto de determinaciones a priori que hacen posible la producción del conocimiento. Estas determinaciones pueden conocerse como necesidades lógicas o condiciones de posibilidad. Nunca podrá conocerse la condición en sí como yo transcendental. Tan sólo puede conocerse como condición del proceso del conocimiento; lo que es el yo transcendental permanece desconocido.

Este yo transcendental tiene como correlato al objeto -- transcendental. Si el yo transcendental en el proceso subjetivo del conocimiento es la unidad de las condiciones de posibilidad, entonces el objeto transcendental es la unidad de condiciones en el proceso objetivante. En esta correlación se halla el fundamento para la producción de la relación (Relation) entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. El objeto transcendental -- hace posible la objetivación como forma del objeto que debe producirse. Aunque el objeto transcendental sólo puede pensarse como tal y conocerse como condición de posibilidad hasta cumplir -- con el proceso del conocimiento. Durante el proceso del conocimiento tan sólo es pensado como la unidad que debe recibir la diversidad de sensaciones.

El proceso de objetivación produce como objeto a un fenómeno (Phänomenon). Este fenómeno consta de materia y forma. La materia es dada por la receptividad de la sensibilidad en una -- afección. Esta afección adquiere una forma como sensación que -- impresiona a los sentidos. La receptividad sólo aprehende la diversidad de datos con una forma que adquiere automáticamente. -- La forma de la materia es producida ya desde la sensibilidad, -- aunque sólo automáticamente y sin ofrecer aún un objeto que pueda ser conocido por todos. El entendimiento por medio de la espontaneidad se encarga de producir una forma reconocible para todos de aquel dato. El entendimiento por medio de la espontaneidad se encarga de producir una forma reconocible para todos de --

aquel dato. Esta objetivación puede realizarla la espontaneidad porque cuenta con reglas que dirigen su labor. La espontaneidad en este proceso de objetivación no sólo se ocupa del último paso, sino además tiene influjo en el primero. La materia dada -- por la sensibilidad tiende a recibir la forma que la espontaneidad produce.

Se ha dicho que el yo transcendental es la barrera (Scranke) como fundamento en la realidad y con esto se ha dejado de lado -- que sea frontera (Grenze) como sí lo es la realidad. Esta última es la división entre realidad y realidad efectiva. En cambio la barrera es delimitación entre lo conocido y lo desconocido. -- La frontera señala la escisión entre la realidad como totalidad -- que nunca puede darse y su darse parcial como realidad efectiva. Esta escisión es consecuencia de la receptividad. La barrera -- que delimita lo desconocido puede recorrerse y producir el conocimiento. El yo transcendental en tanto que la barrera puede recorrerse porque se encuentra en el ámbito lógico, donde todo puede pensarse sin tener que conocerse. El pensar tiene que cumplir con los principios de coherencia lógica y el conocer, por su parte debe cumplir con todo el proceso del conocimiento. La barrera es consecuencia de la espontaneidad.

El correlato que se halla entre el yo transcendental y el objeto transcendental pertenece al ámbito lógico. Por eso este correlato termina y determina la relación (Relation) entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Este correlato encierra la su

ma de condiciones de posibilidad del proceso de objetivación del conocimiento. El objeto transcendental es la forma que requiere el objeto para ser objetivado. El yo transcendental permite pensar aquella forma.

"Der transzendente Gegenstand ist also denknotwendig, und dennoch sind alle Existenzaussagen über ihn sinnlos. Ich vermute, dass hier ein einmalige Fall vorliegt, der uns das Kantische Philosophieren wohl am schönsten - - - charakterisiert. Was erkannt wird, ist nicht der Gegenstand der Erkenntnis, der transzendente Gegenstand, sondern der empirische Gegenstand, das Objekt. 'Erkennen' im - - - Bereich des Theoretischen bedeutet also nicht Erfassen - - - eines vorgegebenen Seienden, sondern Konstruieren des - - - Objekts" <sup>1</sup>.

Si el yo empírico aparece a la conciencia empírica como -- una diversidad de impresiones, debe el yo transcendental lograr pensar la unidad de aquellas, para conocer como conciencia transcendental, por medio de una síntesis al yo empírico. El yo empírico es el único dado desde el primer paso del proceso del conocimiento. El yo transcendental no puede ser dado y permanece desconocido. Este yo transcendental es en el ámbito lógico y no puede

"El objeto transcendental es necesariamente pensado y sin embargo toda afirmación de su existencia es sin sentido. Supongo que aquí existe un caso extraordinario de lo que para nosotros caracteriza más bellamente la filosofía kantiana. Lo que es conocido no es el objeto del conocimiento, el objeto transcendental, sino el objeto empírico: el objeto. 'Conocer' en el ámbito de lo teórico no significa alcanzar un ente pretendido; sino la construcción del objeto".

ofrecer materia que permita producir su forma. El es pura forma, De este yo transcendental sólo puede ser conocido el papel que juega dentro del proceso del conocimiento como condición de posibilidad. Puede afirmarse la necesidad del yo transcendental, pero qué es él, no deja de ser una incógnita. El yo transcendental pertenece al ámbito del lógico o necesario. Y nadie puede negar que el yo transcendental es, puesto que es desconocido y sólo conocemos su necesidad para el proceso del conocimiento. En tanto que necesario puede ser pensado.

Lo real efectivo, según Kant, no se encuentra en el pensamiento como afirma Wolff. El pensamiento cumple con los postulados lógicos. Para Wolff cumplir con estos postulados permite hablar de la realidad. En cambio la realidad para Kant tiene que ser constatada y esto sólo puede hacerse con la realidad efectiva. El yo transcendental halla su lugar como fundamento del conocimiento. Un fundamento que como barrera puede recorrerse y hace posible el conocimiento.

#### 10.- El yo transcendental como representación

El yo transcendental tan sólo puede ser pensado como una representación vacía de contenido. Si tuviera un contenido material que ofreciera un dato de la realidad sería conocimiento y no pensamiento. La distinción en cuanto a la labor de las facultades de acuerdo a sus fuentes permite que el yo transcendental se piense en una representación vacía. La receptividad que es -

la fuente de la sensibilidad ofrece una diversidad de impresio--  
 nes relacionadas (Verhältnis), mientras que la espontaneidad del  
 pensar realiza por sí sola una representación unitaria. El cono--  
 cimiento es el resultado de la conexión de estas dos facultades,  
 pero cada una cumple con su labor en el proceso del conocimiento.  
 Como facultades tienen la capacidad independiente de llevar a ca--  
 bo su labor; la sensibilidad: recibir y el entendimiento: la es--  
 pontaneidad del pensar (Spontaneität des Denkens).

La representación vacía que puede realizar la espontaneidad del pensar es simple, no cuenta con la diversidad que ofrece la receptividad. Esta espontaneidad del pensar debe cumplir con condiciones formales que no permiten pasar de una simple repre--  
 sentación. Ella, la espontaneidad del pensar, no puede atribuirse la materialidad que sólo puede darse en una afección. La sim--  
 plicidad de la representación consiste en no tener ningún contenido material. Este contenido haría de ella una representación de la diversidad y no una representación simple. Con la repre--  
 sentación simple se alcanza una representación de la unidad.

Este representar, basado en la pura espontaneidad del pensar, reside en un conjunto de condiciones que hacen posible la -  
 representación espontánea. La representación espontánea no es -  
 otra cosa que determinar abstractamente por medio de las condi--  
 ciones a las categorías. Estas últimas son las forma básicas --  
 que permiten unificar la diversidad para producir una síntesis.

Como formas básicas con condiciones a priori válidas para toda -diversidad<sup>2</sup>. Por ser las categorías condiciones a priori permiten determinar una representación antes de tener su contenido material. Pero esta determinación no deja de ser pensamiento porque no cumple con el proceso del conocimiento que permitiría contatar lo pensado con la realidad efectiva. La representación -- simple del yo transcendental la realiza la espontaneidad del pensar en cuanto tal -como pensar- sin pretensiones de conocerlo.

Si la espontaneidad es una fuente del proceso del conocimiento en la facultad del entendimiento, entonces esta representación simple, que no llega a ser conocimiento, la realiza el entendimiento puro (la espontaneidad del pensar). El entendimiento es en correspondencia al proceso del conocimiento, el que influye y unifica la diversidad dada por la sensibilidad. En cambio el entendimiento puro sólo es considerado en cuanto a su labor productora de representaciones como independiente del proceso del conocimiento. En esta parte pura del entendimiento está la autoconciencia que es la encargada de la representación del yo transcendental. La autoconciencia es el pensamiento o reflexión sobre sí mismo. Ella tiene la representación de sí como -- "yo pienso" o "so soy" vacía de contenido y piensa o reflexiona sobre ese yo (más adelante presentaremos cómo este "yo pienso" reflexiona en el yo).

"Das Ich denke, ihre an Inhalt leerste Vorstellung, ist --

ein Gedanke, in der weder eine Bestimmung des Ich noch -- eine Bestimmung des Etwas, das gedacht wird, enthalten -- sein soll. 'In der Vorstellung Ich bin, ist noch gar - - nichts Mannigfaltiges gegeben' (B138), die Vorstellung -- selbst aber ist nach Kant nicht nur das notwendige und -- allgemeine Ergebnis einer Deduktion, sondern sie ist als Selbstbewusstsein gegeben" <sup>3</sup>.

Esta representación vacía del yo transcendental no refiere algo determinado. La determinación que realiza la pura espontaneidad del pensar de acuerdo a las formas básicas es de la generalidad. Esta representación simple se refiere a algo, pero no determina tan sólo algo. La referencia de la representación del yo transcendental indica simplemente una incógnita. El algo que refiere la representación del yo transcendental es tan general que no permite conocerlo, únicamente pensarlo. Para conocerlo hace falta un concepto que refiera lo que es el yo transcendental. Como la representación es vacía no puede determinar lo que este yo, sino indicar meramente que es algo.

La autoconciencia representa al yo transcendental, pero no puede contestar qué es este yo. La representación que tiene

"El yo pienso" -su representación vacía en contenido- es un pensamiento en el que no debe haber una determinación del yo, ni una determinación de algo. - 'En la representación Yo soy en absoluto es dada diversidad' (B138). La representación misma no es para Kant el producto necesario y general de una deducción, sino es dada como autoconciencia".

la autoconciencia de este yo transcendental sólo es una incógnita que permite afirmar que es algo desconocido. Como referencia de este yo transcendental sólo puede afirmarse que es algo desconocido y como su significado hay que afirmar que es fundamento del conocimiento por ser necesario para el proceso que lo lleva a cabo. El ser fundamento no dice nada de su modo de ser, sólo afirma la necesidad de que sea el yo transcendental.

Con esto encontramos otra diferencia entre Kant y Wolff. Mientras que para el primero el fundamento es incógnita, para el segundo es lo más evidente. Por eso Kant considera el principio de razón suficiente como posibilidad de interrogar por las condiciones que hacen posible el conocimiento. En oposición a Wolff quien considera al principio como posibilidad de construir deductivamente a partir de aquel fundamento. La representación del yo transcendental para Kant significa fundamento del conocimiento y refiere a algo que es desconocido.

"No podemos señalar como fundamento de tal doctrina sino la representación 'yo', que es simple y, por sí misma, -- completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto (...) Significa tan sólo algo (sujeto transcendental) cuya representación tiene que ser indudablemente simple, precisamente -- por no determinarse nada respecto de él. En efecto, es imposible representarse una cosa de modo más simple que mediante el concepto de un mero algo" <sup>4</sup>.

Que la representación del yo transcendental signifique -- fundamento y refiere algo desconocido puede expresarse por medio de la fórmula: el yo transcendental es la última condición de posibilidad del conocimiento y a su vez es incondicionada. El yo transcendental es representado como condición formal de todo pensamiento y por consiguiente del conocimiento. Esta representación como condición formal es la unidad lógica. Por ser esta representación simple o pura de mí mismo representa al yo transcendental como unidad lógica. La representación no se refiere a lo que yo soy, sino a la condición formal para que sea posible el conocimiento: una condición que en sí misma es desconocida o incondicionada. No puede someterse la representación del yo transcendental a las condiciones del proceso del conocimiento. El yo transcendental es representado como unidad lógica, en tanto que es la unidad de las condiciones que hacen posible el pensamiento, y como unidad incondicionada en tanto que no puede someterse a las condiciones del conocimiento.

El yo transcendental es representado como la unidad lógica del proceso del conocimiento en sus dos distinciones. Como proceso objetivante es la unidad que gracias a la conciencia transcendental permite unificar la diversidad en una síntesis. En el proceso subjetivo del conocimiento es la unidad que, gracias a la autoconciencia, puede conexionar los pasos del proceso. Esta conexión puede realizarla por tener la representación del yo transcendental como una unidad durante todo el proceso y esta unidad puede representarse a sí misma como la unidad que debe seguir la unificación de la diversidad.

Si todo lo pensado debe ser representado conscientemente y el yo transcendental es la condición que acompaña todo pensamiento, entonces toda representación debe ser acompañada por lo menos de una autoconciencia virtual. Para afirmar que pienso -- tal idea necesito tener autoconciencia de mí como yo que piensa. Pero este yo que piensa no cumple las condiciones que permiten -- considerarlo algo determinado. Afirmar que yo pienso tal tema -- es conocerme como yo empírico determinado en espacio y tiempo. Del yo que piensa es posible representarlo como condición formal del pensamiento. Y por medio de la autoconciencia puede representarse a este yo como unidad lógica (un mero algo).

Hasta aquí ha quedado dicho que el yo trascendental es -- necesariamente pensado en oposición al yo empírico que es percibido. El yo transcendental es pensado por la autoconciencia en su representación simple como unidad lógica. El yo empírico es percibido por la conciencia empírica que tiene influjo de la conciencia transcendental como diversidad empírica. La forma del yo transcendental es opuesta a la del yo empírico. La primera -- es una unidad lógica de la espontaneidad del pensar y la segunda es la sucesión del tiempo en la relación receptiva.

- 11.- La forma de la unidad lógica del yo transcendental: presente vigilante.

El yo transcendental no admite influencia del yo empírico.

Al contrario éste, el yo transcendental, influye en el yo empírico. Es preciso recordar que no se habla de dos sujetos, sino de un yo cognoscente que cumple con el proceso del conocimiento y - en él se distinguen dos pasos necesarios para dicho proceso. - Los pasos de este yo son dirigidos dentro del proceso para el -- cumplimiento de éste. Por eso la relación entre ellos, en co-- rrespondencia al proceso, no es de subordinación como fué plan-- teado en las Psicologías de Wolff entre el alma empírica y el al-- ma racional. Allí, en las Psicologías de Wolff, la relación se - consideró de una manera unilateral como subordinación o dependen-- cia del alma empírica con el alma racional. Para que el alma em-- pírica exista necesita del alma racional. Aquí en el proceso -- del conocimiento cada uno de los pasos que cumple el yo cognos-- cente es condición para este proceso. La influencia del yo - - transcendental sobre el yo empírico es la dirección del proceso\_ del conocimiento y no la relación que funda la existencia. En - el yo empírico la existencia se constata como realidad efectiva\_ al cumplir con el proceso. El yo transcendental no permite cons-- tatación de su existencia, tan sólo su necesidad como condición\_ de posibilidad del conocimiento: unidad lógica.

La forma del yo transcendental como unidad lógica condi-- cionada en el proceso del conocimiento la forma del yo empírico.

Esta última no puede condicionar a la de aquél. La forma del yo transcendental no es condicionada por el tiempo. Ella, la forma del yo transcendental, es la condición última y no puede ser condicionada por otra más arriba. Como es la forma del yo transcendental y éste es incondicionado, también su forma es incondicionada. La forma del yo empírico es el tiempo como sucesión. El yo transcendental tiene como forma la unidad lógica que permanece al paso de la sucesión. Por la forma del yo transcendental - adquiere cohesión la forma del yo empírico. Por ser incondicionada la forma del yo transcendental es necesariamente anterior - a la forma del yo empírico. La unidad lógica es anterior a las condiciones de la sucesión del tiempo y así puede dar cohesión a éstas.

Para que el yo empírico se dé a la conciencia empírica es necesario tener antes la representación del yo transcendental - que implica la cohesión de aquél. La conciencia empírica sólo - encuentra como representación la sucesión compleja de impresiones instantáneas. Esta representación es posible como una sinopsis de esta sucesión. La sinopsis requiere de una unidad anterior que vaya reduciendo aquella diversidad en una unificación. La unidad lógica es la forma del yo transcendental representada antes de que la diversidad se dé y según la cual se unifica. El yo empírico es representado en una sinopsis gracias a la representación de la forma del yo transcendental como unidad lógica.

La anterioridad de esta representación es lógica y no temporal. Sólo en el proceso del conocimiento puede seguirse la sucesión del tiempo. La representación del yo transcendental como forma de la unidad lógica, es posible y necesaria para la representación del yo empírico en la sinopsis de la sucesión de impresiones.

"Asimismo, el sujeto en el que tiene su fundamento originario la representación del tiempo no puede tampoco determinar su propia existencia en el tiempo mediante esa representación; y si no es posible esto último, tampoco lo es lo primero, es decir, la determinación de sí mismo (en cuanto sujeto pensante en general) mediante las categorías" <sup>5</sup>.

La forma del yo transcendental no es una existencia que se dé como realidad efectiva. Su representación es una necesidad lógica para el proceso del conocimiento. Porque el propio proceso está sujeto a las condiciones de la sucesión del tiempo que exige la representación de la unidad lógica para que dé cohesión a este proceso. Las formas del yo empírico y del yo transcendental no son dos modos de existir que se relacionan, sino una cohesión necesaria para el proceso del conocimiento. Esta cohesión permite que el yo cognoscente se conozca a sí mismo como yo empírico (fenómeno) gracias al yo transcendental (unidad lógica).

La anterioridad necesaria (lógica) de la representación -

del yo transcendental comprende una forma que permite acompañar cada una de las impresiones instantáneas de la sucesión del tiempo. Para poder unificar la diversidad de impresiones instantáneas de esa sucesión es necesario poder acompañar cada una de ellas. La sucesión del tiempo es infinita como cuanto continuo. Esta forma debe poder acompañar cada impresión sin perder su lugar en la sucesión, para producir un todo como sinopsis o síntesis de aquella diversidad infinita. Lo infinito no es un todo completo porque nunca encuentra término.

Esta forma del yo trascendental lo llamaremos el tiempo transcendental. Con "tiempo" queremos referir el acompañar cada instante de la sucesión que realiza esta forma del yo transcendental. La eternidad se distingue de este tiempo transcendental. Ella, la eternidad, tiene dada de antemano la sucesión infinita y el tiempo transcendental debe acompañar cada instante de esta sucesión. Pero tampoco está sujeto a la sucesión en su infinitud ya que puede decidir los límites de una sucesión, por eso es tiempo transcendental. Con "transcendental" queremos referir -- que cuenta con las reglas para producir los límites de la sucesión. El tiempo transcendental consiste en acompañar la sucesión del tiempo produciendo series con sus límites dentro de esta sucesión.

Este tiempo transcendental es un ahora en tanto que acompañante de cada instante. Como productor de la serie este tiempo sigue la sucesión permanente y fijando cada instante para pro

ducir la completud. La forma del yo transcendental como unidad l6gica es el tiempo transcendental: un ahora fijo y permanente. Lo fijo permite que no se pierda ese ahora y que cada uno sea re cobrado en la serie. Lo permanente le permite estar en todos -- los ahoras. Este ahora fijo y permanente no se halla en otro lu gar mäs que en la representaci6n del yo transcendental. La re-- presentaci6n de este yo, para lograr la unificaci6n, debe ser en todo momento virtual; lo cual es posible porque su forma lo per mite. Mäs tarde expondremos c6mo se lleva a cabo esta represen taci6n (apercepci6n).

"Wir wollen ihn den transzendentallogischen nennen, obwohl Kant diesen Ausdruck nicht gebraucht. Er hat ihn aber in der transzendentalen Deduktion bei der Unterscheidung der Einheit des empirischen Bewusstseins von der Einheit des transzedentalen Bewusstseins der Sache nach deutlich -- beschrieben. Das Ich der transzendentalen Apperzeption -- wird hier als 'das stehende und bleibende Ich' bezeichnet und mit der 'reine inneren Anschauung, nämlich der Zeit' in Korrespondenz gesetzt" <sup>6</sup>.

Si la forma del yo transcendental es el tiempo transcenden tal como ahora fijo y permanente, podemos afirmar que el yo trans cendental tiene la forma del presente vigilante. El estä presen

"Queremos llamarlo el l6gico transcendental, aunque Kant no use esta expre-- si6n. El describi6 en la deducci6n transcendental el tema claramente con la -- distinci6n de la unidad de la conciencia empírica y la unidad de la concien-- cia transcendental. El yo de la apercepci6n transcendental es caracterizado -- como el 'yo fijo y permanente' y puesto con la 'intuici6n pura interna' en co rrespondencia al tiempo".

te en todo ahora y no deja que pase sin ser fijado como parte de la serie. El tiempo transcendental no tiene la forma de la sucesión que tiene el tiempo, por el contrario tiene la forma del -- presente vigilante de cada uno y todos los instantes de aquella sucesión.

Este presente vigilante no sólo cumple su cometido en el proceso objetivante del conocimiento, donde la sucesión infinita adquiere por él una totalidad completa. Entre el proceso objetivante y el subjetivo hay una relación implícita. No puede darse el uno sin el otro, si hay conocimiento. Así también cumple con su tarea el presente vigilante en el proceso subjetivo del conocimiento, no dejando saltar ni un paso de este proceso para reconocerse como conocedor al finalizar éste. Por consiguiente el presente vigilante es necesario para el proceso del conocimiento. El proceso objetivante recibe su diversidad en la forma sucesiva del tiempo, en donde cada uno de los pasos es un momento de esta forma, necesitando una conexión que sólo puede realizar el presente vigilante.

Por último señalaremos las implicaciones con la tradición de esta necesidad del presente vigilante en correspondencia a la forma sucesiva del tiempo. Ya desde la Edad Media concebían al tiempo como un dejar de ser. Este dejar de ser del tiempo necesita una base que lo sustente y permita recobrar sus momentos. El tiempo es concebido como una sucesión al infinito que necesita que algo detenga este fluir hacia el no ser. Sólo el presen-

te vigilante, que permanece sin cambio al paso del tiempo, puede fijarlo en su cadena del presente, el pasado y el futuro. En la Edad Media la relación necesaria entre el presente vigilante y el tiempo fue planteada como relación entre Dios y el tiempo. -- Dios es el único que puede permanecer sin cambio en el paso del tiempo y recobrar cada uno de sus momentos.

"Was mit ihm gemeint ist, deutet der Ausdruck 'stehendes und bleibendes Ich' an. Es handelt sich um den Begriff des 'stehende Jetzt', von dem aus die mittelalterliche Theologie das Verhältnis Gottes zur Zeit zu verstehen versuchte. Er hat eine biblische Wurzel. Jakobus (1,17) sagt von Gott, er sei der 'Vater der Himmelslichter, bei dem es keine Veränderung gibt und keine Verdunkelung infolge wechselnder Stellung!"<sup>7</sup>.

Kant mantiene una discusión con la filosofía de la Edad Media. No puede aceptar que el conocimiento surja de una intuición intelectual donada por Dios. La Edad Media considera que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y por tanto con la capacidad para encontrar las ideas prístinas que ofrecen la forma eterna de lo que es. El hombre posee la razón -dice la Edad Media- que le permite participar de la razón divina, aprehendiendo las ideas prístinas y por tanto conociendo. Para -

---

"Lo que es común a él se da a entender en la expresión 'yo fijo y permanente'. Se trata del concepto de 'ahora fijo' que trató de comprender la teología de la Edad Media como la relación de Dios con el tiempo. El tiene una raíz bíblica. Santiago (1, 17) dice de Dios que será el 'Padre de las luces, en quien no hay cambios ni sombras de rotaciones'".

Kant la condición humana no puede percibir estas ideas. Ella está sujeta a recibir impresiones parciales de las cuales debe producir el conocimiento. El conocimiento no es un don que dé Dios -según Kant- sino el producto de su actividad teórica. Pero -- Kant conserva la concepción del tiempo medieval: un tiempo en -- donde se siguen infinitamente una sucesión de instantes. El proceso del conocimiento se realiza en el tiempo: la objetivación -- recibe una diversidad de impresiones instantáneas que deben unificarse y cada paso del proceso es un momento del tiempo. El -- proceso condicionado al tiempo necesita de algo que lo cohesione, dando una totalidad tanto como producto del conocimiento como -- proceso realizado.

## 12.- La apercepción trascendental

El concepto de apercepción ya había sido empleado por -- Leibniz (1646-1716) para designar la conciencia de sí. Con este concepto alude al carácter de acompañante de la percepción y de conciencia de la conciencia perceptiva <sup>8</sup>. Más tarde Wolff no -- utiliza el concepto de apercepción, pero sí el de conciencia de sí. En este concepto sitúa el último fundamento del conocimiento. Kant vuelve a utilizar el concepto de apercepción como la -- condición última del conocimiento.

La apercepción produce la representación final de la percepción como unificación de la diversidad en una síntesis. Esta unificación es posible porque la apercepción permite la conciencia de aquella representación de la diversidad en la percepción conciencia

y después como síntesis en la cognición. Para permitir esta conciencia necesita ser posible la conciencia de sí que distinga lo representado de sí mismo como acto representador. Además necesita distinguir la apercepción entre la conciencia de sí y la conciencia de otro objeto y esto sólo lo logra la autoconciencia. - Ella representa la conciencia de la conciencia en sí. La autoconciencia representa la identidad de la conciencia.

La apercepción en general cumple con muchas tareas dentro del proceso del conocimiento. Por eso Kant distingue entre apercepción trascendental y apercepción originaria. La apercepción trascendental es la unificación que produce la representación - como síntesis. Ella, la apercepción trascendental, hace posible la conciencia de cualquier representación objetivada. Dentro de esta posibilidad entra la conciencia de sí, en tanto que es la representación que me objetiva a mí mismo. No incluye a la conciencia empírica que tan sólo representa una diversidad de impresiones, sin lograr su unificación como síntesis que se refiere a un objeto. Aunque esta conciencia de toda representación objetivada influye en la conciencia empírica, ya que sólo hay una conciencia en el proceso del conocimiento que tiende a producir la representación objetiva. La conciencia empírica sólo es un paso en el proceso del conocimiento y por sí sola es una representación de la diversidad de expresiones. La apercepción originaria es la representación libre de contenido sensible del yo trascendental. Esta apercepción originaria hace posible la autoconciencia. En la autoconciencia sólo se piensa o refle-

xiona sobre sí mismo sin alcanzar el conocimiento.

La distinción anterior pretende evitar confusiones al - - afirmar que la apercepción es la condición última del conocimiento. Dicha condición debe condicionar al proceso, pero no está - condicionada por el proceso. Ella es la última de las condiciones del proceso del conocimiento. Esta condición no puede ser - únicamente la apercepción transcendental, ya que ella está condi - cionada por el proceso. La apercepción transcendental cumple -- con el conocimiento o implica el conocimiento. Ella está condi - cionada a todo el proceso del conocimiento. Sólo la apercepción originaria no implica el conocimiento. Esta, la apercepción ori - ginaria, por sí misma sólo permite el pensamiento. Al pensarse\_ a sí mismo es la autoconciencia que condiciona el proceso del co - nocimiento sin estar condicionado por él. Mientras la apercepción transcendental -como la conciencia que hace posible- es - - siempre conocimiento y queda condicionada a este proceso; la - - apercepción originaria -como la autoconciencia que hace posible- sólo es pensamiento de ese yo transcendental y condiciona al pro - ceso.

En este párrafo sólo será expuesta la apercepción trans - cendental. Hasta el párrafo dieciocho se expondrá la apercepción originaria. Por abocarse nuestra exposición al yo, debemos cumplir con el procedimiento que haga posible encontrar la repre - sentación objetivada del yo como yo empírico. Esto es lo que se expondrá a continuación.

La apercepción trascendental es la fuente que posibilita la unificación. La diversidad relacionada en la intuición adquiere una síntesis gracias al "acto" unificador de la apercepción trascendental. Al poder unificar la apercepción trascendental también puede conocer. Este, el conocimiento, es resultado de la unificación en una síntesis. No significa esto que la apercepción trascendental por sí sola pueda conocer, hace falta la diversidad dada por la receptividad. El que la apercepción trascendental sea la fuente que hace posible el conocimiento, sin que sea suficiente para cumplir el proceso, significa que es la que dirige el proceso objetivante del conocimiento. Si el conocimiento es unificación, el proceso que lo produce debe tener su dirección en el "acto" que realiza esta unificación: la apercepción trascendental.

La espontaneidad es la fuente del entendimiento. Esta, la espontaneidad, permite al entendimiento producir conceptos: comprendiendo la diversidad de impresiones en su unificación como síntesis. La fuente de la espontaneidad es la apercepción trascendental porque permite que unifique y comprenda. La espontaneidad produce el concepto basándose en las reglas que tiene en las categorías para determinar la síntesis. La apercepción trascendental en su "acto" permite la unificación produciendo la síntesis y así la representación consciente de ésta. La espontaneidad gracias a la apercepción trascendental produce la síntesis y tiene conciencia de ella como representación objetivada. Entre la espontaneidad y la apercepción trascendental úni-

camente las distingue que la última es fuente de la primera, pero el producto resultante es el concepto que pertenece al último paso del proceso de objetivación en el entendimiento. Ellas son fuentes que hacen posible la síntesis en el entendimiento: el -- concepto.

Puede distinguirse al concepto y a la intuición por la manera en que surgen. Y con esto expresar con mayo claridad cada paso de las fuentes del entendimiento. El concepto surge de una función de la espontaneidad. En cambio la intuición surge de -- una afección de la receptividad. La fuente requiere acción de - la espontaneidad y la afección sólo una condición que esté abierta para recibir. La función es la unidad de la acción que ordena la diversidad sensible, unificándola bajo una síntesis representadora. El concepto es producto de esta función de la espontaneidad. La función como "acto" unificador es la apercepción - transcendental y el resultado de esta función es la síntesis representadora; por eso la apercepción transcendental es conciencia de esta síntesis.

La apercepción transcendental es la posibilidad de la unidad de la acción. Ella, la apercepción transcendental, hace posible la función. Por eso esta apercepción transcendental es la fuente de la espontaneidad, que en la facultad del entendimiento realiza el segundo paso del proceso objetivante del conocimiento.

"Se trata de que la posibilidad de la forma l3gica de todo conocimiento se basa necesariamente en su relaci3n con esa apercpci3n como facultad" <sup>9</sup>.

La apercpci3n trascendental hace posible la unidad de la acci3n, porque es la regla que toda acci3n unificadora de la diversidad debe cumplir. La unidad de la acci3n es posible por la unidad que impone la regla. Todo objeto es producto de un proceso objetivante. Para poder representar ese objeto es necesario llevar a cabo el proceso y cumplir con la regla que lo legisla. El objeto no viene dado por la receptividad que tan s3lo ofrece una diversidad de impresiones. Para producir la objetiva ci3n es necesaria la unidad de la acci3n que unifica aquella diversidad con base en la regla. <sup>10</sup>.

La regla de la unidad de la acci3n debe poder abarcar toda acci3n unificadora. Ella debe dirigir cada uno de los pasos del proceso objetivante hacia la unificaci3n. La regla debe expresar la unificaci3n por antonomasia. Por eso la f3rmula de la regla de toda unidad de la acci3n unificadora es "yo pienso". Es esta f3rmula no se considera qui3n es el que piensa, ni qu3 es lo que piensa. El yo pienso s3lo expresa la acci3n unificadora de la diversidad. Ella es la f3rmula vac3a que admite cualquier contenido. Todo el proceso de objetivaci3n adquiere su direcci3n con esta f3rmula.

"Nach B 132 muss das Ich denke alle Vorstellungen begleiten k3nnen, es ist ein 'Aktus der Spontaneit3t', dass heisst zun3chst, diese Vorstellung 'kann nicht' als zur - - - -

Slunlichkeit gehörig angesehen werden'. Das heisst aber - weiter, dass sie eine Vorstellung der Spontaneität schlechthin ist, (...) Im Ich denke stelle ich 'mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmtes, vor' (B158 Anm)" <sup>11</sup>.

La regla que expresa el yo pienso es una función lógica. Si la función es la unidad de la acción que unifica a la diversidad, entonces la regla de toda acción unificadora será una función lógica. En esta función lógica no se ofrece el contenido de la diversidad, sólo la formulación de la acción que debe seguirse para unificar. Ella es la unidad de toda acción unificadora. Como función es la condición de todo concepto. El concepto es producto de la función como unidad del acto unificador. La función lógica es la condición de posibilidad del concepto.

"...el entendimiento puede, en cuanto espontaneidad determinar, mediante la diversidad de las representaciones dadas, el sentido interno de acuerdo con la unidad sintética de apercepción y puede así pensar la unidad sintética de apercepción de la diversidad de la intuición sensible a priori como condición a la que necesariamente han de someterse todos los objetos de nuestra intuición (la humana)" <sup>12</sup>.

El yo pienso como función lógica que es condición de posi

"Para B 132 debe poder acompañar el yo pienso toda representación. Esto es - un 'acto de la espontaneidad' que ante todo significa que esta representación no puede ser considerada perteneciente a la sensibilidad. Pero además significa que ella es sencillamente una representación de la espontaneidad. (...) En el Yo pienso 'me represento la espontaneidad de mi pensar, es decir de lo determinante' (B158 nota)"

bilidad del concepto, también lo es del conocimiento. El concepto es la síntesis de la diversidad y por consiguiente objetivación que permite el conocimiento. La función lógica es la regla de toda producción de la síntesis. Además como regla de la acción unificadora es regla del proceso de objetivación. Ella dirige el proceso y lo influye. Lo influye como regla de la acción dirigiendo el proceso hacia la unificación.

### 13.- La unidad de la apercepción transcendental

Para que la síntesis sea objetiva debe cumplir con la unidad de la apercepción transcendental. Esta unidad de la apercepción transcendental es la regla de la unificación. Por eso la unidad de la apercepción transcendental evita que el producto -- del proceso de objetivación resulte accidental. Al ser la regla de toda unificación, hace de la síntesis un concepto, ya que representa al objeto cognoscible para todos. Sin esta unidad de la apercepción transcendental sólo habría intuición sin pensamiento que las representara y no tendría valor alguno.

La unidad de la apercepción transcendental debe ser una -- regla a priori a la que se someta toda unificación para producir una síntesis. Esta regla es anterior al contenido sensible que da la receptividad. Así puede influir en la receptividad, pues esta unidad es anterior a la afección y dirige los datos de ésta hacia la unificación. La unidad de la apercepción transcendental es una condición de posibilidad para el proceso de objetivación del conocimiento <sup>13</sup>.

Esta unidad de la apercepción transcendental también delimita los objetos que pueden conocerse. Como esta unidad es una regla a priori, influye y dirige el proceso de objetivación, pero no sólo a él, también a los objetos en su existencia en la realidad efectiva. Ella dirige e influye la producción de los objetos, por eso también delimita éstos. El conocimiento sólo alcanza a los fenómenos como objetos producidos en el proceso de objetivación. Si el conocimiento está condicionado por la unidad de la apercepción transcendental y únicamente de lo conocido puede afirmarse su existencia, entonces esta unidad también condiciona la existencia de los objetos conocidos o de los fenómenos.

La misma naturaleza tiene su legislación en la unidad de la apercepción transcendental. Sin esta unidad no habría naturaleza alguna. La naturaleza no es más que para el conocimiento. Las leyes de la naturaleza son las reglas de los objetos del conocimiento (fenómenos). Por eso debemos afirmar que la unidad de la apercepción transcendental es la condición de toda experiencia posible. Ella, la unidad de la apercepción transcendental, es la condición de posibilidad del proceso de objetivación del conocimiento.

"La naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento empírico e incluyendo todo lo que ella pueda abarcar, sólo es posible en la unidad de apercepción (...) En efecto, es en el entendimiento donde se hace posible la unidad de la expe-

riencia en la que todas las percepciones deben tener lugar" 14.

La unidad de la apercepción trascendental, como regla, legisla la unidad sintética o el acto productor de la síntesis. A partir de la unidad de la apercepción trascendental se guía el acto de la apercepción trascendental para realizar la unificación que produce la síntesis. La unidad sintética es el acto de la apercepción trascendental. Esta unidad sintética tiene en la base la unidad de la apercepción trascendental. En breve, la unidad sintética es el acto de la apercepción trascendental que unifica la diversidad produciendo una síntesis y tiene su base en la unidad de la apercepción trascendental, porque ésta es la regla que la condiciona. La distinción radica en que uno es el acto y otro la representación de la regla de aquel. La unidad sintética es el acto que unifica la diversidad, mientras que la unidad de la apercepción trascendental es el pensamiento a priori como unidad lógica.

La unidad de la apercepción trascendental es una representación anterior a todo concepto. Ella debe ser a priori la posibilidad de cada concepto. Por consiguiente expresa la unidad de todas las determinaciones que permitan representar en un concepto a la síntesis de la diversidad. Esta unidad es anterior a las categorías. Estas últimas, las categorías, son las determinaciones de aquella percepción que ofrece la sinopsis relacionada de la diversidad sensible. Al determinar la percepción por medio de las categorías se produce la representación objetivada:

el concepto del objeto conocido. Las categorías son las determinaciones más inmediatas a las impresiones sensibles. Y la unidad de la apercepción transcendental está mediada de estas impresiones por medio de las categorías. Gracias a esta unidad tienen coherencia las categorías. Todas ellas son representaciones de la síntesis y ésta tiene su regla en la unidad de la apercepción transcendental. Por esta unidad pueden pensarse las categorías o determinaciones antes de que se de una diversidad de impresiones sensibles. La unidad de la apercepción transcendental es lo determinante de las determinaciones que son las categorías. La coherencia que le permite esta unidad a las categorías consiste en ser determinaciones a priori de una diversidad de impresiones determinables.

"Kant charakterisiert diese Einheit als 'Verstandeshandlung' und bezeichnet sie allgemein als 'Synthesis'. Sie geht -- 'allen Begriffen der Verbindung' voraus und ist deshalb -- nicht identisch mit der in der Kategorientafel - - - - - aufgeführten Kategorie der (numerischen) Einheit. Sie -- muss vielmehr 'noch höher' gesucht werden, 'nämlich in -- dem, was selbst den Grund der Einheit verschiedener - - - - - Begriffe in Urteilen ... enthält.'" 15.

---

"Kant caracteriza esta unidad como "acto del entendimiento" y la califica en general como síntesis. Ella precede 'todo concepto de la unificación' y por eso no es idéntica a la categoría de la unidad numérica en la tabla de las categorías.

El juicio es la unificación por medio de las categorías -de aquellas impresiones sensibles en la percepción- y de este modo producir el concepto. Por eso el juicio es posible por la función. Ella es la unidad de la acción que ordena a la diversidad de impresiones sensibles unificándolas bajo una síntesis. La función tiene su regla en la función lógica que es la unidad de la apercepción transcendental <sup>16</sup>. La posibilidad de los conceptos es la unidad de la apercepción transcendental.

La unidad de la apercepción transcendental como representación a priori refiere un objeto transcendental. El yo pienso es la regla del acto de unificación que realiza la apercepción transcendental. El objeto transcendental es la regla directoria de las determinaciones de la diversidad de impresiones. La unificación como objetivación debe tener la representación a priori del proyecto que producirá. La unidad de la apercepción transcendental representa a priori la regla de la apercepción transcendental como yo pienso y la regla que debe seguir ésta en su unificar productivo como objeto transcendental. Ya que esta unidad es anterior y realiza la coherencia de las categorías, puede representarse a priori al objeto transcendental.

El objeto transcendental -ya hemos dicho- es el correlato del yo transcendental, o en este caso de la regla del acto unificador: el yo pienso. Este objeto transcendental, como forma vacía de contenido sensible, permite la objetivación. Todo objeto conocido es objetivado como fenómeno: como una representación objetiva. Su objetividad la adquiere de su restricción a -

la regla, que condiciona la existencia de los objetos; por ser - la condición del proceso de objetivación sólo puede producir éstos abriendo la relación (Relation) con el objeto transcendental. Los objetos conocidos sólo pueden ser consecuencia de las condiciones del proceso, es decir de un objeto transcendental que es la regla de estas condiciones de objetivación.

El fenómeno posee su forma que no puede darse en la afectación. Esta sólo ofrece datos de la materia de este fenómeno. - La forma del fenómeno sólo consiste en condiciones que tienen -- que cumplirse para poder conocerlo. El objeto transcendental es esta forma del fenómeno. El, el objeto transcendental, es la regla que condiciona la objetivación del fenómeno. Este objeto transcendental es idéntico para todos los objetos conocidos. No puede contener en sí una intuición determinada.

El objeto transcendental, como condición del proceso objetivo, puede suministrar objetividad a la realidad efectiva. - "lo que aparece" sólo son impresiones subjetivas de esa realidad efectiva. Para que se convierta "lo que aparece" en objeto conocido, debe seguir todas las condiciones de la regla que impone - el objeto transcendental para el proceso de objetivación.

"Dado que esa unidad ha de ser considerada como unidad ne cesariamente a priori (de lo contrario, el conocimiento ca recería de objeto), la referencia a un objeto transcendental, es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico, se basará en una ley transcendental según la

cual, si 'lo que aparece' ha de proporcionar objetos, tiene someterse a las reglas a priori que unifican sintéticamente a 'lo que aparece', reglas sin las cuales no es posible relacionar 'lo que aparece' dentro de la intuición empírica. Es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento se basará en la ley según la cual, en la experiencia, 'lo que aparece' ha de estar sometido a las condiciones de indispensable unidad de aperccepción, al igual, en la simple intuición, lo han de estar a las condiciones formales de espacio y tiempo: son esas condiciones las que hacen posible el conocimiento" 17.

La unidad de la aperccepción transcendental como regla del proceso de objetivación del conocimiento hace posible la relación (Relation) entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Esta relación (Relation) la logra por medio de la regla del acto de unificación y la regla directiva de este acto en su carácter productivo. Estas dos reglas se reducen en su formulación al yo pienso. Como esta formulación es la regla para el acto de unificación también condiciona su producción. Esta regla relaciona (Relation) al yo transcendental y al objeto transcendental como condición de posibilidad del proceso del conocimiento.

#### 14.- La conciencia transcendental.

La exposición de la aperccepción transcendental muestra otra vez la concepción del conocimiento como proceso. La necesidad de la aperccepción transcendental como acto unificador de la di-

versidad sensible y su regla como unidad de esta apercepción hace patente esta concepción. Pueden notarse dos polos opuestos, como en todo proceso que tiene un comienzo y un fin. El fin de este proceso objetivante es el producto de la unificación en una síntesis. Pero toda síntesis tiene una regla que presupone para realizarla y éste es el comienzo del proceso objetivante. El proceso objetivante consta, en cuanto a la labor de la apercepción transcendental, de los pasos siguientes: la unidad de la apercepción transcendental es la regla previa que dirige el acto de unificación llevado a cabo por la apercepción transcendental, que obtiene como producto la síntesis.

Estos pasos indican la necesidad de la conciencia transcendental. La apercepción transcendental, como representación de la regla, implica una conciencia transcendental. La apercepción transcendental, como acto unificador condicionado por aquella regla, también implica esta conciencia. De la misma manera la síntesis, como representación final del proceso objetivante, requiere de esta conciencia transcendental para reconocer esta representación. Además que esta producción objetiva tiene su influjo por la conciencia transcendental, que se representa, en su paso parcial dentro del proceso como conciencia empírica y finalmente como conciencia del producto.

"Por consiguiente, para que 'lo que aparece' pueda llegar a ser materia de conocimiento, es preciso que preexista (por prioridad lógica) una condición 'a priori' que asegure su -

relación a la unidad absoluta de la conciencia; en otras palabras: la síntesis de 'lo que aparece', en la medida en -- que interesa a la Crítica y conduce a la constitución de -- 'objetos', se realizará de acuerdo con una 'regla a priori' de unidad, que define precisamente la conciencia como tal" \_  
18.

Para que una representación llegue a ser, necesita de una conciencia. No puede haber representación sin conciencia de -- ella. La conciencia transcendental es la conciencia de las representaciones. Ella es la conciencia representadora. Toda intuición adquiere una representación porque la conciencia transcendental es consciente de ella. Primero representa esta conciencia el complejo de impresiones en una sinopsis y más tarde -- en la síntesis. La conciencia transcendental es la necesaria -- condición de posibilidad de todas las representaciones.

Lo anterior revela dos tipos de representaciones. Una es -- la representación como presentación de un objeto afectivo, por -- medio de una producción objetivante. Otra es la representación -- como presentación de la regla que ha de seguir aquella produc--- ción. Esta representación es por medio de la propia conciencia -- que se distancia del acto de producción para reglamentarlo. La -- primera representación presenta un objeto conocido en el concep- to o aún tan sólo presenta en un complejo de impresiones "lo que aparece" en la percepción. La segunda representación sólo me re -- presenta a mí como regla que debe seguir la unificación: yo pien

so. En sentido estricto únicamente en el primer caso es condición de posibilidad la conciencia transcendental: cuando la representación es producto de una objetivación y presenta un objeto efectivo. En el proceso de objetivación hay una dirección establecida: tender hacia el objeto conocido. Para tener conciencia de esta intención es necesario tomar distancia de ella. Sólo apartándose del proceso puede representarse la regla que lo dirige. La autoconciencia es la que puede lograr este distanciamiento, porque ella logra la conexión de cada uno de sus pasos, pensando al proceso terminado y pudiendo reflexionar sobre él. Esta distinción que revela las representaciones queda dentro del marco de nuestra distinción propuesta entre el proceso objetivante y proceso subjetivo. La conciencia transcendental es condición de posibilidad del proceso objetivante del conocimiento y la autoconciencia del proceso subjetivo. Aunque en el proceso del conocimiento se hallan juntos.

La representación para presentar un objeto conocido necesita pertenecer a la conciencia transcendental. Cada una de las impresiones son representadas en la sinopsis por esta conciencia. Ella es una conciencia que se somete a las condiciones de posibilidad del proceso del conocimiento, siendo la última dentro de este proceso. Por eso esta conciencia es transcendental, porque con ella se cierran las condiciones del proceso. La conciencia transcendental lleva a su cumplimiento este proceso. Por medio de ella se presenta el objeto como concepto. Todo concepto in-

cluye a la conciencia trascendental porque es su última condición de posibilidad.

"Esta conciencia que unifica en una representación lo múltiple, intuido sucesivamente y luego reproducido, es lo que llamamos concepto" <sup>19</sup>.

La conciencia trascendental como última condición del proceso objetivante es la conciencia cognoscente. Ella tiende hacia el concepto y sólo logra su labor al representar éste. La conciencia trascendental es representación, objetivación y cumplimiento del proceso. Representación porque sin ella ninguna representación llega a ser tal. Objetivación porque su representación presenta un objeto que todos pueden conocer. La conciencia trascendental lleva a cumplimiento el proceso de objetivación porque su propia condición exige el cumplimiento de las condiciones del proceso.

"Alle Anschauung und Vorstellungen sind für uns nichts, - - wenn sie nicht, ins Bewusstsein aufgenommen' werden können. Wir stellen nur dadurch etwas vor, dass Vorstellungen mit - allen anderen' zu Bewusstsein gehören, mithin darin - - - wenigstens Müssen verknüpft werden können" <sup>20</sup>.

La relación (Relation) entre sujeto y objeto que puede lograr la conciencia trascendental, en medida que cumple con el -

---

"Todas las intuiciones y representaciones son nada para nosotros, - si no pueden recogerse en la conciencia. Representamos sólo algo que pertenece con todo lo otro a la conciencia para que pueda ser por lo menos enlazado".

proceso de objetivación, es de dos modos: que al dato en la sensación determine a la representación o que la unidad de la apercepción transcendental determine a las impresiones de esas sensaciones. En el primer caso, sólo es una conciencia empírica y es subjetiva, porque depende del lugar del sujeto para recibir esos datos. En este primer caso, la conciencia transcendental recibe la sensación que ha impresionado a los sentidos y empieza a cumplir con las condiciones de la unificación, para tener una representación del complejo de impresiones como una percepción que -- aún es contingente. El segundo caso es una relación (Relation) que cumple con todo el proceso de objetivación y termina en la conciencia transcendental o cognoscitiva. Aquí la conciencia -- transcendental no sólo recibe automáticamente el complejo de impresiones de aquella percepción, sino que las determina en una representación sintética. Esta determinación la realiza la conciencia transcendental a través de las categorías que buscan la homogeneidad de acuerdo con la unidad de la apercepción transcendental (yo pienso y objeto transcendental). Esta conciencia cumple con las condiciones de posibilidad del proceso de objetivación y produce un objeto que para toda conciencia transcendental es objetivable.

En la conciencia empírica se recibe automáticamente la relación (Verhältnis) de "lo que aparece" como una intuición percibida. Esta relación (Verhältnis) es igual en toda intuición. Pero el contenido que ofrece el dato de la realidad (Reale, - - -

Realität) como realidad efectiva (Wirklichkeit) es contingente - en la conciencia empírica, como relación (Verhältnis) sensible - que sólo recibe la parte de la realidad que le afecta. Esta - -afección depende del lugar que ocupa el yo empírico en la realidad efectiva. Sólo desde la perspectiva que da su ubicación puede ser afectado.

En cambio la conciencia trascendental produce espontáneamente la representación del objeto. Esta espontaneidad no es -- otra cosa que las condiciones de posibilidad del proceso de objetivación. En base a esta espontaneidad que tiene que cumplir -- con las condiciones de posibilidad del proceso de objetivación - posee esta conciencia una relación (Relation) con el objeto. Las condiciones limitan toda objetivación. Por eso el resultado de la objetivación es un objeto para toda conciencia trascendental.

"Ahora bien, hay sólo dos condiciones bajo las cuales puede conocerse un objeto. En primer lugar, la intuición a través de la cual viene dado, aunque únicamente en cuanto a - 'lo que aparece'. En segundo lugar, el concepto a través - del cual es pensado el objeto correspondiente a dicha intuición" 21.

Para cumplir con el proceso de objetivación necesita la conciencia trascendental ser conciencia de sí. Esta conciencia de sí permite reconocer al producto del proceso de objetivación como distinto del sujeto que lo produce. La conciencia trascen

dental realiza la objetivación cumpliendo con las condiciones de posibilidad de este proceso. Ella sólo puede tener conciencia - de estas condiciones si se reconoce como al sujeto que conoce y cumple con este proceso del conocimiento. El sujeto cognoscente está limitado por las condiciones de posibilidad. Cuando se tiene conciencia de sí mismo como yo que conoce, pueden reconocerse las condiciones a las que está sujeto este yo. Con la conciencia de sí reconoce al sujeto como yo conozco y estoy sujeto a las condiciones de posibilidad de este proceso del conocimiento. La conciencia transcendental es una conciencia objetivadora y para esto necesita objetivarse a sí mismo, ya que así puede -- distinguirse del objeto representado como el sujeto que lo representa. Sólo teniendo conciencia de sí puede la conciencia - transcendental afirmar yo represento tal objeto por medio de este concepto.

"Todas las representaciones guardan una necesaria relación con una posible conciencia empírica. De no guardarla y de ser totalmente imposible adquirir conciencia de las mismas, ello equivaldría a decir que no existe" 22.

15.- La posibilidad de que la conciencia transcendental sea conciencia de sí.

Antes de terminar con la exposición de la apercepción -en donde todavía falta exponer la apercepción originaria- hacemos un paréntesis para mostrar la posibilidad de que la conciencia - transcendental sea conciencia de sí. Hasta ahora sólo se ha ex

puesto la apercepción transcendental, cumpliendo con la primera parte de la exposición de la apercepción. Para que la conciencia transcendental pueda conocer al yo como un conocimiento de sí mismo que se autoobjetiva en calidad de yo empírico, es decir, para que pueda tener la consciencia de sí, necesita de la apercepción en sus dos características, tanto de la apercepción transcendental como de la apercepción originaria. Todo conocimiento debe cumplir con el proceso de su producción. Este proceso llega a su cumplimiento porque la apercepción transcendental unificada la diversidad sensible, produciendo una síntesis representadora y la apercepción originaria realiza la conexión de las facultades que llevan a cabo aquella producción. Ambas características de la apercepción están unidas en el proceso de producción del conocimiento. Aquí exige la exposición de la conciencia transcendental como conciencia objetivante, exponer la posibilidad de que sea también consciencia de sí y de este modo cumple con las condiciones para poder objetivar. En el próximo párrafo será expuesta la apercepción originaria.

El problema del conocimiento de sí mismo es la paradoja de la autoobjetivación. El conocimiento es un proceso de producción que para comenzar exige que se dé un dato, por medio de la afección de lo que se ha de conocer. El yo empírico, como sentido interno, recibe esta afección como una sensación que lo impresionada. Sólo el yo empírico puede llegarse a conocer, porque tiene una existencia en la realidad efectiva. El yo transcendental tan sólo es una condición lógica o necesaria para hacer posible

el proceso del conocimiento. ¿Cómo puede darse el yo empírico el dato de sí mismo, si él recibe la afección de este dato? El yo empírico en la autoafección tiene que ser receptor y dato.

El autoconocimiento no sólo debe cumplir con las condiciones de posibilidad de todo proceso -como es la influencia que dirige el proceso de objetivación desde la conciencia transcendental, pasando por la conciencia empírica para unificar la diversidad sensible en una síntesis representadora y la conexión del proceso subjetivo que realiza la autoconciencia-, sino además con la autoafectación <sup>23</sup>.

El autoconocimiento como todo conocimiento está limitado por la afección: únicamente lo susceptible de afectarnos puede conocerse. El objeto transcendental es ese algo que puede afectar. Lo que afecta debe poder someterse a las condiciones de posibilidad del proceso de objetivación. Estas condiciones son las reglas transcendentales que legislan el conocimiento. El objeto que corresponde a las condiciones de posibilidad de la objetivación es el objeto transcendental: un mero algo que puede llegar a ser conocido o cumplir con su objetivación. Cuando se cumple son el proceso del conocimiento se reconoce a este objeto transcendental como el fundamento que lo hace posible. La apercepción transcendental representa al objeto transcendental como la unidad que proyecta la forma que ha de tomar la diversidad sensible al unificarse en síntesis. Pero el objeto transcendental nunca es conocido, sólo reconocido como fundamento del cono-

cimiento y sin lograr conocer qué es él. En el caso del autoco-  
 nocimiento es el yo transcendental el que puede afectar. El - -  
 autoconocimiento pretende objetivarse a sí mismo: producir un ob-  
 jeto de conocimiento del propio yo. Por eso sólo el yo transcen-  
 dental puede afectar, porque nada más él puede cumplir con las -  
 condiciones de objetivación.

Al cumplir con estas condiciones de posibilidad del proceso  
 del conocimiento, debe someterse el yo transcendental a las rela-  
 ciones (Verhältnis) del tiempo y del espacio. La afección es --  
 del yo transcendental -que soy yo mismo y no de algo exterior a\_  
 mí- y sólo impresiona al sentido interno. El sentido externo re-  
 cibe las sensaciones que impresionan a la forma del espacio (uno  
 al lado del otro) por estar fuera de mí. Mientras que el senti-  
 do interno recibe todas las afecciones, por ser sensaciones que\_  
 impresionan la forma del tiempo (uno tras de otro) estando en mí  
 o fuera de mí. La autoafección no recibe una sensación que im-  
 presione a la forma del espacio del sentido externo, tan sólo --  
 una autoimpresión del propio estado interno que impresiona a la\_  
 forma del tiempo del sentido interno.

La autoafección es una determinación de mí en el tiempo. Es-  
 ta determinación consiste en ponerme en un instante del tiempo.\_  
 Ya que la autoafección sólo es una autoimpresión del sentido in-  
 terno, únicamente puede ofrecer la sensación de mí en un instan-  
 te. La determinación de mí mismo me pone en un instante que im-  
 presiona al sentido interno. Este instante determinado exige --

que me ponga en un lugar del espacio. Por lo tanto ponerme implica -aunque en un primer momento sólo ofresca un instante del tiempo- una relación (Verhältnis) en el espacio. Ponerme a mí mismo significa determinarme en un instante y darme un lugar fuera de mí en el espacio. Si en mí, en mi sentido interno, todo adquiere la forma de la sucesión, para poder autoafectarme necesito determinarme en un instante de esta sucesión y así ponerme en un lugar del tiempo, porque sólo de este modo recibo la sensación de mí mismo como algo que ofrece un dato de lo que yo soy.

Este dato manifiesta "lo que aparece" de mí mismo y esto no puede ser nada más una impresión del sentido interno, también debe implicarse al sentido externo. La determinación de mí mismo sólo ofrece un instante de mí en aquella sucesión. Porque la determinación de mí mismo tan sólo se dirige a la forma sucesiva del tiempo del sentido interno. Sólo al ponerme a mí mismo recibo la sensación inalterable de lo que soy. El ponerme relaciona (Verhältnis) ese instante con un lugar en el espacio. Así el instante adquiere inalterabilidad, por estar al lado de otro y uno tras de otro.

"Ahora bien, la conciencia de mi existencia en el tiempo va necesariamente ligada a la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal. La conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, necesariamente ligada también a la existencia de cosas fuera de mí, como condición de la determinación del tiempo. Es decir, la conciencia de

mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia in-  
mediata de la existencia de otras cosas fuera de mí" 24.

Esta autoafección proporciona el dato de mi propia existen-  
cia. Lo que afecta en esta autoafección es el yo transcendental.  
Este último afecta como la sensación de "lo que aparece" de mí -  
mismo. "Lo que aparece" en la sensación es el dato de la afec-  
ción. Lo que afecta es el yo transcendental y el dato de la - -  
afección es el yo empírico. El yo transcendental no puede ser -  
el dato resultante de la afección. El, el yo transcendental, es  
la relación (Relation) entre el sujeto cognoscente y el objeto -  
conocido, siendo en este caso el objeto conocido el propio yo pe-  
ro empírico: la relación (Relation) es entre el sujeto cognosce-  
nte consigo mismo. Esta relación (Relation) brinda la posibili-  
dad de producir el conocimiento, porque tanto sujeto cognoscente  
como objeto conocido están sujetos a las reglas transcendentales  
que condicionan la posibilidad de producir el conocimiento.

La autoafección surge de un acto del propio sujeto cognos-  
cente. Para autoafectarse es necesario la intención de hacerlo.  
Esta intención comienza por poner atención en sí mismo. En su -  
primer impulso se dirige la atención al sentido interno. Al vol-  
ver los ojos hacia sí mismo, sólo puede encontrarse el sentido -  
interno que recibe toda afección. La atención no se dirige al yo  
en sí, sino a la actividad de éste. Por eso el dato de la auto-  
afección es el yo está... La atención sobre sí mismo sólo en-  
cuentra la autoafección de un yo transcendental que impresiona -

en cada instante la forma del sentido interno. Esta atención lo pone en un lugar de la forma del sentido externo.

El acto de atender recibe su impulso de la conciencia transcendental. La intención de conocerse a sí mismo surge de la conciencia transcendental. Sólo ella puede representar y proponerse la representación del propio yo. Corresponde a la conciencia transcendental aplicar la facultad del entendimiento hacia sí mismo. Este impulso de atender a sí mismo, en el primer paso del proceso de la autoobjetivación, sólo provoca el complejo de sensaciones del yo empírico. El acto de atender a sí mismo, en la sensibilidad exige la determinación y la posición del yo empírico.

"En entendimiento no encuentra, pues, en el sentido interno semejante combinación de la diversidad, sino que la produce afectándolo" 25.

La sensación que es el dato de la afección tiene que ser intuito de acuerdo al espacio y al tiempo. La sensación impresiona estos sentidos adquiriendo una relación en su forma y resultando. La autoafección ofrece la sensación de sí mismo relacionada en la intuición: un complejo de sensaciones relacionadas del "yo está ahora...". Por influencia de la conciencia transcendental se logra la percepción de esta intuición. La percepción de la intuición del yo empírico es la representación consiente de esta diversidad de sensaciones. La percepción no al-

canza al yo como es en sí, sino como se manifiesta en la relación de sensaciones de la intuición.

La conciencia transcendental, como consciencia de sí, hasta este momento del proceso del autoconocimiento, tan sólo es conciencia empírica. La conciencia de la intuición actual del yo empírico es una conciencia empírica. Ella sólo es consciente de la representación de la diversidad de sensaciones de este yo relacionadas en la intuición. Ya tiene la conciencia empírica una representación, pero todavía no un concepto. La conciencia empírica es diversamente cambiante y subjetiva <sup>26</sup>. Esta conciencia empírica debe alcanzar en la conciencia transcendental la representación sintética de la diversidad de las sensaciones de este yo, por medio de la unificación.

"Unificar quiere decir representarse la unidad sintética de lo diverso. (...) Tratando de lo diverso hay que distinguir - - siempre la conciencia de una respecto de la conciencia de la - - otra. Aquí nos referimos sólo a la síntesis de esta (posible) - conciencia" <sup>27</sup>.

La síntesis de la diversidad de sensaciones es el concepto que representa al yo empírico como un objeto conocido y que todos pueden conocer. La conciencia transcendental puede producir este concepto. Por su parte, la intuición es para la conciencia empírica la representación consciente de la relación (Verhältnis) de "lo que aparece". Mientras que el concepto es para la concien

cia trascendental la representación consciente de la síntesis - de aquella relación (Verhältnis) de la intuición que se refiere al yo conocido. El objeto (Gegenstand) no es más que la representación producida en el concepto, al unificar en una síntesis la diversidad de la intuición <sup>28</sup>. La conciencia trascendental debe unificar el contenido diverso de la conciencia empírica.

En todo el proceso del autoconocimiento - como en el de todo conocimiento - hay una única conciencia que es la conciencia - - trascendental. Esta es la conciencia productora del concepto, la conciencia objetivante y por consiguiente la conciencia de sí <sup>29</sup>. Como conciencia de sí debe la conciencia trascendental -- producir el concepto de sí mismo, de tal manera que se autoobjetive. Esta autoobjetivación es posible por la apercepción transcendental que unifica en base a reglas y produce la síntesis, -- porque la conciencia trascendental sigue todo el proceso de esta autoobjetivación, representando y puede reconocer el producto como conocimiento.

Al reconocer este producto como conocimiento puede la conciencia trascendental reconocerse como conciencia de sí. Esta conciencia trascendental tiene muchos objetos conocidos, entre ellos su propio yo y puede distinguirlos porque ella, la conciencia trascendental, produjo cada una de sus representaciones objetivas. Por ello puede distinguir el producto del proceso del autoconocimiento como el concepto de su propio yo, que es distinto a otro objeto u otro yo. La permanencia de la conciencia - -

transcendental durante el proceso de autoconocimiento permite -- que reconozca al "yo que está ahora..." como "yo estoy ahora..".

Para autoobjetivarse posee la conciencia transcendental la relación (Verhältnis) de la sucesión de "lo que aparece" en el sentido interno y la unidad de la apercepción transcendental que representa la regla que hace posible la unificación. La autoobjetivación nunca rebaza los límites de las condiciones de posibilidad marcados desde la autoafección que sólo ofrece el dato en "lo que aparece". Esto, "lo que aparece", puede objetivarse como fenómeno que se manifiesta en el proceso del conocimiento. Así la autoobjetivación que produce la conciencia transcendental es el concepto del yo empírico como fenómeno. Este concepto del fenómeno del yo empírico lo representa como lo que está haciendo en ese momento. La sucesión de "lo que aparece" ofrece lo que está haciendo en cada instante el yo empírico. La apercepción transcendental unifica esa sucesión de instantes para representar el yo empírico como lo que él está haciendo. Lo que hace el yo empírico eso es él. Conocerse a sí mismo o tener conciencia de sí es conocer lo que hacemos como yo empírico.

#### 16.- La apercepción originaria.

La distinción entre apercepción transcendental y apercepción originaria es lógica o necesaria. Si la apercepción transcendental se lleva a cabo es necesario que esté a la base la apercepción originaria. Esta última, la apercepción originaria,

no es anterior en el tiempo a la apercepción transcendental tan sólo necesaria para ésta.

Ya hemos dicho (en el parágrafo 12) que el concepto de apercepción fue empleado, antes que Kant, por Leibniz para referirse a la conciencia de sí. Con el concepto kantiano de apercepción transcendental se engloba este sentido de apercepción. Mientras que el concepto de apercepción originaria -empleado por Kant- señala un nuevo aspecto de la conciencia.

La apercepción transcendental permite la conciencia transcendental, como la conciencia objetivante, y la apercepción originaria abre la posibilidad de la autoconciencia, como la conciencia que se representa a sí mismo sin necesidad de autoobjetivarse. La autoconciencia no necesita conocerse a sí mismo en cada momento sino pensarse en su identidad. Por su parte la conciencia transcendental tiene su base en la afección de la receptividad sensible y en cambio la autoconciencia tiene su base en la "reflexión" sobre sí mismo. Cada una encuentra objetos distintos. La primera, la conciencia transcendental, llega a representar al objeto del conocimiento y en el caso de la autoobjetivación de la conciencia de sí al yo empírico. La segunda, la autoconciencia, encuentra la representación del sujeto cognoscente en su identidad durante todo el proceso como yo transcendental.

La apercepción originaria es la última condición de posibilidad del conocimiento y a diferencia de la apercepción transcen-

dental no está condicionada por el propio proceso. Esta apercepción originaria es condición de posibilidad para el conocimiento -para la apercepción trascendental-, pero ella es incondicionada. Ella, la apercepción originaria, no es consecuencia de ninguna otra representación. Como condición de posibilidad es necesario para la producción de conceptos. Esta producción exige la unificación de la diversidad sensible. No sería posible unificar esta diversidad, si no hubiera una representación idéntica, que sea consciente de esta identidad durante toda la unificación. Esta es la apercepción originaria que al representarse idéntica puede acompañar a toda representación. La apercepción originaria mantiene la identidad del proceso de producción del conocimiento. Gracias a esta identidad dona una homogeneidad a la diversidad, por el simple hecho de pensarla a través de la autoconciencia. 30.

La apercepción originaria es la representación "yo pienso", en donde lo importante es el yo que realiza la acción: el yo pensante. Si en la apercepción trascendental recae el peso sobre la acción, en el caso de la apercepción originaria recae en el sujeto que realiza esa acción. Como la apercepción originaria debe realizar la conexión del proceso subjetivo del conocimiento, necesita dar una identidad a este proceso. Esta identidad permite la conexión del proceso, porque el sujeto siempre se piensa de la misma manera durante el proceso. Ya antes de que de comienzo el proceso, la apercepción originaria representa al yo pensante y cuando ha terminado sigue representándolo. La repre-

sentación de la apercepción originaria permite la identidad del proceso subjetivo del conocimiento, porque siempre representa al yo pensante que realiza este proceso.

La representación "yo pienso" de la apercepción originaria se refiere a que yo como sujeto pensante doy unidad al proceso subjetivo del conocimiento. En tanto que me represento con una identidad, puedo dar unidad o conexión al proceso subjetivo. Así la representación de la apercepción originaria brinda la regla de la unificación de la apercepción transcendental. Hemos dicho que sólo la apercepción originaria como autoconciencia puede reflexionar sobre la regla de unificación. La apercepción originaria representa al yo pienso, con una identidad que brinda la regla de aquella otra apercepción, como unidad de la apercepción transcendental. Por lo tanto la apercepción originaria representa la identidad del yo pienso como el mismo sujeto que realiza el acto de unificación. El proceso subjetivo y el objetivo son en resumidas cuentas un proceso único del conocimiento.

"...como una proposición enteramente idéntica de la autoconciencia en el tiempo, lo cual explica también el que posea validez a priori. En efecto, lo único que esta proposición afirma es que en todo el tiempo en el cual soy consciente de mí mismo, soy consciente de que este tiempo pertenece a la unidad de mi yo, y tanto da si digo que todo este tiempo está en mí en cuanto unidad individual, como si digo que yo me encuentro, con identidad numérica, en todo este tiempo"

En esto se halla la anterioridad necesaria y no temporal de la apercepción originaria en correspondencia a la apercepción --transcendental. Para poder realizar el acto de unificación, que lleva a cabo la apercepción transcendental, es necesario representar, por medio de la apercepción originaria, quien es el que realiza aquella unificación. Como el acto de unificación es intencional debe pensarse o poder pensarse antes al yo (que en este caso sólo es un yo pensante) que pretende esta unificación. La autoconciencia puede pensar a este yo pensante, porque la --apercepción originaria lo representa a partir de la espontaneidad del pensar. Esta representación no está sujeta a las representaciones de objetivación. La espontaneidad del pensar pertenece al entendimiento puro que puede representar basandose únicamente en las reglas de esta facultad: las categorías. La representación de la apercepción originaria es pura, sin contenido --sensible y por eso nunca rebaza el pensamiento. Esta falta de --contenido sensible hace de la representación 'yo pienso' una proposición analítica, que no expresa nada que no está contenido en el sujeto. Esta proposición sólo explica al yo que piensa, permitiendo representar su identidad, pero no conocerlo.

Por medio de la representación 'yo pienso' se refiere lo --más inmediato del sujeto cognoscente: su identidad en el pensamiento como el yo que posee la capacidad de pensar. Aunque esta representación no ofrece el conocimiento de sí mismo, ya que representarse como 'yo pienso' no determina nada de nuestra exis--

tencia, permite que nos pensemos. Tan sólo logra ésta representar al yo pensante como una exigencia de su propio actuar que --pretende el conocimiento.

La apercepción originaria es la última condición de posibilidad del proceso del conocimiento. Sin entrar ella dentro del proceso. Ella no objetiva al yo pensante sólo lo representa. Esta apercepción puede representar al yo pensante porque es la condición que hace posible a las categorías. Las categorías son -- las reglas a priori que permiten representar la síntesis de la --unificación. La apercepción originaria es la condición a priori de la unificación como unidad de la apercepción transcendental. Por eso, porque es condición de posibilidad a priori de la unificación, la apercepción originaria, también es de las categorías.

Ellas, las categorías, representan unificando todavía más -- la síntesis. Y ellas tienen esa unidad por la apercepción originaria.

"Der reine Verstand ist die Quelle von Grundbegriffen der Erkenntnis, der reinen Verstandesbegriffe' oder Kategorien. Diese findet Kant durch Reflexion auf die Grundformen des Denkens, des Urteils, d. h. der Verknüpfung von Vorstellungen zur Einheit der 'Aperzeption'" 32.

---

"El entendimiento puro es la fuente de los conceptos de fundamento del conocimiento: los 'conceptos del entendimiento puro' o categorías. Estas las encuentra Kant a través de la reflexión sobre las formas fundamentales del pensar, del juicio, esto es, el enlace de representaciones por la unidad de la apercepción".

La apercepción originaria pertenece al entendimiento puro, -- porque es una regla formal y sintética de toda representación. \_ Ella, la apercepción originaria, es la regla de todo el proceso del conocimiento: la unidad. Esto permite que por sí sola pueda representar sin estar condicionada al proceso. El entendimiento sólo proceda con representaciones plenas de contenido empírico. \_ En cambio el entendimiento puro brinda las reglas para el conocimiento.

#### 17.- Unidad de la apercepción originaria

Puede distinguirse la unidad de la apercepción originaria y la unidad de la apercepción transcendental, en relación al proceso en donde exige el cumplimiento de cada una. Aunque ambas son reglas de la unidad directiva del proceso del conocimiento. Y sólo la apercepción originaria en su independencia con el proceso puede representar esta regla y por la autoconciencia reflexionar en su cumplimiento. La apercepción transcendental sólo cumple con la regla, en la intención de unificar la diversidad sensible. Así la unidad de la apercepción originaria es más profunda que la unidad de la apercepción transcendental. Esta última es la unidad que guía la unificación. La unidad de la apercepción originaria es la unidad como totalidad del proceso subjetivo del conocimiento. Esta unidad de la apercepción originaria - permite pensar el proceso en cada uno de sus pasos, porque es un yo pensante el que permanece en todo el proceso. Por eso la representación de la unidad de la apercepción originaria, como la

identidad del yo pensante, hace que piense el proceso terminado como un producto conocido. En el proceso subjetivo del conocimiento la representación de la unidad de la apercepción originaria brinda la totalidad del proceso, por tener una identidad bajo el yo pensante. En el caso del proceso objetivante del conocimiento adquiere su totalidad al dirigir la acción unificadora hacia un fin ordenado de antemano: la unidad de la apercepción trascendental. La unidad de la apercepción originaria es más profunda que la de la apercepción trascendental, pero no anterior temporalmente. Sólo al representarse como un yo pensante puede pensarse la intención de conocer, o sólo puede pensarse la intención de conocer de un yo pensante.

"Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer a priori partiendo de ella.

En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegaría a formar conjuntamente mis representaciones sino pertenecieran todas a una sola autoconciencia"

33

La unidad de la apercepción originaria no sólo es la condición de posibilidad del conocimiento, también lo es del pensar. por eso esta unidad es condición de posibilidad del conocimiento, pero no está condicionada a éste. Como unidad puede tomar distancia con relación al proceso del conocimiento y pensar o reflexionar sobre este proceso. De este modo, yo pienso el proce-

so del conocimiento y además soy su condición de posibilidad. Dicha unidad de la apercepción originaria es la condición de posibilidad del pensar, porque cohesiona todas las categorías que le permiten representar cualquier pensamiento.

Por este motivo, Kant puede afirmar que el conocimiento a priori puede partir de la unidad de la apercepción originaria. Toda representación debe estar acompañada por la unidad de esta apercepción. Claro que la unidad de la apercepción originaria puede permitir la posibilidad del conocimiento a priori, pero su fundamento sólo está en la constatación con la realidad efectiva. La unidad de la apercepción originaria es la unidad de las reglas del proceso del conocimiento como condición de posibilidad de éste. Ella, la unidad de la apercepción originaria, sólo significa una subjetividad única que está sometida a reglas de representación. El ámbito de legislación de estas reglas es la coherencia. Esta unidad de la apercepción originaria permite pensar la actividad cognoscitiva propia. Como esta unidad es capaz de representarse las reglas y permitir la reflexión sobre la actividad cognoscitiva, también permite la legislación sobre el proceso del conocimiento: si se ha cumplido con las condiciones de este proceso.

"Die Einheit, um die es hier geht, ist die, ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption' oder 'das: Ich denke', das insofern die 'Bedingung alle Denkens' ist, als --

darunter alle meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen' kann" <sup>34</sup>.

La unificación que lleva a cabo la apercepción transcendental sería imposible de no contar con la autoconciencia de la - - identidad del yo pensante, que da homogeneidad a la diversidad, y viceversa, en virtud de que puede unificar en una conciencia - transcendental la síntesis representadora, es posible que me presente a mí mismo, como la identidad de la actividad de esta - unificación. El yo pienso como identidad del proceso subjetivo - debe acompañar toda representación.

"Así, pues, el primer conocimiento puro del entendimiento, - aquel que sirve de base a todos sus restantes usos y que - - es, a la vez, enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es el principio de la originaria unidad sintética de apercepción" <sup>35</sup>.

La regla suprema de la posibilidad del conocimiento es la - unidad de la apercepción originaria. Esta regla pertenece al ámbito del entendimiento puro. Este, el entendimiento puro, está - encargado de legislar el proceso del conocimiento: él promulga sus reglas. Con esto puede llamarse a la unidad de la apercep-

---

"La unidad a la que se refiere aquí es la 'originaria unidad sintética de la apercepción' o 'el yo pienso'. Ella es la 'condición de todo pensar' ya que todas mis representaciones pueden considerarse bajo ella en la identidad misma".

ción originaria, la originaria unidad sintética de apercepción, en tanto que toda representación estará sujeta a este mismo yo - pienso. Esta representación permite la autoconciencia del proceso del conocimiento.

La unidad de la apercepción originaria representa al yo - transcendental, por medio de la proposición 'yo pienso', como la unidad lógica de la que derivan todas las reglas a priori (condición de posibilidad). Este 'yo pienso' representa al yo transcendental como la identidad del yo pensante. Pero este yo pensante es una unidad lógica vacía de contenido sensible. Como todas las condiciones de posibilidad del proceso del conocimiento derivan de este yo pensante, es él de la columna vertebral de dicho proceso.

#### 18.- La autoconciencia

La apercepción originaria a diferencia de la apercepción transcendental no es objetivadora. Ella, la apercepción originaria, sólo representa al 'yo pienso' y permite pensar este yo como una acción contemplativa. En esta representación lo importante, no es la acción, sino el sujeto que la lleva a cabo. Por eso el pensamiento que permite la apercepción originaria es una reflexión sobre el yo que piensa. La unidad de la apercepción originaria brinda la representación de este yo que piensa como el yo transcendental. Este yo que piensa, como unidad de la apercepción originaria, es una simple unidad lógica. Como unidad es simple este yo que piensa porque está vacío de contenido.

sensible. Este yo que piensa es unidad, porque es la identidad (mismidad) del yo transcendental. Lógico es este yo que piensa, como unidad, porque tiene ínsito las reglas supremas del pensar y por consiguiente del conocimiento. Esta unidad de la apercpción originaria y la propia apercpción originaria implican una autoconciencia (Selbstbewusstsein). Ambas son representaciones que necesitan ser conscientes. Como son representaciones del yo que piensa exigen una autoconciencia. La unidad de la apercpción originaria es la representación del yo que piensa en su identidad y la de la apercpción originaria es el 'yo pienso', ambas para una autoconciencia.

La autoconciencia es una condición de posibilidad del proceso del conocimiento. El proceso subjetivo del conocimiento adquiere conexión por la autoconciencia. Esta identifica todo este proceso subjetivo como realizado por un yo pensante idéntico. No sólo realiza la conexión del proceso subjetivo, además identifica cada paso del proceso objetivante. La autoconciencia puede cumplir con esta identificación porque toda representación es pensada por ella o es posible que la piense. Tanto las categorías, como la conexión entre sensibilidad y entendimiento son posibles por la autoconciencia. Las categorías son representaciones pensadas a priori por la autoconciencia y por ser pensadas todas por ellas les brinda una cohesión. La conexión entre sensibilidad y entendimiento la realiza la autoconciencia gracias a la identidad del yo pensante. Así la autoconciencia sigue el --

proceso objetivante, desde que la intuición adquiere su representación a través de las categorías. Categorías que son pensadas por la autoconciencia como reglas que hacen posible el pensamiento.

"Todo 'lo que aparece' posible pertenece, en cuanto representación, a toda autoconciencia posible. (...) La proposición sintética 'Todas las diversas conciencias empíricas -- han de estar ligadas a una única autoconciencia' es el principio absolutamente primero y sintético de nuestro pensar - en general" <sup>36</sup>.

La misma conciencia trascendental tiene su condición de posibilidad en la autoconciencia. Si la conciencia trascendental debe representar la síntesis, necesita de una cohesión de las categorías para poder aplicarlas. Esta cohesión sólo se encuentra en la autoconciencia. El acto de unificación que lleva a cabo - la aperccepción trascendental necesita una homogeneidad de la diversidad para poder unificar. El complejo de impresiones sólo - constituye una sinopsis. Para convertirse en síntesis deben ser homogéneas esas impresiones. Únicamente la autoconciencia que - acompaña toda representación puede brindar homogeneidad a la diversidad sensible.

La autoconciencia sólo puede pensar nuestras propias determinaciones. Ella reflexiona sobre el yo pensante, que soy yo -- mismo y sólo encuentra nuestras condiciones de posibilidad como -

sujeto cognoscente. Por medio de la representación "yo pienso" que realiza la apercepción originaria, adquiere autoconciencia - de sí mismo el yo cognoscente como el yo que realiza el acto de pensar y las condiciones de éste.

La representación "yo pienso" no contiene un dato sensible, ni la percepción de la existencia de este yo pensante. Esta representación sólo es una incógnita: una proposición problemática (problematischer Satz). Por proposición problemática debe entenderse el enlace entre sujeto y predicado, que tan sólo se basa - en la posibilidad de su afirmación. La proposición problemática "yo pienso" hace referencia a la posibilidad de que este yo piense y así dirige la reflexión de la autoconciencia a las condiciones que permiten que piense este yo. No importa a la autoconciencia la existencia del yo pensante, lo que ocupa su reflexión son sus implicaciones lógicas.

La reflexión de la autoconciencia sobre sí misma como yo -- que piensa sólo encuentra las condiciones de posibilidad de este yo. ¿Qué es este yo pensante? No puede contestarlo la autoconciencia. No cuenta ella con las condiciones para conocer a este yo. La proposición problemática "yo pienso" no ofrece ningún dato de su existencia, sólo la incógnita de su posibilidad de pensar. La autoconciencia permanece en un círculo constante: pensar o reflexionar sobre el yo pensante y sólo obtiene pensamiento. Esta -- autoconciencia no rebaza el ámbito del pensar: al pensar en el yo pensante sólo encuentra las reglas del pensar.

"Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación. (...) Ahora bien, la más pequeña representación que de un ser pensante pueda yo tener no procede de una experiencia externa, sino únicamente de la autoconciencia" 37.

La autoconciencia permanece en este círculo, porque reflexiona sobre el yo pensante que es el yo trascendental en tanto que condición incondicionada. El, el yo trascendental, es la condición más alta del proceso del conocimiento. Tan alta es esta condición que hace posible el pensamiento y desde aquí condiciona el proceso del conocimiento: como la necesidad de pensar - el proceso en su aspecto abjetivante, en cada una de las representaciones y en su aspecto subjetivo que piensa la totalidad y cada uno de los pasos del proceso. Si la autoconciencia trata de conocer al yo pensante, ya está aplicando a éste como condición del proceso del conocimiento. Por esa la autoconciencia nada más puede pensarse a sí misma, como yo trascendental, sin pretender el conocimiento de sí, lo cual exigiría ya una suma de condiciones que ofrecen al yo empírico y no al trascendental.

"Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa - no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado" 38.

Pensar sólo exige la coherencia de sus representaciones. - Cuando pensamos no debemos contradecirnos. Puede pensarse siempre y cuando tengamos una representación posible. Esta posibilidad restringe la coherencia de la representación, no su realidad efectiva. Por sí sola la representación posible no puede responder a la pregunta que interroga por el objeto de esta representación. Conocer implica la posibilidad de demostrar que nuestra representación refiere a un objeto para todos cognoscible. El conocer requiere de un concepto que determine a la intuición. En cambio el pensar sólo requiere de la posibilidad lógica o la coherencia de las representaciones. El conocimiento debe estar -- fundado por la realidad efectiva. Para que un concepto refiera un objeto, no es suficiente la posibilidad lógica, necesita además de la posibilidad empírica que permita constatarla en la realidad efectiva.

La autoconciencia es pensamiento. A través de las categorías puede la autoconciencia relacionarse con su representación. La autoconciencia representa al yo pensante como la unidad a --- priori de estas categorías. La representación que obtiene la -- autoconciencia es la pura forma sin el contenido. Esta, la autoconciencia, sólo piensa en sí misma. A ella no puede darsele -- ningún objeto. Las categorías no son aplicadas por la autoconciencia a una intuición que ofrezca el dato de la materia. Gracias a la apercepción originaria que representa el "yo pienso", la autoconciencia se representa como la unidad a priori de las -- categorías.

"Así, pues, el simple hecho de pensarlas no significa que - el sujeto de las categorías adquiriera de sí mismo un concepto en cuanto objeto de las mismas, ya que para pensarlas se ve obligado a basarse en su autoconciencia pura, que era -- precisamente lo que debíamos explicar" <sup>39</sup>.

El yo pensante, que es el yo transcendental representado -- por la autoconciencia, es pensado como condición de posibilidad del proceso del conocimiento. Pero la autoconciencia no piensa en este yo pensante como algo subsistente que es el objeto que - permite conocerlo. La autoconciencia piensa en sí mismo como yo pensante, como unidad a priori de las categorías, que es condición de posibilidad del pensar y por consiguiente también del conocimiento. Que la autoconciencia pueda pensar a este yo como - condición que hace posible la realización del proceso del conocimiento, muestra la distinción entre yo transcendental y objeto - transcendental. Este último, el objeto transcendental, es el -- sustrato del proceso del conocimiento. Mientras que el yo transcendental es la condición de posibilidad de este proceso como de terminante y no como sustrato determinable.

El pensar de la autoconciencia es una reflexión. Si la autoconciencia es un pensarse a sí mismo, sin salir nunca del pensamiento y alcanzando tan sólo las condiciones de posibilidad para el conocer que tiene el yo pensante, entonces el pensar de esta - autoconciencia es una reflexión sobre sí mismo como sujeto cognoscente. La reflexión que la autoconciencia realiza sobre sí mismo

es una reflexión sobre el proceso del conocimiento.

La autoconciencia puede reflexionar sobre el proceso del conocimiento porque en ella adquiere cohesión la diversidad de momentos de este proceso. La forma del tiempo tiene cohesión en la autoconciencia. Ella, la autoconciencia, pertenece a un único tiempo, pero no con la forma de la sucesión, sino con la forma del tiempo transcendental en donde todo es fijo y permanente. La autoconciencia recobra todos los instantes que han quedado -- Ella, la autoconciencia, puede relacionarse con la forma del tiempo, porque siempre es actualidad de un tiempo lleno (transcendental). Como la forma sucesiva del tiempo es la representación virtual, adquiere su actualidad en la autoconciencia.

La disposición para organizar contenidos sensibles según la forma sucesiva del tiempo pertenece a la conciencia transcendental. La conciencia transcendental con la intención de unificar la diversidad sensible realiza la síntesis de aquella sucesión. Pero la autoconciencia debe ser posible a priori, ya que ella da la disposición a la conciencia transcendental. Si "Todas las diversas conciencias empíricas han de estar ligadas a una única -- autoconciencia" <sup>40</sup>, entonces esta última puede reflexionar sobre aquellas.

"...como una proposición enteramente idéntica de la autoconciencia en el tiempo, lo cual explica también el que posea validez a priori. En efecto, lo único que esta proposición

afirma es que en todo el tiempo en el cual soy consciente - de mí mismo, soy consciente de que este tiempo pertenece a la unidad de mi yo, y tanto da si digo que todo este tiempo está en mí en cuanto unidad individual, como si digo que yo me encuentro, con identidad numérica, en todo este tiempo" 41.

La autoconciencia puede reflexionar en el proceso del conocimiento y en sí mismo como yo pensante que es condición de posibilidad de este proceso. Pero también puede reflexionar la autoconciencia sobre sí mismo como incondicionado. Aún en este caso no sale la reflexión de la autoconciencia del pensamiento. Aquí reflexiona ella sobre la realidad (Reale, Realität) del yo transcendental, esta realidad del yo transcendental que no puede conocerse, pero sí pensarse. Al reflexionar la autoconciencia en -- ese algo que es mera ingógnita sólo encuentra un noumeno. Este noumeno no tiene realidad efectiva y nunca puede conocerse. El noumeno al que lleva esta reflexión expresa el círculo en que -- permanece la autoconciencia, en tanto que es la incógnita que mueve a preguntar por sí mismo.

"Wir bleiben jedrch in der Bestimmung des Selbstbewusstseins durch Kant. Bei Kant ist Selbstbewusstsein nicht - - - - - Selbsterkenntnis. Er sagt nur, dass ich mir der Vorstellungen als meiner Vorstellungen bewusst bin" 42.

"Para Kant permanecemos en la determinación de la autoconciencia. Para él -- no es la autoconciencia autoconocimiento. Sólo dice que soy consciente de mi representación como representación".

Sólo en la reflexión pueden pensarse estos noumenos. Para poder distinguir los noumenos de los conceptos que refieren al objeto, es necesario haber conocido y distanciarse de este proceso para poder distinguirlos (después desarrollaremos esto).

#### 19.- La identidad lógica del yo transcendental

La autoconciencia puede pensar la identidad del yo transcendental por medio de la regla constante de la unificación. Esta regla es la unidad de la apercpción transcendental con su forma pura "yo pienso". En dicha forma pura, es la regla repetida para toda unificación, puede pensar la autoconciencia la identidad de este yo. Porque la autoconciencia reflexiona sobre el proceso del conocimiento, piensa esta regla y así la identidad del yo transcendental. En la variedad de representaciones no puede encontrarse la identidad del yo transcendental, sólo en lo que permanece constante de esta representación.

Como la conciencia transcendental puede representar la síntesis unificada de la diversidad de impresiones, es también posible representar la identidad del yo transcendental por medio de la autoconciencia en esa representación. La posibilidad de que la conciencia transcendental represente presupone a la autoconciencia. Así como la constante del acto de unificación no es si no presuponiendo la identidad del yo transcendental. En tanto que la representación que realiza la conciencia transcendental de todo objeto, está ya en la autoconciencia que permite la cohe

sión de sus determinaciones o categorías, expresa la necesidad de una identidad del yo transcendental que permite aplicar estas categorías.

La identidad de la persona no es la identidad del yo transcendental. La autoconciencia que representara la identidad de la persona, lo haría a través de sus estados cambiantes, representados por la consciencia de sí y no por medio del análisis -- del "yo pienso". Para tener la autoconciencia de la identidad de la persona haría falta tener la intuición de esta identidad y así su conocimiento. Mientras que la identidad del yo transcendental es representado por la autoconciencia en la reflexión sobre la constante que adquieren las representaciones al ser mías.

"Die logische Identität des Ich ist nicht numerische Identität der Person. -Das Ich ist weder Anschauung noch Begriff von einem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, sofern nämlich dazu noch irgen etwas andere in der Anschauung gegeben wird, welche zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht" 43.

"La identidad lógica del yo no es la identidad numérica de la persona. -El yo no es intuición ni concepto de un objeto, sino 'la simple forma de la conciencia que puede acompañar a ambas representaciones y permite, por eso, el conocimiento, en tanto que es dado algo en la intuición, la cual ofrece materia a una representación de un objeto".

La identidad del yo transcendental es una identidad lógica. Ella no admite ningún cambio, es la identidad de la mismidad. Esta identidad lógica del yo transcendental a diferencia de la - - identidad numérica del yo empírico, no es una relación (Verhältnis) sino tan sólo una forma lógica. Que la identidad numérica sea - relación (Verhältnis) conlleva una diversidad de instantes que - constituyen al yo empírico. La identidad numérica de este yo, - el empírico, radica en el instante actual. Este instante adquiere una relación por la forma sucesiva del tiempo. Pero la identidad numérica no deja de ser un complejo de instantes, aunque - estén relacionados en la forma del tiempo. En cambio, la identidad lógica del yo transcendental consiste en que permanece siendo el mismo. Esta identidad lógica no es el instante, sino lo - permanente en todo momento.

El yo transcendental sólo tiene una forma lógica. El es necesario para el proceso del conocimiento en tanto que su condición de posibilidad. Por eso la identidad del yo transcendental no es ontológica, sino únicamente lógica. De este yo no puede afirmarse su existencia, porque no puede conocerse. Sólo puede afirmarse del yo transcendental que es necesario para el conocimiento. Esta necesidad implica un ser lógico y por consiguiente una identidad lógica.

La forma lógica de la identidad del yo transcendental puede expresarse por medio de la fórmula  $A=A$ . Esta identidad consiste en la mismidad del yo transcendental. El yo transcendental no -

admite cambio, permanece idéntico en todo momento. La autoconciencia puede pensar esta identidad por medio de la representación - "yo soy". Esta representación es una proposición analítica y no ofrece ningún elemento que no esté contenido en ella misma <sup>44</sup>.

N O T A S

- 1.- Kant-Studie 1954-1955. Jánoska Graz Georg. "Der transzendente Gegenstand. Über die formale Richtigkeit der transzendentalen -- Deduktion und die Kant-Kritik Magdalena Aebis" p. 214.
- 2.- "Die Kategorien sind die fundamentalen Formen der Synthesis\_ von Daten zur Einheit objektive Erfahrung, apriorische Bedingungen, Konstituenten der Erfahrung, die daher für alle mögliche Erfahrung notwendig gelten". "Las categorías son las formas fundamentales de la síntesis de datos para la unidad de la experiencia objetiva, son condiciones a priori constituyentes de la experiencia y\_ valen necesariamente por eso para toda experiencia posible". - - Cfr. Eisler Rudolf. Op. cit. p. 282.
- 3.- Kant-Studien 1955-1956. Heidemann Ingeborg. Art. cit. p. 28.
- 4.- Kant Immanuel. Crítica de la razón pura, edit. cit. pp. 330-331, 337 A345-346, 355; B404 / p. 344, 366 A345-346, 355 B404. No ignoramos que el contexto de la cita hace referencia a la Psicología racional como "tal doctrina", pero no interfiere con el propósito que perseguimos con esta cita, de mostrar la posibilidad de llamar fundamento al yo transcendental.
- 5.- Kant Immanuel. Op. cit. pp. 375-376 B422 / p. 355 B422.
- 6.- Delekat Friedrich. Op. cit. p. 66.
- 7.- Ibidem. Esta implicación con la tradición en la concepción - del tiempo y el presente vigilante se pretendió desarrollar en -

el Apéndice. La relación entre el tiempo y la eternidad en San Agustín y en Kant. Al final de esta tesis.

8.- Cfr. Torreti Roberto. Op. cit. p. 295.

9.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 143 A117 nota / p. 174 A117.

10.- Cfr. Rábade Romeo Sergio. Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura", 1969, Editorial Gredos: Madrid, - pp. 130-131.

11.- Kant-Studien 1955-1956. Heidemann Ingeborg. Art. cit. p. -- 15-16.

12.- Kant Immanuel. Op. cit. pp. 165-166 B150 / p. 174 B150.

13.- Cfr. Ibidem. pp. 138-139 A111 / p. 170 A111.

14.- Ibidem. pp. 149, 252 A127, 230 B282 / pp. 180, 259 A127, 230 B282.

15.- Delekat Friedrich. Op. cit. p. 97.

16.- Cfr. Eisler Rudolf. Op. cit. p. 72.

17.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 138 A109-110 / p. 169 A109-110.

18.- Marechal Joseph. El punto de partida de la metafísica, traducción de Francisco Hernanz Mínguez, 1958, Editorial Gredos: Madrid, Vol. III "La Crítica de Kant", p. 180.

19.- Torreti Roberto. Op. cit. p. 293.

20.- Eisler Rudolf. Op. cit. p. 67.

21.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 126 A92-93 B125 / p. 131 A92-93 B125.

22.- Ibidem. p. 143 A117 nota/ p. 255 A117.

23.- Cfr. Herring Herbert. Op. cit. p. 75.

24.- Kant Immanuel. Op. cit. pp. 247-248 B276 / p. 255 B276.

25.- Ibidem. pp. 168-169 B155 / p. 151 B154.

26.- "Das ,empirische' Bewusstsein ist wechselnd und subjektiv - verschieden". "La conciencia empírica es diversamente cambiante y subjetiva". Eisler Rudolf. Op. cit. p. 66.

27.- Kant Immanuel. Op. cit. pp. 153-154 B130-131 nota/ pp. 135 B130-131. Traduzco unificar por Verbindung.

28.- "Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo - diverso de una intuición dada". Ibidem. p. 157 B137 / p. 139 - - B137.

29.- Cfr. Ibidem. pp. 134-135 A104-105 / pp.165-166 A104-105.

30.- "La llamo apercepción pura para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, ya que es una autoconciencia - que, al dar lugar a la representación Yo pienso (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada concien---cia), no puede derivarse de otra representación". Ibidem. p. 154 B132 / p. 136 B132. Este párrafo encierra una ambigüedad. El - texto original dice begleitet von (acompañada por): "...no puede ser acompañada por ninguna otra representación". Pero se dice --

que la apercepción originaria debe poder acompañar a todas las representaciones. Acompañar es una relación simétrica: si A acompaña a B, B acompaña a A. Por lo tanto el texto original supone un absurdo. Por eso se corrige considerando una errata -- begleitet von por abgeleitet von (derivada de). Cfr. Torreti Roberto. Op. cit. p. 348, nota 339.

- 31.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 341 A362 / p. 371 A362.
- 32.- Eisler Rudolf. Op. cit. p. 282.
- 33.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 154 B132 / p. 136 B132.
- 34.- Lotz Johannes. Op. cit. p. 89.
- 35.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 157 B137-138 / p. 139 B137-138.
- 36.- Ibidem. pp. 140, 143 A113, 117 / pp. 171-172, 174 A113, 117.
- 37.- Ibidem. p. 331 A346, 347 B404, 405 / p. 344, 345 A346, 347 B404, 405.
- 38.- Ibidem. p. 331 A346 B404 / p. 344 A346 B404.
- 39.- Ibidem. p. 375 B422 / p. 355 B422.
- 40.- Ibidem. p. 143 A117 / p. 174 A117.
- 41.- Ibidem. p. 341 A362 / p. 371 A362.
- 42.- Kant-Studien 1975-1976. Leibnucks Bruno. "Selbbsbewusstsein und Selbsterkenntnis bei Kant", p. 446.
- 43.- Eisler Rudolf. Op. cit. p. 248.
- 44.- Cfr. Colomer Eusebi. Op. cit. p. 118.

## IV. CAPITULO. EL YO NOUMENICO

El proceso del conocimiento es realizado por un yo cognoscente. Cada paso de este proceso permite distinguir en este yo cognoscente -con el propósito de demarcar su labor en dichos pasos- un yo doble. Este yo doble es el yo empírico y el yo trascendental. El yo empírico está enmarcado en la sensibilidad, y como todo conocimiento necesita de esta facultad, queda dentro del proceso del conocimiento sin llevarlo por sí sólo a su cumplimiento. Dentro del proceso tiene el yo empírico una identidad -del instante: identidad numérica. Y sólo este yo puede ser conocido: objetivado. A su vez ha quedado enmarcado el yo trascendental en el entendimiento, como un yo del que no puede afirmarse su existencia, porque no puede conocerse, pero sí puede afirmarse que es necesario para el conocimiento como condición de posibilidad de su proceso. Dentro del proceso tiene el yo trascendental una identidad lógica: permanece siendo el mismo. Por eso puede este yo unificar el proceso. El siempre esta implicado en el cumplimiento del proceso.

Al principio de esta segunda parte, en el primer párrafo, dijimos que el conocimiento exige la conexión de tres facultades: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Las dos primeras han quedado expuestas en lo hasta aquí desarrollado. Resta a la razón cumplir con su lugar en esta exposición.

La razón es la encargada de sistematizar todo el proceso --del conocimiento. Indicando los temas que pueden conocerse, mue

ve a seguir dicho proceso. Mientras la apercepción transcendental, en el entendimiento, dirige el proceso de objetivación del conocimiento por la necesidad de seguir la unificación y la apercepción originaria, en el entendimiento puro, dirige el proceso subjetivo del conocimiento como la conexión de la sensibilidad y el entendimiento; la razón dirige el proceso del conocimiento en ambos aspectos porque motiva al cumplimiento de este proceso, re presentando el tema que debe conocerse.

Ahora encontramos en la razón al yo nouménico. Este yo no puede ser conocido, pero puede ser pensado. El yo nouménico como elemento desconocido, pero no ignorado, en tanto que puede -- ser pensado, motiva al proceso del conocimiento a buscar el auto conocimiento.

En este capítulo debemos mostrar cómo y por qué puede ser -- pensado el yo nouménico. ¿Cómo puede dirigir este yo el proceso del conocimiento? ¿Qué representaciones obtiene el pensar al yo nouménico? ¿Cómo distinguimos al yo nouménico del yo transcendental, si ambos sólo pueden ser pensados?

#### 20.- El ser idea del yo nouménico

El yo nouménico pertenece al ámbito de la realidad (Reale, Realität). La distinción entre realidad y realidad efectiva -- (Wirklichkeit) mostró los ámbitos del yo transcendental y del yo empírico. Este último, el yo empírico, pertenece a la realidad efectiva: percibido como "lo que aparece" y conocido como fenómeno

no. En cambio el yo transcendental pertenece a la realidad como fundamento, pero sólo como barrera (Schranke) que delimita al yo empírico de este yo transcendental. El yo transcendental como última condición de posibilidad del conocimiento, permite la relación (Relation) con el objeto que puede conocerse. Por su parte el yo nouménico también pertenece a la realidad como fundamento del conocimiento. Un fundamento que es postulado para hacer posible el conocimiento. En tanto que postulado no puede demostrarse en sí mismo, ya que es desconocido, pero debe afirmarse como fundamento necesario para el proceso del conocimiento. Como fundamento que pertenece a la realidad es el yo nouménico -- frontera (Grenza). Una frontera que divide entre realidad desconocida y realidad efectiva que es conocida. Esta división no puede recorrerse. Siempre aparece como una incógnita lo que está más allá de la realidad efectiva. El yo nouménico no puede conocerse, ni afirmarse su existencia.

Del yo nouménico sólo puede reconocerse nuestro desconocimiento. Así este yo en su desconocimiento es fundamento del conocimiento. La incógnita que abre el yo nouménico genera la intención de conocerlo. Al generar el proceso del conocimiento es su fundamento. Por ser frontera divisoria entre la realidad desconocida y la realidad efectiva para el conocimiento, como impulso generador basado en su ser incógnita.

El yo empírico es tal como se manifiesta a las condiciones de posibilidad del conocimiento. Mientras que el yo nouménico --

no se manifiesta, tan sólo es pensado. La distinción entre cada uno de estos radica en que los entes sensibles son producto de las condiciones de posibilidad del proceso del conocimiento y -- los entes inteligibles son resultado meramente de las reglas del pensar. El yo empírico forma parte de los entes sensibles que son producto de la receptividad y la espontaneidad del conocimiento. El yo nouménico corresponde a los entes inteligibles -- que son resultado de la espontaneidad del pensar. En el paso de la receptividad, en el proceso del conocimiento, puede darse la diversidad sensible del yo empírico relacionada en la intuición, pero nunca el yo nouménico. Para que este último fuera dado en una intuición, necesitaría ser posible la intuición intelectual que con el hecho de pensarlo pudiera considerarse como existente, pero esta intuición no se da en el conocimiento humano. Este conocimiento requiere cumplir con las condiciones de posibilidad del proceso de su producción y no tan sólo con las reglas de coherencia que permiten representar en el pensamiento.

Si el yo empírico es el producto del proceso de objetivación que cumple con sus condiciones de posibilidad, el yo nouménico es la frontera o límite de las posibilidades de esas condiciones para lograr la objetivación. El yo nouménico limita la objetivación que sólo puede obtener la referencia del yo empírico como fenómeno.

"Der Begriff des Noumenon ist also ,nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung

unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann'. Diese Begriff ist ,für uns leer' und dient nur zur - - - Grenzbestimmung unserer sinnlichen Erkenntnis" <sup>1</sup>.

No debe confundirse al yo nouménico con el yo trascendental. Aunque ambos tienen una forma de ser lógica, por ser necesarios para el conocimiento, son distintos uno del otro. El yo trascendental tiene una forma de ser lógica, como necesaria con condición de posibilidad del conocimiento. El yo nouménico tiene -- una forma de ser lógica, pero como representación que cumple con la coherencia del pensamiento. Los dos tienen una primacia gnoseológica, pero el yo trascendental es condición de posibilidad del proceso del conocimiento y el yo nouménico sólo es la representación del pensamiento que motiva y limita aquel proceso. Por su parte el yo trascendental es condición de posibilidad dentro del proceso del conocimiento -si bien como última condición incondicionada, pero condicionando el proceso- y el yo nouménico es límite y motivación fuera del conocimiento, como pensamiento que representa lo desconocido y adquiere la intención de conocerlo.

---

"El concepto de noumeno 'no es el concepto de un objeto, sino la inevitable tarea conjunta con la restricción de la sensibilidad que no puede dar de -- aquello su intuición total como objeto manifiesto y por consiguiente la pregunta sobre él sólo puede contestarse indeterminadamente'. Este concepto es 'vacío para nosotros' y expresa sólo la determinación de la frontera de nuestro conocimiento".

"Noumeno y cosa-en-sí se constituyen en zona límite del conocimiento objetivo restringido al campo de lo fenoménico. Son pensables, no cognoscibles, en sentido estricto, por la inteligencia humana desprovista de capacidad de intuición. Por el contrario, el objeto transcendental es una especie de concepto funcional inmanente al orden objetivo, pudiendo identificarse con el noumeno y con la cosa-en-sí como simple punto de referencia de la constitución objetiva, aunque, en cuanto tal concepto funcional, sea posible considerarlo como distinto de ellos" <sup>2</sup>.

El noumeno refiere una cosa en sí. Esta, la cosa en sí, -- permanece en la realidad con independencia de la posibilidad de afección. Si puede representarse esta cosa en sí sólo es como noumeno: el pensamiento o la idea de esa cosa en sí. Tanto la cosa en sí como el noumeno son limitaciones del proceso de objetivación del conocimiento. En este proceso únicamente puede objetivarse la realidad efectiva, que se da en la sensación de la afección o en el producto de la objetivación como concepto.

Entre noumeno y cosa en sí hay una distancia. La cosa en sí es un término ontológico y el noumeno es gnosiológico. Esta distinción radica en que lo gnoseológico no corresponde a lo ontológico como una fórmula de adecuación entre conocer y realidad. El ámbito de lo gnoseológico corresponde a un proceso del conocimiento. Sólo en el cumplimiento de este proceso puede determinarse el ámbito de lo ontológico. Este ámbito de lo ontológico

no tiene una correspondencia con el ámbito gnoseológico anterior al cumplimiento del proceso del conocimiento. El proceso del conocimiento objetiva a la realidad efectiva como producción de su propio ámbito ontológico. El ámbito de lo ontológico por sí mismo no tiene porque corresponder al gnoseológico. Puede pensarse este ámbito ontológico y no por eso puede afirmarse su existencia o su conocimiento, por eso no puede como un conocimiento del yo nouménico que es un yo existente como cosa en sí. Este yo es desconocido y tan sólo pensado como desconocido o incógnita.

"Das erwähnte Paradox besteht also darin, dass gnoseologisch aus einem Apriori heraus bestimmbar sein soll, was zufolge einer unanfehbaren Schranke unseres Erkenntnisvermögens -- ontologisch unbestimmbar ist. Hier zeigt sich, dass Gnoseologie und Ontologie sich doch nicht völlig voneinander trennen -- lassen" <sup>3</sup>.

El yo nouménico es pensamiento: una idea transcendental. Si milar a las categorías que son conceptos puros del entendimiento, así las ideas transcendentales son concepto de la razón - - (aquí sólo diremos que la razón es la facultad de los principios y está encargada de dirigir a priori como motivación al proceso del conocimiento). Las ideas transcendentales sirven para conce

---

"La paradoja mencionada consiste en que lo gnoseológico debe determinar desde un a priori lo que es indeterminable ontológicamente según una barrera -- inamovible de nuestras facultades del conocimiento. Aquí se muestra que gnoseología y ontología no están totalmente separadas una de la otra".

bir y no para entender como lo hacen las categorías. Concebir es formarse las ideas de lo que se conocerá. Entender es comprender la representación en su referencia al objeto conocido. Estas ideas transcendentales refieren la representación del tema bajo el cual está contenido el posible conocimiento, pero sin ser por sí mismo conocimiento.

Ellas, las ideas transcendentales, no están restringidas a la realidad efectiva. Esta última, la realidad efectiva, sólo está en las sensaciones que permiten producir el concepto del objeto conocido por ser un dato de la realidad. La realidad tan sólo ofrece pequeñas partes o datos. En las ideas transcendentales está representada la totalidad del objeto que después será conocido, por eso sólo permite concebir la idea de este objeto y no entenderlo. El yo nouménico representa la idea total del yo. Al concebir este yo nouménico sólo obtenemos la perplejidad ante lo que él sea y motiva la intención de conocerlo.

Como estas ideas son transcendentales pertenecen a un ámbito distinto de los conceptos. Ellos, los conceptos, están limitados por las condiciones de posibilidad del proceso de objetivación. Por consiguiente los conceptos tienen la limitación de la forma del tiempo, sólo pueden ser producciones de la unificación de datos contenidos en un instante: el concepto es el producto de la síntesis de datos instantáneos que logran su representación objetiva. Las ideas no están limitadas por esta forma del tiempo. Ellas son producto de la espontaneidad del pensar y no de -

la espontaneidad que está condicionada a cumplir con el proceso del conocimiento. La espontaneidad del pensar sólo cumple con los principios de coherencia representativa. Las ideas transcendentales pertenecen al ámbito del pensamiento y permanecen siempre en él.

"Kem Smith cita a Kant, que en Reflexionen ii, 1243, dice: 'La Idea es única, autosuficiente y eterna. Lo divino de nuestra alma es su capacidad para formarse la Idea. Los sentidos sólo dan copias, es decir, apparentia'" <sup>4</sup>.

#### 21.- El yo nouménico como idea directriz

La idea transcendental del yo nouménico representa la totalidad del yo. Toda afección que llega plenamente al cumplimiento del proceso del conocimiento pertenecen ya a la idea transcendental. Esta, la idea transcendental, contiene lo incondicionado. Como en la idea transcendental está representada la totalidad que sólo es conocida parcialmente y nunca es sometida esta totalidad a las condiciones de posibilidad del conocimiento, entonces esta idea es incondicionada. Sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones, pero en tanto que totalidad siempre es incondicionada.

En la idea transcendental del yo nouménico está el fundamento de las condiciones de posibilidad del proceso del conocimiento del yo (conocido como yo empírico). La idea transcendental -

contiene un fundamento del proceso de objetivación del conocimiento, ya que este proceso de objetivación es la unificación de la diversidad sensible en una síntesis, o dicho de otra manera, la unificación de condiciones en una síntesis y la idea transcendental es la posibilidad de la totalidad de las condiciones. El yo nouménico como idea transcendental es necesario para conocer al yo empírico.

"Son, pues, necesarios los conceptos puros de razón- de la totalidad en la síntesis de las condiciones, al menos como proyectos tendentes a proseguir, dentro de lo posible, la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado" <sup>5</sup>.

El yo nouménico como idea transcendental, por lo menos, es necesario para seguir el proceso de objetivación hasta lograr conocer al yo empírico. En esta idea está representada la totalidad del yo nouménico y permanece así durante todo el proceso de objetivación hasta llegar a su término. Por eso gracias a esta idea transcendental del yo nouménico, piensa la autoconciencia, al reflexionar en el término del proceso de objetivación sólo haber alcanzado parcialmente al yo que representaba al comenzar el proceso.

La idea transcendental representa a priori una absoluta totalidad de condiciones. Antes de la limitación empírica que ofrece la afección está la idea transcendental. Esta idea es transcendental y rebasa el límite de lo empírico. En lo empíri-

co nunca puede hallarse un referente adecuado a la idea transcendental. Esto hace que una idea transcendental diga mucho del objeto que puede llegar a ser conocido -refiriéndose al objeto - transcendental-, pero poco del objeto conocido -refiriéndose al objeto empírico que es producto del proceso de objetivación: el fenómeno-. La idea transcendental nunca puede darse en concreto como realidad efectiva.

El nombre de idea transcendental quiere significar su uso meramente especulativo y motivador o guíador del conocimiento. Se llama idea porque sólo tiene un uso especulativo y nunca alcanzará el conocimiento de lo que representa. Transcendental por ser las ideas que persigue todo conocimiento. Idea transcendental significa un problema carente de solución, pero que exige ser resuelto.

La idea transcendental del yo nouménico engloba la unidad absoluta del yo pensante. Este yo pensante es el "yo pienso", como última condición de posibilidad del conocimiento, que es condicionado a este proceso. Como unidad absoluta no puede estar condicionada por el proceso de objetivación que únicamente alcanza lo parcial o limitado, nunca la unidad absoluta. Por consiguiente como unidad absoluta es esta idea transcendental del yo nouménico tan sólo incógnita.

Esta incógnita es planteada como tema a resolver por la Psicología. Ella es la ciencia que tiene el propósito de conocer -

al yo como sujeto pensante. Por lo tanto, la idea trascendental del yo nouménico sistematiza la forma en que procede la Psicología para conseguir este conocimiento. Ella plantea su objeto de estudio a través de dicha idea y debe reconocer al proceso del conocimiento como su método. La idea trascendental del yo nouménico sólo representa la incógnita del tema que pretende conocer la Psicología. Para que ella pueda conocer debe restringirse al proceso del conocimiento y así alcanzar el conocimiento del yo empírico. Esta restricción no es resignarse a no conocer al yo nouménico. La restricción sólo limita cada conocimiento. La idea trascendental mueve a seguir conociendo porque aún no alcanza el conocimiento lo que ella representa. Este objeto de estudio es la mayor unidad de todas las condiciones del yo como sujeto pensante. El dirige todo el proceso del conocimiento hacia un punto central, evitando otros derroteros. Este es el uso regulativo de la idea trascendental del yo nouménico. Ella regula el proceso de objetivación del conocimiento.

"Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensable necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (focus imaginarius), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud" <sup>6</sup>.

Por el uso regulador de esta idea transcendental alcanza el conocimiento una amplitud. Esta amplitud depende del permanecer en esta dirección del objeto de estudio. No puede considerarse esta amplitud como lograr el conocimiento del yo nouménico. La amplitud del conocimiento es la perseverancia, en el proceso del conocimiento, con su dirección hacia el objeto de estudio. Este objeto de estudio mueve al conocimiento, pero nunca es conocido.

Para que tenga esta idea su uso directriz del proceso del conocimiento, debe considerarse siempre bajo su uso regulador y no como si tuviera un uso constructivo. La objetivación sólo la logra el proceso que cumple con todas las condiciones de posibilidad del conocimiento y no el mero pensar. Este último, el pensar, es únicamente directriz y motivación de aquel proceso. Considerar a la idea transcendental como un objeto de la realidad efectiva, es dotarla de un uso constructivo que no tiene y así deja de ser una idea transcendental para convertirse en una ilusión transcendental.

La amplitud de la idea transcendental consiste en ser fenómeno: objeto limitado por las condiciones de posibilidad del conocimiento humano y tan sólo refiere parcialmente aquella idea. Considerar esta amplitud como una cualidad perteneciente a las cosas exteriores e independiente de la sensibilidad, no es otra cosa que tener una ilusión transcendental. Afirmar la existencia del yo nouménico es afirmar el conocimiento de una cosa en sí, que no ha cumplido con las condiciones de posibilidad del --

proceso de objetivación y su existencia tampoco está limitada a estas condiciones, sino tan sólo ha sido pensado. Toda cosa en sí considerada como conocimiento es una ilusión transcendental, porque afirma la existencia de una idea que no puede cumplir con su demostración en la realidad efectiva. La ilusión transcendental hace un uso constructivo de la idea transcendental que sólo tiene un uso regulador.

La idea transcendental sólo representa en el pensamiento la unidad pura o absoluta, sin la diversidad sensible que sólo puede ser dada al conocimiento. Lo desconocido en esta idea transcendental es la diversidad sensible. Ella, la idea transcendental, no cuenta con contenido empírico de la realidad efectiva, sólo con la abstracción que consigue representar la unidad pura. En la ilusión transcendental del yo nouménico se confunde la posibilidad de hacer abstracción de mi existencia empíricamente limitada -abstracción que sólo puede realizar la autoconciencia-, pretendiendo la consciencia de sí mismo como una posible existencia separada del "yo pensante" que ya implica las condiciones del proceso del conocimiento.

En conclusión la idea transcendental del yo nouménico revela a la autoconciencia su ignorancia sobre sí mismo. Así la idea transcendental del yo nouménico como ignorancia motiva el conocimiento y lo dirige como el tema o el objeto de estudio que ha de conocer. La autoconciencia debe aceptar que no conoce al yo nouménico, para poder conocer al yo empírico. Ella, la auto-

conciencia, tiene esta "responsabilidad" para hacer posible el conocimiento.

"La conciencia de mi ignorancia (a no ser que sea reconocida, a la vez, como necesaria) es, no lo que pone término a mis investigaciones, sino la causa que las provoca" <sup>7</sup>.

La idea transcendental del yo nouménico como directriz que sistematiza el proceso del conocimiento es incógnita. Esta idea sólo es pensada como incógnita y nunca es conocida. La unidad absoluta que representa la idea transcendental del yo nouménico sólo permite pensar una incógnita. Cómo puede pensar el yo cognoscente esta idea transcendental es lo que debemos exponer a continuación.

## 22.- Autoconciencia, reflexión, pensar

La autoconciencia -ya lo hemos dicho- es la condición suprema del proceso del conocimiento. Ella sigue el proceso de objetivación y realiza la conexión de la sensibilidad con el entendimiento. Puede hacer lo anterior porque la autoconciencia reflexiona sobre el proceso del conocimiento. Ella está fuera del proceso y desde ahí puede seguir toda su secuencia. La autoconciencia no está condicionada al cumplimiento del proceso del conocimiento. Ella es incondicionada: no necesita conocer tan sólo pensar. Como pensamiento que no está implicado en el proceso del conocimiento, puede la autoconciencia reflexionar sobre dicho proceso. Para poder reflexionar sobre el proceso, debe ha-

berlo acompañado en su realización como pensamiento y así puede volver a recorrer esta secuencia. Ya que desde que la acompañó -por el simple hecho de ser una sola autoconciencia la que acompaña el proceso del conocimiento- realizó su conexión permite recobrar el proceso por medio de la reflexión.

La autoconciencia puede identificar el proceso del conocimiento, porque reflexiona sobre él y encuentra el producto de este proceso. Al encontrar el producto tiene la reflexión de la autoconciencia la posibilidad de pensar el proceso en su totalidad. Como la autoconciencia está fuera del proceso del conocimiento puede pensar la idea transcendental. La idea transcendental sólo es pensada, nunca puede conocerse. Este pensar la idea transcendental que realiza la autoconciencia no es otra cosa que la especulación motivadora del proceso del conocimiento. La especulación como reflexión sobre el proceso del conocimiento encuentra el producto de esta reflexión (el objeto conocido) y advierte no haber alcanzado aquella idea. El noumeno que representa la idea transcendental en el pensamiento de la autoconciencia no puede alcanzar nunca éste como producto del proceso del conocimiento.

También distingue la autoconciencia entre el noumeno y el objeto transcendental. Este último, el objeto transcendental, es lo que hace posible toda representación con un contenido sensible (un dato de la realidad efectiva). Cuando reflexiona la autoconciencia en el proceso del conocimiento encuentra su pro-

ducto y también el fundamento de este proceso que es el objeto - transcendental. La reflexión de la autoconciencia recorre nuevamente la secuencia del proceso de objetivación y encuentra el -- fundamento de "lo que aparece" como un objeto transcendental. Este objeto transcendental es la condición de posibilidad del conocimiento, como fundamento de la relación (Relation) entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. En cambio la causa o el -- motivo del proceso del conocimiento es el noumeno que representa la idea transcendental. En este caso la autoconciencia piensa -- la idea transcendental del noumeno como el fin que persigue el -- proceso del conocimiento y nunca puede alcanzar. Esta idea no -- permite la relación (Relation) entre sujeto cognoscente y objeto conocido, como lo hace el objeto transcendental. Ella, la -- idea transcendental, sólo motiva la búsqueda de esta relación -- (Relation), que únicamente puede encontrarse basándose en el objeto transcendental (las condiciones de posibilidad del proceso -- del conocimiento). La autoconciencia en su reflexión, advierte -- que cumplir con la secuencia de condiciones del proceso del conocimiento es tener como base el objeto transcendental y el motivo para cumplir con esta secuencia es la búsqueda del noumeno representado en la idea transcendental.

Si la autoconciencia piensa al yo transcendental como algo -- determinado en sí mismo y no como mero fundamento que no pueda -- determinarse, entonces piensa al yo nouménico. La autoconciencia no conoce, tan sólo reflexiona o piensa. Al yo transcenden-

tan sólo puede pensarlo la autoconciencia como fundamento, pero este fundamento es incógnita y nunca puede conocer lo qué es, si no afirmar tan sólo que es fundamento del proceso del conocimiento y desconocido en sí mismo. La atención del pensar de la autoconciencia dirigida al yo transcendental, encuentra un yo nouménico que es pura incógnita motivadora del proceso de autoconocimiento. La afirmación que puede hacer la autoconciencia del yo transcendental como fundamento no lo determina, por el contrario abre la interrogante acerca de lo qué él sea y esta interrogante nunca puede ser cerrada.

"Schon der junge Kant bemerkte, dass der zureichende Grund nicht dadurch definiert sein kann, dass er dasjenige, (cur) aus welchen Grunde etwas vielmehr sei als nicht sei. Bis zur Mritik der reinen Vernunft has es eines langen Wegen bedurft, von dem hier nicht die Rede sein soll" <sup>8</sup>.

La autoconciencia permanece en la especulación sobre la incógnita acerca de lo qué es el yo nouménico. Nunca pueden ser resueltas las incógnitas transcendentales, porque el proceso del conocimiento no cuenta con los medios para contestarlas. Llama--

---

"Ya el Kant joven notó que la razón suficiente no puede ser definida, porque sería siempre aquello más de lo que alcanza a ser definido. Hasta para la Crítica de la razón pura evitó un camino largo para lo que de él no debía -- ser dicho"

mos a las ideas transcendentales "incógnitas" por abrir la interrogante acerca de lo que refieren y "transcendentales" por motivar el proceso del conocimiento. Las incógnitas transcendentales desbordan la realidad efectiva y las facultades del conocimiento humano, refiriéndose a la realidad. Por eso nunca podrán ser contestadas estas incógnitas.

El yo no puede ser conocido más que por medio del sentido interno, que ofrece una autoafección del yo empírico tal como -- "lo que aparece" en la sensación. Mientras que la autoconciencia permanece reflexionando sobre uno mismo (el yo nouménico) -- sin obtener satisfacción. Ella, la autoconciencia, en esta reflexión pone atención en sí mismo, abriendo la incógnita que motiva ha buscarse por medio del proceso del autoconocimiento. Pero el cumplimiento de este proceso no satisface a la autoconciencia.

En esta permanente reflexión insatisfecha está la autoconciencia en el ámbito de la razón. La autoconciencia ha pasado del entendimiento a la razón. La autoconciencia está presente en las tres facultades del proceso subjetivo del conocimiento. En la sensibilidad y en el entendimiento está la autoconciencia presente, como el pensamiento de la idea transcendental del noumeno que motiva la intencionalidad de la conciencia transcendental; además como el pensamiento de cada una de las representaciones del proceso objetivante y de las propias facultades del proceso subjetivo que adquiere conexión por ella. En la razón pien

sa la autoconciencia aquella idea transcendental que motiva al proceso del conocimiento y lo ordena sin permitir que pierda la intención de buscar el objeto de estudio.

La sensibilidad y el entendimiento tienen una participación activa en el proceso del conocimiento, mientras que la razón realiza una labor pasiva (representación de la idea transcendental sin producir su objetivación) con respecto a este proceso y tan sólo lo sistematiza. La razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Los principios son proposiciones universales a priori que ordenan o sistematizan el uso de las categorías o reglas del entendimiento. La razón no representa directamente a los objetos. Ella siempre está mediada por el entendimiento, y así por medio de las categorías representa los objetos de estudio como la gama de conocimientos que puede realizar aquel. La autoconciencia permite esta representación de los objetos de estudio porque es la unidad que cohesion a las categorías y por medio de ellas representa a priori dichos objetos. La gama del conocimiento que puede realizar el entendimiento, es como gama una representación de los objetos de estudio en la unidad de la razón. Esta es la unidad suprema porque representa una sola idea en el pensamiento y evita la dispersión del entendimiento buscando conocer el tema que representa esa idea.

La razón infiere esta idea. Inferir es distinto que conocer. Una inferencia sólo implica derivar una conclusión de pre-

misas. La idea inferida sólo tiene que ser coherente con las reglas del entendimiento, de donde extrae la razón sus premisas. - Estas ideas son las ideas transcendentales o las incógnitas - - transcendentales en las que especula la razón y motiva al entendimiento a conocerlas. Las ideas transcendentales son los principios de la razón. Son principios porque no tienen una constatación en la realidad efectiva, pero tiene que ser necesariamente pensados. Los principios son la unidad de la razón como la ley a priori que administra las posesiones del entendimiento y - reduce al máximo el número de sus conceptos o productos del conocimiento. Ya que el principio de la razón, como idea transcendental, representa el tema antes de que comience el proceso de - objetivación y como la idea permanece después de haber logrado - la objetivación, sin alcanzarla en su integridad, queda enmarcado este producto dentro de esa idea transcendental.

La inferencia de estos principios como unidad de la razón - es posible gracias a la autoconciencia, que a través de la reflexión puede comparar las categorías del entendimiento y obtener - las premisas que constituyen aquella inferencia. Esta, la autoconciencia, también es la que permite reducir al máximo el número de los conceptos o productos del proceso de objetivación del conocimiento con base en el tema propuesto. Porque ella piensa en la idea transcendental que representa el tema que motiva el - proceso de objetivación del conocimiento, más tarde acompaña este proceso y puede reflexionar sobre él, encontrando su producto

para compararlo con la idea y enmarcar aquen en ésta.

"...al inferir, la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales), con el fin de producir la suprema unidad de los mismos" <sup>9</sup>.

La autoconciencia hace posible esta inferencia de los principios, porque es una labor que sólo puede llevarse a cabo por medio de la reflexión y sólo la autoconciencia puede reflexionar. La inferencia supone una proposición intercalada, entre el postulado y la conclusión. Ella, la inferencia, siempre es reductible a la forma del silogismo: con una premisa mayor que es una regla general, una premisa menor que es un concepto bajo la condición de aquella regla general y la conclusión que aplica la regla general al concepto. La premisa mayor y la premisa menor -- son suministradas por las reglas del entendimiento. Por medio de la autoconciencia que es la cohesión de las reglas del entendimiento puede obtener estas premisas. Ella, la autoconciencia, que reflexiona sobre estas reglas puede compararlas y obtener -- así las premisas.

Mas la autoconciencia no alcanza con estas premisas la última condición de la conclusión. Esta conclusión depende de una serie de condiciones cada vez más lejanas. El límite de estas condiciones es una condición última e independiente: incondicionada. Si la autoconciencia encontrará esta última condición, -- permitiría que esta inferencia tuviera una conclusión que pudie-

ra demostrarse sin salir de la inferencia y el principio sería un conocimiento por sí mismo. La búsqueda de este incondicionado, la realiza la autoconciencia por medio de la reflexión. -- Ella, la reflexión, sigue un movimiento regresivo de condiciones en condiciones hasta la condición última. El conjunto de los conocimientos humanos adquieren la forma de un sistema cada vez -- más estrechamente encadenado. Los objetos de estudio o temas -- acaban por reunirse todos en un número indefinido de principios.

10.

### 23.- La autoconciencia responsable

Como la autoconciencia acompaña a cada una de las facultades sin confundirse con ellas, puede reflexionar sobre estas facultades. En la razón reflexiona la autoconciencia sobre esta misma facultad, revelando el interés de la razón. Para lograr -- revelar el interés de la razón, es necesaria la reflexión, como un análisis a distancia de lo que hace esta facultad. Porque la autoconciencia no se confunde con la razón, puede distanciarse -- de la labor que realiza esta facultad para poderla analizar. La reflexión analizando a distancia revela lo que pasa inadvertido.

Si la razón pretende la máxima unidad, que sistematice el -- proceso del conocimiento dirigiéndolo a temas u objetos de estudio, entonces la razón tiene insito un interés. Este interés de la razón es especulativo. Ella, la razón, no rebasa el ámbito -- del pensamiento. Por eso tiene que ser revelado este interés --

por medio de la reflexión, porque es un interés del pensamiento y no obtiene una representación objetiva. El interés de la razón consiste en pretender alcanza la unidad máxima: la totalidad. Así este interés de la razón motiva la intencionalidad del entendimiento para buscar, por medio del proceso del conocimiento, aquello que interesa, pero sin conseguir nunca satisfacción.

"Ello demuestra que es el interés especulativo de la razón, y no su conocimiento, lo que justifica el que ella parta de un punto tan alejado de su esfera para contemplar desde él sus objetos en un todo completo. <sup>12</sup>.

La razón no puede salir nunca de la mera especulación. El interés de la razón pretende alcanzar la totalidad, pero para evitar el uso constructivo de las ideas transcendentales, debe hacer un uso de ellas bajo la fórmula "como si" fuera así. Este uso de la idea transcendental es hipotético. En él no afirma la razón nada de la idea transcendental, sino la deja en el marco de la suposición hipotética. El uso hipotético de las ideas transcendentales es regulador y mantiene el interés de la razón de reunir los conocimientos bajo una unidad sistemática. Esta es la totalidad a la que puede pretender la razón sin hacer un uso constructivo de las ideas transcendentales. Una unidad sistemática que mantiene al proceso del conocimiento en la intención de alcanzar el tema propuesto por la razón. Esta totalidad es la incógnita transcendental que sólo es representada bajo la formulación "como si". Bajo esta formulación puede especular la razón sobre el noumeno sin afirmar nada de él.

Depende de la autoconciencia que no salga la razón de este uso hipotético de las ideas transcendentales. La autoconciencia es responsable de la forma en que procede la razón. A la razón no la limita nada. Ella, en la especulación, puede hacer el uso que le plazca de las ideas transcendentales. Solo la responsabilidad puede evitar un uso constructivo de las ideas transcendentales, que no tiene nunca una comprobación en la realidad efectiva, aunque sí afirma su existencia en la realidad. La autoconciencia que reflexiona sobre esta facultad debe evitar que haga un uso constructivo de estas ideas. Ella, la autoconciencia, puede por medio de su reflexión comparar el producto del proceso del conocimiento con la idea transcendental y encontrar sus diferencias, para evitar que de la idea transcendental se afirme que es un producto del proceso del conocimiento.

En última instancia el conocimiento depende de una autoconciencia responsable de sus afirmaciones. La autoconciencia debe tener la voluntad de producir el reino de la verdad y no el de la ilusión. Nada impide que un sujeto cognoscente afirme de una idea transcendental su existencia y así produzca una ilusión transcendental, en vez de un concepto que es producto del proceso del conocimiento. Unicamente la responsabilidad ante lo afirmado puede evitar un uso constructivo de las ideas transcendentales.

La voluntad de la autoconciencia teórica no tiene insita la responsabilidad. Esta responsabilidad implica una ley moral que

exige obediencia. Esta ley moral está representada para una conciencia moral. Esta conciencia puede acusar la afirmación que no cumple con la obediencia de la ley moral. Pero en la autoconciencia tan sólo hay reflexión sobre el mismo yo y proceder en el proceso del conocimiento. Puede la autoconciencia tener la representación de esta ley moral como reflexión sobre su yo moral. Aunque en la Crítica de la razón pura no es tratada esta autoconciencia en su reflexión sobre el yo moral. Nada más indica esta obra la primicia de esta conciencia transcendental. Con esto podemos afirmar que la autoconciencia como posibilidad de reflexión sobre el yo moral, permite la conciencia moral que representa esta ley y está obligada a cumplir con ella. Es decir, la autoconciencia teórica no tiene ínsita la responsabilidad, pero sí la implica, porque sólo ella puede obligar el cumplimiento con el proceso del conocimiento para afirmar la existencia de un objeto y la autoconciencia abre la posibilidad de la conciencia moral como reflexión sobre el yo moral.

"Pero antes digamos a modo de conclusión que el único punto del mundo donde la actividad cognoscitiva humana se da por satisfecha, el único punto donde cree encontrar algo que no debe investigar más, el único punto donde se le aparece algo que ella acepta como incondicionado, es cuando una subjetividad humana se expresa diciendo que ella es responsable de su acción, que esa acción fue llevada a cabo por su propia voluntad y querer, por su propia decisión y criterio"

A continuación trataremos de seguir la exposición del planteamiento de la idea transcendental del yo nouménico bajo su uso hipotético; con el propósito de mostrar como abre la posibilidad de que la autoconciencia represente al yo moral reflexionando en esa idea transcendental.

#### 24.- Yo nouménico y yo moral

La autoconciencia reflexiona en la idea transcendental del yo nouménico y la compara con el yo empírico que es producto del proceso del autoconocimiento. Esta comparación encuentra la distinción entre la idea transcendental y el producto del proceso. Este producto del proceso del conocimiento refiere al yo empírico como fenómeno, mientras que la idea transcendental refiere al yo como noumeno. Cada uno, idea transcendental y producto del proceso del conocimiento, refieren sendos ámbitos. El fenómeno pertenece a la realidad efectiva: la naturaleza. El noumeno pertenece a la realidad: necesidad lógica.

La naturaleza corresponde al conjunto de todos los fenómenos. El conjunto de todos los fenómenos es el mundo sensible. Este mundo sensible contiene una serie de modificaciones con base en la forma del tiempo (la sucesión), ya que esta forma es la condición de posibilidad para que este mundo se dé al conocimiento. Dicha forma del tiempo, que es base de las modificaciones de los fenómenos en el mundo sensible, es la ley natural. El fenómeno como parte de la naturaleza está sujeto a las leyes natu-

rales. Estas leyes consisten en una causalidad empírica -con la forma del tiempo-, en donde cada causa obtiene su efecto. Toda secuencia causal está determinada en el mundo sensible por un acontecimiento directamente precedente. La forma sucesiva del tiempo determina la causalidad empírica: todo acontecimiento tiene otro directamente precedente. Sólo en los fenómenos en cuanto que es su forma, es posible el tiempo.

En cambio el noumeno pertenece al mundo inteligible. En este mundo no hay modificación. Todo permanece en el mundo inteligible. El mundo inteligible está ordenado por la ley inteligible de la coherencia representativa. El pensamiento está sujeto a esta ley inteligible que sólo le exige coherencia. La razón -piensa el noumeno y nunca lo puede conocer. Ella la razón representa en la idea trascendental el noumeno que permanece como el tema u objeto de estudio que pretende conocer el entendimiento. El noumeno permanece como el fin al que debe tender el proceso del conocimiento y nunca lo alcanza. Por eso el noumeno permanece inmodificable en el mundo inteligible. El tiempo no limita al ser nouménico

"More particularly, it shows that temporality is Not - - - necessarily a property of things in general, leaving the possibility of timeless conditions of causality" <sup>13</sup>.

---

"Más particularmente, muestra que la temporalidad no es necesariamente una propiedad de las cosas en general, dejando abierta la posibilidad de condiciones de causalidad in-temporales".

Con esta distinción no tenemos una dualidad ontológica. So-  
lamente tenemos un objeto transcendental considerado desde aspec-  
tos distintos. La razón al plantearse la pregunta, qué es el ob-  
jeto transcendental, representa un noumeno. En cambio el enten-  
dimiento tiende a este objeto transcendental, cumpliendo con su  
proceso de objetivación y realiza el producto del conocimiento -  
que refiere a un fenómeno. Sólo el fenómeno puede llegar a ser  
producto de este proceso de objetivación, porque únicamente con-  
tamos con las condiciones para hacer posible su objetivación. -  
Los límites que condicionan este proceso no están en el objeto,  
sino en nuestra sensibilidad que tan sólo puede recibir sensacio-  
nes de "lo que aparece" por la afección.

La autoconciencia, por medio de la reflexión, es la única -  
que puede comparar esta idea transcendental y el concepto produc-  
to del proceso del conocimiento, y encontrar estos aspectos dis-  
tintos. Porque esta reflexión no es sólo sobre las representa-  
ciones del proceso de objetivación, sino también sobre las facul-  
tades y así puede encontrar estos aspectos con base en las prop-  
ias condiciones de posibilidad de las facultades.

Con esta distinción entre fenómeno y noumeno, en correspon-  
dencia con el yo, surge un problema: ¿cuál es la causalidad que  
corresponde al yo? Si el yo es considerado como producto del --  
proceso del conocimiento (yo empírico), entonces es un fenómeno  
determinado totalmente por la causalidad natural. En cambio si  
el yo es considerado como una idea transcendental (yo nouménico),

entonces es un noumeno que no tiene ninguna determinación. La reflexión llega a este problema que exige una respuesta. La coherencia del pensamiento es la que exige una respuesta a este problema, ya que pensar una u otra posibilidad implican sendas consecuencias. El problema presenta una dualidad especulativa y no ontológica. No puede resolverse por medio del conocimiento de este problema. Y el principio de contradicción, que exige coherencia al pensar, reclama una respuesta.

En el yo nouménico encuentra la autoconciencia una espontaneidad absoluta, porque él no está determinado por nada -su espontaneidad no tiene límite-. El yo nouménico cuenta con libre albedrío (Willkür) <sup>14</sup>. La causalidad libre de determinaciones permite el libre albedrío del yo nouménico. Este libre albedrío constituye la capacidad del yo nouménico para determinarse así mismo. Pero en este ámbito el yo como noumeno es totalmente especulativo, no implica acción que tenga la intención de buscar, por medio del cumplimiento del proceso del conocimiento, la idea transcendental, sino tan sólo la libertad para elegir la máxima de dicha acción. Por esta máxima podemos entender el interés de la razón que fija un tema u objeto de estudio, pero también como la ley moral que obliga a seguir con el proceso del conocimiento y no afirmar la existencia de la idea transcendental. Por eso el libre albedrío del yo nouménico entendido como especulación puede general o motivar el proceso del conocimiento. Aún más, este libre albedrío que elige la máxima del acto que obliga a --

proceder con la búsqueda de esta idea por medio del proceso del conocimiento, no sólo limita a este actuar cognoscente, sino a toda acción. Este libre albedrío es condición de todos los actos voluntarios. Cada acto voluntario está predeterminado, antes de llevarse a cabo por una máxima, pero en la propia determinación -en la elección de la máxima- no hay antes ni después: la determinación aquí no es temporal.

"El libre albedrío (Willkür) humano es arbitrium sensitivum, pero no brutum, sino liberum, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente en sí -- mismo con independencia de la imposición de los impulsos -- sensitivos. (...) La razón es, pues, la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre" 15.

Así no repugna más, pensar al yo nouménico y al yo empírico como constitutivos del yo cognoscente. Como el yo cognoscente cumple con el proceso del conocimiento, cada uno de los yos pertenecen a pasos distintos de este proceso. El yo nouménico gracias a su libre albedrío puede permanecer en la causalidad libre de determinaciones. En cambio el yo empírico permanece determinado por la causalidad natural, porque este yo es conocido como fenómeno y cumple con las condiciones del proceso de objetivación. El yo empírico con su causalidad natural puede ser determinado por el yo nouménico.

Esta no es la dualidad ontológica que dejó sin solución - - Christian Wolff. Aquí plantea Kant una dualidad lógica que exige podería pensar sin contradicción. Para Kant el ámbito lógico del pensamiento no corresponde directamente a la realidad efectiva; a diferencia de Wolff que considera sólo una realidad posible. Kant con esto no quiere probar el libre albedrío, ni al yo nouménico, tan sólo la necesidad de cumplir con el proceso del conocimiento que tiene el yo cognoscente.

Un punto se desprendió del libre albedrío que tiene el yo nouménico: este yo cuenta con la libertad. Esta libertad del yo nouménico debe pensarse como una libertad trascendental. Una libertad trascendental que sólo se representa en la idea trascendental que no tiene ningún contenido de la sensibilidad y no refiere a un objeto producido en el proceso de objetivación. Esta idea trascendental no puede ofrecer "lo que aparece" en una - - afección, ya que entonces estaría determinada por la condición de posibilidad de la receptividad y la libertad trascendental no acepta ninguna determinación.

Por consiguiente no puede pretenderse demostrar la existencia de esta libertad trascendental en la realidad efectiva. Sólo puede demostrarse la existencia en correspondencia con la realidad efectiva, porque únicamente con ella puede constatarse una afirmación. En el caso de la libertad trascendental sólo puede plantearse la coherencia lógica entre ella y la necesidad de la causalidad empírica, lo que no implica la posibilidad de su existencia.

En dos sentidos puede entenderse esta libertad trascendental: 1) como independencia de la causalidad empírica; 2) como máxima de la razón. En ambos casos tenemos que considerar al yo nouménico, que posee esta libertad trascendental, como generador de acciones. Independiente de la causalidad empírica se determina asimismo el yo nouménico, pues él está fuera de las determinaciones. Como máxima de la razón permite esta libertad trascendental aquella autodeterminación. Pero esta generación de acciones desde la libertad trascendental, en cuanto empiezan a ser actos, están sujetos a las condiciones empíricas. Para que el yo nouménico pueda generar los actos sujetos a las determinaciones empíricas, tiene que estar fuera de esta causalidad, porque la causalidad empírica no incluye origen ni fin, sino tan sólo el comienzo como causa inmediata y su término como efecto. Todo acto del yo empírico tiene su comienzo en una causa inmediata que fue originada desde la libertad trascendental por el yo nouménico.

"La libertad trascendental exige, en cambio, la independencia de esa voluntad (Wille) misma (en lo que se refiere a la causalidad por la que inicia una serie de fenómenos) respecto a todas las causas determinantes del mundo sensible. En tal sentido, la libertad trascendental parece oponerse a la ley de la naturaleza y, consiguientemente, a toda experiencia posible" <sup>16</sup>.

Para que sea posible el libre albedrío y lógicamente cohe-

rente la libertad trascendental, necesita pensarse al yo nouménico "como si" fuera causa primera. El yo nouménico tiene la capacidad de originar por sí mismo el proceso del conocimiento, -- porque es la causa primera, que desde la libertad trascendental, origina gracias a su libre albedrío la intencionalidad del yo -- trascendental para comenzar el proceso del conocimiento. Así -- la libertad trascendental es coherente con la causalidad empírica, ya que el yo nouménico es causa primera desde aquella libertad. El yo nouménico origina desde la libertad trascendental, proponiendo por su libre albedrío un tema u objeto de estudio para que el yo trascendental lo conozca, pero una vez que ha comenzado el proceso del conocimiento está sujeto a la causalidad empírica. El yo nouménico debe pensarse "como si" fuera una libertad creadora --por su libre albedrío-- que elige el tema sobre el que debe conocerse.

"...la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal" <sup>17</sup>.

Así pues la autoconciencia reflexionando sobre el acto del proceso del conocimiento, encuentra al yo nouménico como originador de este proceso desde la libertad trascendental. Al encontrar al yo nouménico en la libertad trascendental y con libre albedrío para originar el proceso, puede la autoconciencia responsabilizar a este yo del proceso del conocimiento. Ya que el

yo nouménico origina y finiquita el proceso del conocimiento, depende de él no afirmar nada antes de cumplir con dicho proceso. Aunque es la autoconciencia la que brinda esta responsabilidad - al yo nouménico, en cuanto que reflexiona sobre el yo cognoscente y ella es la que sigue todo el proceso del conocimiento. En cuanto yo cognoscente, la autoconciencia, brinda a este yo nouménico una primicia como yo responsable. Podemos aventurar que no tan sólo como yo cognoscente brinda la autoconciencia una responsabilidad al yo nouménico de los actos voluntarios, sino también al yo moral.

"Der Kern der transzendentalen Idee der Freiheit macht nach Kant, soweit es sich um den Menschen handelt, die - - - - ,Imputabilität', also die Zurechnungsfähigkeit seiner - - - Handlungen aus. Als deren ,eigentlichen Grund' bezeichnet er merkwürdigeweise ,die absolute Spontanität der - - - Handlung' (A448; B476)" <sup>18</sup>.

Mientras que el ámbito del yo cognoscente no ofrece ninguna posibilidad de conocimiento del yo nouménico, para el yo moral - es necesario considerar su conocimiento como base del conocimiento moral. "Die ,praktische Erkenntnis' ist jene ,dadurch ich mir\_

"El núcleo de la idea transcendental de la libertad constituye para Kant, en cuanto que trata del hombre la imputabilidad la responsabilidad de sus actos. El caracteriza, curiosamente, como su fundamento propio a la absoluta espontaneidad del acto".

verstelle, was da sein soll'. 'Der praktische Gebrauch der Vernunft' ist jener, 'durch den a priori erkannt wird, was geschehen solle'" 19. Aquí el ámbito del yo cognoscente sólo es pensado el yo noumérico, pero abre como representación la posibilidad de que la conciencia moral consiga su conocimiento.

Con lo expuesto hasta ahora hemos cumplido con el propósito de esta tesis. Se ha expuesto al yo cognoscente de la Crítica - de la razón pura hasta llegar a sus últimas consecuencias. Para que el yo cognoscente sea posible es necesario un yo moral responsable de sus afirmaciones. Esta es la última consecuencia de la exposición del yo cognoscente: la primacía de un yo moral. La exposición de este yo moral es el propósito que debe cumplir la tesis de maestría. Sólo al haber cumplido con esta exposición, podría encontrarse a este yo cognoscente que tiene su base en el yo moral.

"El conocimiento práctico' es aquel 'por el que me represento lo que debo -- ser'. 'El uso práctico de la razón' es aquel 'por el que es conocido lo que debe ocurrir".

N O T A S

- 1.- Eisler Rudolf. Op. cit. p. 389. Cfr. Rábade Romeo Sergio. -- Op. cit p. 89
- 2.- Rábade Romeo Sergio. Op. cit. p. 88.
- 3.- Delekat Friedrich. Op. cit. p. 154.
- 4.- Arrillaga Torrens Rafael. Kant y el idealismo trascendental, 1979, Revista de Occidente: Madrid, p. 120.
- 5.- Kant Immanuel. Crítica de la razón pura, edit. cit. p. 316 - A323 B380 / p. 328 A 323 B380.
- 6.- Ibidem. pp. 531-532 A644 B672 / p. 565, A644 B672.
- 7.- Ibidem. p. 601 A758 B786 / p. 644 A758 B786.
- 8.- Kant-Studien 1975-1976. Liebrucks Bruno. Art. cit. p. 445.
- 9.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 304 A305 B704 / p. 587 A305 B704.
- 10.- Cfr. Marechal Joseph. Op. cit. pp. 251-253.
- 11.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 551 A676 B704 / p. 587 A676 B704.
- 12.- Villicañas Berlanga José L. Op. cit. pp. 141-142.
- 13.- Kant-Studien 1984. Sandberg C. Eric. "Causa Noumenon and -- Homo Phaenomenon", p. 273. Con esto disiento de la tesis de -- Eirc C. Sandberg. El sostiene que la razón funciona de dos modos diferentes y con dos modos distintos de causalidad y así no hay dos objetos distintos sino dos consideraciones distintas. En lo

que disentimos es que consideramos que la autoconciencia es la - que pasa de una causalidad a otra y no la razón. Ella, la autoconciencia, es la que encuentra estas distinciones. La razón s<sup>ó</sup>lo es una facultad más dentro del proceso del conocimiento, aunque no esté limitada al proceso. Sólo la autoconciencia puede - reflexionar sobre el proceso del conocimiento.

14.- "Kant no emplea sistemáticamente los términos Wille y Willkür, que traducimos por 'voluntad racional' y 'libre albedrío', para distinguir dos actividades diferentes. Sin embargo, establece - tal distinción. La 'voluntad racional' es la razón en la medida en que es práctica a priori. 'Libre arbitrio', en cambio, designa un momento de la organización racional humana que no se deja expresar con facilidad. Kant alude a él en distintos momentos de su obra. La distinción fundamental entre una y otra estaría dada por el hecho de que de la voluntad racional proceden leyes y del libre arbitrio máximas y las máximas pueden ser conformes o contrarias a la ley. El libre arbitrio estaría contenido dentro de la voluntad en la medida en que fuera posible hablar de la heteronomía de la voluntad". Iribarne Julia V. La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas, 1981, Ediciones Carlos Lohlé: Buenos Aires, pp. 55-56.

15.- Kant Immanuel. Op. cit. pp. 464, 476 A534, 553 B562, 581 / p. 489, 502 A534, 553 B562, 581.

16.- Ibidem. p. 629 A803-804 B831-832 / pp. 675-676 A803-804 - - B831-832.

- 17.- Ibidem. p. 464 A533 B561 / p. 489 A464 B561. Este problema\_ tiene su tradición desde Aristóteles y la filosofía medieval - - cristiana. La causa primera es caracterizada como Dios. Crf. -- Delekat Friedrich. Op. cit. p. 197.
- 18.- Delekat Friedrich. Op. cit. p. 198.
- 19.- Eisler Rudolf. Op. cit. p. 430.

CONCLUSION. LA EXPOSICION DEL YO COGNOSCENTE COMO UN ELEMENTO RELEVANTE EN EL METODO DE LA CRITICA DE LA RAZON PURA.

La exposición del yo cognoscente de la Crítica de la razón pura enfrentó una cadena de conceptos. Entre ellos encontramos el concepto de reflexión (Reflexion). Este concepto significa el estado de la conciencia -como autoconciencia- que tiene la actitud y la aptitud para encontrar las condiciones de posibilidad con las que cuenta el propio yo cognoscente para reducir el conocimiento <sup>1</sup>. Desde este sentido amplio, la reflexión manifiesta la correspondencia que guarda con el cognoscente y con el método de la Crítica. La reflexión permite la apertura del yo cognoscente, en medida que pregunta por lo qué hace posible que este yo pueda producir conceptos. Si la pregunta de la Crítica de la razón pura está dirigida a la posibilidad del conocimiento, entonces la reflexión debe ofrecer su respuesta, en tanto que entendemos por conocimiento (Erkenntnis) un proceso de producción que va de la intuición al concepto. La reflexión sigue este proceso abriendo las condiciones de posibilidad de este yo cognoscente.

Para mostrar que el método de la Crítica de la razón pura necesita expresamente de la reflexión, necesitamos señalar el lugar que ocupa dicho concepto de la obra: el modo preciso como lo emplea Kant. Proponer a la reflexión como un lugar relevante en este método sólo puede ser resultado de una interpretación que tiene como eje al yo cognoscente y por eso advierte su importancia a través de toda la obra.

25.- El concepto kantiano de reflexión transcendental (die-transcendentale Reflexion)

Hay una distinción entre reflexión transcendental y reflexión lógica (die logische Reflexion). Esta última, la reflexión lógica, es una mera comparación de los conceptos, mientras que la reflexión transcendental compara la representación, ya sea como intuición, categoría, concepto o idea transcendental con la facultad cognoscitiva que la produce. En la reflexión lógica sólo encontramos el contenido del concepto (la representación por sí misma) y en la reflexión transcendental el valor de cada representación de acuerdo con la facultad que lo produce en el proceso de objetivación. En tanto que la reflexión transcendental advierte el valor constitutivo de cada representación es necesaria para el conocimiento.

"El acto mediante el cual uno la comparación de las representaciones con la facultad cognoscitiva en la que se realiza y a través de la cual distingo si son comparadas entre sí como pertenecientes al entendimiento puro o como pertenecientes a la intuición sensible lo llamo reflexión transcendental" <sup>2</sup>.

El valor de cada representación está en su fundamento constitutivo: la facultad que produce la representación restringiéndose a las condiciones de posibilidad. Las facultades como fundamento constitutivo son la sensibilidad, que permite la receptividad de lo exterior, el entendimiento puro que permite el surgi-

miento espontáneo. La reflexión trascendental al comparar la representación con su facultad, encuentra el lugar transcendental de esta representación. El lugar transcendental (der - - - transcendentale Ort) es el sitio que ocupa la representación dentro del proceso del conocimiento. Este lugar transcendental es el valor de la representación.

La reflexión trascendental podrá negar valor cognoscitivo a las representaciones dependiendo de su lugar transcendental. Si la representación es una intuición y no ha cumplido con el proceso de objetivación, sólo tendrá un valor subjetivo basado en las condiciones de posibilidad receptivas. Si por el contrario es una idea transcendental esta representación sólo tendrá un valor especulativo. Únicamente la representación que es producto del proceso de objetivación, como producto de aquella intuición, tiene valor objetivo. La reflexión trascendental puede distinguir estas representaciones porque las compara con sus facultades productivas y les adjudica un lugar transcendental en el proceso del conocimiento.

Por consiguiente la reflexión trascendental dispone una tópicica transcendental (die transcendentale Topik). Dentro de la Crítica de la razón pura ofrece la tópicica transcendental la doctrina de la determinación del lugar transcendental de las representaciones. La tópicica transcendental constituye el orden jerárquico de las representaciones <sup>3</sup>.

Para que sea posible que la reflexión transcendental disponga esta tónica transcendental, necesita ser realizada por una -- autoconciencia que pueda representar cada una de las representaciones y compararlas con su facultad productiva. Pero esto no -- lo trataremos hasta haber seguido al yo cognoscente en dicho proceso y así poder mostrar lo que hace posible a la reflexión. -- Aquí sólo hemos expuesto la labor que realiza la reflexión transcendental tal como la Crítica lo plantea. Ahora expondremos de acuerdo a nuestra interpretación la presencia de este concepto -- desde la hipótesis que mueve a esta Crítica para revelar su presencia en el método.

26.- La hipótesis de la revolución copernica conlleva el -- concepto de la reflexión

El método de la Crítica de la razón pura parte de una hipótesis que exige el movimiento reflexivo del yo cognoscente. La pregunta de la Crítica --ya hemos dicho-- está dirigida a lo que -- hace posible el conocimiento y pretende contestarla a partir de -- la comprobación de una hipótesis. Esta hipótesis propone al sujeto como productor del conocimiento. El hace posible el conocimiento. Lo que interesa es esta hipótesis no es el sujeto sino -- la objetividad. El sujeto es el medio para hacer posible aquella. La hipótesis tiene su dirección en la objetividad, pero de -- ja de lado al objeto cuando propone al sujeto como productor del conocimiento. Por medio del objeto no puede afirmarse la posibilidad del conocimiento. Sólo el sujeto que conoce es capaz de --

afirmar la posibilidad del conocimiento. El objeto es afirmado por el sujeto cuando lo conoce. Antes del conocimiento sólo podemos pensar en una idea transcendental como la representación del objeto de estudio, pero no afirmar nada de él.

Resulta evidente la primacía de la gnoseología ante la ontología. Únicamente el sujeto que conoce tiene la posibilidad de afirmar al objeto conocido.

"Por lo que refiere a los objetos que son meramente pensados por la razón -y, además, como necesarios-, pero que no pueden ser dados (al menos tal como la razón los piensa) en la experiencia, digamos que las tentativas para pensarlos - (pues, desde luego, tiene que ser posible pensarlos) proporcionarán una magnífica piedra de toque de lo que consideramos el nuevo método del pensamiento, a saber, que sólo conocemos a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas" <sup>4</sup>.

La afirmación de que la ontología es producto de la gnoseología lleva al concepto de reflexión como consecuencia de esta hipótesis. No contamos con un objeto hasta el momento en que el sujeto cognoscente lo afirma basándose en su conocimiento. Y el único procedimiento para demostrar esta hipótesis soy yo mismo - como el sujeto que conoce. Sólo en mí mismo puedo encontrar las condiciones de posibilidad para conocer. Estas condiciones no son nada más mías. Todo sujeto cognoscente tiene estas condicio

nes. Pero sólo reflexionando en el proceso del conocimiento que permitió que yo afirmara el conocimiento, puedo encontrar las -- condiciones que lo hacen posible. Este proceso sólo puedo se-- guirlo en mí mismo, puesto que tiene pasos en los que no hay todavía una representación objetiva. Si preguntara a otro sujeto\_ cual fue la idea transcendental que lo motivó a conocer, tendría éste que reflexionar en sí mismo.

El sujeto conoce y reflexiona sobre el proceso del conoci-- miento para obtener una distinción de las representaciones. Esta hipótesis lleva a la Crítica de la razón pura a afirmar una - reflexión transcendental, pero también exige una reflexión sobre el propio sujeto cognoscente. Esta reflexión última, sobre el - propio sujeto, comprobará la hipótesis en medida que encuentre - la posibilidad que tiene el sujeto de conocer. Entonces esta hi\_ pótesis exige una reflexión sobre el sujeto cognoscente, que soy yo mismo, para obtener los puntos siguientes: 1) las condicio-- nes que hacen posible que el sujeto conozca; 2) qué representa-- ciones cumplen con estas condiciones y cuales no; 3) la forma - de existencia de los objetos que conozco.

Los tres puntos anteriores pueden obtenerse sin que la re-- flexión necesite cambiar de dirección. Con que la reflexión es-- té dirigida a sí mismo, como sujeto cognoscente, encontrará sus\_ condiciones de posibilidad, las representaciones que es capaz de producir y la forma de la existencia de los objetos que conoce.

27.- La reflexión como un procedimiento necesario para el cumplimiento de la Crítica de la razón pura

Como el problema de la Crítica es la posibilidad del conocimiento, debe encontrar sus condiciones de posibilidad (las reglas que delimitan el proceso de producción del conocimiento). No importa tanto el resultado sino lo que hace posible el resultado. El problema plantea una pregunta por lo que está antes -- (a priori) del conocimiento y lo posibilita. Las condiciones de posibilidad son las determinaciones a priori, dentro de las cuales debe quedar contenido todo dato contingente. Ellas, las condiciones de posibilidad, permiten la producción objetiva de aquel dato contingente. Gracias a que son transcendentales estas condiciones de posibilidad, delimitan toda producción objetiva.

Lo transcendental, como condición de posibilidad, son las propiedades de un yo cognoscente (un sujeto que siempre parte de la individualidad más inmediata: el yo como condición de posibilidad del conocimiento). Lo que busca la pregunta planteada en esta obra son estos elementos transcendentales <sup>5</sup>.

Para encontrar lo transcendental no es necesario salir de nosotros mismos. En cada sujeto encontramos este yo cognoscente, en el que se deben encontrar las condiciones de posibilidad para el conocimiento (lo transcendental). Basta con reflexionar en cuales son los elementos que hacen posible que conozca para encontrar lo transcendental. Esta es una reflexión que pretende la representación del yo cognoscente, pero no puede ser autocono

cimiento. Porque autoconocimiento se logra por medio de la autoobjetividad como yo que está en este momento haciendo tal cosa y aquí no interesa conocer a sí mismo, sino reflexionar en las condiciones de posibilidad con las que cuenta este sujeto. La reflexión está dentro de un círculo. Cuando ella busca la reflexión sobre sí misma encuentra sus condiciones de posibilidad.

La reflexión no es una introspección como la que plantea el método de la Psicología empírica de Wolff. Ella, la introspección, busca mi propia forma de ser. La reflexión tiene una dirección distinta a la introspección. Ella, la reflexión, busca los elementos transcendentales que hacen posible que yo conozca. La autoconciencia -posibilidad de la reflexión- no puede representarse a sí misma, sólo representa los elementos transcendentales del yo cognoscente.

"Pero el que mi ignorancia sea absolutamente necesaria y me exima, en consecuencia, de toda ulterior investigación, es algo que no podemos establecer empíricamente, a partir de la observación, sino sólo críticamente, a partir de un examen de las fuentes primarias de nuestro conocimiento" <sup>6</sup>.

La reflexión como procedimiento de la Crítica no busca el conocimiento del hombre como lo hace la Antropología en sentido pragmático. La reflexión busca lo transcendental del yo cognoscente. Y en última instancia sólo puede encontrar a este yo cognoscente porque sólo representa sus elementos transcenden----

tales que son condiciones de posibilidad del conocimiento. Mientras que la Antropología pretende conocer al hombre como ciudadano del mundo (Weltbürger). Ella busca al hombre en el único lugar donde puede conocerse: en su actuar (estar haciendo) en el mundo.

Con lo anterior es más clara la distinción entre conocer al sujeto como ciudadano del mundo -y siempre como yo empírico- y -la reflexión sobre el yo cognoscente que sólo representa sus elementos transcendentales. Para conocer al hombre necesito objetivarlo como fenómeno de la realidad efectiva. La reflexión no busca la objetivación del hombre, sino las posibilidades que tiene de conocer: yo cognoscente <sup>7</sup>.

28.- La reflexión en la aplicación del método de la Crítica de la razón pura

Las partes de la Crítica en donde es patente la aplicación de la reflexión son la "Estética transcendental" y la "Deducción transcendental". En ambas partes se buscan las condiciones de posibilidad del proceso del conocimiento: en la "Estética" las de la sensibilidad y en la "Deducción" las del entendimiento. Como la reflexión permite encontrar estas condiciones de posibilidad, debe estar presente en estas partes de la Crítica.

En A22 / B36 está descrito el procedimiento que llevará a cabo la "Estética transcendental". Lo que interesa es aislar -- (isolieren) la sensibilidad del entendimiento para obtener la re

presentación que logra dar la primera. El que Kant emplee la palabra aislar (isolieren que Kant subraya) implica dos cosas: -

- 1) la sensibilidad y el entendimiento se hallan en una conexión;
- 2) sólo la reflexión sobre el proceso del conocimiento advierte que son dos facultades. El proceso del conocimiento exige la conexión entre sensibilidad y entendimiento. La sensibilidad ofrece el dato y el entendimiento lo comprende. Al realizar la re-flexión el regreso en el camino del proceso del conocimiento, advierte que la sensibilidad y el entendimiento son dos facultades con tareas distintas dentro de este proceso. Como segundo paso de la "Estética trascendental" llega la reflexión -que ya ha --aislado en el regreso a la sensibilidad a la sensación. La sensación es el resultado de que la receptividad sea afectada. La afección es el dato material. La "Estética" exige a la refle---xión seguir el regreso hasta encontrar la forma que como condi-ción de posibilidad permite representar estos datos. Con esto -concluye la reflexión con el procedimiento de la "Estética". --Ella, la reflexión, ha aislado la intuición pura: formas de todo dato sensible.

"Así, pues, en la estética trascendental aislaremos primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, - -apartaremos todavía de esta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos sólo con la intuición pura

y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que puede suministrar la sensibilidad a priori"<sup>8</sup>.

Con respecto a la "Deducción trascendental" encontramos la descripción de su procedimiento en A97. Aunque podría objetarse que en A97 tan sólo está descrita la parte subjetiva de esta "Deducción" y no la objetiva, como la distingue Kan en el prólogo - (AXVI-XVII). Pero hay que sostener -lo que en esta tesis hemos desarrollado- que la parte subjetiva sirve de base a la objetiva. Ya que la parte objetiva sólo muestra que los conceptos a priori son indispensables en el proceso del conocimiento, sin exponer - el proceso como lo hace la parte subjetiva. Al señalar en esta parte subjetiva la conexión necesaria entre la sensibilidad y - el entendimiento, permite que la diversidad sensible sea unificada por el entendimiento. La justificación del conocimiento únicamente está en el cumplimiento del proceso. Aunque el concepto puro sea necesario para alcanzar la representación del objeto, - nada más alcanza su objetivación en su conexión con la diversidad de la sensibilidad<sup>9</sup>.

Por consiguiente la "Deducción trascendental" en su parte subjetiva, que sirve de base a la objetiva, debe señalar la condición de posibilidad con la que cuenta el entendimiento para -- unificar la diversidad sensible. La "Deducción" exige aislar al entendimiento hasta encontrar su pureza como fundamento de la -- unidad. Sólo la reflexión puede regresar en los pasos del entendimiento para aislar esta unidad.

"Sin embargo, dado que en tal pensamiento no sólo interviene la única facultad de pensar, es decir, el entendimiento, y dado que éste mismo, en cuanto capacidad cognoscitiva que debe referirse a objetos, necesita igualmente una explicación en lo que toca a la posibilidad de tal referencia, tenemos que examinar primero las fuentes subjetivas que constituyen la base a priori de la posibilidad de la espontaneidad de la experiencia y ello no de acuerdo con la naturaleza empírica de esas fuentes, sino de acuerdo con su naturaleza transcendental" <sup>10</sup>.

La reflexión es necesaria para cumplir con el procedimiento de la Crítica de la razón pura.

29.- Apertura de la exposición del yo moral gracias a la -- autoconciencia que permite la reflexión

Nuestra exposición del yo cognoscente de la Crítica de la razón pura ha dejado un yo que no puede representarse lo más interno de su ser. Este yo cognoscente sólo puede representarse a sí mismo como a cualquier otro objeto, en una mediación de su objetivación. Cuando busca representarse lo más interno de sí mismo sólo encuentra una interrogante.

Si aceptamos que el sujeto tiene necesidad de representarse a sí mismo, de tal modo que a partir de la postura que tome ante sí podrá conducirse con los demás, entonces el yo cognoscente - carece de la posibilidad de saber cómo conducirse con los demás.

En cuanto a la autoconciencia que reflexiona sobre la intimidad del yo cognoscente, no puede ofrecer una representación determinada de sí mismo. Por eso, en cuanto a esta indigencia del yo cognoscente es un yo inacabado que permanece en el círculo especulativo de su reflexión. El yo cognoscente "debe" cumplir con el proceso del conocimiento, pero está situado ante sí o ante ciertas circunstancias que por el simple hecho de no ser sólo cognoscente, sino también sujeto le son dadas sin poder resolver las.

El concepto de autoconciencia mostró esta indigencia del yo cognoscente. Si la interpretación encontró la reflexión como elemento relevante del procedimiento de la Crítica, es porque logro distinguir esta autoconciencia como posibilidad de aquella. Esta autoconciencia no puede ser la conciencia de sí que alcanza la autoobjetividad, porque ésta estaría confundida con el proceso del conocimiento y no podría tomar distancia para reflexionar.

Esta indigencia del yo cognoscente señala la primacía del yo moral. La exposición aquí desarrollada nos proyecta a la del yo moral de la Crítica de la razón práctica, como una necesidad de completud de nuestra exposición. El yo cognoscente es carente. El necesita de una conciencia moral que permita representarse a sí mismo en su intimidad y a partir de esta postura comportarse en la relación con los demás.

N O T A S

- 1.- "La reflexión (reflexio) (...) es el estado del psiquismo en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos". Kant Immanuel. Op. -- cit. p. 276 A260 B316 / p. 285 A260 B316. "'Gemüt' im Sinne von Bewusstsein an vielen Stellen der 'Kritik der reinen Vernunft'." "'Psique' en muchos lugares de la Crítica de la razón pura' en - el sentido de conciencia". Eiler Rudolf. Op. cit. p. 182.
- 2.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 277 A261 B317 / p. 286 A261 B317.
- 3.- Cfr. Ibidem. p. 281 A268 B324 / p. 291 A268 B324.
- 4.- Ibidem. p. 21 BXVIII / p. 26 BXVIII.
- 5.- Cfr. Marechal Joseph. Op. cit. p. 127.
- 6.- Kant Immanuel. Op. cit. pp. 601-602 A758 B782 / p. 644 A758\_ B782.
- 7.- Cfr. Kant Immanuel. Antropología en sentido pragmático, traducción de José Gaos, 1935, Revista de Occidente: Madrid, "Introducción".
- 8.- Kant Immanuel. Crítica de la razón pura, edit. cit. p. 67 -- A22 B36 / p. 71 A22 B36.
- 9.- Cfr. Torreti Roberto. Op. cit. p. 265.
- 10.- Kant Immanuel. Op. cit. p. 130 A97 / p. 161.

A P E N D I C E

La relación entre el tiempo y la eternidad en

San Agustín y en Kant

En la Crítica de la razón pura delimita Kant la capacidad de intuir las cosas de manera directa. Aquí se niega la capacidad humana de intuir intelectualmente. La intuición humana es sensible y sólo puede intuir lo que recibe por medio de los sentidos. La intuición intelectual pretende captar la forma originaria de la cosa en sí (este punto será desarrollado posteriormente). Para Kant el conocimiento humano está sujeto a una serie de condiciones de posibilidad que limitan su capacidad cognoscitiva. Estas limitaciones, al ser para todo hombre, permiten conocer objetivamente: los objetos para el conocimiento humano y limitado a sus condiciones. San Agustín sostiene esta otra posibilidad del conocimiento como capacidad del hombre. Para él, al crear Dios al hombre a su imagen y semejanza permite que tenga el hombre esta intuición intelectual. Kant se opone a esto, pero dentro de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano incluye al tiempo, como la forma a priori en la que se ordena toda sensación. Este concepto kanteano de tiempo no pierde algunas características -que consideramos importantes- en relación al concepto agustiniano. Kant necesita seguir suponiendo una eternidad para que el tiempo sea forma a priori en la que se ordena toda sucesión. En lo siguiente trataremos de desarrollar el concepto del tiempo agustiniano, con el propósito de mostrar las semejanzas que tiene con la concepción kanteana.

San Agustín formula su concepción del tiempo en los tres últimos libros de las Confesiones. Hacer una interpretación direc

ta de la concepción agustiniana del tiempo sería tema para una tesis; aquí sólo pretendemos una síntesis de la relación de los conceptos de tiempo y eternidad para compararlos con los de Kant. Para ello nos basamos en las siguientes interpretaciones. Lamprey Erich, Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins, - - - Regensburg, Verlag Josef Habel, 1960. Lechner Odilo, Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins, München, Verlag Anton Pustet, Salzburger Studien zur Philosophie, Band 5, pp. 127-164. Vergés Salvador, Dios y el hombre. La creación, Madrid, B.A.C., 1980. pp. 560-581.

- 1) La creación pone en posibilidad al hombre de la intuición intelectual

El mundo permanece modificándose para San Agustín. La forma con la materia cambian constantemente. Todo lo que tiene materia está en proceso de modificación. La forma constituye lo que es la materia comocuerpo. Los cuerpos son las cosas -en forma y materia- que nos rodean y son sensorialmente perceptibles. Por eso nadie puede conocer el mundo por medio de los sentidos que muestran lo cambiante de este mundo. Este mostrar alcanza algo que deja de ser en un abrir y cerrar de ojos. El conocimiento debe apoderarse de lo que permanece sin modificarse. El mundo sensible por sí solo no puede proporcionar conocimiento. Sólo las formas prístinas (ideas), que guían la modificación del mundo, pueden ser la base del conocimiento.

Estas formas prístinas son las ideas de Dios. El creó el mundo sensible de la Nada. Cuando lo creó, pensó la forma (idea) en que lo crearía. Su creación es producto de su pensamiento. - La razón es la base de la creación divina. Cada idea de Dios es prototipo de las formas que adquiere una cosa en el mundo. Como estas formas aparecen en el pensamiento de Dios son en El eternamente, no pueden nacer ni morir. Dios crea desde la eternidad. Las ideas están presentes eternamente dando orden al mundo sensible. Estas ideas son las razones eternas y constituyen el mundo inteligible. El mundo inteligible da la forma al mundo sensible. El mundo sensible se modifica en relación a su forma prístina -- (idea). La idea posee su forma de una vez y para siempre. La forma con la materia se modifican constantemente. La materia -- sin forma es casi nada. Ella, la materia, es pasiva e informe, pero no una pura nada. Los cuerpos pueden modificarse gracias a la materia que adquiere distintas formas. La materia es receptáculo de la modificación. Si la forma constituye lo que es la materia, aunque el mundo hubiese sido creado de alguna materia -- sin forma, esa misma materia hubiese sido nada. Las ideas son -- el germen dinámico del desarrollo posterior de la creación, pero la aparición de cada una de las formas ya estaba contenida en la creación primera (formas prístinas: ideas).

Este ámbito de las ideas es lo que quiere delimitar Kant -- con la Crítica de la razón pura<sup>1</sup>. La razón pura como ámbito de estas ideas eternas del pensamiento divino están negadas para el

conocimiento humano. Mientras que San Agustín desde su concepción de la creación hace posible su conocimiento por el hombre.

El creador -dice San Agustín- creó a las criaturas y entre ellas la que sobresale es el hombre. El hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, porque posee la razón. La razón del hombre (inteligencia) es capaz de ver el mundo inteligible por medio de una luz divina. Por ella se ilumina todo aquello que sólo es inteligible. Esta es una iluminación que realiza la misma función con las ideas, que la realizada por la luz del sol con los objetos de la vista. La razón humana no ve la iluminación misma, ni a Dios, sino las características de lo eterno y necesario en el mundo inteligible. Las ideas son eternas y necesarias, Ellas son la verdad que alcanza conocer la razón humana. Como ideas prístinas ofrecen la forma eterna y necesaria de todo lo que es. Porque el hombre posee la razón puede participar de la razón divina, aprehendiendo las ideas y por lo tanto conociendo.

Para Kant la luz -si seguimos utilizando la metáfora agustiniana- sólo surge del hombre. El como sujeto cognoscente ilumina desde sus limitadas condiciones de posibilidad. Estas condiciones de posibilidad son formas a priori de su sensibilidad y formas a priori de su entendimiento. Se distingue entre sensibilidad y entendimiento como dos facultades independientes, pero el conocimiento sólo se halla en la relación de estas dos. Estas dos facultades dan la forma en que se conoce algo: la intui-

ción en el concepto. Así lo iluminado para Kant sólo alcanza el mundo sensible. El conocimiento de este mundo es posible porque está ahí para todo sujeto capaz de conocerlo: fenómeno. Distingue Kant entre el mundo que es posible conocer (fenómeno, mundo sensible) y el que nunca conocemos, tan sólo lo pensamos (cosa en sí, idea). Pero este mundo desconocido, como "eternidad" es necesario suponerlo (esto lo trataremos de desarrollar en los siguientes apartados) para que se lleve a cabo el conocimiento.

## 2) La pregunta por el tiempo

San Agustín busca en sus preguntas la verdad. La verdad debe ser eterna y necesaria. Las preguntas las dirige a lo que es, por eso las formula con el pronombre interrogativo "qué". ¿Qué es esto? Esta es la fórmula que interroga por la verdad. La respuesta a esta pregunta debe indicar la esencia: la característica de lo que es. La esencia debe mostrar el ser propio o necesario. Lo necesario para que algo sea no puede cambiar, debe permanecer para que esto siga siendo lo que es. Preguntar por la esencia supone que algo es y que una razón por lo que es.

Preguntar ¿Qué es el tiempo? equivale a buscar cuál es la esencia que lo constituye como tal. Esta esencia debe mostrar la característica que permanece en lo que es el tiempo. El "qué" de la pregunta que se interroga por la esencia del tiempo, busca lo que dura en él. El tiempo es pasar (esto se desarrolla más adelante). Buscar lo que permanece o dura en el tiempo, im-

plica que la pregunta sea formulada desde la eternidad. Sólo -- las ideas creadas (esencias) por Dios permanecen sin cambio y -- son necesarias para que algo adquiriera su forma, sea. La pregunta por el tiempo interroga si el tiempo tiene una idea que lo haga ser.

La pregunta ¿Qué es el tiempo? supone que el tiempo es y -- busca la idea que permaneciendo en él hace que sea. Ya esta pregunta muestra una necesaria participación de la eternidad en el tiempo para que este último pueda ser.

3) Respuesta a la pregunta ¿Qué es el tiempo?

a). El tiempo no es.

El tiempo permanece en una tendencia a no ser: el futuro todavía no es, el pasado ya no es y el presente deja de ser para ya no ser. El pasado no es una consecuencia del presente, tan sólo ha dejado de ser. El ya no es Nada. El futuro no tiende hacia el presente, sino que tan sólo no es Nada. El presente no tiene relación con los otros momentos del tiempo. El presente sólo es una tendencia, en el no ser, hacia la Nada. Esta, la Nada, es la frontera de la tendencia del no ser. Si el presente no fuera en la tendencia al no ser (pasar), entonces siempre sería y no sería tiempo sino eternidad. El tiempo tiende en el no ser para convertirse en Nada.

El tiempo no es una extensión de tres momentos sino una dis-tensión. El tiempo mantendría una tensión en sus tres momen

tos si se extendiera en ellos. Pero el tiempo es un perder la tensión, en cuanto que permanece en el no ser. La Nada no permite que el tiempo tenga esta tensión.

Por lo tanto la respuesta a la pregunta por el tiempo es ontológicamente negativa. No es posible interrogar por la esencia del tiempo porque el tiempo no es. En el tiempo no hay algo que permanezca. Tiende al no ser. Esta tendencia es en el no ser, sin tener ninguna duración, como dis-tensión.

b). El tiempo es sin duración

El tiempo es tendencia actual en el no ser. Esta actualidad no tiene duración ni ex-tensión. La actualidad es ya tendencia, dis-tensión, no ser. La tendencia por sí sola es no ser. - Ella corre hacia la Nada. El fundamento del tiempo está aquí, - en la Nada. De tal modo que el tiempo no tiene fundamento. Por sí mismo, el tiempo es abismo. En el tiempo nada permanece.

El paso del presente al pasado está en el no ser. No puede haber un corte entre los elementos del tiempo, si estos fluyen en el no ser. Los momentos serían una cadena de no seres. La dis-tensión del tiempo hace que no tenga cortes.

La pregunta ¿"qué" es el tiempo? interroga por la duración del tiempo y encuentra que éste no tiene ninguna duración. El tiempo es una tendencia sin ex-tensión hacia la Nada. Pero ¿Cómo puede interrogarse por algo que no es?.

## 4) Relación entre tiempo y eternidad.

Unicamente desde la eternidad en donde todo Es, podemos preguntarnos por lo que permanece sin Ser. El tiempo -para San - - Agustín- nunca puede ser vacío. Siempre tiene que ser pensado - el tiempo en relación a los entes que se modifican. La modificación de los entes tiene un orden gracias a la eternidad de las ideas. Ellas determinan la Forma en que se modifica el ente, adquiriendo nuevas formas en relación a Aquella. La modificación no es el tiempo. El tiempo no se modifica sólo tiende desde el no ser hacia la Nada. Pero el tiempo tiene que ser pensado (por una alma que relaciona tiempo y eternidad, más adelante se desarrolla esto; aquí sólo quisimos indicar como este elemento hace que el concepto de tiempo sea radicalmente distinto) con los entes que se modifican con base a la eternidad.

La eternidad siempre Es. Ella no fluye, sino permanece. La eternidad es el presente perpetuo. Identidad lógica, en donde algo es igual, sólo se da en la eternidad. La eternidad es una e idéntica. Tiempo y eternidad son opuestos. Pero en la existencia del mundo tienen que relacionarse estos dos opuestos.

El tiempo para que ocurra necesita de la eternidad. En ella puede el tiempo dejar de ser. Por sí solo tiende el tiempo en el no ser hace la Nada. En su relación con la eternidad ocurre el tiempo dejando de ser. La eternidad dirige la dis-ten-sión del tiempo. En el mundo hay una relación entre la Nada y -

el Ser como tiempo que tiende a dejar de ser. El presente tiene la duración del momento por la eternidad. El presente ha dejado de ser, porque es un momento que pasa por la eternidad y se convierte en pasado. El futuro no es toda vía porque el presente - es aún. En cada momento está presente la eternidad como éxtasis completo. La eternidad es el presente por el que fluyen los momentos del tiempo. Por la eternidad adquiere la posibilidad de extensión y duración el tiempo. La duración es un momento en relación a la eternidad. La ex-tensión es una relación al ya no y todavía no de los momentos del tiempo en el permanecer de la - - eternidad <sup>2</sup>.

El fluir del tiempo adquiere una coherencia por la eternidad. La eternidad permite que el tiempo fluya por el futuro, el presente y el pasado. En relación a la eternidad adquiere el no ser del tiempo un modo de ser: fluir.

- 5) La pregunta ¿qué es el tiempo? exige una nueva formulación: ¿donde es el tiempo?

La pregunta ¿qué es el tiempo? alcanzó una serie de condiciones para que el tiempo ocurra. Esta pregunta obtuvo respuestas negativas, porque el tiempo por sí solo no es. Necesita éste relacionarse con la eternidad para adquirir un modo de ser. Por eso la pregunta que interroga por la esencia del tiempo, exige interrogar por el lugar en donde se pueden dar las condiciones para que el tiempo ocurra. La pregunta toma esta formulación: ¿Dónde es el tiempo? Aquí se interroga por el lugar en donde se une el tiempo y la eternidad.

## 6) Respuesta a la pregunta ¿dónde es el tiempo?

El tiempo ocurre en el alma humana. Ella es capaz de percatarse de esta ex-tensión del tiempo, porque puede participar de aquella eternidad. El lugar donde el tiempo adquiere coherencia es en el hombre. En él se unen el tiempo y la eternidad, en tanto que está sujeto a estos dos órdenes. El hombre está consti--tuido por alma y cuerpo. El alma da a su cuerpo su ser específi--co de organismo humano. El cuerpo pertenece a la parte inferior del hombre: sentidos y apetitos. El sufre las consecuencias de - ser en el tiempo. El alma es la parte superior del hombre: espíritu y proximidad a Dios. Ella es eterna. Entre alma y cuerpo hay un orden jerárquico. Por su parte inferior el hombre está - relacionado con el tiempo y por su parte superior con la eternidad.

El alma hace que el hombre sea a imagen y semejanza de Dios. Ella es simple y eterna. La esencia del alma es la memoria, la inteligencia y la voluntad. La memoria permite recordar. La inteligencia permite conocer. La voluntad permite amar. En el --amor la voluntad nos revela a Dios como término final de nuestro ser en el mundo. El amor se muestra como proyección en el futuro dirigida por la eternidad. La inmortalidad es la esperanza - de la vida mortal. La inteligencia corresponde a una conexión - irrompible con la verdad y así con la eternidad. La memoria - traé al presente todo lo que ha vivido el hombre. Desde la eter--nidad en donde es siempre el presente, puede el alma presentar -

lo que ya fué. La presencia de la eternidad como éxtasis de plenitud del momento, hace que el alma lo recuerde. Estas tres características son una esencia. No son ellas tres modos de ser distintos, sino el ser persona. Este modo de ser persona es la participación del hombre con la eternidad.

El alma es el presente vigilante. Ella está en el presente dando unidad al tiempo <sup>3</sup>. Ella trae en el recuerdo lo que ya pasó, al presente. Por la inteligencia tiene el alma el presente de lo que se presencia, además de mantener su relación con lo eterno. Gracias a la voluntad tiene el alma el presente del porvenir. El tiempo adquiere una coherencia en el alma. Ella, el alma, participa de la eternidad que permite la unificación de los momentos del tiempo <sup>4</sup>.

El tiempo por sí solo lo habíamos llamado dis-tensión, pero en el alma que participa de la eternidad se convierte en una tensión en el fluir del tiempo. Para el alma este fluir aparece como un huir, un ocultamiento. El tiempo huye del alma. Para que ella pueda apoderarse de él necesita mantener su relación con la eternidad. La unidad de la eternidad le permite mantener la tensión entre lo que no es ya y todavía no es. El alma presencia el presente y se mantiene en tensión en relación al pasado y al futuro. La huida del tiempo es su ocultamiento en este no ser ya y todavía no ser. Pero el alma por su horizonte eterno puede mantener la tensión entre estos momentos. Este horizonte le permite abrir el tiempo como un modo de ser presente.

7) Relación entre Kant y San Agustín en torno a los conceptos de tiempo y eternidad

Esta relación entre alma, eternidad y tiempo que acabamos de describir en San Agustín es análoga a la que se da en Kant, con el yo transcendental (alma agustiniana), que gracias a la unidad (eternidad agustiniana) puede hacer la síntesis de lo que percibe el yo empírico (tiempo agustiniano) y así construir el concepto.

La unidad hace posible la síntesis del concepto. Para Kant la intuición pura o empírica ofrece una variedad que necesita ser sintetizada para que surja el concepto. La intuición pura es la forma del espacio y del tiempo, como condición de posibilidad de todo conocimiento. La empírica es la intuición que ha recibido por la sensibilidad una sensación que llena de materia aquellas formas. La unidad como opuesta a la variedad y dada a priori al yo transcendental permite dicha síntesis. En este sentido es análoga la unidad a la eternidad. Como opuesta a la variedad es la unidad siempre igual y necesariamente anterior a la variedad.

El yo transcendental es la condición de posibilidad para el conocimiento. Este yo unifica el proceso de conocimiento en el acto "yo pienso". Siendo el yo transcendental siempre consciente de que piensa, hace suyo el concepto. El yo transcendental permanece como presente vigilante (alma agustiniana) que unifica los instantes del tiempo. El yo empírico es contenido de la con

ciencia que tiene el yo transcendental. El primero está en cada "instante" del tiempo, únicamente como "instante". El sentido - interno, que no es otra cosa que un estado sensorial cuya forma es el tiempo, constituye al yo empírico. Cada "instante" es percibido por el yo empírico y unido por el yo transcendental. El yo empírico es tiempo que pasa de un "instante" a otro sin conexión. El yo transcendental es el presente vigilante que puede unir cada "instante" del tiempo (yo empírico, tiempo agustiniano). El, el yo transcendental, participa de la unidad, lo que le permite que haga la síntesis de lo percibido. El yo transcendental unifica la variedad que da la intuición y también unifica cada "instante" del proceso de conocimiento.

"La unidad trascendental de apercepción (representación del acto 'yo pienso') es aquella que unifica en un concepto del objeto toda la diversidad dada en una intuición. Por ello se llama objetiva, y hay que distinguirla de la unidad subjetiva de la conciencia. Esta última unida constituye una determinación del sentido interno a través de la cual se da empíricamente esa diversidad de la intuición en orden a tal combinación" 5.

¿Cuál es esa unidad subjetiva? El yo empírico es el sentido interno que capta cada "instante". El sentido externo es el estado sensorial con la forma del espacio. Las dos formas -espacio y tiempo- son una intuición pura que se halla a priori en cada sentido. El sentido externo permite tener estados sensoria-

les de algo distinto a uno mismo. El espacio no puede intuirse como estando en nosotros, sino siempre fuera. Mientras que el sentido interno permite tener estados sensoriales de nosotros -- mismos y de algo distinto a nosotros. Por lo tanto todos los estados sensoriales se hallan mediados por el sentido interno, ya que él es capaz de determinar todos los objetos que afectan a la sensibilidad (facultad que recibe las sensaciones). El yo empírico capta en cada instante las sensaciones externas e internas. En el yo empírico se da ya una forma de síntesis: la aprehensión. El yo empírico aprehende en un instante la variedad de las intuiciones como una unidad absoluta.

"Toda intuición contiene en sí una variedad que, de no distinguir el psiquismo el tiempo en la sucesión de impresiones, no sería representada como tal. En efecto, en cuanto contenida en un instante del tiempo, ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta. Para que surja, pues, una unidad intuitiva de esa diversidad (como, por ejemplo, en la representación del espacio) hace falta recorrer toda esa diversidad y reuniría después. Este acto lo llamo síntesis de aprehensión por referirse precisamente a una intuición que ofrece, efectivamente, una variedad, pero una variedad contenida, como tal, en una representación y que jamás puede producirse sin la intervención de esta síntesis" <sup>6</sup>.

El yo empírico puede realizar esta síntesis del instante --

porque cuenta ya con una forma de eternidad. La aprehensión sólo ofrece un instante. Aquí se halla un enlace necesario entre yo empírico y yo transcendental. Mientras éste último unifica los instantes del proceso de conocimiento, el yo empírico proporciona esos instantes. La forma de eternidad con la que cuenta el yo empírico, le permite recorrer la variedad del instante y reunirlos en ésta.

Friedrich Delekat encuentra a la base de esta síntesis de aprehensión los conceptos de espacio y tiempo absolutos newtonianos<sup>7</sup>. Por ser el espacio absoluto y el tiempo absoluto continuos pueden hacer una primera síntesis. El continuo puede recorrer la diversidad y reunirlos. Este continuo es indivisible lo que lo hace análogo a la eternidad agustiniana que da uniformidad al tiempo.

"El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí mismo y en virtud de su naturaleza, fluye uniformemente y sin relación con nada fuera de él (...) Es posible que no exista un movimiento uniforme, conforme al cual pueda medirse exactamente el tiempo, pues todos los movimientos pueden acelerarse o retardarse; sólo el transcurso del tiempo absoluto no puede ser modificado"<sup>8</sup>.

Este tiempo absoluto pertenece a otro ámbito, que no es el del tiempo relativo (del mundo sensible agustiniano), igual que la eternidad. Tampoco podemos percibir este tiempo absoluto.

Nuestra sensibilidad sólo alcanza el tiempo relativo. De este tiempo absoluto nos percatamos porque es necesario para que ocurra el tiempo relativo. Clarke, discípulo de Newton, en la polémica con Leibniz sostendrá que el espacio absoluto no es un ser eterno, sino una propiedad o consecuencia de la existencia de este ser eterno, para que no se confunda con Dios<sup>9</sup>. Así consideramos al tiempo absoluto como una propiedad de lo eterno y por lo tanto una propiedad eterna, que es en el ámbito de lo eterno. Por eso aunque Kant se haya basado en la concepción del tiempo absoluto newtoniano, encontramos la necesaria relación entre tiempo (tiempo relativo) y eternidad (tiempo absoluto) formulada por San Agustín.

N O T A S

1.- Cfr. Delekat Friedrich, Inmanuel Kant. Historische-kristische Interpretation der Hauptschriften, 1966, Heidelberg: Quelle und Meyer, p. 21.

2.- En el "Tercer Paralogismo de la Personalidad" de la primera edición de la Crítica de la razón pura, Kant explica la identidad del yo empírico y del yo transcendental. Dice que la identidad se halla en la conciencia y ésta no es otra cosa que el tiempo. Entonces la identidad de uno y de otro yo es la identidad del tiempo empírico y del tiempo transcendental. La identidad del tiempo empírico es la identidad numérica. Esta identidad es la del instante. Este instante no tiene relación con otro si no interviene el tiempo transcendental que más tarde lo explicaremos. Esta identidad del tiempo empírico equivale a la tendencia en el no ser, donde un momento no tiene relación con el otro. Aunque San Agustín nunca piensa el tiempo como fenómeno sino como esencia.

"Consiguientemente, la identidad de la persona debe hallarse indefectiblemente en mi propia conciencia. Si me contemplo a mí mismo desde el punto de vista de otro (en cuanto objeto de su intuición externa), ese observador externo comienza por considerarme en el tiempo, ya que en la apercepción el tiempo, en su sentido propio, sólo se halla representado en mí. En consecuencia, del yo que, con plena identidad, acompaña en todo tiempo las re-

presentaciones de mi conciencia [este yo es el transcendental] - el observador no inferirá todavía, aunque la admita, la permanencia objetiva del propio yo. En efecto, dado que el tiempo en -- que me sitúa el observador no es el de mi sensibilidad, sino el de la suya, la identidad que va necesariamente ligada a mi conciencia no por ello va ligada a la suya, es decir, a la intuición externa de mi sujeto [yo empírico]. (...) La identidad de la conciencia de mí mismo en distintos tiempos no es, pues, más que una condición formal de mis pensamientos y de su cohesión -- [el yo transcendental participa de la unidad]. Pero no demuestra en absoluto la identidad numérica de mi sujeto, el cual puede haber cambiado tanto, a pesar de la identidad lógica del yo - [transcendental], que no permite seguir sosteniendo su identidad, aunque sí se pueda seguir atribuyéndole el homónimo 'yo', el - cual podría, en cualquier estado, incluido el que supusiera - - transformación del sujeto, conservar el pensamiento del sujeto - precedente, así como transmitirlo al siguiente. (...) Una bola - elástica que choca con otra igual y que se mueve en la misma línea recta, le comunica todo su movimiento y, consiguientemente, todo su estado (si sólo atendemos a las posiciones en el espacio). Supongamos ahora, por analogía con esos cuerpos, unas sustancias de las que una comunica sus representaciones y la conciencia de éstas a la otra. Surgiría así una serie de sustancias, la primera de las cuales transmitiría su estado y la conciencia de éste a la segunda; ésta, a su vez, su estado propio y el de la anterior a la tercera; ésta, igualmente, los estados de

todas las sustancias procedentes, juntamente con la conciencia propia y la de las demás. La última sustancia sería, pues, conciente de todos los estados de las sustancias previamente ambiadas como de estados propios, ya que tales estados, juntamente -- con la conciencia de los mismos, le habrían sido transmitidos. A pesar de ello, esta última sustancia no habría sido la misma persona en todos esos estados".

Kant Immanuel, Crítica de la razón pura, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, 1978, Madrid: Ediciones Alfaguara, S.A., pp. 341-342, A362-364. / pp. 371-372, A361-364.

3.- Este es el concepto de yo transcendental que puede dar identidad al yo empírico, porque el primero siempre permanece y de manera idéntica. El yo transcendental es semejante al alma agustiniana, como presente vigilante que da unidad al tiempo. Ver la cita de la nota 2.

4.- El yo transcendental gracias a la unidad puede hacer la síntesis de lo que percibe el yo empírico y así construir el concepto. Ver cita de la nota 2.

5.- Kant Immanuel, Op. cit. p. 158, B139 / pp. 141, B134.

6.- Ibidem, p. 132, A99 / pp. 162-163 A99. "Gemüt im Sinne von Bewusstsein an vielen Stellen der, Kritik der reinen Vernunft". "Psique" en muchos lugares de la 'Crítica de la razón pura' en el sentido de conciencia. Eisler Rudolf. Op. cit. p. 182

7.- Cfr. Delekat Friedrich, Op. cit., pp. 93, 96-97.

8.- Newton Isaac, Principios matemáticos de la filosofía natural. Citado por Torretti Roberto, Manuel Kant, Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica, 1980, Buenos Aires: Editorial Charcas, pp. 92-93.

9.- Cfr. Rada Eloy, La polémica Leibniz-Clarke, traducción de -- Eloy Rada, 1980, Madrid: Taurus, p. 73, carta III, punto 3.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes Directas.

Kant Immanuel.

- Antropología en sentido pragmático, traducción de José Gacs, 1935, Revista de Occidente: Madrid.
- Crítica de la razón pura, traducción, prólogo, notas e índices de Pedro Ribas, 1978, Ediciones Alfaguara, S.A.: Madrid.
- Kritik der reinen Vernunft, 1968, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Mein, 2 volúmenes.
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres, traducción de Manuel García Morente, 1983, Editorial Porrúa, S.A.: México.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1968, - - - Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Mein.
- La "Dissertatio" de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible, - introducción y traducción de Ramón Ceñal, 1961, -- Diana: Madrid.

Wolff Christian.

Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und Seele des Menschen, auch allen dingen überhaupt, 1983, - Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zürich, New York.

Fuentes Complementarias.

Arrillaga Torrens Estela.

Kant y el idealismo trascendental, 1979, Revista de Occidente: Madrid.

Colomer Eusebi.

El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, 1986, -  
Editorial Herdes: Barcelona, tomo primero "La filo-  
sofía trascendental: Kant".

Delekat Friedrich.

Immanuel Kant. Historische-kritische Interpretation  
der Hauptschrift, 1966, Quelle und Meyer: - - -  
Heidelberg.

Herring Herbert.

Das Problem der Affektion bei Kant. Die Frage nach  
der Gegebenheitsweise des Gegenstandes in der - -  
Kritik der reinen Vernunft und die Kant-Interpretation,  
1953, Kölner Universitäts-Verlag: Köln.

Iribarne Julia.

La libertad en Kant, Alcances éticos y connotacio-  
nes metafísicas, 1981, Ediciones Carlos Lohlé: Bue-  
nos Aires.

Lampey Erich.

Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins,  
1960, Verlag Josef Habel: Regensburg.

Lechner Odelo.

Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins, 1964, -  
Verlag Anton Pustet: München, Salzburger Studien -  
zur Philosophie, Band 5.

Lotz Johannes.

Kant und die Scholastik heute, Verlag Borchmanskolleg:  
München.

Marechal Joseph.

El punto de partida de la metafísica, traducción -  
de Francisco Hernanz Minguéz, 1958, Editorial Gre-  
dos: Madrid, Vol. III, "La Crítica de Kant".

Marino L. Antonio.

The Metaphysics of the Imagination in Plato and -- Kant, versión al castellano de Herlinda Salgado, - Senior Essay, St. John's College. Ofrece una exposición general del concepto de imaginación en la - Crítica de la razón pura y en la Crítica del juicio.

Rábade Romeo Sergio.

Kant. Problema gnoseológico de la "Crítica de la - razón pura", 1969, Editorial Gredos: Madrid.

Rada Eloy.

La Polémica Leibniz-Clarke, traducción de Eloy Rada, 1980, Taurus: Madrid.

Torretti Roberto.

Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la - filosofía crítica, 1980, Editorial Charcas: Buenos Aires.

Vergés Salvador.

Dios y el hombre. La creación, 1980, B.A.C.: Madrid.

Villicañas Berlanga José L.

Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant. 1987, Tecnos: Madrid.

Wundt Max.

Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der - Aufklärung, 1964, Georg Olms: Hildesheim.

Artículos.

Heidemann Ingeborg und Wolfgang Ritzel.

Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781-1981, Walter der Gruyter: Berlin, New York, "Zu Kants --

Leibniz-Kritik in der 'Amphibolie der Reflexionsbegriffe'  
de Heinz-Jürgen Hess. Ofrece una interpretación --  
histórica y en relación a la Crítica del concepto  
de reflexión.

Hiedemann Ingeborg.

"Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der --  
reinen Vernunft". Kant-Studien 1955-1956.

Jánoska Graz Georg.

"Der transzendente Gegenstand. Über die formale  
Richtigkeit der transzendentales Deduktion und --  
Kant-Kritik Magdalena Aebis". Kant-Studien 1954---  
1955.

Liebrucks Bruno.

"Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis bei Kant".  
Kant-Studien 1975-1976.

Sandberg C. Eric.

"Causa Noumenon and Homo Phaenomenon", versión al  
castellano de Salvador Mendiola, Kant-Studien 1984.

Diccionarios.

Eisler Rudolf.

Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen  
Schriften/Briefen und Handschriftlichem Nachlass.  
1969, Georg Olms Verlagsbuchhandlung:  
Hildesheim.

-.

Wörterbuch der philosophischen Begriffe.  
Historische-quellenmäßig-bearbeitet, 1904, Ernst  
Sigfrid Mittler und Sohn: Berlin, 2 volúmenes.

Ferrater Mora José.

Diccionario de filosofía, 1984, Alianza Editorial:  
Madrid, 4 volúmenes.