

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**Colegio de Filosofía**

**LA APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL KANTIANA  
COMO CORRELATO DE LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD  
DEL YO**

Tesis para obtener el grado de

**Licenciada en Filosofía**

Presenta:

**HAZEL CASTRO CHAVARRÍA**

México, D.F., Octubre de 2011

DIRECTOR DE TESIS

Dr. RICARDO VÁZQUEZ GUTIÉRREZ



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 esta 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.

*A los kantianos y no kantianos, quienes alguna vez  
se han preguntado por su 'identidad personal'*

## ÍNDICE

### Páginas

Agradecimientos.....	(12)
Prólogo.....	(14)
A. IDENTIDAD PERSONAL.....	(14)
B. PROBLEMAS RELACIONADOS CON LA IDENTIDAD PERSONAL.....	(15)
C. ‘ASPECTOS’ Y ‘TIPOS’ DE IDENTIDAD PERSONAL.....	(16)
C.1 Personalidad como ‘persona’.....	(16)
C.2 ¿Quién soy yo? como ‘identidad individual psicológica’.....	(17)
C.3 ¿Cómo pude haber sido? como ‘identidad contra-fáctica’.....	(18)
C.4 ¿Qué soy yo? como ‘identidad física’, ‘identidad metafísica’ e ‘identidad física-metafísica’.....	(19)
C.5 ¿Qué importa en la identidad? como ‘persona ética’.....	(20)
C.6 Persistencia como ‘identidad a través del tiempo’.....	(20)
C.6.1 Identidad a través del tiempo como ‘identidad numérica’ y como ‘identidad cualitativa’.....	(21)
D. LAS IDEAS DE ‘UNIDAD’ Y ‘MULTIPLICIDAD’ EN EL YO.....	(22)

D.1	¿Quién soy yo? en términos de ‘unidad’ y ‘multiplicidad’ en el Yo.....	(24)
D.2	¿Cómo pude haber sido? en términos de ‘unidad’ y ‘multiplicidad’ en el Yo.....	(24)
D.3	¿Qué soy yo? en términos de ‘unidad’ y ‘multiplicidad’ en el Yo.....	(26)
D.4	Persistencia en términos de ‘unidad’ y ‘multiplicidad’ en el Yo.....	(27)
E.	LAS NOCIONES DE ‘SIMPLICIDAD’, ‘MISMIDAD’, ‘PERMANENCIA’, ‘CONTINUIDAD’, ‘COMPLEJIDAD’, ‘OTREDAD’, ‘CAMBIO’ Y ‘DISCONTINUIDAD’ EN EL YO.....	(28)
E.1	¿Qué soy yo? como ‘complejidad-otredad’ y como ‘simplicidad-mismidad’.....	(29)
E.2	Persistencia como ‘permanencia-continuidad’ y ¿quién soy yo? como ‘permanencia-continuidad’ y/o ‘cambio-discontinuidad’, en términos de una identidad a través del tiempo.....	(31)
E.3	¿Qué soy yo? y persistencia como ‘permanencia-continuidad’, en términos de una identidad a través del tiempo, concretamente, como identidad numérica.....	(33)
F.	CRÍTICA A LA IDEA DE IDENTIDAD NUMÉRICA.....	(36)
F.1	Identidad numérica o perfecta como ‘unidad del Yo’.....	(36)
F.2	Identidad ficticia o imperfecta como ‘multiplicidad del Yo’.....	(36)

Introducción.....	(39)
Capítulo I: UNIDAD METAFÍSICA DEL YO: Descartes. <i>Sustancia pensante</i> .....	(42)
1.1 SUSTANCIA PENSANTE.....	(42)
1.1.1 Sustancia.....	(42)
1.1.1.1 Sustancia pensante y sustancia extensa.....	(44)
1.1.1.2 Cosas intelectuales y cosas materiales.....	(46)
1.1.1.3 Mente y cuerpo.....	(47)
1.1.1.3.1 Mente o alma.....	(48)
1.1.1.3.2 Alma ‘inmortal e inmaterial’.....	(49)
1.2 SUSTANCIA PENSANTE.....	(51)
1.2.1 Pensamiento: cogito o ‘Yo’.....	(51)
1.3 SUSTANCIA PENSANTE.....	(55)
1.3.1 La unidad del yo cartesiana como correlato de la identidad personal.....	(55)
Capítulo II: MULTIPLICIDAD EMPÍRICA DEL YO: Hume. <i>Haz de percepciones</i> .....	(58)
2.1 CONTRA LA NOCIÓN DE SUSTANCIA SIMPLE INDIVIDUAL.....	(58)

2.1.1 Una crítica a la noción de sustancia.....	(58)
2.1.2 Identidad perfecta o numérica.....	(61)
2.2 IDENTIDAD Y SIMPLICIDAD DEL YO.....	(63)
2.2.1 Argumentos contra la ‘identidad’ y la ‘simplicidad’ del Yo.....	(63)
2.2.2 No hay ninguna impresión del ‘Yo’.....	(64)
2.2.3 Todas nuestras percepciones son distintas y separables.....	(66)
2.2.4 Cuando penetro en mí mismo.....	(67)
2.3 IDENTIDAD ‘IMPERFECTA’.....	(68)
2.3.1 Identidad y diversidad.....	(68)
2.3.2 Imaginación.....	(69)
2.3.3 Memoria: Semejanza y Causalidad.....	(71)
2.4 PROPUESTA DE HUME.....	(75)
2.4.1 Yo como un “Haz de percepciones”.....	(75)
Capítulo III: UNIDAD IMPLÍCITA DEL YO: Hume. <i>Mente singular</i> .....	(78)
3.1 EXPOSICIÓN DEL APÉNDICE AL TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA.....	(79)
3.1.1 Revisión de Hume con respecto a su teoría de la Identidad personal.....	(79)

3.1.2 Reconocimiento de ciertas inconsistencias de la teoría de la Identidad personal.....	(80)
3.2 DOS POSIBLES INTERPRETACIONES ACERCA DE LA ‘INSATISFACCIÓN DE HUME’.....	(83)
3.2.1 Semejanza y Causalidad: Criterios para explicar el origen de la idea de una mente singular.....	(87)
3.2.2 Causalidad y ‘Yo’: Circularidad en el esquema de la ciencia del hombre.....	(90)
Capítulo IV: UNIDAD Y MULTIPLICIDAD TRASCENDENTAL: Kant. <i>Las condiciones formales del conocimiento como correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia</i> .....	(95)
4.1 JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI COMO EXPRESIÓN DEL CONOCIMIENTO.....	(96)
4.2 NIVEL QUID FACTI COMO ‘MULTIPLICIDAD Y UNIDAD’ A POSTERIORI Y NIVEL QUID JURIS COMO ‘UNIDAD’ A PRIORI.....	(102)
4.3 SÍNTESIS A POSTERIORI COMO ENLACE DE LA ‘MULTIPLICIDAD EN UNA UNIDAD’ Y SÍNTESIS A PRIORI COMO ‘UNIDAD’.....	(104)
4.3.1 ‘Sensibilidad’ y ‘Entendimiento’ como <i>unidad</i> del conocimiento..	(106)
4.3.1.1 Síntesis <i>a posteriori</i> entre intuiciones y conceptos <i>a posteriori</i> .....	(107)

4.3.1.2 Síntesis <i>a priori</i> entre intuiciones y conceptos <i>a priori</i> ...	(108)
4.3.1.2.1 Intuiciones <i>a priori</i> del espacio y del tiempo como ‘unidad’ e intuiciones <i>a posteriori</i> del espacio y del tiempo como ‘multiplicidad’ .....	(109)
4.3.1.2.2 Conceptos <i>a priori</i> como ‘unidad’ y juicios como ‘multiplicidad y unidad’ .....	(113)
4.3.1.2.2.1 Conceptos puros <i>a priori</i> a nivel ‘quid facti’ o empírico y a nivel ‘quid juris’ o trascendental.....	(116)

Capítulo V: UNIDAD Y MULTIPLICIDAD TRASCENDENTAL DEL YO: Kant. *La apercepción trascendental kantiana como correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*.....(129)

5.1 SÍNTESIS EMPÍRICA Y SÍNTESIS TRASCENDENTAL.....	(130)
5.2 APERCEPCIÓN EMPÍRICA Y APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL.....	(131)
5.3 SÍNTESIS DE LA EXPERIENCIA (SÍNTESIS EMPÍRICA Y SÍNTESIS TRASCENDENTAL) SÍNTESIS DEL YO (APERCEPCIÓN EMPÍRICA Y APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL).....	(132)
5.4 SENSIBILIDAD, IMAGINACIÓN Y ENTENDIMIENTO COMO FACULTADES QUE NOS PERMITEN <i>ADQUIRIR</i> , <i>ENLAZAR</i> Y <i>SINTETIZAR</i> EN UNA ‘UNIDAD’LA ‘MULTIPLICIDAD’ DE REPRESENTACIONES DADAS EN LA INTUICIÓN DEL TIEMPO.....	(136)

5.5 APREHENSIÓN, REPRODUCCIÓN Y RECONOCIMIENTO COMO ‘ACTOS’ QUE HACEN POSIBLE LA SÍNTESIS DE REPRESENTACIONES EN LA INTUICIÓN DEL TIEMPO.....	(141)
5.6 UNA SOLA SÍNTESIS EXPLICITADA EN TRES MOMENTOS DISTINTOS.....	(143)
5.7 SÍNTESIS DE LA APREHENSIÓN EN LA INTUICIÓN.....	(144)
5.8 SÍNTESIS DE LA REPRODUCCIÓN EN LA IMAGINACIÓN.....	(149)
5.9 SÍNTESIS DEL RECONOCIMIENTO EN EL CONCEPTO.....	(156)
5.9.1 ¿Qué pasaría si no hubiera ‘síntesis del reconocimiento en el concepto’?.....	(157)
5.9.2 Conceptos centrales: Síntesis, Categorías y Apercepción.....	(158)
5.10 <i>SÍNTESIS DEL RECONOCIMIENTO EN EL CONCEPTO</i> (‘SÍNTESIS EMPÍRICA’ DEL RECONOCIMIENTO Y ‘SÍNTESIS TRASCENDENTAL’ DEL RECONOCIMIENTO), CON BASE EN DOS FORMAS PRIMORDIALES DE ENLACE; <i>SÍNTESIS DE LAS CATEGORÍAS</i> (CONCEPTOS A POSTERIORI Y CONCEPTOS A PRIORI) Y <i>SÍNTESIS DE LA APERCEPCIÓN</i> (CONCIENCIA EMPÍRICA Y CONCIENCIA TRASCENDENTAL).....	(161)
5.10.1 Unidad de la pluralidad.....	(162)
5.10.2 Conciencia de la unidad y Unidad de la conciencia.....	(165)
5.10.3 Pluralidad de representaciones, multiplicidad enlazada, unidad de la pluralidad, conciencia de la unidad y unidad de la conciencia.....	(170)

5.11 LA APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL KANTIANA COMO CORRELATO DE LA  
UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD DEL YO.....(171)

Conclusiones.....(173)

Bibliografía.....(178)

Agradezco al CONACYT 57272 “Abstracción, Razonamiento y Argumentación: Un enfoque disciplinario desde la Filosofía de la ciencia”, de quien recibí un apoyo económico para la elaboración de esta tesis de licenciatura.

## Agradecimientos

Quiero agradecer al Dr. Ricardo Vázquez Gutiérrez, director de esta tesis, a quien le tengo un gran respeto y gratitud, por haber sido un pilar muy importante en mi carrera. Él me enseñó con mucha claridad a los filósofos clásicos, en las materias de Ontología 1, Ontología 2 e Historia de la Filosofía 5. Con él conocí a autores como Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Hegel y Heidegger. Gracias a él tuve mi primer acercamiento a la *Crítica de la razón pura* de Kant. Le agradezco el haberme dado la oportunidad de realizar mi servicio social en la modalidad de ayudante de profesor en las materias de Ontología I, Ontología II, Historia de la Filosofía V e Historia de la Filosofía VI, por un período de un año, desde el semestre 2008-1 hasta el 2008-2 y también por haberme permitido continuar apoyándolo, en la materia de Historia de la Filosofía V, durante el semestre 2009-1. Indudablemente, le agradezco el haberme aceptado como su ayudante en las materias de Historia de la Filosofía V e Historia de la Filosofía VI, desde el semestre 2009-1 hasta el 2011-2. Actualmente, sigo apoyándolo en la materia de Teoría del conocimiento I, correspondiente al semestre 2012-1. Aprovecho este espacio para felicitar al Dr. Ricardo Vázquez Gutiérrez, quien acaba de recibir el premio Norman Sverdlin a la mejor tesis de Doctorado.

Agradezco al Dr. Carlos Oliva Mendoza, quien durante su estancia como coordinador del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, me apoyó en todos los trámites realizados a lo largo de mi carrera. Como lector de esta tesis, hizo correcciones muy pertinentes, las cuales me permitieron tener una comprensión más profunda de los problemas que traté en ella. Al Dr. Luis Ramos Alarcón Marcín, le agradezco todas sus atenciones y haber hecho observaciones muy acertadas a este trabajo. A la Dra. Faviola Rivera Castro, le reconozco que durante su período como coordinadora del Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, y a pesar de tanto trabajo, haya aceptado leer esta tesis, aportando valiosas correcciones. Al Dr. Pedro Enrique García Ruíz, quien fue mi maestro en algunas materias de la carrera, le agradezco sinceramente todas sus enseñanzas y el haber formado parte de este proyecto.

A los alumnos que han hecho su servicio social en los cursos del Dr. Ricardo Vázquez Gutiérrez, donde he tenido el privilegio de participar. A Angélica, Carolina, Marco, Guadalupe, Marco Antonio, Claudia y Sebastián, les agradezco todo su apoyo durante las clases. A mis compañeros y amigos, quienes siempre tuvieron para mí palabras de aliento. Quiero agradecer a Javier y Fernando, por haber creído siempre en mí, en especial a mi querido amigo Eduardo y a su hermosa familia, con quienes he pasado momentos inolvidables conversando de Filosofía. Al Dr. Carlos Lumas, mi psicoanalista, que durante varios años me ha guiado en el maravilloso camino del autoconocimiento y quien ha representado para mí una gran fortaleza para la realización de este proyecto.

A mis familiares, les agradezco el haber estado siempre conmigo. A mi padre, el Sr. Antonio Castro, quien me han enseñado el camino de la rectitud, la disciplina y el trabajo arduo. A mi madre, la Sra. Ma. Bernarda Chavarría, que con su amor incondicional me ha guiado en el camino de la vida. A mi hermano Antonio, con el que siempre reñía, pero a quien amo con todo mi corazón. A mi hermano Dan, a quien siempre he visto como a un hijo y que adoro profundamente. A mi cuñada Adriana, una mujer muy valiosa, que me ha apoyado durante los momentos más difíciles de mi vida y a quien consideraré por siempre mi hermana. A mi tía, la Sra. Araceli, quien me cuidara desde pequeña, le agradezco todo su amor. A mis tíos, la Sr. Rebeca y el Sr. Guillermo, quienes me han ayudado a realizar uno de los más grandes sueños de mi vida.

H.C.CH

### A. IDENTIDAD PERSONAL

La identidad personal ha sido entendida, principalmente, como el problema de la ‘unidad del Yo’. Sin embargo, en el siglo XVIII se puso en cuestión que el sujeto tuviera una esencia unitaria e íntegra. Esto permitió que se investigara la ‘multiplicidad del Yo’, pero, excluyendo de este, toda posible ‘unidad’. El objetivo de esta tesis, es saber si podemos conciliar la ‘unidad’ y la ‘multiplicidad’ en un mismo sujeto. El propósito de este prólogo, consiste en delimitar la problemática específica de la ‘identidad personal’ respecto a la ‘unidad’ y a la ‘multiplicidad’ del Yo.

Cuando hablamos de ‘identidad personal’, lo primero que nos salta a la vista son los términos ‘identidad’ y ‘persona’. Haciendo hincapié en la noción de ‘identidad’, el problema sobre la ‘identidad personal’ residiría en ¿qué es aquello que *posibilita* la ‘identidad’ de una persona?<sup>1</sup> En cambio, si nos enfocamos en el concepto de ‘persona’, la pregunta sería ¿qué es aquello que *constituye* a una ‘persona’?<sup>2</sup> No obstante, la problemática sobre la ‘identidad personal’, es mucho más compleja que una mera perspectiva de sus términos. En algún momento de nuestra vida nos hemos hecho preguntas como, ¿quiénes somos?, ¿tenemos una esencia?, ¿viviremos después de la muerte? o ¿cómo seríamos si hubiéramos nacido en otra cultura? Estas y otras preguntas pertenecen a cuestiones sobre la ‘identidad personal’.

---

<sup>1</sup> En mi opinión, ésta es la pregunta fundamental.

<sup>2</sup> En mi opinión, ésta es la pregunta fundamental.

## **B. PROBLEMAS RELACIONADOS CON LA IDENTIDAD PERSONAL**

En el artículo *Personal Identity*, Eric T. Olson (2008) expone una variedad de sentidos en los que ha sido entendido el problema de la 'identidad personal'. Abordaremos algunos de ellos, pues nos interesan sólo los que sean relevantes para la investigación de esta tesis, es decir, aquellos que nos permitan obtener las ideas de 'unidad' y de 'multiplicidad' en el Yo. Los temas que trataremos son los siguientes:

- a) "Personalidad". Busca una definición de persona, que nos permita distinguir a una persona de una no-persona.
- b) "¿Quién soy yo?" Se interesa por lo que constituye a una persona, para poder diferenciarla de otra(s) persona(s).
- c) "¿Cómo pude haber sido?" Se pregunta por eventos accidentales que pudieron haber influido en el desarrollo de una persona, por ejemplo, ¿cómo seríamos si hubiéramos tenido otros padres?
- d) "¿Qué soy yo?" Cuestiona, ¿de qué está hecha nuestra mente? de algo biológico, esencial o un compuesto de ambos.
- e) "¿Qué importa en la identidad?" Se preocupa por la responsabilidad de nuestras acciones en torno a otros sujetos.
- f) "Persistencia". Explora sobre aquello que hace posible para que una persona permanezca idéntica a sí misma a través del tiempo.

## C. 'ASPECTOS' Y 'TIPOS' DE IDENTIDAD PERSONAL

Explicaremos cada uno de estos temas y los distinguiremos de acuerdo con el *aspecto* y/o con el *tipo* de 'identidad personal' que constituyen.<sup>3</sup> Sin embargo, es importante destacar que nos interesan aquellos que ponen especial atención en la 'identidad', pues lo que buscamos es la 'identidad del Yo' en términos de 'unidad y multiplicidad'. Atendiendo a su *aspecto*, ubicaremos cuáles de ellos se enfocan en la noción de 'identidad' y cuáles en la de 'persona'. Pero, dependiendo de su *tipo*, los clasificaremos de la siguiente manera: 'identidad individual psicológica', 'identidad contra-fáctica', 'identidad física', 'identidad metafísica', 'identidad física-metafísica', 'identidad a través del tiempo', 'identidad numérica' e 'identidad cualitativa'.<sup>4</sup>

### C.1 Personalidad como 'persona'<sup>5</sup>

El tema de la "personalidad", se enfoca en la noción de 'persona', en tanto que se pregunta por aquello que 'constituye' a una persona. Busca una *definición* que nos permita determinar las características de una persona y así poder distinguirla de las no-personas. Una definición de persona englobaría las propiedades que hacen de *esto o aquello* una

---

<sup>3</sup> Me gustaría aclararle al lector que las nociones de 'aspectos' y 'tipos' han sido propuestas por mí, con la intención de distinguir los temas que Olson expone, en orden a distinguir con claridad, cuáles son, en mi opinión, las que se enfocan a la noción de 'persona' y a las de 'identidad'. Por supuesto, atendiendo a lo que me interesa abordar en esta tesis.

<sup>4</sup> Olson, sólo distingue la 'identidad individual psicológica', la 'identidad a través del tiempo' la 'identidad numérica' y la 'identidad cualitativa'. Yo propongo, la 'identidad contra-fáctica', la 'identidad física', la 'identidad metafísica' y la 'identidad física-metafísica'.

<sup>5</sup> Para Olson, el tema es 'Personalidad', sin embargo, yo la expongo como 'Personalidad como persona' para hacer énfasis en que esta pregunta, en mi opinión, tiene más relación con la noción de 'persona' que con la noción de 'identidad'. Por eso, las demás preguntas serán expuestas con una denominación acompañada, Olson, sólo expone la pregunta o el tema, pero no hace la distinción entre 'persona' y/o 'identidad'.

persona y no otra cosa, por ejemplo, si un ovulo fertilizado, un chimpancé o una máquina, pueden ser considerados personas. Sin embargo, dado que este tema no se ocupa, primordialmente, de la noción de ‘identidad’ no es relevante para lo que necesitamos en esta tesis.

## **C.2 ¿Quién soy yo? como ‘identidad individual psicológica’**

La pregunta “¿quién soy yo?”, si bien, se ocupa de la noción de ‘persona’, dado que se interesa por lo que ‘constituye’ a una persona, lo hace sólo en cuanto a su identidad, es decir, con respecto a aquello que ‘posibilita’ la identidad de una persona. ‘Identidad’ que hemos caracterizado como ‘identidad individual psicológica’. A esta pregunta le compete investigar lo que *constituye* a una persona, bajo las características que hacen a una persona en particular *ser lo que es*, es decir, con base en su ‘identidad individual psicológica’, para poder distinguirla de otra(s) persona(s).

Respecto a la noción de ‘persona’, es importante no confundir el tema de la ‘personalidad’ con la pregunta ‘¿quién soy yo?’, ya que, pese a que las dos se interesan por las características o propiedades de una persona, a la cuestión sobre ‘¿quién soy yo?’ no le concierne distinguir a una persona de una no-persona, sino a una persona de otra(s) persona(s). En orden a la ‘identidad’, al examinar acerca de lo que nos hace *ser lo que somos*, su ‘tipo’ de identidad ha sido caracterizado como ‘identidad individual psicológica’, pues, se centra en las cualidades que hacen a una persona *ser quien es*. No obstante, también considera la *contingencia* de sus propiedades, es decir, el hecho de que uno o varios de sus rasgos puedan perderse y cambiar, dejando abierta la posibilidad a adquirir

una nueva identidad. Esta pregunta nos parece relevante, ya que, se concentra más en la noción de ‘identidad’.

### **C.3 ¿Cómo pudo haber sido? como ‘identidad contra-fáctica’**

La cuestión referente a “¿cómo pudo haber sido?”, se interesa en la noción de ‘persona’, en tanto se preocupa por lo que pudo haber ‘constituido’ a una persona, pero enfocada en su ‘identidad’, esto es, en lo que ‘posibilita’ la identidad de una persona. ‘Identidad’ que hemos denominado como, ‘identidad contra-fáctica’. A esta pregunta le interesa cuestionarse sobre los eventos accidentales que pudieron haber influido en el desarrollo de una persona.

Respecto a la noción de ‘identidad’, es importante no confundir la pregunta acerca de ‘¿quién soy yo?’ con la cuestión de ‘¿cómo pudo haber sido?’, ya que, pese a que las dos reflexionan en torno a la contingencia de sucesos posibles en la transformación o cambio de una persona, no se basan en los mismos supuestos. A la primera, le concierne destacar las características fundamentales que hacen a una persona *ser quien es* y además toma en cuenta la posibilidad de que algunos de sus rasgos puedan perderse o cambiar. A la segunda, si bien, podría interesarle caracterizar a la persona desde alguna particularidad en específico, para luego pensar en acontecimientos que pudieron haber intervenido en su identidad, se compromete, en mayor medida, en suponer estos sucesos, desde una perspectiva estrictamente contra-fáctica. En este sentido, su identidad no puede caracterizarse como ‘identidad individual psicológica’ sino como ‘identidad contra-fáctica’, dado que se centra en preguntas como, ¿cómo seríamos si hubiéramos tenido otros padres? Aquí, la problemática sería saber, si pudimos haber tenido una identidad distinta a la que de

hecho tenemos. En la pregunta ‘¿cómo pudo haber sido?’, sólo se consideran cuestiones contingentes que pudieron haber determinado la identidad de una persona, esto es, la influencia de ciertas circunstancias que pudieron hacer de una persona, una totalmente distinta. Esta pregunta es relevante, pues se enfoca más en la noción de ‘identidad’.

#### **C.4 ¿Qué soy yo? como ‘identidad física’, ‘identidad metafísica’ e ‘identidad física-metafísica’**

La pregunta “¿qué soy yo?”, se enfoca en la noción de ‘identidad’, pues se ocupa de aquello que ‘posibilita’ la identidad de una persona. ‘Identidad’ que hemos distinguido en tres tipos; ‘identidad física’, ‘identidad metafísica’ e ‘identidad física-metafísica’. Se interesa por saber, de qué está hecha nuestra mente, si de un componente biológico, esencial o ambos.

En cuanto a su ‘identidad’, es importante no confundir la pregunta ‘¿cómo pudo haber sido?’ con la de ‘¿qué soy yo?’, ya que, aquí no nos preocupamos por eventos *posibles* que pudieron haber influido en la identidad de una persona, sino por aspectos *necesarios* que determinan su identidad. En este sentido, no le interesa investigar ‘¿cómo pudimos haber sido?’ sino ‘¿cómo de hecho somos?’. Su pregunta central es ¿de qué está hecha nuestra mente? Desde el punto de vista de la cuestión ‘¿qué soy yo?’, nuestra mente puede ser un organismo biológico o físico, es decir, un ‘cuerpo material’, donde su identidad podría determinarse como ‘identidad física’. Puede ser una entidad esencial o metafísica, esto es, un ‘alma inmaterial’, lo que nos permitiría definir la identidad de una persona en términos de una ‘identidad metafísica’. O ambas, es decir, que nuestra mente fuera un compuesto de ‘cuerpo y alma’, donde su identidad sería entendida como una

‘identidad física-metafísica’. Esta pregunta nos parece relevante, pues se centra en la noción de ‘identidad’.

### **C.5 ¿Qué importa en la identidad? como ‘persona ética’**

La cuestión sobre “¿qué importa en la identidad?” si bien, se interesa por la ‘identidad’, es decir, por lo que ‘posibilita’ la identidad de una persona, sólo lo hace con respecto a la noción de ‘persona’, esto es, en relación a aquello que ‘constituye’ a una persona. ‘Persona’ que hemos expresado en términos de una ‘persona ética’. Tiene un interés de tipo práctico o ético. ¿Por qué debemos preocuparnos por cuestiones de la identidad personal, es decir, realmente tienen importancia? Si nos enfocamos hacia un lado práctico, nos preguntamos por la identidad de una persona, desde una preocupación ética, es decir, nos importa la responsabilidad que tienen nuestras acciones en torno a otros sujetos. En este sentido, es necesario preguntarnos por la identidad de aquel a quien pertenece tal o cual acción de la que es responsable. Dado que esta pregunta se enfoca más en la noción de ‘persona’, no es relevante para lo que nos interesa abordar en esta tesis.

### **C.6 Persistencia como ‘identidad a través del tiempo’**

El tema de la “persistencia”, tiene relación con la ‘identidad’, en tanto que se preocupa por aquello que ‘posibilita’ la identidad de una persona. ‘Identidad’ que ha sido denominada como ‘identidad a través del tiempo’. Lo que a esta cuestión le compete es encontrar un criterio necesario y suficiente que nos permita sostener que una persona permanece idéntica a sí misma a través del tiempo, es decir, que pese a los distintos momentos del tiempo, seguimos siendo *una* y la *misma* persona.

De acuerdo con Olson (2008), la identidad personal en términos de ‘persistencia’ tiene sus orígenes en el *Fedón* de Platón, donde la inquietud central era saber si la muerte biológica del hombre implicaba la muerte absoluta. En la actualidad, la ‘persistencia’ del sujeto se relaciona con la ‘identidad a través del tiempo’ y se pregunta por, *qué es aquello que hace posible para que una persona ‘ siga siendo la misma a través de los distintos momentos del tiempo’*. Sin embargo, es importante decir que no todo lo referente a la identidad a través del tiempo, pertenece al problema de la ‘persistencia’. La ‘identidad a través del tiempo’ ha sido entendida de diversas formas, por lo que se la ha confundido con otros tipos de identidad. Es por ello que debemos distinguir con claridad qué sí le compete a la ‘persistencia’ de qué no. Dado que esta pregunta se ocupa de la ‘identidad’, nos parece relevante para esta tesis.

### **C.6.1 Identidad a través del tiempo como ‘identidad numérica’ y como ‘identidad cualitativa’**

La “identidad a través del tiempo”, en relación a la ‘persistencia’ de un sujeto, puede verse de dos formas distintas que, sin embargo, suelen confundirse entre sí, me refiero a la ‘identidad numérica’ y a la ‘identidad cualitativa’. Dado que estos dos tipos de ‘identidad’ se dan a través del tiempo, la cuestión sería saber, si de un T<sub>1</sub> a un T<sub>2</sub>, estamos hablando de *una* misma persona o *dos* personas distintas, pero similares.

X_____X T <sub>1</sub> _____T <sub>2</sub>	Identidad <i>numérica</i>	<i>Una</i> misma persona
X_____Y T <sub>1</sub> -T <sub>1</sub>	Identidad <i>cualitativa</i>	<i>Dos</i> personas distintas pero similares.

La ‘identidad numérica’ nos dice que ‘X’ en T<sub>1</sub> y ‘X’ en T<sub>2</sub>, son *numéricamente idénticos*, esto es, que son *uno y el mismo* sujeto. Aquí se habla de *una* persona en lugar de *dos*. Mientras que la ‘identidad cualitativa’ postula que ‘X’ en T<sub>1</sub> y ‘Y’ en T<sub>1</sub>, son *dos* personas *distintas*, pero *cualitativamente idénticas*, es decir, *similares*, por ejemplo, gemelos idénticos. Para Olson, la confusión entre estos dos tipos de identidad a través del tiempo, proviene de que los términos ‘identidad’ y ‘mismidad’ connotan muchas cosas diferentes, tales como; ‘identidad numérica’, ‘identidad cualitativa’ y como veremos más adelante, ‘identidad individual psicológica’.

De estos seis temas, hemos elegido aquellos que se centraron en la noción de ‘identidad’ y son: ‘¿quién soy yo?’ como ‘identidad individual psicológica’; ‘¿cómo pude haber sido?’ como ‘identidad contra-fáctica’; ‘¿qué soy yo?’ como ‘identidad física’, ‘identidad metafísica’ e ‘identidad física-metafísica’; y ‘persistencia’ como ‘identidad a través del tiempo’, en términos de ‘identidad numérica’. Ahora bien, si nuestro objetivo es saber si podemos conciliar la unidad y la multiplicidad en un mismo sujeto, debemos rastrear en los distintos tipos de identidad —que hemos expuesto— la ‘identidad del Yo’, en términos de ‘unidad y multiplicidad’. Para poder determinar con claridad, cuáles de estos temas nos ayudarán a delimitar la problemática de esta tesis, es preciso que veamos brevemente, con qué nociones están relacionadas las ideas de ‘unidad’ y de ‘multiplicidad’ y, bajo qué tradiciones y autores han sido concebidas.

#### **D. LAS IDEAS DE ‘UNIDAD’ Y ‘MULTIPLICIDAD’ EN EL YO**

Entre los siglos XVII y XVIII, la idea del *Yo* fue entendida por lo menos en dos formas distintas: como *unidad* y como *multiplicidad*. A la *unidad*, se le atribuyeron

nociones como; ‘simplicidad’, ‘mismidad’, ‘permanencia’ y ‘continuidad’, mientras que a la *multiplicidad*, se le relacionó con la ‘complejidad’, ‘otredad’, ‘cambio’ y ‘discontinuidad’. De lo anterior, se desprende un problema para el sentido común, a saber, ¿cómo debe concebirse en última instancia la idea de identidad personal, como *unidad* o como *multiplicidad*? Intuitivamente experimentamos nuestra interioridad como *unidad*, sin embargo, cabe preguntarse si también advertimos una *multiplicidad*.

Descartes le otorgó al Yo ‘unidad’, mientras que Hume, le atribuyó ‘multiplicidad’. Sin embargo, en cada caso, se excluyó la concepción opuesta, es decir, o bien, el Yo era ‘unidad’, o bien, era ‘multiplicidad’, pero no ambas. De ahí que el objetivo de estas tesis sea investigar si es posible *reunir* la ‘unidad’ y la ‘multiplicidad’ en un mismo sujeto. Kant se encuentra ante dos concepciones que concibieron la idea de *Yo* en formas distintas; por un lado, la *sustancialista cartesiana* y, por el otro, la *empirista humeana*. Frente a la oposición de dichos planteamientos, la perspectiva *trascendental kantiana*, en mi opinión, puede ofrecernos una respuesta que permita establecer, sin contradicción alguna, tanto la *unidad* como la *multiplicidad* en el *Yo*.

Ahora bien, de los temas correspondientes a la identidad personal que hemos elegido, ¿en cuáles de ellos podemos rastrear la idea de *unidad*, en tanto, ‘simplicidad’, ‘mismidad’, ‘permanencia’ y ‘continuidad’, y la de *multiplicidad*, como ‘complejidad’, ‘otredad’, ‘cambio’ y ‘discontinuidad’? Pero, sobre todo, ¿cuáles de ellos se acercan a la perspectiva ‘sustancialista cartesiana’, ‘empirista humeana’ y ‘trascendental kantiana’? En esta sección, sabremos –si en los temas que hemos seleccionado— se pueden rastrear las ideas de ‘unidad’ y de ‘multiplicidad’ en el Yo, con base en sus correspondientes nociones. En la siguiente sección, analizaremos si estas nociones tienen el sentido que nos interesa

abordar en esta tesis, que nos permita acercarnos a los puntos de vista ‘cartesiano’, ‘humeano’ y ‘kantiano’.

### **D.1 ¿Quién soy yo? en términos de ‘unidad’ y ‘multiplicidad’ en el Yo**

Se pregunta por lo que ‘constituye’ a una persona, pero con base en aquello que ‘posibilita’ su identidad, en términos de una ‘identidad individual psicológica’, es decir, con respecto a las características que hacen a una persona *ser quien es*, y así poder diferenciarla de otra(s) persona(s). No obstante, también considera la *contingencia* de sus rasgos, esto es, el hecho de que una o varias de las propiedades de una persona puedan perderse y/o cambiar. En este sentido, esta cuestión se ocupa de dos aspectos, a saber; a) la ‘permanencia’ de las particularidades de una persona, que la hacen *ser quien es* —de ahí que su identidad fuera denominada como ‘identidad individual psicológica’— y, b) el ‘cambio’ que pueden sufrir dichas particularidades, abriendo la posibilidad a adquirir una nueva identidad. Por tanto, la cuestión acerca de ‘¿quién soy yo?’, tiene un tipo de identidad llamado ‘identidad individual psicológica’ que se acerca a la ‘identidad del Yo’ en términos de ‘unidad’, dado que tiene la noción de ‘permanencia’ y de ‘multiplicidad’ pues nos habla de la noción de ‘cambio’.

### **D.2 ¿Cómo pudo haber sido? en términos de ‘unidad’ y ‘multiplicidad’ en el Yo**

Se pregunta por lo que pudo haber ‘constituido’ a una persona, pero en torno a aquello que pudo haber ‘posibilitado’ su identidad, en el sentido de una ‘identidad contrafáctica’, es decir, con respecto a eventos posibles que pudieron haber influido en el desarrollo de una persona. Esta pregunta, se preocupa por saber si pudimos haber tenido

una identidad distinta a la que de hecho tenemos, por ello, se interroga por ¿cómo seríamos si hubiéramos tenido otros padres?

El que aquí se reflexione en torno a sucesos contingentes que pudieron haber determinado la identidad de una persona, nos lleva a preguntarnos si la contingencia de estos eventos, significan una transformación o un *cambio* en la identidad de una persona, como sucedió con la pregunta ‘¿quién soy yo?’ La respuesta es que no, porque aquí no hablamos ni de transformación ni de *cambio*, pues no nos estamos basando en sucesos ‘reales’ sino ‘posibles’, es decir, aquí ‘posible’, no se toma como algo que *pueda ser posible* (¿quién soy yo?), sino en el sentido de que algo *pudo haber sido posible* (¿cómo pude haber sido?). Esta última tiene una connotación contra-fáctica, de ahí que su identidad fuera denominada ‘identidad contra-fáctica’. Por eso, es muy importante no confundir el tipo de identidad en la pregunta ‘¿quién soy yo?’ (identidad individual psicológica) con el de ‘¿cómo pude haber sido?’ (identidad contra-fáctica). En la primera si hallamos la noción de ‘cambio’, porque hablamos de algo que *puede ser posible*, pero la pregunta ‘¿cómo pude haber sido?’, al cuestionarse por sucesos posibles, en un sentido contra-fáctico, esto es, en torno a aquello que *pudo haber sido posible*, no nos habla de la noción de *cambio*. Por tanto, la cuestión ‘¿cómo pude haber sido?’, tiene un tipo de identidad caracterizado como ‘identidad contra-fáctica’, que no se acerca a la ‘identidad del Yo’ en términos de ‘unidad’ y tampoco de ‘multiplicidad’, dado que no encontramos en ella las nociones pertenecientes a estas ideas.

### D.3 ¿Qué soy yo? en términos de ‘unidad’ y ‘multiplicidad’ en el Yo

Se pregunta por lo que hace ‘posible’ la identidad de una persona en tres sentidos distintos, como ‘identidad física’, ‘identidad metafísica’ e ‘identidad física-metafísica’, es decir, con respecto a un componente físico y/o esencial que constituya a la mente humana. Aquí nos interesa saber si la mente está constituida, por algo biológico ‘cuerpo material’, o bien, por algo esencial ‘alma inmaterial’, o por ambas ‘cuerpo y alma’.

Si tomamos en consideración el primer aspecto, es decir, el que dice que nuestra mente es un ‘cuerpo material’, hablaríamos, entonces, de un ‘compuesto’, lo que nos lleva a la noción de ‘complejidad’ y, por ende, a la idea de *multiplicidad*, donde tenemos una ‘identidad física’. Si reparamos en el segundo aspecto, a saber, que nuestra mente es, en esencia, un ‘alma inmaterial’, diríamos, entonces, que aquí nos encontramos frente a algo ‘simple’, lo que nos conduce a la noción de ‘simplicidad’, y por ende, a la idea de *unidad*, donde vemos una ‘identidad metafísica’. Sin embargo, de tomar en cuenta el tercer aspecto, es decir, el que denota que la mente está formada de ‘cuerpo y alma’, adquirimos, por ende, las nociones de ‘complejidad’ y ‘simplicidad’, de lo cual se deriva que aquí hallamos, tanto la *multiplicidad* como la *unidad*. Por tanto, la pregunta ‘¿qué soy yo?’ tiene tres tipos de identidad llamados ‘identidad física’, ‘identidad metafísica’ e ‘identidad física-metafísica’ que se acerca a la ‘identidad del Yo’ en términos de ‘multiplicidad’, dado que tiene la noción de ‘complejidad’ y también a la de ‘unidad’, en tanto que habla de la noción de ‘simplicidad’, y ambos, ‘multiplicidad y unidad’ como ‘complejidad y simplicidad’.

#### **D.4 Persistencia en términos de ‘unidad’ y ‘multiplicidad’ en el Yo**

Se preocupa por la identidad, en tanto se pregunta por aquello que hace ‘posible’ la identidad de una persona, en el sentido de una ‘identidad a través del tiempo’, en términos de ‘identidad numérica’, es decir, en relación a lo nos permite sostener que una persona permanece idéntica a sí misma a través del tiempo. El tema de la ‘persistencia’ tiene relación con la noción de ‘permanencia’, y por ende, lleva implícita la idea de *unidad*. Por tanto, el tema de la ‘persistencia’ tiene un tipo de identidad llamada ‘identidad a través del tiempo’, concretamente, ‘identidad numérica’, que se acerca a la ‘identidad del Yo’ en términos de ‘unidad’, dado que en ella encontramos la noción de ‘permanencia’.

De los cuatro temas que elegimos en torno a la identidad personal, nos quedamos con tres de ellos: ‘¿quién soy yo?’ que en tanto tiene una ‘identidad individual psicológica’ se acerca a la ‘identidad del Yo’ en términos de ‘unidad-permanencia’ y de ‘multiplicidad-cambio’; ‘¿qué soy yo?’ que como ‘identidad física’ tiene relación con la ‘identidad del Yo’ en tanto ‘multiplicidad-complejidad’, como ‘identidad metafísica’ en cuanto a ‘unidad-simplicidad’ y como ‘identidad física-metafísica’ en cuanto a ‘multiplicidad-complejidad y unidad-simplicidad’; y ‘persistencia’ que en tanto ‘identidad a través del tiempo-identidad numérica’ se acerca a la ‘identidad del Yo’ en términos de ‘unidad-permanencia’. En ellas, encontramos las ideas de ‘unidad’ y de ‘multiplicidad’, que nos permitirán delimitar el aspecto del Yo que es relevante para esta tesis. Ahora, analizaremos si las nociones que encontramos en ellas y por las cuales pudimos rastrear las ideas de ‘unidad’ y de ‘multiplicidad’, tienen el sentido que nos interesa abordar en esta tesis y si se acercan a las perspectivas de Descartes, Hume y Kant.

## **E. LAS NOCIONES DE ‘SIMPLICIDAD’, ‘MISMIDAD’, ‘PERMANENCIA’, ‘CONTINUIDAD’, ‘COMPLEJIDAD’, ‘OTREDAD’, ‘CAMBIO’ Y ‘DISCONTINUIDAD’ EN EL YO**

De la idea de *unidad*, hemos descrito las nociones de; ‘simplicidad’, ‘mismidad’, ‘permanencia’ y ‘continuidad’. De la idea de *multiplicidad*, las nociones de; ‘complejidad’, ‘otredad’, ‘cambio’ y ‘discontinuidad’. Para saber si las nociones que destacamos en las tres preguntas que elegimos, tienen el sentido que nos interesa abordar en esta tesis, y además, si se pueden relacionar con las posturas de Descartes, Hume y Kant, es necesario que veamos dos aspectos:

1) En primer lugar, vamos a separar sus nociones en dos partes:

a) “Unidad”

‘simplicidad-mismidad’ y ‘permanencia-continuidad’

b) “Multiplicidad”

‘complejidad-otredad’ y ‘cambio-discontinuidad’

2) En segundo lugar, vamos a investigar si estas nociones se relacionan con la ‘identidad a través del tiempo’, concretamente, con la ‘identidad numérica’.

De todas estas nociones, las que refieren directamente a la ‘identidad a través del tiempo’, con respecto a la *unidad*, son ‘permanencia-continuidad’ y en cuanto a la *multiplicidad*, son ‘cambio-discontinuidad’. Sin embargo, las nociones de ‘simplicidad-mismidad’ y ‘complejidad-otredad’ no guardan esa misma relación con la ‘identidad a

través del tiempo’, y por ende, con la ‘identidad numérica. Para saber si estas nociones refieren a este tipo de identidad, debemos investigar si están vinculadas con las nociones de ‘permanencia-continuidad’ o ‘cambio-discontinuidad’.

En la pregunta “¿qué soy yo?”, abordaremos las ideas de *unidad* y *multiplicidad*, en torno a las nociones de ‘simplicidad-mismidad’ y ‘complejidad-otredad’. En la pregunta “¿quién soy yo?”, abordaremos las ideas de *unidad* y *multiplicidad*, pero con base en las nociones de ‘permanencia-continuidad’ y ‘cambio-discontinuidad’. En el tema de la “persistencia”, tocaremos sólo la idea de *unidad*, pero únicamente, en lo que respecta a las nociones de ‘permanencia-continuidad’.

### **E.1 ¿Qué soy yo? como ‘complejidad-otredad’ y como ‘simplicidad-mismidad’**

La pregunta acerca de ‘¿qué soy yo?’, intenta descubrir ¿qué es aquello que constituye la mente? De acuerdo con el primer supuesto, la mente es un ‘cuerpo material’, es decir, es ‘múltiple’. La idea de ‘multiplicidad’ aquí, tiene relación con las nociones de ‘complejidad-otredad’. La ‘multiplicidad de un cuerpo material’, nos habla de un conjunto de partes reunidas que forman un compuesto, es decir, de ‘complejidad’. Con base en esto, podríamos decir que nos encontramos frente a la idea de ‘multiplicidad del Yo’. Para poder afirmar esta suposición, la idea de ‘multiplicidad del Yo’, basada en la noción de ‘complejidad’ debe estar relacionada con la ‘identidad a través del tiempo’ a partir de las nociones de ‘cambio-discontinuidad’. Sin embargo, la ‘multiplicidad del Yo’ basada en un ‘cuerpo material’, sólo nos indica un conjunto de partes reunidas, pero no nos dice si este cuerpo sufre algún ‘cambio’ o ‘discontinuidad’ a lo largo del tiempo. Por tanto, la ‘multiplicidad del Yo’ perteneciente al primer supuesto de la pregunta ‘¿qué soy yo?’ no

tiene el sentido de la ‘identidad del Yo’ que buscamos en esta tesis. Veamos, qué sucede con el segundo supuesto de esta pregunta.

De acuerdo con el segundo supuesto, la mente es un ‘alma inmaterial’, es decir, es una ‘unidad’. La idea de ‘unidad’ aquí, tiene relación con las nociones de ‘simplicidad-mismidad’. La ‘unidad de un alma inmaterial’, nos habla de una entidad indivisible, es decir, de ‘simplicidad’. Con base en esto, podríamos decir que nos encontramos frente a la idea de ‘unidad del Yo’. Para poder sostener esta afirmación, la idea de ‘unidad del Yo’, sustentada en la noción de ‘simplicidad’, debe referir a la ‘identidad a través del tiempo’ a partir de las nociones de ‘permanencia-continuidad’. Aquí, la ‘unidad del Yo’ basada en un ‘alma inmaterial’ sí nos indica una permanencia y continuidad a lo largo del tiempo. Pero, ¿por qué? El concepto de ‘inmaterialidad’ refiere al de ‘inmutabilidad’, es decir, a aquello que es ‘invariable’ y que no cambia, sino que ‘permanece’ como el mismo. En este sentido, la noción de ‘simplicidad’ fundada en un ‘alma inmaterial’ sí refiere a la ‘identidad a través del tiempo’, y por ende, a la ‘identidad numérica’. Ahora bien, lo que nos parece relevante, es que esta ‘unidad del Yo’ es una ‘unidad metafísica’, de ahí que la denomináramos como ‘identidad metafísica’. La ‘unidad metafísica del Yo’, que hemos expuesto, corresponde con la perspectiva de Descartes. Por tanto, la ‘unidad del Yo’ perteneciente al segundo supuesto de la pregunta ‘¿qué soy yo?’ tiene el sentido de la ‘identidad del Yo’ que nos interesa abordar en esta tesis.

Lo que a continuación abordaremos, será la idea de *unidad*, respecto a las nociones de ‘permanencia-continuidad’ y la idea de *multiplicidad*, bajo las nociones de ‘cambio-discontinuidad’. Ya hemos dicho que estas nociones tienen una referencia directa con la ‘identidad a través del tiempo’. Sin embargo, debemos recordar que no todas las

identidades que se dan en el tiempo corresponden con una ‘identidad numérica’. En un apartado anterior, vimos la confusión entre ‘identidad numérica’ e ‘identidad cualitativa’. En lo que sigue, vamos a distinguir la ‘identidad a través del tiempo’ como ‘identidad numérica’, de la ‘identidad a través del tiempo’ en tanto mera ‘permanencia a través del tiempo’ perteneciente a la ‘identidad individual psicológica’.

## **E.2 Persistencia como ‘permanencia-continuidad’ y ¿quién soy yo? como ‘permanencia-continuidad’ y/o ‘cambio-discontinuidad’, en términos de una identidad a través del tiempo**

La identidad a través del tiempo, puede verse de diversas formas, a saber, como; a) ‘permanencia-continuidad’, b) ‘permanencia-continuidad’ y ‘cambio-discontinuidad’ y, b.1) ‘cambio-discontinuidad’<sup>6</sup>. En relación a la ‘permanencia’, diríamos que en a) ‘una persona *permanece* a lo largo del tiempo’. En relación al ‘cambio’, pensaríamos en dos opciones; en b) ‘una persona *permanece y cambia* a lo largo del tiempo’ y, en b.1) ‘una persona *cambia* a lo largo del tiempo’. (a) Es materia de la *persistencia*, en tanto postulamos que ‘permanece’ la ‘identidad’ de una persona a través del tiempo. (b) y (b.1) Pertenecen a la pregunta *¿quién soy yo?*, donde observamos una ‘permanencia y/o cambio’ en la ‘identidad’ de una persona a través del tiempo.

En la *persistencia*, sostenemos una ‘identidad a través del tiempo’, en términos de ‘identidad numérica’, donde la persona permanece idéntica a sí misma a través del tiempo. Un ejemplo<sup>7</sup> sería que Hazel en T<sub>1</sub> es idéntica a una rana en T<sub>2</sub>. En la pregunta *¿quién soy*

---

<sup>6</sup> Para no confundir al lector, vamos a quedarnos sólo con las nociones de ‘permanencia’ y ‘cambio’. Tomaremos como sinónimos, las nociones de ‘continuidad’ y ‘discontinuidad’.

<sup>7</sup> Más adelante, explicaremos a detalle este ejemplo.

yo?, hablamos de una ‘identidad individual psicológica’, donde mantenemos una ‘identidad a través del tiempo’, pero no en términos de ‘identidad numérica’, sino sólo como mera ‘permanencia a través del tiempo’. Aquí, la persona puede, o bien, guardar (permanencia) ciertos rasgos de su personalidad y perder parcialmente (cambio) algunos de ellos, o bien, puede perder totalmente (cambio completo) sus rasgos y adquirir una nueva identidad. Un ejemplo del primer caso (permanencia-cambio), es decir, donde se han perdido ciertos rasgos de la identidad de una persona, sería que esta sufriera una ‘conversión religiosa’, lo que significa que la persona *seguiría siendo en parte la misma persona y en parte sería otra persona*. Un ejemplo del segundo caso (cambio), esto es, donde se da un cambio total en la identidad de la persona, sería, la ‘pérdida de memoria’, lo que significa que ésta *dejaría de existir y habría sido sustituida por otra persona*. (Olson 2008).

La ‘identidad a través del tiempo’, en términos de ‘identidad numérica’, pertenece al tema de la ‘persistencia’ y nos habla de la ‘unidad del Yo’, pero no como una ‘unidad metafísica del Yo’, como sucedió en la pregunta ‘¿qué soy yo?’, sino como una ‘unidad trascendental del Yo’. La ‘unidad trascendental del Yo’ que hemos expuesto, corresponde con la perspectiva de Kant. Por tanto, la ‘unidad del Yo’ perteneciente a la ‘persistencia’ tiene el sentido de la ‘identidad del Yo’ que buscamos abordar en esta tesis.

La ‘identidad a través del tiempo’, pero no en términos de ‘identidad numérica’, sino como mera ‘permanencia a través del tiempo’, corresponde con la pregunta ‘¿quién soy yo?’ y trata la ‘multiplicidad del Yo’, pero no en el aspecto que nos interesa en esta tesis, es decir, el de la perspectiva de Hume. Si bien, Hume trata la ‘multiplicidad del Yo’ desde la nociones de ‘cambio-discontinuidad’, no lo hace con base —como en esta pregunta— en una pérdida de memoria, sino en una discontinuidad constante en las

percepciones del Yo a lo largo del tiempo. Por tanto, la ‘multiplicidad del Yo’ correspondiente a la pregunta ‘¿quién soy yo?’ no tiene el sentido de la identidad del Yo’ que nos importa en esta tesis.

### **E.3 ¿Qué soy yo? y persistencia como ‘permanencia-continuidad’, en términos de una identidad a través del tiempo, concretamente, como identidad numérica**

La identidad a través del tiempo, en relación a la noción de ‘permanencia’, corresponde con la *identidad numérica*. Sin embargo, la ‘identidad numérica’ ha tenido, por lo menos, dos formas de verse; (A) ‘permanencia’ como algo que *subyace* y (B) ‘permanencia’ como algo que es *condición de posibilidad*. En relación a la ‘permanencia’ como algo que *subyace*, diríamos que en (A) ‘una persona permanece *como la misma* a lo largo del tiempo’. En relación a la ‘permanencia’ como algo que es *condición de posibilidad*, hablaríamos de que en (B) ‘una persona permanece *siendo la misma* a lo largo del tiempo’. Decir que en (A) ‘una persona permanece *como la misma*’ y que en (B) ‘una persona permanece *siendo la misma*’, ambas, a lo largo del tiempo, no parecen diferir en nada, dado que, tanto en (A) como en (B), se postula una *permanencia*, para sostener una ‘identidad numérica’. Sin embargo, sí hay distinción entre ellas, pues, no es lo mismo decir ‘*como la misma*’ que decir ‘*siendo la misma*’. La diferencia radica, en que la *permanencia* en ambos casos, se sostiene bajo *distintos supuestos*. Veamos, cuáles son estos supuestos.

(A) En tanto dice que ‘una persona permanece *como la misma* a lo largo del tiempo’, se interesa por ‘*lo que es necesario* para que una persona permanezca *como la misma* de un momento a otro’. Su ‘identidad numérica’ se sostiene en algo “subyacente”. Pero, ¿por qué? Coincido con Olson en que (A) puede entenderse como: “Under what

possible circumstances is a person existing at one time identical with a person existing at another time?" Es decir, aquí se pretende saber 'lo que nos hace ser *una* persona de un primer momento a un segundo momento del tiempo. Por ejemplo, ¿qué haría posible que Hazel, que existe en un determinado momento del tiempo, a los 20 años, sea idéntica con Hazel, que existe en otro momento del tiempo, a los 25 años? En T<sub>1</sub> tenemos a Hazel de 20 años y en T<sub>2</sub> a Hazel de 25 años. Alguien diría que Hazel de 20 años no es la misma que Hazel de 25 años. Sin embargo, algo subyacente, haría que Hazel en T<sub>1</sub> permaneciera *como la misma* que Hazel en T<sub>2</sub>, pese a comportar algunos aspectos físicos distintos.

(B) En tanto dice que 'una persona permanece *siendo la misma* a lo largo del tiempo', se preocupa por 'aquello que hace que una persona  *siga siendo la misma* de un momento a otro'. Su 'identidad numérica' se sostiene en una "condición de posibilidad". Pero, ¿por qué? Igualmente, coincido con Olson en que (B) puede entenderse como: "Under what possible circumstances is a person who exists at one time identical with *something* that exists at another time (whether or not it is a person then)?" Es decir, aquí nos preocupamos por encontrar 'aquello que hace posible que una *persona* que existe en un momento sea idéntica con una *cosa* que existe en otro momento del tiempo. Por ejemplo, ¿qué haría posible que Hazel, que existe en un determinado momento del tiempo, sea idéntica con una 'rana' que existe en otro momento? En T<sub>1</sub> tenemos a Hazel y en T<sub>2</sub> tenemos a la rana. Todos dirían que la rana no puede ser Hazel. Sin embargo, una 'condición de posibilidad' afirmaría que Hazel en T<sub>1</sub> permaneciera *siendo la misma* que la rana en T<sub>2</sub>, pese a comportar aspectos físicos completamente distintos y a pesar de que según (A) no guardarían la misma esencia.

(A) y (B) son dos cuestiones diferentes. La primera, pertenece a la pregunta *¿qué soy yo?*, en tanto que sostenemos la ‘permanencia’, y por ende, la ‘identidad numérica’ de una persona, en la ‘unidad metafísica del Yo’ (alma inmaterial), es decir, en algo “trascendente”. La segunda, corresponde con el tema de la *persistencia*, dado que fundamentamos la ‘permanencia’, y por ende, la ‘identidad numérica’ de una persona, en lo que ahora vamos a denominar la ‘unidad lógica del Yo’ (autoconciencia), es decir, en algo “trascendental”.

(A) mantiene la ‘permanencia o identidad numérica de una persona a través del tiempo’ en algo ‘subyacente’, es decir, en un ‘alma inmaterial’, que en tanto constituye la ‘unidad metafísica del Yo’, su identidad puede ser determinada como ‘identidad metafísica’ o ‘identidad trascendente’. (B) sostiene la ‘permanencia o identidad numérica de una persona a través del tiempo’ en algo que es ‘condición de posibilidad’, es decir, en una ‘autoconciencia’, que en tanto representa la ‘unidad lógica del Yo’ su identidad puede ser denominada como ‘identidad lógica’ o ‘identidad trascendental’.

(A) corresponde a la pregunta ‘¿qué soy yo?’, donde se sostiene una ‘identidad numérica’ con base en un ‘alma inmaterial’ que constituye la ‘unidad metafísica del Yo’, denominada ‘identidad metafísica’ o ‘identidad trascendente’ y, en tanto define aquello que *subyace*, refiere a la perspectiva de Descartes. (B) pertenece al tema de la ‘persistencia’, donde se sostiene una ‘identidad numérica’ con base en una ‘autoconciencia’ que representa la ‘unidad lógica del Yo’, denominada ‘identidad lógica’ o ‘identidad trascendental’ y, como refiere a lo que es *condición de posibilidad*, corresponde con la posición de Kant.

Por tanto, Descartes mantendría la ‘identidad personal’ como ‘identidad a través del tiempo’ en términos de ‘identidad numérica’, diciendo que ‘una persona permanece *como la misma* a lo largo del tiempo’. Sin embargo, Kant sostendría la ‘identidad personal’ como ‘identidad a través del tiempo’ en términos de ‘identidad numérica’, diciendo que ‘una persona permanece *siendo la misma* a lo largo del tiempo’.

## **F. CRÍTICA A LA IDEA DE IDENTIDAD NUMÉRICA**

### **F.1 Identidad numérica o perfecta como ‘unidad del Yo’**

La “identidad personal” como ‘identidad a través del tiempo’, en tanto, *identidad numérica*, ha sido abordada desde la perspectiva *metafísica* de Descartes y desde el punto de vista *trascendental* de Kant. Descartes y Kant sostienen la ‘identidad numérica’ de una persona en términos de “unidad”, sin embargo, la “unidad” en cada uno, tiene su fundamento en supuestos distintos. La ‘unidad del Yo’ en Descartes es trascendente, dado que se sostiene en un supuesto metafísico, a saber, un ‘alma inmaterial’, de ahí que la denomináramos como ‘unidad metafísica del Yo’. La ‘unidad del Yo’ en Kant es trascendental, dado que se sostiene en un supuesto de carácter lógico, a saber, la ‘autoconciencia’, por eso la denominamos ‘unidad trascendental del Yo’. Sin embargo, queda aún algo por descubrir, la ‘multiplicidad del Yo’.

### **F.2 Identidad ficticia o imperfecta como ‘multiplicidad del Yo’**

El objetivo de esta tesis es saber si podemos conciliar la unidad y la multiplicidad en un mismo sujeto. Hasta el momento, hemos encontrado la idea de ‘unidad’, bajo dos perspectivas distintas, a saber, la *metafísica cartesiana* y la *trascendental kantiana*. Ahora, nos compete rastrear la idea de ‘multiplicidad’. Los dos aspectos de ‘unidad del Yo’ que

hemos abordado, se sostienen en la ‘identidad numérica’, aunque bajo supuestos distintos. No obstante, la ‘identidad numérica’ también nos sirve para encontrar la ‘multiplicidad del Yo’. Para rastrear la idea de ‘multiplicidad del Yo’, debemos partir de la crítica en torno a la ‘identidad numérica’. El autor a quien pertenece dicha crítica es Hume.

La identidad numérica en Descartes, sostiene la “unidad del Yo” en términos metafísicos, a partir de concebir la mente como un ‘alma inmaterial’, donde se conciben las nociones de ‘simplicidad-mismidad’ y ‘permanencia-continuidad’. Ahora bien, como Hume se opone a la identidad numérica, sostendrá la “multiplicidad del Yo” en términos empíricos, partiendo de concebir a la mente como un ‘haz de percepciones’, donde adquirimos las nociones de ‘cambio-discontinuidad’.

Para Hume, la ‘identidad numérica’ es una ‘identidad perfecta’ y de acuerdo con él, no se sostiene. En su lugar, propone una ‘identidad ficticia’ que él llama ‘identidad imperfecta’. Ahora bien, la crítica hecha a la idea de ‘identidad numérica’ se basa, concretamente, en la oposición a las nociones de ‘identidad’ y ‘simplicidad’. Como hemos dicho, la “identidad personal” en tanto ‘identidad a través del tiempo’ se basa en la noción de ‘permanencia’ para sostener una ‘identidad numérica’. Hume dice que para sostener una ‘identidad numérica’ en el Yo, éste debe ‘permanecer’ constante e invariable a lo largo del tiempo, es decir, el sujeto debe ser ‘continuo’ a través del tiempo. El problema para este autor, es que no existe una ‘idea del Yo’ que permanezca constante e invariable a través del tiempo, sino sólo una multiplicidad o diversidad de percepciones ‘cambiantes y discontinuas’. En este sentido, las percepciones que constituyen a la mente humana son distintas y separables, es decir, no tienen ‘simplicidad’. Sin embargo, nosotros les

atribuimos ‘permanencia’ y ‘continuidad’, y terminamos concibiéndolas como una misma. Esto, lleva a Hume a sostener, en oposición a la ‘unidad del Yo’ la ‘multiplicidad en el Yo’.

Surge, entonces, una oposición entre las ideas de ‘unidad’ y de ‘multiplicidad’ en el Yo. Kant, se encuentra frente a dos perspectivas distintas, por un lado, la que acepta la ‘unidad del Yo’ (Descartes) en términos metafísicos y, por el otro, la que sostiene una ‘multiplicidad del Yo’ (Hume) desde un punto de vista empírico. Por eso, nuestro propósito es saber si podemos conciliar la unidad y la multiplicidad en un mismo sujeto. En este sentido, el objetivo principal de esta tesis es investigar si la *apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*.

## Introducción

El objetivo de esta tesis es saber si podemos conciliar la unidad y la multiplicidad en un mismo sujeto. Entre los siglos XVII y XVIII se ofrecieron dos perspectivas distintas en torno al Yo. La primera, lo concibió como ‘unidad’, mientras que la segunda, lo entendió como ‘multiplicidad’. En primer lugar, exploraremos el punto de vista de Descartes con respecto a la ‘unidad del Yo’ y cómo esta idea se sostendrá en el supuesto metafísico de la ‘sustancia pensante’. En segundo lugar, examinaremos la perspectiva de Hume en torno a la ‘multiplicidad del Yo’ y en qué forma esta idea se afirmará en el carácter empirista del ‘haz de percepciones’. En tercer lugar, analizaremos la propuesta de Kant con respecto a la ‘unidad y multiplicidad del Yo’ basado en la tesis lógica de la ‘apercepción trascendental’.

En el capítulo 1, abordaremos la ‘unidad del Yo’ en Descartes, a partir de la noción de ‘sustancia pensante’. El objetivo será identificar las propiedades de la *sustancia pensante*, que nos ayudarán a precisar si esta corresponde o no con la idea de ‘unidad’. Posteriormente, relacionaremos dicha ‘unidad’ con el ‘Yo’ a través del ‘cogito’. Finalmente, veremos cómo la ‘unidad del Yo cartesiana es correlato de la identidad personal’.

En el capítulo 2, veremos la ‘multiplicidad del Yo’ en Hume, entendida como un ‘haz de percepciones’. Abordaremos la crítica de Hume en torno a la idea de un ‘yo sustancial’ y el por qué para este autor no es válido el carácter metafísico de una supuesta ‘sustancia’ con la cual se ha pretendido otorgar ‘identidad numérica’ o ‘perfecta’ al sujeto. En contraste con esto, Hume propondrá la idea de ‘identidad ficticia’ o ‘imperfecta’ en el sujeto, a partir de los principios de asociación en la imaginación, tales como la memoria,

semejanza y causalidad. Finalmente, expondremos la propuesta de Hume de un ‘yo múltiple’ en términos de un ‘haz de percepciones’.

En el capítulo 3, expondremos las ‘inconsistencias en la teoría de la identidad personal’ en Hume. Examinaremos el sentir de Hume con respecto a la supuesta incongruencia de los principios de asociación en la imaginación. Posteriormente, presentaremos algunas interpretaciones hechas hacia la teoría de la identidad personal de Hume, en las que veremos el papel que juegan los principios de semejanza y causalidad, en relación con el origen de una mente singular. El objetivo será mostrar la pertinencia del enfoque trascendental kantiano en torno a la necesidad de una *mente singular* donde puedan pertenecer la multiplicidad de percepciones que el ‘haz de percepciones’ de Hume no nos puede ofrecer.

En el capítulo 4, abordaremos la ‘unidad y multiplicidad de la experiencia’ en Kant, con base en las ‘condiciones formales del conocimiento’. El objetivo que esta tesis se ha planteado consiste en saber si la *Apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*. Sin embargo, para demostrar cómo en Kant convergen simultáneamente unidad y multiplicidad en el Yo, debemos partir de la explicitación de la unidad y la multiplicidad en la experiencia. En mi opinión, primero debemos mostrar que, si en el conocimiento hay *condiciones formales que tienen correlato con la unidad y la multiplicidad de la experiencia*, y estas mismas condiciones tienen como condición de posibilidad a la *apercepción trascendental*, entonces, es posible sostener que la *apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*.

El objetivo de este capítulo será mostrar cómo ‘las condiciones formales del conocimiento son correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia’. Comenzaremos con una breve exposición de los *juicios sintéticos a priori*. Posteriormente, preguntaremos por las ‘condiciones’ que hacen posible este tipo de juicios, ya que éstas representan las ‘condiciones formales del conocimiento’. Después, veremos cuáles son las características de dichas ‘condiciones formales’, que nos llevarán a sostener que éstas tienen referencia a la ‘unidad’ y a la ‘multiplicidad’ de la ‘experiencia’. Esto nos ayudará a comprender que detrás de estas condiciones, tenemos como condición de posibilidad primigenia u originaria, a la *unidad sintética de la apercepción* o *apercepción trascendental*.

En el capítulo 5, hablaremos de la ‘unidad y multiplicidad del Yo’ en Kant, con base en la ‘apercepción trascendental’. Concluiremos con el objetivo que nos propusimos, mostrar cómo en Kant se concilian la ‘unidad’ y la ‘multiplicidad’ en un mismo sujeto. Abordaremos la *Deducción trascendental* de acuerdo con la primera edición. Explicitaremos la ‘síntesis de la aprehensión en la intuición’, la ‘síntesis de la reproducción en la imaginación’ y la ‘síntesis del reconocimiento en el concepto’. El análisis de esta última nos permitirá entender la necesidad de conceptos tales como *síntesis*, *categorías* y *apercepción*, en relación a la ‘unidad y multiplicidad del Yo’. Finalmente, sabremos si ‘la apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo’.

**Capítulo I**  
**UNIDAD METAFÍSICA DEL YO**  
**Descartes**  
*Sustancia pensante*

El objetivo de este capítulo es mostrar la idea de ‘unidad del Yo’ en Descartes. Nuestro hilo conductor será la noción de *sustancia pensante*. Para identificar las propiedades de la *sustancia pensante*, que nos ayudarán a saber si esta corresponde o no con la idea de ‘unidad del Yo’, comenzaremos por definir la noción de *sustancia*. Esto nos conducirá hacia el *dualismo sustancial*, donde distinguiremos; la *sustancia pensante* de la *sustancia extensa*, las *cosas intelectuales* de las *cosas materiales* y la *mente del cuerpo*. La culminación del dualismo sustancial, nos permitirá entender a la *sustancia pensante* como mente o alma en términos de ‘unidad’. Posteriormente, relacionaremos dicha ‘unidad’ con el ‘Yo’ a través del ‘cogito’, lo cual nos ayudará a delimitar la interioridad del Yo como ‘unidad de la vida mental’. Finalmente, veremos en qué sentido, la *unidad del yo cartesiana es correlato de la identidad personal*.

## **1.1 SUSTANCIA PENSANTE**

### **1.1.1 Sustancia**

Descartes en su *Segunda meditación* nos dice “..., soy una cosa pensante, esto es, una mente, o alma,...” (Descartes, 1987: 24). El objetivo es llegar a la ‘unidad del Yo’. Para lograrlo, necesitamos entender qué es el ‘Yo’. Como el ‘Yo’ debe comprenderse desde la idea de ‘unidad’, es preciso que acudamos a las nociones que connoten ‘unidad’. Dichas nociones las encontraremos en los conceptos de ‘mente’ y ‘alma’. Estos conceptos, surgirán

de la noción de ‘sustancia pensante’. Por ello, el hilo conductor para obtener la ‘unidad del Yo’ en Descartes, será la ‘sustancia pensante’. El primer paso, para rastrear a la ‘unidad del Yo’ en Descartes, será preguntar qué es una ‘sustancia pensante’. El segundo, será investigar en qué sentido la ‘sustancia pensante’ equivale a la ‘mente’ o ‘alma’. El propósito será obtener la idea de ‘unidad’. Ahora bien, la ‘sustancia pensante’, refiere a dos nociones que es necesario distinguir, a saber; ‘sustancia’ y ‘pensamiento’. Primero, abordaremos la noción de ‘sustancia’ y después la de ‘pensamiento’.

¿Qué es una ‘sustancia’? ‘Sustancia’ es “...una cosa capaz de existir por sí...” (Descartes, 1987: 40). Para Descartes, la ‘sustancia existe’ y su forma de existir es ‘existir por sí’. Tenemos dos formas bajo las cuales podemos entender la noción de *sustancia* en tanto ‘existente por sí’. La primera, nos dice que la *sustancia* es independiente de cualquier otra cosa, es decir, que no necesita en absoluto de ninguna otra *sustancia* para ‘existir’. La segunda, habla de que la *sustancia* puede existir con independencia de otras *sustancias*. El primer aspecto de *sustancia*, es decir, el que predica completa autonomía e independencia con respecto a otras *sustancias*, sólo puede aplicarse a la *sustancia infinita* o Dios, mientras que el segundo aspecto de *sustancia*, este es, el que afirma que ésta es independiente de otras *sustancias finitas*, hace referencia a la *sustancia pensante* y a la *sustancia extensa*.

De acuerdo con el primer aspecto, la *sustancia* ‘existe por sí’ en tanto que es una *sustancia infinita*, es decir, Dios. Su característica esencial es poder *existir* con independencia de otras *sustancias* porque es una *sustancia única*. En este sentido, todas las demás *sustancias* son dependientes de ella porque “...no pueden existir sin el concurso de Dios. Por eso el nombre de sustancia no conviene a Dios y a éstas *unívocamente*,..., esto es, no puede entenderse distintamente ningún significado de este nombre que sea común a

Dios y a las criaturas.” (Descartes, 1989: 54). Esta cita, perteneciente a *Sobre los principios de la filosofía*, explica los dos aspectos en que debe ser entendida la noción de *sustancia* en tanto ‘existente por sí’, a saber: a) que hay una *sustancia infinita* y absolutamente independiente que es Dios, a la cual sí podemos atribuir completa autonomía con respecto a todas las demás *sustancias*, y b) que todas las demás *sustancias*, en contraste con ésta, son *finitas*, es decir, que no pueden ser sin él.

De acuerdo con el segundo aspecto, la *sustancia* como aquello que ‘existe por sí’ en relación con otras sustancias finitas, intenta mostrar que la *sustancia pensante*, es distinguible de otras sustancias, concretamente, de la *sustancia extensa*. Para poder saber en qué sentido estas dos sustancias son diferentes, acudiremos a la explicitación del *dualismo sustancial*, donde veremos la distinción entre *sustancia pensante* y *sustancia extensa*.

#### **1.1.1.1 Sustancia pensante y sustancia extensa**

Cuando decimos que la *sustancia pensante* ‘existe por sí’, significa que es irreductible, es decir, distinguible de otras *sustancias*, en este caso, de la *sustancia extensa*. Esto quiere decir que la *sustancia pensante* y la *sustancia extensa* son distintas. Descartes en su *Segunda meditación* nos dice “...yo soy una cosa pensante y no extensa, mientras que concibo que la piedra es una cosa extensa y no pensante, habiendo por tanto una diferencia máxima entre ambos conceptos, parecen convenir, sin embargo, en tanto que sustancias;...” (Descartes, 1987: 40).

Descartes, ha distinguido tres sustancias; la *sustancia infinita* que es ‘Dios’ y las *sustancias finitas*, que son, la ‘sustancia pensante’ y la ‘sustancia extensa’. Todas ellas tienen en común el ser *sustancias*. Sin embargo, la primera, por ser infinita, se caracteriza

por tener independencia ontológica, mientras que las otras dos, en tanto finitas, dependen de ella para existir. Por eso, Descartes sostiene que “... la substancia corpórea y la mente, o substancia creada, pueden entenderse bajo este concepto común, porque son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir.” (Descartes, 1989: 54). Sin embargo, es importante no olvidar, que pese a la dependencia que muestran las sustancias finitas en torno a la sustancia infinita, cada una ‘existe por sí’, es decir, pueden concebirse por separado. Así nos lo afirma Descartes en su *Sexta meditación*:

Y aunque quizá...yo tenga un cuerpo que está muy estrechamente unido a mí, sin embargo, puesto que por una parte tengo la idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa pensante, no extensa, y por otra, la idea distinta de mi cuerpo, en tanto que es sólo una cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo, y que puedo existir sin él. (Descartes, 1987: 71).

Para Descartes, tener la idea clara y distinta de la *sustancia pensante* y de la *sustancia extensa*, lo lleva a sostener que una es distinta de la otra. Por tanto, la *sustancia pensante* se distingue de la *sustancia extensa*<sup>8</sup>. Con base en esta distinción, se extraerán las características de la *sustancia pensante* en contraste con las de la *sustancia extensa*.

---

<sup>8</sup> El dualismo entre *res cogitans* y *res extensa* consiste, en primera instancia, en que estas sustancias pueden ‘existir por separado’. Este hecho, es lo que Descartes llama *distinción real* y sólo es concebible entre las *sustancias* en tanto que *realmente* pueden *distinguirse* una de la otra. Descartes en *Sobre los principios de la filosofía* nos dice a este respecto que la *distinción real* “...sólo se da propiamente entre dos o más sustancias; y percibimos que son realmente distintas entre sí por el sólo hecho de que podemos entender clara y distintamente la una sin la otra.” (Descartes, 1989: 59). Este argumento reafirma el segundo aspecto de *sustancia* en tanto ‘existente por sí’ con respecto a otras sustancias. Es decir, la *sustancia pensante* y la *sustancia corpórea* ‘existen por sí’, esto es, una es independiente de la otra, más no de Dios, ya que, si lo que es propio de las *sustancias* es que pueden ‘existir por separado’ esto equivale a decir que cada una existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir. Sin embargo, hay otra forma de entender cómo

### 1.1.1.2 Cosas intelectuales y cosas materiales

¿A qué corresponden y en qué se distinguen las *cosas intelectuales* de las *cosas materiales*? En *Sobre los principios de la filosofía*, Descartes nos dice, “... , sólo admito dos géneros supremos de cosas: uno es el de las cosas intelectuales o pensativas, esto es, que son propias de la mente o substancia pensante; el otro es el de las cosas materiales, es decir, que son propias de la substancia extensa o cuerpo.” (Descartes, 1989: 48). Dentro de las *cosas intelectuales*, tenemos a la *sustancia pensante* y dentro de las *cosas materiales*, a la *sustancia extensa*. Para Descartes, a la *sustancia pensante* le corresponde el ‘pensamiento’ y a la *sustancia extensa*, la ‘corporalidad’. Ahora bien, ¿cuál es la característica del ‘pensamiento’ y cuál es la de la ‘corporalidad’? El ‘pensamiento’, es lo *inmaterial* y la ‘corporalidad’, lo *material*. Por ende, la *sustancia pensante* es *inmaterial* y la *sustancia extensa* es *material*.

Debemos tener presente que las distinciones fundamentales para lo que a esta tesis compete son, por un lado, la característica de la *sustancia pensante* como *inmaterial* y, por

---

la *sustancia pensante* y la *sustancia corpórea* se distinguen y pueden existir por separado, a saber, la *distinción de razón*. Esta distinción se relaciona con los ‘atributos’ pertenecientes a las *sustancias*. Descartes en *Sobre los principios de la filosofía* nos dice que “... , la *distinción de razón* se da entre la substancia y alguno de sus atributos, sin el cual no puede ser entendida, o entre dos de tales atributos de una misma substancia. Y se conoce porque no podemos formar una idea clara y distinta de esa substancia, si excluimos de ella aquel atributo, o bien porque no podemos percibir claramente la idea de uno de tales atributos, si lo separamos del otro.” (Descartes, 1989: 61). Para Descartes el atributo de la *sustancia corpórea* es la *extensión*, lo cual nos proporciona una idea clara y distinta de ella. Lo mismo vale para la *sustancia pensante*, ya que es el atributo del *pensamiento* lo que la distingue y, por tanto, la hace ser lo que es. Los atributos bajo los cuales podemos distinguir las sustancias, sólo son palpables a través de la ‘razón’, por eso se llama *distinción de razón*. Por tanto, una forma de entender la noción de *sustancia* en tanto ‘existente por sí’ se muestra a través de aquello que las distingue entre sí, esto es, sus atributos.

el otro, la *sustancia extensa* como *material*. Sin embargo, lo que más nos interesa, es la primera caracterización de la *sustancia pensante* en tanto *inmaterial*. El objetivo es saber si el que la *sustancia pensante* sea *inmaterial* puede servirnos para encontrar la idea de *unidad* en la misma, es decir, saber si a partir de la *inmaterialidad* de la *sustancia pensante* se puede inferir su *unidad*. Uno de los argumentos que nos ayudarán a descubrir este hecho es el que sostiene que la *sustancia pensante* es ‘mente’ y la *sustancia extensa* es ‘cuerpo’.

Descartes relaciona a la ‘sustancia pensante’ con la *mente* y a la ‘sustancia extensa’ con el *cuerpo*. Veamos qué nos quiere decir nuestro autor con esto. Recordemos que al inicio de este capítulo, decíamos que después de definir aquello en lo cual consistía la *sustancia pensante*, íbamos a investigar por qué las nociones de *mente* o *alma* estaban relacionadas con ella. Lo que tenemos que hacer es extraer las características de la ‘mente’ y del ‘cuerpo’.

### **1.1.1.3 Mente y cuerpo**

Descartes intenta mostrar que la *mente* y el *cuerpo*, al ser la primera una *sustancia pensante* y la segunda, una *sustancia extensa*, tienen *naturalezas* distintas. Por ello, ahora preguntamos ¿en qué consiste la diferencia entre *mente* y *cuerpo*?

...hay gran diferencia entre mente y cuerpo, pues el cuerpo es siempre por naturaleza divisible, mientras que la mente es absolutamente indivisible;..., cuando me considero a mí mismo en tanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir parte en mí, sino que entiendo que yo soy una cosa completamente unitaria e íntegra; y aunque parezca que la mente todavía está unida a todo el cuerpo, sin embargo, cuando se corta un pie, un brazo o cualquier otra parte del cuerpo, no veo que por ello se le quite nada a la mente. Y tampoco pueden llamarse partes de la mente las facultades de querer, sentir, entender, etc., porque es una y la misma mente la que quiere, la que siente, la que entiende. Por el contrario, no puedo pensar ninguna cosa corpórea, es decir, extensa, que no divida fácilmente en partes con el pensamiento, por lo que entiendo que es divisible,... (Descartes, 1987: 78).

La distinción de la *sustancia pensante* como ‘mente’ y de la *sustancia extensa* como ‘cuerpo’, consiste en las características esenciales a cada una de ellas, a saber, que el *cuerpo* es ‘material’ y que la *mente* es ‘inmaterial’, lo cual fue evidenciado a partir de las diferencias entre las características de las *cosas intelectuales* y de las *cosas materiales*. Recordemos que ahí nos preguntábamos si de la ‘inmaterialidad’ de la *mente* se podía inferir su *unidad*. Para Descartes, el hecho de que el *cuerpo* sea ‘material’, nos lleva a afirmar que es *compuesto*, y por tanto, *divisible*, y el que la *mente* sea ‘inmaterial’, nos conduce a sostener que este es *simple*, y por ende, *indivisible*. De la ‘divisibilidad’ del *cuerpo*, se entiende que este es *múltiple*, mientras que de la ‘indivisibilidad’ de la *mente*, nuestro autor infiere que ésta es *unitaria* e *íntegra*, esto es, aquello que no puede ni dividirse, ni separarse, sino que se mantiene como *una*, es decir, que es una *unidad*. Por tanto, la *sustancia pensante* equivalente a la *mente* es una *unidad*. En la primera cita de este capítulo, Descartes afirmaba que la *sustancia pensante* era mente o alma. Veamos brevemente, cómo se han entendido estos dos conceptos.

#### **1.1.1.3.1 Mente o alma**

El contexto filosófico moderno ha dado a luz dos tradiciones, que pese a encarnar perspectivas distintas, han tenido por objetivo plantear una respuesta a la pregunta por la *identidad del sujeto*. Me refiero a las concepciones *racionalista* y *empirista*. Mientras que para la tradición *racionalista*, lo propio de la *identidad del sujeto* era representado con la noción de *alma*, los estudiosos del *empirismo*, creyeron conveniente sustituir a ésta por una nueva, es decir, la de *mente*.

At the beginning of the seventeenth century, European philosophers were still thinking about the self pretty much as philosophers had been thinking about it for the previous two thousand years. The self

was the soul, an immaterial substance. But in Europe the seventeenth century was a time of momentous and soul-shattering intellectual transformation. By the end of that century, Newton had shown that there could be a natural philosophy of the external world. Progressive eighteenth century thinkers were intent on showing that there could also be a natural philosophy of the internal world. As a consequence of their attempts to develop one, by the end of the eighteenth century the self had become the mind, a dynamic natural system subject to general laws of growth and development. (Martin y Barresi, 2000: 1)

Para quienes la preocupación por el *Yo*, se centraba en la *esencia del alma*, éste debía fundamentarse bajo un supuesto de carácter metafísico. Por el contrario, para aquellos interesados en el mundo interior del sí mismo, bajo los términos de una filosofía natural, lo que debía constituir al *Yo*, desde una perspectiva empirista, debía ser sustituido por la noción de *mente* y lo que con ello implicaba una *actividad consciente*. Aquí vemos, cómo en la época moderna pasamos de una concepción esencialista del *Yo*, desde un punto de vista metafísico, en tanto que *alma*, a la de un *Yo* empírico, como *mente*. Nos interesa investigar la noción de *alma* y lo que le es inherente. En la siguiente sección veremos en qué sentido la *sustancia pensante*, entendida como *alma* tiene una naturaleza ‘inmaterial’ e ‘inmortal’. Esto nos ayudará a reafirmar la idea de *unidad*.

#### **1.1.1.3.2 Alma ‘inmaterial e inmortal’**

Hasta el momento, tenemos que la *sustancia pensante*, entendida como *mente*, es una ‘unidad’. Sin embargo, Descartes utiliza indistintamente la noción de *mente* y *alma*. Lo que hemos predicado de la *sustancia pensante* o *mente*, es que al ser de naturaleza *inmaterial*, *indivisible* y *simple*, es una *unidad*. En oposición a esta *unidad*, tenemos al *cuerpo*, que en tanto *material*, *divisible* y *compuesto*, es *múltiple*. Por ende, tenemos dos conceptos, el de *unidad* y el de *multiplicidad*. Al primero corresponde el *alma* y al segundo

el *cuerpo*. Sin embargo, como lo que nos interesa es la noción de *unidad*, "... lo primero que debemos excluir del concepto del yo, y que antes considerábamos como perteneciente a su naturaleza, es el cuerpo." (Stepanenko, 1986: 72). La *multiplicidad* del *cuerpo*, se entiende a partir de la naturaleza de la diversidad de afecciones que éste recibe, tales como dolor, hambre, sed, etc., a esto habríamos que agregar sus partes; manos, pies y cabeza. Pese a que Descartes afirma que su *cuerpo* puede ser afectado por otros cuerpos circundantes, en tanto que él está compuesto de *alma* y *cuerpo*, el *cuerpo* no es aquello que lo constituye, sino su *mente*, haciendo, entonces, una distinción entre estas dos entidades. Y no sólo eso, sino que al plantear tal distinción hace evidente que son de naturaleza distinta, considerando que cada uno pertenece a un ámbito diferente, en tanto que sus características lo sostienen. Por tanto, Descartes confiere *unidad* a la 'mente' o 'alma' y *multiplicidad* al 'cuerpo'. En relación a esto, en el *Fedón* de Platón, también encontramos una diferencia entre el alma y el cuerpo, donde se sostiene que el *alma* se separa del *cuerpo* a través de la 'muerte'. Los motivos, de acuerdo con Platón, de tal disociación, tienen una razón epistemológica, a saber, que el *cuerpo* representa una distracción para que el *alma* llegue a la verdad, es decir, para que pueda conocer los *objetos reales en sí*.

It is a little clearer why Plato (or Socrates) thought it mattered whether people survive the demise of their gross physical bodies. He thought that in trying to understand the nature of reality, one's body is a distraction. In his view, if thinkers could discard their bodies, it would help them to discover eternal truths. (Martin y Barresi, 2000: 3).

En este sentido, podemos observar cómo la defensa de una interioridad *unitaria* en el hombre, en Platón, guarda al igual que en Descartes, una relación estrecha con el conocimiento. El argumento platónico del *alma* y la *verdad* nos presenta una de las razones

por las cuales se ha sostenido con tanta proeza la *unidad del alma*. “In fact, in Plato’s view, the soul without the body is actually preferable to the soul with the body. Plato may also have assumed that before bodily death it is the soul alone that explains the unity in people that matters, which for him, at least when he wrote *Phaedo*, probably was simply mental unity.” (Martin y Barresi, 2000: 5). Por tanto, la *unidad del alma* en Platón se sostiene en los supuestos de *inmaterialidad e inmortalidad*.

El hecho de que el conocimiento se fundamente en la *unidad del alma*, no es sólo un rasgo platónico, sino también cartesiano. En Descartes también los sentidos pueden engañarnos y la única forma de conocer objetivamente el mundo es concibiendo al alma en términos de *simplicidad*, es decir, como *indivisible, inmaterial, indestructible, inmortal*, y por ende, como *unidad*. A continuación, veremos en qué sentido, esta ‘unidad’ puede atribuirse al Yo.

## **1.2 SUSTANCIA PENSAnte**

### **1.2.1 Pensamiento: cogito o ‘Yo’**

El cogito o ‘si pienso, entonces, existo’, tiene dos aspectos importantes que hacen referencia al ‘Yo’, a saber; ‘existencia’ y ‘pensamiento’. Descartes nos dice “...yo soy también una sustancia...” (Descartes, 1987: 40). Si Descartes sostiene *ser una sustancia*, y de esta se predica la existencia, debemos investigar qué significa que la ‘sustancia pensante’ ‘exista’. El que la *sustancia pensante* ‘exista’, significa que su ‘existencia’ es aquello que la determina. Pero, ¿en qué sentido la determina? En el sentido de concebir su existencia como *acto*. Si tomamos en cuenta que Descartes sostiene que la *sustancia pensante* ‘existe’ cuando afirma “..., Yo soy, yo existo,...” (Descartes, 1987: 22), quiere

decir que la *sustancia pensante*, corresponde con el Yo, y que su *existencia* le es inherente.

Siguiendo a Pedro Stepanenko:

El conocimiento de nuestra propia existencia en tanto cosas pensantes es pues lo primero de lo cual podemos estar seguros. Lo que nos es patente en esa experiencia es la existencia de un sujeto que la enuncia, que emite un juicio acerca de su propia existencia, de tal manera que podemos decir que en ese primer conocimiento somos conscientes del acto que llevamos a cabo en ese momento....Aquello ante lo cual está primordialmente la conciencia es pues ante el yo en tanto cosa pensante. Esto quiere decir que aquello que está presente en forma inmediata a la conciencia es el yo que lleva a cabo un determinado acto, que, en el caso presente, es el de enunciar nuestra propia existencia. (Stepanenko, 1986: 73).

Predicar la *existencia* de la *sustancia pensante*, significa que tenemos conocimiento de nuestra propia existencia. Dicha existencia se hace patente a partir de la conciencia del acto que llevamos a cabo al enunciar que existimos. Y como es precisamente el sujeto el que realiza la acción de la cual es consciente, se entiende muy bien, porqué para Descartes esta *sustancia*, que él llama *sustancia pensante*, corresponde con el Yo. Esta descripción de la *sustancia pensante* nos ayudará a entender la noción de *pensamiento*, pues conciencia y pensamiento son equivalentes. Es, en este sentido, que lo que sigue explicará de qué forma la *sustancia pensante*, en tanto pensamiento, es un Yo. Aquí vamos a relacionar la noción de *pensamiento*, implícita en la *sustancia pensante*, con el *cogito*.

La *sustancia pensante* ha sido entendida como ‘mente’ o ‘alma’. Sin embargo, dicha *sustancia*, también equivale al Yo, y es así como “Descartes define su concepción del Yo al sostener que éste es específicamente una *sustancia pensante*.” (Villanueva, 2003: 12). La pregunta que Descartes enuncia en su *Segunda meditación* es *¿qué soy yo?* y se responde, concretamente, con el *cogito*, porque al ser una *sustancia pensante*, le es inherente el acto

mismo del *pensamiento*. “Así pues, la primera existencia ante la cual se enfrenta la conciencia es la de sí mismo en tanto ser pensante.” (Stepanenko, 1986: 71). Por eso, el *Yo*, es propiamente, *pensamiento*. Esto representa una cuestión de origen o génesis, de la perspectiva cartesiana hacia el mundo interior del sí mismo en forma de *pensamiento*. En este punto, hemos de recordar que al inicio de este capítulo, decíamos que después de indagar en qué consistía la *sustancia*, íbamos a preguntar en qué consistía la noción de *pensamiento*. ¿Por qué decimos que la *sustancia pensante* es esencialmente *pensamiento*?

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. ...Pues es tan manifiesto que soy yo quien duda, quien entiende, quien quiere, que no se puede explicar con más evidencia. Y también soy yo quien imagina, pues aunque quizá, como he supuesto, ninguna cosa imaginada sea verdadera, sin embargo, la capacidad misma de imaginar existe verdaderamente, y forma parte de mi pensamiento. Finalmente, yo soy el mismo que siente, es decir, quien advierte las cosas corpóreas como por los sentidos: es evidente que ahora veo luz, que oigo ruido, que siento calor. Estas cosas son falsas, pues duermo. Pero es cierto que me parece ver, oír y sentir calor. Esto no puede ser falso; esto es lo que propiamente se llama en mí sentir; y esto, considerado con precisión, no es más que pensar. (Descartes, 1987: 25-26)

Para Descartes, esta sustancia piensa, duda, entiende, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente. Todos estos aspectos están relacionados con el *Yo*. Por tanto, qué sea aquello que constituye al *Yo*, responde a la inherencia propia del *pensar*, y con ello, todas sus implicaciones. Sin embargo, este *Yo* en forma de *pensamiento*, también equivale al *cogito*.

La noción de *cogito* representa el fundamento o modelo de certeza de todo aquello que se quiera conocer. Esto quiere decir que es a partir de la certeza del *cogito*, es decir, de la auto-evidencia existencial del *Yo*, en tanto *pensamiento consciente de sí*, que podemos

afirmar la existencia de todo lo exterior. Entonces, si el principio de todo conocimiento radica en la certeza del *cogito* y este *cogito* es el *Yo*, el sostén del conocimiento radica en el *Yo*. Sin embargo, el propósito de esta tesis no es indagar la parte correspondiente al conocimiento en Descartes, sino sólo aquello que nos permita saber que la *sustancia pensante*, en tanto puro *pensamiento*, pueda relacionarse con el *Yo*.

Para Descartes, el *cogito* o *Yo*, en tanto primer principio de la filosofía, se concreta en lo que él llama *mente* o *sustancia pensante*. Por tanto, lo relativo al *Yo*, es algo sustancial, de carácter *inmaterial, indivisible, simple*, es decir, una *unidad* “...una mente, o alma, o entendimiento, o razón...” (Descartes, 1987: 24). Al final de la *Duda metódica*, Descartes sabe que la *unidad esencial* que constituye al *cogito*, representa una relación autoevidente de acceso a la experiencia interior, es decir, al *Yo*. Una *sustancia simple*, una *unidad indestructible* de la cual podemos ser íntimamente conscientes. Por tanto, el *Yo* o *sustancia pensante*, nace de una introspección hacia el mundo interior del sí mismo, a partir de eliminar todo aquello que provenga del exterior y centrándose en la experiencia interna, asumiendo que aquello que lo constituye no puede tener naturaleza *extensa*, y sí aquello que se sostiene a sí mismo independientemente de toda exterioridad, es decir, el *pensamiento*. El acto puro del *pensar*, propio de la *sustancia pensante*, si bien, no es afín a lo *material, compuesto y divisible*, esto es, a la *multiplicidad*, sí lo es a lo *inmaterial, simple e indivisible*, es decir, a la *unidad*. Por tanto, el *Yo* es una *unidad*.

### 1.3 SUSTANCIA PENSANTE

#### 1.3.1 La unidad del yo cartesiana como correlato de la identidad personal

Descartes, como heredero de una tradición escolástica, atribuye *unidad al sujeto* a partir de un constituyente esencial que denomina *alma inmaterial*. Un componente de tal índole, atañe a la problemática de la identidad personal, en relación con la pregunta *¿qué soy yo?*, que caracterizamos como *identidad metafísica*. Este tipo de identidad, tiene que ver con la *identidad a través del tiempo*, concretamente, con la *identidad numérica*, pero sólo en términos *metafísicos*. En este sentido, lo relativo a la *identidad personal*, desde un aspecto ‘metafísico’, se preocupa más bien por descubrir aquello en lo cual radica la *esencia del Yo*. Que *la esencia de este Yo* sea finalmente una *unidad*, nos ayuda a la investigación de esta tesis, sin embargo, no debemos olvidar que la *unidad* que buscamos, no se compromete con ninguna entidad metafísica.

Para Descartes, la *unidad de la conciencia* sólo puede sostenerse bajo un *Yo* o *sustancia pensante individual*, donde dicha *sustancia mental* posea la “...identidad estricta (unidad simple) de la que carece la sustancia corpórea. Según esta perspectiva, sólo podemos adscribirnos identidad numérica en tanto nos consideremos prioritariamente almas o mentes individuales. Nuestro *status corpóreo* no nos garantiza identidad a través del tiempo.” (Villanueva, 2003: 12-13). La ‘unidad del Yo cartesiana’ o ‘cogito’ representa el fundamento de *una interioridad esencial* que constituirá, posteriormente, una aproximación al planteamiento de la *identidad personal*. “La conceptualización de la identidad como auto comprensión nace (o puede ser fechada a ‘modo de mito de origen’ con el cogito cartesiano.” (Marcos, 2005: 118).

Siendo entonces, la ‘sustancia pensante’ una sustancia *simple, unitaria e íntegra*, es posible “...justificar nuestra continuidad a través del tiempo como seres idénticos y unitarios.” (Villanueva, 2003: 30). Con Descartes, nos enfrentamos por primera vez, dentro del contexto filosófico moderno, a la noción de una *sustancia*, que tiene acceso privilegiado a su interior y que por ser una *unidad esencial*, representa la primera caracterización de la *identidad del sujeto* en términos formales. Siguiendo a Pedro Stepanenko:

No estamos, pues, ante lo que podríamos llamar el yo empírico, es decir, ante una entidad constituida por una serie de ideas que forman las experiencias de un sujeto. No estamos ante lo que Locke denominara “persona”, puesto que el punto en el cual estamos nos ha dejado despojados de todo lo que no se encuentre actualmente en la experiencia, en el acto de enunciar nuestra propia existencia...Una experiencia que parece enfrentarnos a un yo “abstracto”, pero que lo captamos a través de un acto particular y concreto, a saber: el acto de enunciar “sum” en un determinado momento. (Stepanenko, 1986: 76)

Pese a que el Yo cartesiano haga referencia a cada uno de nosotros, en tanto sujetos, no podemos sostener que la *sustancia pensante* corresponda con un sujeto en particular. Descartes nos habla de una condición formal que constituye la interioridad *sustancial* del sujeto, en términos de ‘unidad’. Dicha ‘unidad’ representa al Yo, mente, alma o sustancia pensante, al contener las propiedades de *inmaterialidad, indivisibilidad y simplicidad*, que reflejan la *identidad del sujeto a través del tiempo*, en términos metafísicos.

Finalmente, si para Descartes la *unidad del Yo* es representada como una *sustancia pensante*, la identidad personal quedaría sostenida bajo el supuesto de una entidad metafísica. Hume criticará el carácter metafísico de la *unidad identitaria del Yo*. En el capítulo 2, veremos las críticas que este autor hace a una posición sustancialista del *Yo*, pues para él, la *unidad e identidad del Yo*, en sentido sustancial, no es lo que puede

otorgarnos una *identidad a través del tiempo*. Su propuesta girará en torno a la ‘multiplicidad del Yo’ entendida como ‘haz de percepciones’.

**Capítulo II**  
**MULTIPLICIDAD EMPÍRICA DEL YO**  
**Hume**  
*Haz de percepciones*

En el capítulo 1, examinamos los argumentos que sostuvieron la ‘unidad del Yo’ en Descartes. En el capítulo 2, abordaremos los argumentos a favor de la ‘multiplicidad del Yo’ en Hume, entendido como ‘haz de percepciones’. Conoceremos la crítica que Hume hace a la noción de ‘yo sustancial’ y por qué este autor se opone a este supuesto de carácter metafísico. Posteriormente, desarrollaremos los argumentos en contra de la idea de ‘identidad’ y ‘simplicidad’ en el Yo. Veremos en qué consiste la identidad ‘imperfecta’ a través de la distinción entre ‘identidad’ y ‘diversidad’, y de la explicación de los principios de asociación en la imaginación, tales como, memoria, semejanza y causalidad. Finalmente, expondremos la propuesta de Hume en torno a la idea de un ‘yo múltiple’ entendido como ‘haz de percepciones’.

## **2.1 CONTRA LA NOCIÓN DE SUSTANCIA SIMPLE INDIVIDUAL**

### **2.1.1 Una crítica a la noción de sustancia**

Al comienzo de la sección 6 de la parte IV del primer libro del *Tratado* titulado *De la identidad personal*, Hume hace referencia a ‘ciertos filósofos del pasado’ que han sostenido una *sustancia simple* en el Yo:

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. La sensación más intensa, la más violenta pasión, en vez de distraernos de esa

contemplación —dicen— lo único que hacen es inculcarla con mayor intensidad, y llevarnos a advertir la influencia que tienen sobre el *yo*, sea por dolor o por placer. (Hume, 1988: 397-398)

Para Hume, la idea del Yo que hemos tenido hasta el momento, ha adquirido el carácter de *identidad*, porque se la ha visto como una entidad que se sostiene bajo las nociones de ‘simplicidad’ y ‘continuidad’ en el tiempo. Hume se opone a esta idea, concretamente, su crítica se dirige a la idea de una supuesta *sustancia simple e individual*, que como ya hemos visto en el capítulo 1, de esta tesis, Descartes ha sostenido. Ciertos argumentos en el *Tratado*, referentes a la inmaterialidad del alma, nos llevan a pensar que Hume se oponía a “...los cartesianos, y sobre todo al propio Descartes, quien en sus *Meditaciones* defendía haber probado ser una substancia pensante individual, y por tanto personal..., de naturaleza inextensa e indivisible.” (Bonaccini, 2009: 42).

La refutación de Hume “...consiste en sostener que no tenemos *idea* de la sustancialidad del Yo o de la mente.” (Villanueva, 2003: 43). Sin embargo, el rechazo de Hume a la idea de una sustancia *idéntica a sí misma*, no sólo va dirigida a la noción de la identidad personal en términos de un “...yo que permanece idéntico a lo largo de toda la vida.” (García, 1984: 59), sino que también hace referencia a la de los objetos, pues, de acuerdo con Villanueva, Hume:

..., no encuentra fundamentos (observacionales) para aplicar el concepto de identidad numérica a los objetos constitutivos de la realidad extra-mental, que se supone dotan de un contenido específico a nuestros estados mentales. Para Hume, lo prioritario para estructurar el conocimiento, siguen siendo los estados internos, o en sus propios términos, las percepciones (i.e. *impresiones e ideas* tanto de sensación como de reflexión). De ahí que la identidad que predica en todos los casos, es sólo cualitativa o específica, pero jamás numérica; según su perspectiva, no hay nada permanente en la percepción. Para Hume nuestros únicos objetos posibles de conocimiento son las percepciones y

éstas se definen por la instantaneidad con que se presentan ante la conciencia. Se trata, según lo expresa el propio Hume, de existencias “internas y percederas”. (Villanueva, 2003: 4)

Hume no podía admitir que los ‘objetos’ tuvieran una ‘identidad numérica’, porque si las percepciones son siempre variables, cambiantes y percederas en todo momento, no mantienen una continuidad en el tiempo. Lo que observamos en la experiencia es una ‘sucesión’ de diferentes objetos relacionados. Sin embargo, caemos en el ‘prejuicio’ de considerarlos no de modo discontinuo y variable, sino como aquello que constituye *una* y la *misma* cosa. En este sentido, Hume piensa que suponemos un ‘principio ininteligible’, es decir, algo que permanece constante e invariable a pesar de los cambios sucesivos en que se presentan las percepciones. De ahí que los ‘filósofos del pasado’ –dice Hume— han postulado nociones tales como *alma*, *yo* o *sustancia*, que según ellos, tienen el carácter de ‘simplicidad’, ‘unidad’ e ‘identidad’. Siguiendo a Stroud:

La ficción de una sustancia es también ininteligible, según Hume, porque requiere que poseamos una idea de algo de lo cual no es posible formar una idea. Una sustancia no es algo con lo que podamos enfrentarnos en la experiencia, y solamente podemos representarnos algo mediante ideas derivadas de la experiencia. (Stroud, 1986: 177)

De acuerdo con Stroud, lo que Hume tiene en mente es que la noción de *sustancia*, no es algo con lo cual nos enfrentemos en la experiencia, pues carecemos de percepciones empíricas bajo las cuales podamos corroborar su existencia. Más bien, se trata de un supuesto de carácter metafísico, que Hume denomina ‘principio ininteligible’. Por eso, en oposición a la ‘invención’ de una *sustancia* por parte de los ‘filósofos del pasado’, que postularon una identidad *continua* en el *Yo*, Hume piensa que sólo podemos hablar de una

“...una sucesión de partes enlazadas por semejanza, contigüidad o causalidad.” (Stroud, 1986: 176), que son los ‘principios de asociación en la imaginación’.

Es importante aclarar que, si bien, no podemos decir que de la sucesión de distintas percepciones que se suceden en la mente se derive un *único Yo*, tampoco es legítimo decir que cada percepción es una *sustancia*, siguiendo la definición tradicional que la concibe como aquello que puede ‘existir por sí mismo’. Para Hume, el *Yo* no es algo que pueda ‘existir por sí mismo’, ya que si lo fuera, entonces, “..., todas y cada una de nuestras percepciones serían un posible yo.” (García, 1984: 60), lo cual sería equivalente a decir que cada percepción es una *sustancia* que puede ‘existir por sí misma’.

Lo que más bien debemos entender, es que cada percepción es distinta de las demás y que no necesita de ningún sustrato metafísico que sostenga la *continuidad* en su existencia. De ahí que para Hume la noción de *sustancia* no sea necesaria, ya que “De la definición de sustancia se sigue por tanto que cada una de nuestras percepciones es una sustancia; pero el meollo de la doctrina de la sustancia consistía en postular una cosa distinta de las percepciones, de la cual dependiera su existencia” (Stroud, 1986: 177). Para Hume, la *sustancia* representa un ‘principio ininteligible’ y ‘metafísico’ con la cual se ha pretendido sostener la existencia y continuidad de nuestras percepciones en el tiempo.

### **2.1.2 Identidad perfecta o numérica**

Como hemos dicho, Hume discute sobre lo que ‘ciertos filósofos’, sostuvieron acerca del *Yo* como “...algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia...” (Hume, 1988: 397-398). Una de las nociones que se desprenden de esta cita es la de *continuidad*. Pero, ¿a qué se

refiere Hume con *continuidad*? La idea de *continuidad* refiere a una *conciencia permanente* que nos lleva a adjudicar una *identidad numérica* o *unidad simple* al *Yo*. En orden a esto, la crítica de Hume consiste en oponerse a la idea de una *conciencia permanente e ininterrumpida*, para negar la idea de una *identidad numérica* o *unidad simple* en el *Yo*.

La idea de *identidad numérica* a la que Hume se opone, refiere a aquello que no admite ni distinción ni separación, esto es, a lo *simple*, que "...permanece constante e inmutable." (Villanueva, 2003: 48). Hume piensa que "..., a pesar de que por lo común somos capaces de distinguir con toda exactitud entre identidad numérica e identidad específica, sucede a veces que las confundimos, y al pensar y razonar empleamos la una en vez de la otra." (Hume, 1988: 406-407). Asumir una *identidad numérica* o *perfecta* en el *Yo*, significaría, que este *Yo* es *idéntico a sí mismo a través del tiempo*, pero en términos *sustanciales*, es decir, metafísicos.

Hume se opone a cualquier idea que intente sostener un sustrato metafísico en el *Yo*, pues considera que la *identidad* y *simplicidad* que atribuimos tanto a los objetos, como al *Yo*, no proviene de una supuesta *sustancia*, sino que es una mera 'ficción de la imaginación', dadas ciertas disposiciones de la mente humana a caer en dicho error pues "..., a lo único que podríamos adscribir identidad numérica sería a las percepciones (impresiones o ideas) simples; hipotéticamente, lo mismo podría ocurrir con la presunta sustancialidad. Hume consideró que atribuir identidad estricta o numérica a la mente nos precipitaría a sustancializarla." (Villanueva, 2003: 40). Por tanto, es precisamente a esta *sustanciación* del *Yo* a lo que Hume se resiste, ya que, de ello se han derivado términos tales como *identidad* y *simplicidad* que sólo han contribuido a pensar la idea del *Yo* en términos de una *unidad simple, indivisible e inmortal*, que llevó a los predecesores de

Hume<sup>9</sup> a sostener que teníamos plena certeza de la “...perfecta identidad y simplicidad.” (Hume, 1988: 398) de nuestro *Yo*.

## 2.2 IDENTIDAD Y SIMPLICIDAD DEL YO

### 2.2.1 Argumentos contra la ‘identidad’ y la ‘simplicidad’ del Yo

La crítica de Hume se dirige, concretamente, hacia las nociones de *identidad* y *simplicidad*, que articulan la idea de identidad personal. La idea de *identidad* sería entendida como aquello que “...permanece constante e inmutable.” (Villanueva, 2003: 48). Mientras que la noción de *simplicidad* es por definición “...aquello que no admite distinción ni separación.” (Villanueva, 2003: 48). Para Hume es contradictorio sostener dichas nociones, ya que, para que la *identidad* se sostuviera, su idea tendría que provenir “...de alguna impresión invariable y constante,...” (Bonaccini, 2009: 43). En lo tocante a la *simplicidad*, el problema radica en que cada una de las percepciones “...son distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado, entonces pueden existir separadas e independientemente las unas de las otras,...” (Bonaccini, 2009: 43). La dificultad radica, para el caso de la *identidad*, en que no existe una impresión de la cual se derive tal idea y que pudiera fungir como una especie de soporte del *Yo*. Algo similar sucede con la *simplicidad*, pues todas las percepciones que ocurren en la mente, al ser distintas unas de las otras carecen de algo que las unifique como lo intenta sostener la noción de *sustancia*.

---

<sup>9</sup> Ya hemos visto en el capítulo primero que *Descartes* sostenía la idea de unidad y, por tanto, de identidad en el alma.

A continuación, reforzaremos la posición de Hume respecto a que no podemos sostener ni una *identidad* ni una *simplicidad* en el *Yo*, que nos permita decir que éste goza de una *identidad perfecta*<sup>10</sup>. El primer argumento, está dirigido a refutar la idea de *identidad* en el *Yo*, y se basa en que no existe una impresión de éste que pueda dar origen a la idea de *identidad* en la mente humana. El segundo argumento, se opone a la idea de *simplicidad*, ya que cada una de las percepciones, pueden existir de manera separada.

### **2.2.2 No hay ninguna impresión del ‘Yo’**

La crítica de Hume en torno a “...lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes...” (Hume, 1988: 397), nos remite a la teoría humeana de la mente. En ella se explica el origen de nuestras percepciones, las cuales se dividen en impresiones e ideas. Como buen empirista, Hume piensa que nuestro conocimiento parte directamente de los sentidos. El *ser conscientes* de algo implicaría haber adquirido todas nuestras ideas e impresiones sólo por este medio. Para Hume la única forma en que tenemos conocimiento de algo es a través de ellos. Es decir, que tener conciencia “...directa o inmediata de nosotros mismos...” (Stroud, 1986: 174), sólo es posible si recibimos “...*directamente* de los sentidos...una impresión de X” (Stroud, 1986: 174) ya que:

...toda impresión simple va acompañada por una idea que le corresponde, y toda idea simple, por una impresión. De esta conjunción constante de percepciones semejantes concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones correspondientes y nuestras ideas, y que la existencia de las unas tiene una influencia considerable sobre la de las otras. (Hume, 1988: 91)

---

<sup>10</sup> Es importante aclarar que Hume no se opone a una identidad en el sujeto, sino a la interpretación que de ella se ha sostenido. (Cfr. García 1984).

Para Hume, todas nuestras percepciones provienen de la experiencia, ya que esta es la única que nos provee de impresiones e ideas. Las impresiones que nos son dadas en la experiencia son simples y a cada una de ellas corresponde una idea. De igual modo, a las ideas les corresponden impresiones simples. La cuestión es que si sostenemos una idea del *Yo* a la manera en que aquí se ha explicado, no se ve entonces, “¿de qué impresión podría derivarse esta idea?” (Hume, 1988: 399), es decir, que la idea del *Yo* también tendría que provenir de una impresión correspondiente. Lo que está detrás de esta tesis es que, “...la experiencia interna no confirma la existencia del *Yo*...” (Villanueva, 2003: 47), pues de acuerdo a lo que hemos dicho, la condición para que podamos tener una idea del *Yo*, es que ésta provenga de alguna impresión del *Yo*, el problema es que no tenemos *una impresión del Yo*, sino sólo aquello a que corresponden *varias* impresiones, ya que:

...el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea. (Hume, 1988: 399)

Si para Hume, todas nuestras percepciones son distintas en todo momento, es decir, variables y discontinuas, y no existe una sola de estas que permanezca invariable y constante en el tiempo, entonces, no existe una idea del *Yo*. Por tanto, no solamente nos es imposible tener *una impresión del Yo*, debido a la secuencia y diversidad con que se presentan las percepciones, sino que además ésta tendría que ser la *misma a lo largo del*

*tiempo*, es decir, *continua*, lo cual para Hume es insostenible, dada la naturaleza de las percepciones y de nuestra predisposición natural a adquirirlas.

### **2.2.3 Todas nuestras percepciones son distintas y separables**

El argumento que refuta la idea de *simplicidad* va ligado al de la *identidad*, ya que, como no encontramos en nuestras percepciones *unidad* sino una "...diversidad en movimiento." (Villanueva, 2003: 50), todas y cada una de las percepciones se presentan de manera distinta, esto es, que son distinguibles unas de otras, existiendo de manera independiente, pues, "Todas ellas...pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan de cosa alguna que las sostenga en su existencia." (Hume, 1988: 399). En este sentido, Stroud nos dice que:

Las impresiones se suceden unas a otras en secuencias rápidamente cambiantes; ninguna permanece constante más de un momento. Aunque una de esas impresiones fuera una impresión del yo en un tiempo determinado, y algunas otras fueran impresiones del yo en tiempos diferentes, la idea del yo como algo que dura toda una vida sin interrupción no sería una mera copia o correlato de ninguna impresión singular. Así pues, la idea del yo no deriva directamente de los sentidos. (Stroud, 1986: 174-5)

Si todas nuestras percepciones son distintas y separables entre sí, no hay motivo que nos haga suponer que podemos atribuirles *simplicidad*, *unidad e identidad*, ya que no hay *continuidad* en las mismas. Más bien, todas ellas se nos presentan como una diversidad cambiante a cada momento y ninguna permanece constante, por tanto, no hay razón para sostener que alguna de ellas pudiera corresponder a la idea de un *Yo continuo e invariable*.

## 2.2.4 Cuando penetro en mí mismo

Sin embargo, Hume intenta echar una mirada hacia el interior del *sí mismo*. ¿A caso intenta buscar algo que pueda ser sustento de toda la *pluralidad* de impresiones que se suceden unas a otras? La respuesta de Hume es que no, pues:

¿De qué manera pertenecerían entonces al yo, y cómo estarían conectadas con él? En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. (Hume, 1988: 399)

La idea de un *sí mismo* en Hume, no corresponde a *una sola* impresión sino a una *multiplicidad* de impresiones. Por eso, para él, no existe un *Yo* al que podamos atribuir continuidad e invariabilidad en el tiempo, es decir, una *identidad*. Y dadas las características de las percepciones, tampoco podemos imputarles una *simplicidad*. Para Hume, lo único que encontramos a través de esta mirada interior es “...una secuencia de percepciones..., pensar, ver, amar, odiar, etcétera, solamente consisten en el hecho de que ciertas percepciones están ocurriendo. No encuentro nunca nada invariable y continuo.” (Stroud, 1986: 175). Es decir, tendemos a imputar una *identidad* a lo que no la tiene, pues nos inclinamos a atribuir dicha característica a una diversidad de percepciones particulares, “...asignándonos una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida” (Hume, 1988: 401). Pero, la experiencia sólo nos confirma una sucesión de percepciones constitutivas de una “...diversidad en nuestra vida mental” (Villanueva, 2003: 54). También sucede lo mismo en el caso de los objetos, ya que en ellos tampoco encontramos algo que permanezca *constante e ininterrumpido*.

Hume piensa que existe gran analogía entre la identidad que nos asignamos a nosotros mismos y a los objetos. La respuesta a la cuestión sobre la atribución de nuestra propia identidad se encuentra, atendiendo a la “...*descripción* que ofrece Hume del origen de la *idea de identidad personal*.” (Villanueva, 2003: 54) Esto es, buscando en la forma en que “...atribuimos a plantas y animales, pues existe gran analogía entre esta identidad y la del yo o persona.” (Hume, 1988: 401). Sin embargo, esta tesis no pretende ir más allá de los argumentos dedicados a la crítica que Hume hace a la idea que en ese momento se tenía de la identidad personal. No abordaremos aquellos que refieren a la identidad de los objetos.

## **2.3 IDENTIDAD ‘IMPERFECTA’**

### **2.3.1 Identidad y diversidad**

Si nuestra pregunta es por qué atribuimos identidad ‘perfecta’ o ‘estricta’ a lo que tiene solamente una identidad ‘imperfecta’ o ‘ficticia’, debemos comenzar por distinguir las nociones de *identidad* y *diversidad*. Los términos asociados a la ‘identidad’ son *continuidad* e *invariabilidad*, mientras que los correspondientes a la ‘diversidad’ son *sucesión* y *relación*. Para el caso de los objetos, Stroud (1986) piensa que la *identidad* que atribuimos a estos, traen consigo las ideas ‘mismidad’, ‘invariabilidad’ y ‘continuidad’ en el tiempo. Para Hume:

Tenemos también una idea precisa de varios objetos diferentes que existen en forma sucesiva y están conectados mutuamente por una estrecha relación: desde una perspectiva rigurosa, estos nos proporcionan una noción tan perfecta de *diversidad*, que parece como si no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos. (Hume, 1988: 401-402).

Es decir, en la experiencia no nos enfrentamos a un solo objeto sino a varios, por tanto, en lugar de atribuirles *identidad*, debemos más bien imputarles una *diversidad*. Sin embargo, Hume piensa que a pesar de que las nociones de identidad y diversidad son fundamentalmente distintas, se confunden entre sí, es decir, que "...nos resulta fácil llegar a creer que un caso de esta segunda clase de ideas es en realidad un caso de la primera. Considerar una sucesión continua de objetos relacionados es muy similar a considerar un objeto invariable y continuo..." (Stroud, 1986: 176). Sin embargo, dada nuestra propensión natural, tendemos a caer inevitablemente en esta confusión. Lo que la experiencia nos ofrece es una sucesión de objetos *variables* y *discontinuos*, pero que guardan entre sí una estrecha relación. Sin embargo, la fácil transición de un objeto a otro, dada por la acción de la imaginación, es la que provoca la confusión entre *invariabilidad-discontinuidad* y *variabilidad-continuidad*.

### **2.3.2 Imaginación**

Todas las percepciones son existencias distintas, por tanto, cada una de ellas es diferente, distinguible y separable de las demás. Términos como *distinción* y *separabilidad*, son los que constituyen las percepciones. Sin embargo, al reunir esas diferentes percepciones en 'una sola' lo que hacemos es *atribuir* una 'continuidad' a las mismas. El principio de enlace de esas percepciones es la *imaginación*. Ella nos permite considerar a un objeto continuo e invariable cuando en realidad sólo se trata de una sucesión de objetos relacionados. Lo mismo sucede en el caso de la identidad personal pues "... la identidad de los yo's y de los objetos externos es meramente algo que les atribuimos como resultado de diversas operaciones de la imaginación; no es algo que directamente observemos." (Stroud, 1986: 175), sino que sólo sentimos un enlace entre ellos, por lo que "...la identidad no

pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas”. (Hume, 1988: 409).

Sin embargo, el paso de la imaginación de una percepción a otra es tan suave, que resulta casi imperceptible y nos parece que contemplamos una ‘continuidad’ y no una ‘sucesión’. En realidad, las impresiones se suceden unas a otras, es decir, cambian y no podemos sostener que exista una sola que permanezca ‘invariable’ y ‘constante’. Pese a ello, terminamos atribuyéndonos a nosotros mismos una identidad, concibiéndonos como seres idénticos a través del tiempo. La acción que la imaginación ejerce sobre la serie de percepciones es tan rápida, que no podemos evitar pensar que nos encontramos frente a un caso de *continuidad* cuando en realidad se trata de una mera *sucesión*.

La idea de identidad personal es una ‘ficción de la imaginación’. La concepción del Yo humeano, se opone a la existencia de cualquier entidad invariable, a modo de sustrato que provea continuidad o permanencia al Yo. Sólo somos ‘haces de percepciones’ discontinuos. Sin embargo, no sólo es la imaginación la que nos lleva a atribuir una identidad perfecta tanto a los objetos externos como a mente, sino que además debemos indagar “..., en virtud de qué relaciones se produce este curso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o persona pensante.” (Hume, 1988: 410). Poseemos ciertas disposiciones naturales con las cuales unimos las percepciones, éstas pertenecen a los ‘principios de asociación de ideas’, y son; semejanza, contigüidad y causalidad. Éstas nos ayudan en la producción de la unión de ideas en la imaginación. Para Hume:

La identidad depende, pues, de alguna de estas tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad. Y como la esencia misma de estas relaciones consiste en que producen una transición fácil de ideas, se sigue que nuestras nociones de identidad personal provienen íntegramente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí;... (Hume, 1988: 410)

La idea de identidad surge del paso suave que la semejanza, contigüidad y causalidad, provocan en las percepciones, al permitir el tránsito lento de una a otra. Sin embargo, la contigüidad es puesta en segundo término. Dada su espacialidad, ésta tiene mayor relevancia para el caso de la identidad de los objetos. Es decir, no podríamos hablar de una contigüidad espacial entre las percepciones. Aunque para García es extraño que Hume "...no incluya a esta relación, pues si bien no puede hablarse de una contigüidad espacial entre percepciones, la contigüidad temporal en la vida mental de una persona tiene gran importancia y la causalidad, que es fundamental en el análisis de la identidad personal, incluye a la contigüidad." (García, 1984: 63).

### **2.3.3 Memoria: Semejanza y Causalidad**

Ante una sucesión de distintas percepciones, tendemos a asociarlas con los principios de semejanza y de causalidad. Con ellos formamos un curso ininterrumpido en nuestro pensamiento o conciencia, con lo cual caemos en el 'error' o 'ficción' de un *Yo* continuo. Estas 'relaciones naturales' guardan una íntima relación con la memoria. La relación existente entre la semejanza y la memoria tiene que ver con el recuerdo de nuestras experiencias pasadas, por ejemplo:

...supongamos que pudiéramos ver con claridad en el interior de otra persona, y que observáramos esa sucesión de percepciones que constituye su mente o principio pensante; y supongamos también

que ese hombre guardase memoria en todo momento de una parte considerable de sus percepciones pasadas: es evidente que nada podría contribuir en mayor grado a establecer una relación en esta sucesión, a pesar de todas sus variedades. En efecto, ¿qué es la memoria, sino la facultad por la que revivimos las imágenes de percepciones pasadas? Y como una imagen es necesariamente semejante a su objeto, ¿no tendrá esta frecuente ubicación de percepciones semejantes en la cadena de pensamientos que llevar a la imaginación más fácilmente de un miembro a otro, haciendo que el conjunto sea similar a la continuidad de un objeto? (Hume, 1988: 410-411)

Gracias a la memoria revivimos gran parte de nuestras percepciones pasadas. El recuerdo significa tener representaciones de esas percepciones no presentes en este momento. La memoria nos ayuda a formar semejanzas entre dichas percepciones, que a su vez, provocan la idea de ‘continuidad’. Con el recuerdo de esas percepciones pasadas, podemos dar un grado mayor de fuerza a esas percepciones, pues agregamos algunos miembros faltantes a las mismas y esto nos ayuda a facilitar el paso de la imaginación sobre esas percepciones. Gracias a la semejanza y a la memoria, esa variedad de percepciones similares dan la apariencia de ‘permanencia’ en el tiempo.

Sin embargo, pese a que el recuerdo pueda proporcionarnos ‘muchas’ de nuestras experiencias pasadas, no tenemos memoria de ‘todas’ ellas. Por eso, tiene que haber algo que nos haga saber que esas percepciones ahora olvidadas han existido y que pueden pertenecer a nuestro *Yo*. Es aquí donde interviene la causalidad. Ella unifica en una cadena causal la sucesión de percepciones diferentes llenando los huecos (percepciones que ya no recordamos) y nos extendemos más allá de la memoria para pensar que nosotros mismos existimos en esos intervalos ahora olvidados. Ante una variedad de percepciones diferentes se da un enlace, gracias a las relaciones de causa y efecto, pues dado que “Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras

impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le obliga a su vez a desaparecer.” (Hume, 1988: 411). La conexión causal entre las percepciones nos permite ir más allá de nuestra memoria. Dado que la sola memoria resulta insuficiente para dar cuenta de la continuidad de todas nuestras percepciones, es cuando se precisa la intervención de la causalidad, porque hemos olvidado muchos de nuestros recuerdos pasados, pues:

¡De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria, realmente! ¿Quién podría decirme, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de *enero* de 1715, el 11 de *marzo* de 1719 y el 3 de *agosto* de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su yo actual no sea ya la misma persona que su yo en ese tiempo, destruyendo de este modo las más establecidas nociones de identidad personal? (Hume, 1988: 412)

Decir que, en efecto, no podemos tener memoria de todas nuestras experiencias pasadas, nos habla de una falta de continuidad en las mismas, lo que nos lleva a pensar que la idea de identidad personal, en el sentido estricto en que se ha sostenido, no tiene fundamentos suficientes para sostenerse. Es importante destacar que Hume no piensa que la memoria *produce* la idea de identidad personal, sino que más bien la *descubre*, pues gracias a ella y a la causalidad, enlazamos nuestras percepciones diferentes y podemos considerarnos a nosotros mismos como una ‘cosa que dura’ ya que se da la semejanza entre la diversidad de ellas. Semejanza que es llevada por la imaginación a construir una continuidad. Para Stroud:

Cuando pensamos que nosotros mismos existimos durante los intervalos que ya no podemos recordar, extendemos sobre los huecos esta cadena de causas y efectos. De esta manera, la causalidad colabora con la semejanza para darnos la idea de que nosotros mismos continuamos a través del tiempo. La mente se desliza fácilmente a lo largo de una serie de percepciones que forman una sola cadena causal, y nos lleva de este modo a suponer que los miembros intermedios que ya no

recordamos existieron a pesar de todo durante los intervalos olvidados. Damos así en pensar que nosotros mismos somos una cosa singular y continua extendida a través del tiempo. (Stroud, 1986: 181-2)

Los huecos que las percepciones pasadas ahora olvidadas dejan, son llenados por una cadena de causas y efectos, donde se construye una serie constante de las mismas, lo cual, nos da la apariencia de que somos *un mismo Yo a lo largo del tiempo*. Para Hume la ‘semejanza’ y la ‘causalidad’, apoyadas por la ‘memoria’, constituyen el criterio de identidad personal, pues ayudan a su descubrimiento, aunque en realidad sea una construcción subjetiva.

La memoria tiene, entonces, una doble función: Por una parte muestra la semejanza entre nuestras percepciones y por ello nos ayuda a descubrir nuestra identidad. Es decir, adquirimos la idea de nuestro yo porque el pensamiento se desliza fácilmente por una serie de percepciones relacionadas por la semejanza y la causalidad. Las relaciones de semejanza y causalidad entre percepciones son el criterio de identidad personal. La memoria nos muestra la semejanza entre nuestras percepciones y así nos permite descubrir la identidad personal. Por otra parte, puesto que las impresiones de la memoria son réplicas de percepciones pasadas, la memoria multiplica la semejanza entre nuestras percepciones y de esta manera nos ayuda a constituir a la identidad personal. De cualquier forma, puesto que la memoria constituye a la identidad personal solamente a través de la semejanza, la memoria no está incluida entre las relaciones básicas que la constituyen. Naturalmente, Hume, considera que la memoria es fundamental para la identidad personal, pero la función primordial de la memoria, en relación con nuestra identidad, es descubrirla. (García, 1984: 64)

La memoria ayuda a la semejanza porque le proporciona muchas de sus experiencias pasadas. Pero como no recordamos *todas* nuestras experiencias, tiene que haber algo que nos permita pasar de esas percepciones ahora olvidadas a la idea de un *Yo* duradero, esto es, la causalidad. La sucesión de percepciones diferentes se unen por la

relación de causa efecto. De S en T<sub>1</sub> a S en T<sub>2</sub> hay huecos, estos representan lo que ya no recordamos pero que suponemos ha existido.

Con la relación de causa y efecto nos extendemos más allá de la memoria para pensar que nosotros mismos existimos durante esos intervalos que hemos olvidado. Si no tuviéramos memoria, no tendríamos la noción de causalidad y tampoco de nuestro *Yo*. Una vez que hemos adquirido por la memoria la noción de causalidad, podemos extender la cadena de causas y efectos más allá de ella y comprender tiempos, características y acciones, que hemos olvidado por completo. De esta manera la causalidad colabora con la semejanza para darnos la idea de que *nosotros permanecemos a través del tiempo*.

## **2.4 PROPUESTA DE HUME**

### **2.4.1 Yo como ‘Haz de percepciones’**

Con lo anterior, Hume ha refutado los distintos argumentos que sostenían la idea de una sustancia *simple* y *continua* en el *Yo*. Hume no está de acuerdo con la noción que del *Yo* se ha erigido desde la antigüedad con nociones tales como *alma* o *sustancia*. La propuesta de Hume, consiste en concebir a la mente humana como un “...haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento.” (Hume, 1988: 400). Hume recurre a la metáfora del teatro, para explicarnos este suceso.

La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la

mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas. (Hume, 1988: 401)

La idea de nuestra mente para Hume, es sólo una *multiplicidad* de percepciones que no mantienen entre sí ni una *simplicidad* ni tampoco una *identidad*. La metáfora del teatro muestra cómo las percepciones pueden verse a modo de una sucesión temporal donde constantemente se deslizan y cambian. Por tanto, “No hay ninguna entidad invariable y continua que constituya el yo o la mente.” (Stroud, 1986: 178). Sin embargo, pese a que no podemos sostener un *Yo idéntico a sí mismo a través del tiempo*, esto es, atribuirnos a nosotros mismos una identidad ‘perfecta’ o ‘estricta’, sí podemos imputarnos una identidad ‘imperfecta’ o ‘ficticia’, que para Hume, es necesaria en nuestra vida cotidiana, aunque carezca de fundamento teórico.

En este sentido, podemos distinguir la identidad personal en dos niveles distintos, a saber; uno teórico y otro práctico. El primero, sería el nivel de la *razón*, mientras que el segundo pertenecería al ámbito de la *imaginación*. En el nivel teórico o de la razón, necesitamos argumentos y pruebas lógicas que sostengan la idea de una mente continua a través del tiempo. En el nivel práctico o de la imaginación, tenemos los instintos, los fenómenos psicológicos. Para Hume, la identidad vista desde el punto de vista teórico, no contiene razones ni pruebas empíricas que sostengan la idea de una identidad personal en términos de un *Yo idéntico a sí mismo a través del tiempo*, es decir, que en este nivel la identidad personal no se sostiene. Sin embargo, aunque no podamos demostrar teóricamente la identidad personal, es necesario sostenerla en nuestra vida práctica, cotidiana.

En el capítulo 3, abordaremos los argumentos que, de acuerdo con Hume guardan ciertas inconsistencias en su teoría de la identidad personal. Esto nos permitirá ver la relevancia que tiene para la idea de identidad personal la noción de una *mente singular*. Lo que nos ayudará a comprender la pertinencia de la propuesta kantiana en torno a la ‘unidad del Yo’, donde puedan inherir, la ‘multiplicidad de percepciones que constituyen la mente humana.

**Capítulo III**  
**UNIDAD IMPLÍCITA DEL YO**  
**Hume**  
***Mente singular***

En el capítulo 2, hemos expuesto los argumentos que sostuvieron la ‘multiplicidad del Yo’ en Hume, entendido como un ‘haz de percepciones’. En el capítulo 3, examinaremos el sentir de Hume con respecto a su teoría de la identidad personal. Veremos las consecuencias que han surgido, a través de la exposición de diversas interpretaciones, que en torno a ella se han ofrecido. El objetivo será mostrar las consecuencias de la falta de una *mente singular*, en la teoría de la identidad personal de Hume, donde puedan pertenecer las distintas percepciones que constituyen el ‘haz de percepciones’. Considero que este problema permite establecer la necesidad de una respuesta por parte de Kant, que explique la pertenencia de una *multiplicidad de percepciones* en la *unidad del Yo*.

Comenzaremos con una exploración a la exposición que Hume realiza hacia su propio *Tratado*, haciendo hincapié en las citas en donde nuestro autor expresa su sentimiento de ‘insatisfacción’ que permea el Apéndice. Más adelante, haremos un recorrido a través de ciertas inconsistencias observadas en este. Posteriormente, presentaremos algunas interpretaciones hechas hacia la teoría de la identidad personal en Hume, en las que veremos el papel que juegan los principios de semejanza y de causalidad en relación con el origen de una *mente singular*.

### 3.1 EXPOSICIÓN DEL APÉNDICE AL TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

#### 3.1.1 Revisión de Hume con respecto a su teoría de la Identidad personal

En el Apéndice al *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume hace patente su sentimiento de ‘insatisfacción’ en torno a su propia teoría de la identidad personal, derivada de una exploración más detenida a la sección *De la identidad personal*, pues considera que hay ciertos problemas en sus explicaciones anteriores, que en su opinión, resultan inconsistentes y que ahora no sabe cómo conciliar. Hume nos dice:

...al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la *identidad personal*, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes. Si ésta no es una buena razón *general* a favor del escepticismo, al menos para mí representa una suficiente razón (por si no tuviera ya bastantes) para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia. (Hume, 1988: 884-885)

Siguiendo a Stroud, el propio Hume finalmente desespera por no poder dar una explicación satisfactoria, encontrándose “...profundamente desasosegado por el tema en su totalidad.” (Stroud, 1986:182). Hume considera que su explicación es ‘muy defectuosa’. Sin embargo, esto no debe conducirnos a pensar que Hume *rechazara* su propia teoría. “Why did Hume become so dissatisfied? ...Although he devotes several pages in the Appendix to stating his misgivings,...And no trace of the topic recurs in the first *Enquiry*, nor in any of Hume’s other writings.” (Garrett, 1997:164). Hume sólo dice que no puede ni corregir ni hacer compatibles sus anteriores opiniones. “... Hume does not succeed in clearly stating any specific problem with his earlier account.” (Garrett, 1997:164) Pero, ¿por qué? Tal vez el problema radique en que no podemos saber si Hume “...estaba plenamente consciente de estos defectos de su explicación.” (Stroud, 1986:187) y “Es

difícil decir si Hume vio realmente todos los problemas que sus diferentes intérpretes piensan que tiene la teoría de la identidad personal.” (García, 1984:72). Hume dice sentirse atrapado en un ‘laberinto’, dada la insatisfacción resultante de la incompletud de sus resoluciones.

### **3.1.2 Reconocimiento de ciertas inconsistencias de la teoría de la Identidad personal**

¿Qué es lo que encuentra Hume y en dónde haya inconsistencias, que lo llevan a pensar que su teoría es ‘muy defectuosa’? La respuesta tiene que ver con su tesis sobre los ‘principios de asociación de ideas’ en nuestro pensamiento o conciencia, que al no ser satisfactorios, le hacen pensar en la imposibilidad de encontrar teoría alguna que lo satisfaga:

Sin embargo, habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares, cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa, y de que sólo la aparente evidencia de los razonamientos anteriores puede haberme inducido a aceptarla. (Hume, 1988: 887)

Como ya hemos mencionado en el capítulo 2, Hume sostiene que los principios de asociación de ideas en la imaginación, como la ‘semejanza’ y la ‘causalidad’, explican el curso ininterrumpido de percepciones que nos lleva a pensar que estamos frente a un *Yo idéntico así mismo a través del tiempo*. Sin embargo, al considerar más detenidamente su propuesta, concluye dos proposiciones que considera inconsistentes entre sí. La dificultad radica en la aparente incompatibilidad de estos principios:

*...que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas,...* (Hume, 1988:887)

y

*...que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas.* (Hume, 1988:887)

Pero, ¿por qué piensa Hume que estos principios no son compatibles? El argumento dice que:

Si las percepciones son existencias distintas, formarán un conjunto sólo por estar mutuamente conectadas. Pero el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas. Solamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro. Por tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras. (Hume, 1988: 887)

De acuerdo con Garrett, “The two propositions that Hume reports he can neither reconcile nor renounce are not, of course, strictly incompatible with each other. They do, however, constitute his fundamental grounds for thinking that personal identity arises from associative principles of the imagination rather than from ‘real connexions,’...” (Garrett, 1997:167). Hemos dicho que para Hume, los principios que enlazan las distintas percepciones, son incompatibles entre sí. Sin embargo, Barry Stroud, Mercedes García de Oteyza y Don Garrett, coinciden en que esto no es así.

P1) *Si las percepciones son existencias distintas, formarán un conjunto sólo por estar mutuamente conectadas.*

P2) *Pero el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas.*

P3) *Solamente sentimos una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro.*

Por tanto) *El pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras.*

P1) Todas nuestras percepciones son existencias distintas, es decir, si “cada percepción es distinta”, se sigue que “una ocurre sin la otra”. P2) Pero, si la mente no percibe jamás conexión real entre existencias distintas, entonces “la existencia de una no implica siempre la existencia de la otra”. ¿Es posible pensar que estas proposiciones son contradictorias? La respuesta es que no. Si se examina más detenidamente, el que cada percepción sea distinta de la otra, prueba que no hay *ninguna conexión real* entre ellas, pues si la hubiera, sería imposible que una existiera sin la otra. Por ende, no encontramos incongruencia entre estos dos principios, pues son perfectamente compatibles entre sí. Sin embargo, cuando Hume dice que “Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna.” (Hume,1988:887-888), parece contradecir su propia propuesta. De acuerdo con García:

Al afirmar que los dos principios son inconsistentes, Hume debe estar afirmando que de alguna manera hacen imposible la explicación de lo que se trata de explicar. Los dos principios son inconsistentes con la explicación adecuada del origen de la identidad personal, y con el hecho de que una persona es un ser singular unificado que perdura en el tiempo. En todo caso, cualquier interpretación debe dar cuenta de por qué una substancia simple a la que se adhieren las percepciones o una real entre percepciones, solucionarían los problemas que dejaban a Hume insatisfecho. (García, 1984: 74).

Si la diversidad de nuestras percepciones, estuvieran contenidas en una sustancia simple e individual a modo de un sustrato mental, yacería un tipo de conexión que el propio Hume ha rechazado, a saber, un ‘principio ininteligible’ donde puedan inherir las percepciones. Sin embargo, el problema radica en que “Si no hay una conexión real entre percepciones distintas, la mente no puede percibir las.” (García, 1984:73). Debemos, pues, investigar, cuál es realmente el problema que inquietaba a Hume.

### **3.2 DOS POSIBLES INTERPRETACIONES ACERCA DE LA ‘INSATISFACCIÓN DE HUME’**

De lo dicho anteriormente se desprende una duda, a saber, cuál es la verdadera razón de la insatisfacción de Hume, si afirma que “Sus ‘esperanzas se desvanecen’ sólo cuando intenta explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia” (Hume, 1988: 887). La dificultad de esta formulación es oscura, pues parece sugerir dos interpretaciones distintas de la insatisfacción de Hume. La primera, enfocada a la falta de una *mente singular* capaz de enlazar nuestras sucesivas percepciones en sí misma. La segunda, dirigida a la dificultad de explicar con claridad los principios de semejanza y causalidad con los que atribuimos identidad a la mente humana.

Si nos inclinamos por la primera de estas interpretaciones la hipótesis sería que la dificultad de Hume radicaría en no poder explicar "...lo que en realidad enlaza nuestras sucesivas percepciones en una mente o conciencia..." (Stroud, 1986:196). En este sentido, Hume estaría 'insatisfecho' por la imposibilidad de encontrar un sustrato en el cual inhirieran todas nuestras percepciones. Sin embargo, surge la pregunta de por qué pensar que esta interpretación es la correcta y que representa el verdadero conflicto de Hume y del cual expresa sentirse en un 'laberinto'. La respuesta es que cuando Hume dice que "Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna." (Hume, 1988:887-888). Esto parece sugerir que "Si hubiera algo que fuera una sustancia simple en la cual inhirieran las percepciones, entonces éstas se encontrarían realmente unidas en una cosa." (Stroud, 1986:196). Sin embargo, para Stroud, esto no es así, ya que:

Si, como quiere la primera interpretación, Hume lamentara su fracaso en encontrar algo que en realidad vinculara las percepciones en una mente, y mantuviera tal vez abierta la posibilidad de hallar alguna solución para este problema en el futuro, tendría que rechazar su idea básica de que "son únicamente las percepciones sucesivas las que constituyen la mente". Tendría que ser desechada la misma teoría del haz. (Stroud, 1986:196-7)<sup>11</sup>

Si la preocupación de Hume radicara en un supuesto fracaso acerca de lo que realmente vincula las percepciones en una mente, nos encontraríamos frente a un problema radical respecto de la propuesta de Hume, a saber, el completo rechazo por parte de nuestro autor hacia su propia teoría sobre la fundamentación de aquello que constituye

---

<sup>11</sup> La idea es que si la mente humana es capaz de atribuir identidad y simplicidad, tendría que haber condiciones para ello, pero los elementos de la Teoría de Hume no explican cómo podría haber estas condiciones. En Kant sí. Para poder atribuir unidad tiene que haber una unidad *a priori*.

verdaderamente la mente humana, a saber, un ‘haz de percepciones’. Pero, qué nos dice la segunda interpretación.

Lo que la segunda interpretación nos ofrece, se dirige al conflicto sobre los principios de semejanza y causalidad. Aquí, la hipótesis sería que Hume estaría preocupado por “...explicar cuáles son los rasgos de nuestras percepciones y los principios de la mente que se combinan para producir en nosotros el pensamiento o la creencia de que somos mentes individuales... [o más propiamente] –qué es lo que vincula las percepciones sucesivas *en nuestro pensamiento* o qué nos hace *pensarlas* como vinculadas.” (Stroud, 1986:196). Esta idea concuerda mejor con su preocupación en torno a la conexión entre nuestras distintas percepciones a través de la semejanza y la causalidad, pues lo que yace aquí es la falta de una “...explicación de cómo ciertos rasgos de nuestra experiencia se combinan con ciertos principios fundamentales de la mente...” (Stroud, 1986:197). Stroud sostiene que la segunda interpretación es la más acertada ya que, “Según ésta, Hume desespera de poder explicar cómo llegamos a poseer la idea del yo o qué nos hace *pensar* que ciertos haces de percepciones constituyen yoes continuos”. (Stroud, 1986:197). Por tanto, la verdadera dificultad que Hume encuentra, radicaría en aquellos principios de asociación que enlazan las percepciones unas con otras y con los cuales terminamos atribuyendo una identidad ‘perfecta’ y ‘simplicidad’ a lo que sólo tiene una identidad ‘imperfecta’<sup>12</sup>, que consiste en una sucesión de *objetos* relacionados por la semejanza y la causalidad, pero únicamente, en lo que respecta al origen de la idea del *Yo*. Siguiendo a Stroud:

---

<sup>12</sup> Pero incluso si el sujeto fuera multiplicidad no podría ni siquiera atribuir identidad imperfecta. El supuesto de la identidad personal requiere de una síntesis de representaciones.

Hume no piensa que los mismos dos principios hagan imposible explicar el origen de la idea de causalidad –de hecho, constituyen una parte esencial de esta explicación. Puede decirse lo mismo respecto de la idea de la existencia continua y distinta. En este punto Hume cree que su explicación es “perfectamente convincente.” Y en su explicación del origen de la idea de objetos externos no lamenta la ausencia de algo simple e individual en que pudieran inherir las cambiantes cualidades de una cosa. Así pues, Hume, aparentemente, piensa que hay una importante diferencia entre su explicación del origen de la idea del yo y las de otras ideas fundamentales, como la de la causalidad y la de existencia continua y distinta. (Stroud, 1986: 189).

Los principios de asociación de ideas en la imaginación no representan un problema en torno a la explicación de la identidad de los objetos, sin embargo, no parecen fundamentar con claridad el origen de la idea de identidad personal.

Garrett nos dice:

Since human minds are not invariable or uninterrupted, the persons to whom we attribute identity are not entities with a “perfect” or “strict” identity. That to which we seek to attribute a perfect identity is in fact only a bundle of perceptions, “bundled” by their interrelations of resemblance and causation. The actual relation among these perceptions is thus only a “fictitious” or “imperfect” identity. Furthermore, Hume maintains, it is only because a series of varying objects related by resemblance and causation itself resembles an variable and uninterrupted object that we confuse the former with the latter and ascribe an “identity” at all. The same relations of resemblance and causation also account for our tendency to attribute simplicity (as opposed to complexity) to the distinct perceptions in a bundle at a single time. (Garrett, 1997:163)

Para Hume, la mente no se presenta como un conjunto de percepciones invariables y continuas, de ahí que afirme que de ellas no podemos sostener una identidad ‘perfecta’ o ‘estricta’ en el *Yo*. Más bien, para él, nos encontramos frente a una multiplicidad de percepciones variables y discontinuas, a las cuales sólo podemos atribuir identidad ‘imperfecta’ o ‘ficticia’. Esta idea sólo puede provenir de los principios de enlace de ideas

en la imaginación, con los que atribuimos identidad a la mente humana. Sin embargo, las relaciones que percibimos entre las distintas percepciones no constituyen *conexiones reales*, sino *contingentes*, derivadas de una asociación de ideas, producto de la acción de la imaginación, que dan lugar a un ‘haz de percepciones’ que constituye a la mente humana.

Y ya que hemos resuelto que la preocupación central de Hume se dirige a las relaciones de semejanza y causalidad, y su imposibilidad de poder ofrecernos una explicación satisfactoria de las mismas con respecto a su teoría de la identidad personal, necesitamos saber si dichas disposiciones de la mente pueden advertir el origen de la idea de una mente singular, ya que, de acuerdo con García, el problema central de Hume, para Stroud y otros intérpretes, consiste en que las relaciones de semejanza y causalidad no constituyen un criterio ni suficiente ni necesario para la teoría de la identidad personal.

### **3.2.1 Semejanza y Causalidad: Criterios para explicar el origen de la idea de una mente singular**

Para Hume, la semejanza entre nuestras percepciones nos ayuda a obtener la idea de *una sola mente*, es decir, “...la *semejanza* entre nuestras experiencias que trae consigo el recuerdo es realmente lo que nos lleva a pensar que esas experiencias constituyen una mente.” (Stroud, 1986:182). La relación de semejanza entre nuestras percepciones produce una secuencia de las mismas. Esto es lo que de acuerdo con Hume nos lleva a pensar que dicha secuencia es *una mente*. Pese a que la semejanza produce una secuencia de percepciones, la memoria le proporciona una cierta cantidad de percepciones pasadas. Por tanto, la memoria ayuda a la semejanza a poder obtener la idea de *una sola mente*. Sin embargo, Stroud pone en duda que la semejanza, aunque ayudada de la memoria, nos

proporcione la idea de ‘una sola mente’. La Torre Eiffel (vista desde el Sena) es un haz de percepciones que en conjunto forman una y la misma cosa, dada la relación de semejanza entre ellas. Sin embargo, piensa Stroud, que de ahí no se deriva que constituyan *una sola mente*. La semejanza entre las percepciones sucede en la mente de *una persona*, pero no en *una sola mente*. Por tanto, ni la semejanza ni la memoria son suficientes para obtener la idea de ‘una mente singular’. Siguiendo a García:

Hume afirma que descubrimos las relaciones de semejanza entre nuestras percepciones por medio de la memoria. La memoria además crea otras relaciones de semejanza entre nuestras percepciones, pues la percepción recordada es semejante al recuerdo que de ella se tiene. No hay duda de que la memoria tiene una gran importancia en la identidad personal. Reconocemos que pertenecen a una sola persona todas las percepciones que están al alcance de su memoria. Sin embargo, esto no puede explicar por sí mismo, la identidad personal. No podemos apelar a la memoria de una sola persona o mente para explicar la idea de una mente individual, porque en nuestra explicación estaríamos dando por supuesto aquello que queremos explicar: la idea de una mente individual. (García, 1984: 85)

Si bien, la memoria nos ayuda a tener mayor semejanza entre nuestras distintas percepciones, no por ello significa que a partir de ésta podamos encontrar el origen de la idea de una *mente singular*. La memoria nos proporciona el recuerdo de nuestras percepciones pasadas, las cuales se encuentran en ‘una sola persona’. Es decir, a partir de la memoria tenemos la noción de ‘una sola persona’. Sin embargo, ser ‘una sola persona’ es distinto a ser ‘una sola mente’. Por lo tanto, de la memoria no obtenemos la noción de ‘una sola mente’, y por ende, no basta para explicar el origen de esta idea. Podríamos pensar que la causalidad puede ofrecernos dicha idea. Supongamos que la causalidad ligara las percepciones otorgándoles cierta regularidad, pese a pertenecer a géneros distintos. Stroud da un ejemplo de esto:

Supóngase que hubiera regularidades que persisten durante largo tiempo entre percepciones de diversos géneros, de tal modo que siempre que apareciera una percepción de la clase *A*, apareciera una de la clase *B*, y apareciera una *C*, etcétera. Ello implicaría, de acuerdo con Hume, que entre las percepciones particulares *a*, *b*, *c*, etcétera, pertenecientes a dichas clases, tenía lugar una cadena causal. Supóngase además que esta cadena causal tuviera lugar aun en el caso de que *a* ocurriera en mi mente, *b* en la del lector, *c* en la de un tercero, etcétera. En otras palabras, las percepciones han de pensarse causalmente enlazadas, pero no únicamente dentro de la historia de una sola persona; habría lo que ahora llamaríamos causalidad trans-personal de percepciones. Esto quiere decir que las conjunciones constantes tienen lugar entre diversas clases de percepciones, independientemente de la mente a que tales percepciones pertenezcan. (Stroud, 1986:184)

Una cadena causal que ligara las percepciones unas con otras, implicaría que éstas se presentan en forma regular, es decir, que si pensamos en que las percepciones pudieran clasificarse en los géneros *A*, *B*, *C* etc., la regularidad que les otorgaría la causalidad supondría que cada vez que ocurriera la percepción de la clase *A*, aparecería consecuentemente la de la clase *B*. Ahora bien, suponiendo que se diera este tipo de uniformidad entre las percepciones, de ello no se infiere que las percepciones se dieran en ‘una sola persona’ y mucho menos en ‘una sola mente’, ya que la percepción de la clase *A*, podría ocurrir en la persona *X* y la percepción de la clase *B*, en la persona *Y*, es decir, que las conjunciones constantes entre las percepciones serían independientes de la persona en la que éstas ocurrieran. De todas formas, para Stroud, no hay regularidad entre las percepciones, ya que:

No es verdad que tengamos una experiencia de una determinada clase sólo cuando hemos tenido precisamente una experiencia de alguna otra clase determinada, o que las experiencias de la primera clase vayan seguidas siempre por experiencias de otra clase. Nuestra experiencia no muestra tales uniformidades. (Stroud, 1986:185)

Un ejemplo de cómo funcionan este tipo de conexiones causales se da en el paso de una impresión a una idea. Stroud, piensa que lo que le falta a la teoría de Hume acerca de la causalidad es que la secuencia de percepciones tendría que darse de manera ‘horizontal’ y no ‘vertical’ como de hecho explica Hume. Una forma ‘vertical’ implica que vamos de una impresión a una idea y luego a otras impresiones e ideas. Una forma ‘horizontal’ captaría en un momento dado toda la serie de percepciones. El problema con la forma ‘vertical’ es que falta la regularidad entre las percepciones, por lo que, una percepción de una especie no puede ser causa de otra distinta. Por ejemplo. En T<sub>1</sub> tengo la impresión de (X) un árbol, en T<sub>2</sub> tengo la impresión de (Y) un edificio. ‘X’ no es causa de ‘Y’, pues pertenecen a clases diferentes. “La primera no pertenece a una clase de percepciones cada una de las cuales ha sido seguida por un miembro de la clase de percepciones a la que pertenece la segunda impresión. Nuestras impresiones de sensación no exhiben ninguna regularidad de ese tipo.” (Stroud, 1986:186).

Por tanto, ni la semejanza ni la causalidad logran explicar el origen de la idea de ‘una sola mente’. Sin embargo, cabe la posibilidad de que la noción de una *mente singular* se encuentre ligada a la misma idea de *causalidad*, es decir, que haya una cierta circularidad entre los argumentos de la *causalidad* con los de una *mente singular*.

### **3.2.2 Causalidad y ‘Yo’: Circularidad en el esquema de la ciencia del hombre.**

Hemos dicho que el verdadero problema expuesto por Hume en el Apéndice al *Tratado de la naturaleza humana*, se centra en la falta de una explicación satisfactoria de las relaciones de *semejanza* y *causalidad* en torno al origen de la idea de una ‘mente singular’. Quizá el problema radique en que las relaciones de causa y efecto no van solas,

sino que en ellas subyace siempre la idea de un *Yo*. Esto significa que los argumentos están envueltos en un ‘círculo vicioso’, donde la causalidad parece necesitar de *una mente* en la que se lleven a cabo estos procesos. El problema es que si la propuesta de Hume sostiene que el *Yo* no es más que un ‘haz de percepciones’, surge la pregunta acerca de cómo puede un ‘haz’ de este tipo, llevar a cabo la labor de enlazar junto con la causalidad las distintas percepciones que se presentan siempre a su paso y que nos llevan a atribuir una ‘identidad perfecta’ a aquello que sólo tiene una ‘identidad imperfecta’. Es acaso el ‘haz de percepciones’, propuesto por Hume, capaz de realizar esta tarea, ¿no haría falta *una sola mente* donde ocurrieran este tipo de enlaces causales? De acuerdo con Stroud:

Se nos dice que la mente o la imaginación se ve llevada a creer equivocadamente que hay una mente subsistente e individual; esta creencia es realmente una ilusión, puesto que no somos nada más que haces de percepciones. Pero si la mente es sólo una ficción, podríamos perfectamente preguntar *qué* es lo que se ve llevado equivocadamente a creer que hay un yo individual y subsistente. No nos ayuda mucho decir que es “la mente” o “la imaginación”, ya que estrictamente hablando no existe tal cosa; lo que hay es únicamente un haz de percepciones...Podría uno preguntarse *qué* es lo que se ve llevado a esperar un *B* cuando están un *A* y una conjunción constante entre *As* y *Bs* en el pasado. O bien, *qué* es lo que finge una existencia continua para resolver un conflicto en que se vería envuelto si no lo hiciera.” (Stroud, 1986:190)

Si la mente sólo consiste en ser un “haz de percepciones”, éste ‘quien’ llega a la noción de una ‘mente individual’, es donde ocurren todas nuestras inferencias y transiciones causales, ‘quien’, en fin, es aquel que otorga identidad tanto a los objetos como a la mente humana. A este respecto, “...a muchos les ha parecido asombroso que un haz de percepciones pueda equivocarse, fingir o inferir algo. ¿Qué sentido puede tener eso?” (Stroud, 1986:190). Pero sobre todo “¿Qué sucede con la mente o la imaginación cuando también ella se convierte en una ficción?” (Stroud, 1986:192).

La objeción podría tomar la forma de afirmar que la teoría de Hume es defectuosa porque se ve comprometida a sostener que un haz de percepciones puede atribuir identidad a las cosas, puede reflexionar sobre ciertas ideas, puede inferir una de otra – en suma, puede llevar a cabo todos los “actos mentales” en que tan sólidamente se apoya la explicación de Hume. ¿Cómo es posible que un mero haz de percepciones lleve a cabo un acto mental? Un haz existe cuando sus miembros existen, y esto es todo lo que aquí encontramos. El haz mismo no *hace* nada. (Stroud, 1986:192)

Sin embargo, para Hume el ‘haz de percepciones’, es en donde ocurren diversos actos mentales como “Crear, sentir, reflexionar, atribuir identidad a algo.” (Stroud, 1986:192). Pero, esto no parece representar mayor problema para él, ya que, según su teoría, dicha actividad mental realizada por el ‘haz de percepciones’, significa que aquello que acontece en él, se da “...en un miembro del haz que soy yo.”(Stroud, 1986:192). Sin embargo, esto pareciera confirmar aún más la interpretación de que existe una cierta circularidad entre los argumentos de la ‘causalidad’ y los de una ‘mente singular’, en el sentido de que una no puede ser si la otra, pues, dónde más podrían darse esos enlaces causales, sino en una ‘mente’, que constituye al *Yo*.

Lo que en definitiva encontramos, no es una explicación satisfactoria de cómo llegamos a la noción de una *mente singular*, sino la relevancia de dicha noción en su teorizar acerca de la naturaleza humana y sus tendencias o disposiciones mentales, que finalmente son esenciales para la teoría humeana de la identidad personal.

Aun cuando esta réplica defiende a Hume con éxito contra el cargo de circularidad, deja sin respuesta la más importante cuestión al yo o a la autoconciencia, y me parece verosímil afirmar que Hume, en el Apéndice, se da cuenta oscuramente de su incapacidad para decir algo al respecto. No es solamente que no pueda pensar en la respuesta correcta, sino que la teoría de las ideas y sus consecuencias hacen imposible una respuesta. (Stroud, 1986: 201)

Hemos visto la crítica que Hume hace a la idea de una sustancia simple e individual, que conlleva las nociones de indivisibilidad, simplicidad, inmutabilidad, y por ende, de permanencia en el tiempo. Lo que Hume está haciendo es ‘rechazar’ una concepción que desde la Antigüedad con Platón, hasta modernidad con Descartes, se le ha atribuido a la noción de alma o sustancia y, finalmente al *Yo*. Una entidad subyacente, esencialmente metafísica, es a lo que Hume se opone. En su lugar, nos dice que la mente es un ‘haz de percepciones’ en el cual ‘ocurren’ ciertas ‘actividades mentales’. De ningún modo podemos inclinarnos a pensar que Hume está negando la idea de un *Yo* o una mente. Simplemente, propone una nueva forma de entender la mente humana, distinta a las concepciones anteriores. El *Yo* que sostiene Hume, es un ‘haz de percepciones’ y esto no constituye contradicción alguna en su sistema.

Lo que sucede, es que Hume no niega que tengamos la idea de un *yo*. Niega que tengamos la idea de un puro ego o un yo que permanece invariable en el tiempo, pero de ninguna manera niega la idea de un yo entendido como un haz de percepciones. Cuando Hume atribuye a la mente ciertas actividades como confundir, asociar o recordar, no está apelando implícitamente a la noción de un yo inmutable, atribuye estas actividades al haz de percepciones. No hay nada subyacente, por encima o más allá de los haces de percepciones. Cuando Hume rechaza una cierta concepción de la mente, no niega que tengamos una idea del yo o de la mente. Tenemos una idea de la mente, y después de analizarla descubrimos que esta idea no es la de una sustancia mental sino la de un haz de percepciones. Lo importante es ver cómo una mente entendida como un haz de percepciones puede “desempeñar” las diversas actividades que Hume le atribuye, es decir, en qué consiste que “realice” estas actividades. (García, 1984: 77)

Es importante destacar que Hume no está negando la idea de un *Yo*, sino más bien, lo que de él se ha sostenido, a saber, la idea de que este ‘*Yo* permanezca invariable a través del tiempo’. Para nuestro autor, no hay motivo que nos permita afirmar que necesitamos sostener la diversidad de percepciones que constituyen el ‘haz’ en un sustrato esencial

donde todas estas inhieran. Pese a ello, sigue sosteniendo que este ‘haz de percepciones’ realiza todas las actividades correspondientes a una vida mental.

Sólo hay que dar un paso más para volver a la idea kantiana de que tiene que haber algo en las percepciones o representaciones –nos percatemos de ello o no– que les confiera la pertenencia a un yo o un sujeto particular, así sea sólo la exigencia aparentemente débil de que uno pueda pensar que esas representaciones le pertenecen a uno mismo. Pero ya para entonces la teoría clásica de las ideas habría sido abandonada. (Stroud, 1986: 207)

Finalmente, la incompletud en la teoría de la identidad personal en Hume, no puede ofrecer una respuesta a la pregunta por el origen de la idea de un ‘Yo’ o ‘mente singular’. Esto nos permite ver la necesidad que tiene la idea de un *Yo* en el cual inhieran las distintas percepciones.

Los capítulos 4 y 5, nos ofrecerán la perspectiva trascendental kantiana, en torno a la conciliación entre *unidad* y *multiplicidad*. El capítulo 4, se enfocará en la síntesis de la unidad y de la multiplicidad en la experiencia. El capítulo 5, abordará la síntesis de la unidad y de la multiplicidad en el Yo, lo cual constituye una respuesta al problema que Hume no pudo resolver.

## Capítulo IV

### UNIDAD Y MULTIPLICIDAD TRASCENDENTAL

Kant

#### *Las condiciones formales del conocimiento como correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia*

En el capítulo 1, hemos mostrado la ‘unidad del Yo’ en Descartes, basada en la noción de ‘sustancia pensante’. En contraste con esta perspectiva, en el capítulo 2, hemos abordado la ‘multiplicidad del Yo’ en Hume, entendida como ‘haz de percepciones’. Frente a estas dos formas de concebir al Yo y el interés por conciliar la unidad y la multiplicidad en un mismo sujeto, en el capítulo 3, hemos mostrado las consecuencias de la falta de una ‘mente singular’ donde puedan pertenecer las distintas percepciones, lo que nos permite crear un puente de enlace entre la unidad y la multiplicidad en el Yo. El objetivo de esta tesis es saber si podemos conciliar la ‘unidad’ y la ‘multiplicidad’ en un mismo sujeto, concretamente, si la *apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*. En mi opinión, primero tenemos que mostrar que si en el conocimiento hay condiciones formales que refieren a la unidad y a la multiplicidad de la experiencia, y estas mismas condiciones tienen como condición de posibilidad a la *apercepción trascendental*, entonces, es posible sostener que la *apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*.

El objetivo de este capítulo es saber si las *condiciones formales del conocimiento son correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia*. Lo que enunciamos aquí tiene dos aspectos. El primero, es que el ‘conocimiento’ tiene ‘condiciones formales’. El segundo, que estas condiciones hacen referencia a la ‘unidad’ y a la ‘multiplicidad’ de la

experiencia. Comenzaremos con una breve exposición de los *juicios sintéticos a priori*. Después abordaremos las ‘condiciones’ que hacen posible este tipo de juicios, pues, si los *juicios sintéticos a priori* son expresión del conocimiento, entonces, las condiciones de estos juicios serán las ‘condiciones formales del conocimiento’.

Posteriormente, veremos cuáles son las características de dichas ‘condiciones formales’, que nos llevarán a sostener que éstas tienen referencia a la ‘unidad’ y a la ‘multiplicidad’ de la experiencia. Para ello, explicitaremos los niveles en los que se da el conocimiento en Kant, a saber, los niveles ‘quid facti’ y ‘quid juris’. Esto nos ayudará a entender la relación entre la *síntesis a posteriori* como ‘multiplicidad y unidad’ y la *síntesis a priori* como ‘unidad’. Para ajustar los argumentos anteriores abordaremos las facultades de la sensibilidad y del entendimiento como *unidad del conocimiento*. Expondremos la *síntesis a posteriori* y *a priori* entre intuiciones y conceptos. Por último, veremos las categorías a nivel ‘quid facti’ y a nivel ‘quid juris’, apoyándonos en la *Deducción metafísica* y en la *Deducción trascendental*. Con base en esto, veremos la relación que tienen las *condiciones formales del conocimiento* con la *apercepción trascendental*.

#### **4.1 JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI COMO EXPRESIÓN DEL CONOCIMIENTO**

Kant llama a las leyes de las ciencias ‘*juicios sintéticos a priori*’, por ello, la pregunta fundamental de la *Crítica de la razón pura* es “¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” (Kant, 2008: 54) que equivale a preguntar ¿cómo son posibles las leyes de las ciencias? Kant sostiene que hay *juicios sintéticos a priori*, partiendo de que hay conocimientos *a priori*, como lo muestra la matemática y la física. Tales conocimientos son vistos por nuestro autor como ciencias teóricas de la razón, ya que su validez como ciencias

radica en que son conocimientos *a priori*, es decir, que contienen *juicios sintéticos a priori* como principios. Kant no pone en duda que haya *ciencias* ni tampoco *juicios sintéticos a priori*, sin embargo, pregunta enfáticamente por su *posibilidad*. Por eso, en la sección VI de la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant menciona que "...la tarea propia de la razón pura se contiene en la pregunta "¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?" (Kant, 2008: 54). Para saber qué hace posible este tipo de juicios, debemos investigar su naturaleza.

Estos juicios se caracterizan por ser *sintéticos y a priori* i.e., universales y necesarios. El que estos juicios sean *sintéticos*, y no obstante, *a priori*, parece contradictorio, ya que, anteriormente, los *juicios sintéticos* eran 'particulares' y 'contingentes', mientras que los *juicios analíticos* eran 'universales' y 'necesarios'. La pregunta es, ¿cómo obtener juicios *sintéticos* no 'particulares' ni 'contingentes' sino con carácter de 'universalidad' y 'necesidad' sin que sean juicios *analíticos*? En contraste con la posición empirista, nuestro autor nos ofrece juicios donde el enlace conceptual no sea 'particular' y 'contingente', como sucedía con los *juicios sintéticos*, es decir, que no dependan de la experiencia, sino que expresen 'universalidad' y 'necesidad'. En oposición a la tradición racionalista, Kant expone juicios que sean *a priori*, 'universales' y 'necesarios', pero que no procedan de meras relaciones conceptuales, es decir, que no se adquieran a partir de un análisis entre conceptos, como en el caso de los *juicios analíticos*, sino que sean producto de una construcción entre conceptos, aportando así nuevos conocimientos. El resultado será un nuevo tipo de juicios *sintéticos*, es decir, que enlacen conceptos; que tengan un carácter *a priori* i.e., universales y necesarios; y, que sean *ampliativos*, esto es, que aporten nuevos conocimientos.

Dos características expresan la naturaleza de estos *juicios*, a saber, que son  *sintéticos* y además *a priori*. En primer lugar, estos juicios son  *sintéticos* porque realizan una síntesis. En segundo lugar, su síntesis o enlace es de tipo *a priori*. Su síntesis consiste en enlazar representaciones gracias a un componente *a priori*. Qué sea aquello que sintetiza las representaciones de forma *a priori*, será entendido como aquello que constituye las condiciones de posibilidad de los *juicios sintéticos a priori*. Para descubrir qué es lo que hace posible este tipo de juicios, debemos analizar su estructura.

Todo juicio consta de dos elementos, a saber, sujeto y predicado. En un *juicio sintético a priori*, sujeto y predicado son distintos, sin embargo, hay algo que los enlaza, es decir, que hace posible su  *síntesis*. En la sección IV de la Introducción a la *Crítica de la razón pura* Kant pregunta:

¿En qué me apoyo y qué hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto A para reconocer que otro concepto B se halla ligado al primero, puesto que en este caso no tengo la ventaja de acudir a la experiencia para verlo?...¿Qué es lo que constituye aquí la incógnita X en la que se apoya el entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él? (Kant, 2008: 49-50)

Si los componentes de un juicio (sujeto y predicado) son distintos, pero están enlazados, la pregunta es, *¿cómo podemos llevar a cabo un enlace que nos dé por resultado una síntesis a priori i.e., universal y necesaria?* Una  *síntesis a priori*, sólo es posible sobre la base de condiciones igualmente *a priori*. Pero, *¿cómo descubrimos las condiciones a priori que hacen posible los juicios sintéticos a priori?* Para ello, debemos dar ejemplos de estos juicios. Pero *¿de dónde podemos extraer ejemplos de estos juicios?* Si como hemos dicho, para Kant la matemática y la física son ‘conocimientos *a priori*’ porque contienen

*juicios sintéticos a priori* como principios, los ejemplos deben provenir de estas ciencias. Veamos brevemente, ejemplos de *juicios sintéticos a priori* en la matemática y en la física.

Un ejemplo en geometría sería, “La línea recta es la distancia más corta entre dos puntos”. El sujeto ‘recta’ y el predicado ‘corta’ son conceptos distintos. Mientras que el concepto de ‘recta’ es *cualitativo*, el concepto ‘corta’ es *cuantitativo* (magnitud). El origen del concepto ‘recta’ proviene de la experiencia y por tanto es *a posteriori*. Sin embargo, el concepto ‘corta’ es independiente de la experiencia, es decir, es *a priori* y proviene de la intuición del espacio. El concepto ‘recta’ es añadido al concepto ‘corta’ a partir de una síntesis *a priori*. Por tanto, tenemos un *juicio sintético a priori* y no *a posteriori*, ya que su enlace no es ni ‘particular’ ni ‘contingente’ sino ‘universal y necesario’, pues proviene de condiciones *a priori* que lo hacen posible, en este caso la intuición del espacio.

Si quisiéramos realizar una síntesis entre dos componentes de la aritmética, por ejemplo, ‘5’ y ‘7’, debemos suponer una condición que lo haga posible, en este caso, la ‘intuición del tiempo’. Si careciéramos de la representación del tiempo, no sería posible realizar dicho enlace. Siguiendo a Kant, primero recurrimos a los dedos de la mano, es decir, a la experiencia y, así vamos contando hasta llegar a la unidad ‘12’<sup>13</sup>. Es importante

---

<sup>13</sup> La pregunta por cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori*, nos lleva a cuestiones de la matemática, la física y la metafísica: (a) ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en matemática?, (b) ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en Física? y (c) ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en Metafísica? A cada una, Kant dedica una parte en su *Crítica*. La primera de ellas corresponde a la Estética trascendental, donde la intuición del espacio es una condición *a priori* para los juicios de la geometría pero, ¿acaso sucede lo mismo con el tiempo y la aritmética? Cuando Kant llega a la exposición trascendental del tiempo podríamos esperar que intentara probar que el tiempo, como intuición *a priori*, es condición necesaria para hacer juicios en la aritmética. Sin embargo, sólo mucho más adelante, en la *Crítica de la Razón Pura* (en B182) se expresa y entonces, sólo esquemáticamente acerca de la relación entre la aritmética y el tiempo como forma *a priori* de la intuición. Los números, mantiene Kant, se construyen por la sucesiva adición de

destacar, que aquí tenemos un *juicio sintético a priori* y no un juicio *analítico*, porque el concepto ‘12’ no está implícito en el concepto de suma de ‘7+5’.

Para la física, un ejemplo sería, “En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia”. El sujeto ‘materia’ y el predicado ‘permanece’ son diferentes. ‘Materia’ y ‘permanencia’ son conceptos distintos porque el concepto de ‘materia’ no implica el de ‘permanencia’. Mientras que el concepto ‘materia’ proviene de la *experiencia*, y es por tanto, *a posteriori*, el concepto ‘permanencia’ corresponde a una estructura *a priori*. El primero es contingente, dado que es la experiencia la que nos la proporciona, sin embargo, el segundo expresa necesidad, pues le añado a través de una síntesis algo *a priori* que no estaba implícito en el.

Por tanto, los *juicios sintéticos a priori* refieren a una parte ‘proveniente de la experiencia’, es decir, *a posteriori* y a una parte ‘independiente de la experiencia’, esto es, *a priori*. En ellos encontramos que los conceptos a enlazar son distintos, ya que uno es *a posteriori* y el otro es *a priori*, en este sentido, uno no está implícito en el otro. Sin embargo, el enlace entre sus componentes es meramente *a priori*.

Lo que hace posible los *juicios sintéticos a priori* son las condiciones *a priori* del espacio y del tiempo, y las categorías. Las condiciones *a priori* a las que nos referimos nos son dadas por las facultades de la sensibilidad y del entendimiento. La primera nos proporciona el espacio y el tiempo *a priori*, mientras que el segundo, los conceptos *a priori*

---

unidades. Es este sucesivo desplazamiento hacia adelante en el tiempo lo que, justamente por ser una intuición *a priori*, determina los *juicios sintéticos a priori* con respecto a los números. (Hartnack, 1988: 34-35). La respuesta a cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori* en Física se contesta en la Analítica Trascendental. Por último, la pregunta por la metafísica, se responde en la Dialéctica Trascendental.

o categorías. Por tanto, la pregunta por la *posibilidad* de los *juicios sintéticos a priori*, se funda en las condiciones de la sensibilidad; espacio y tiempo puros *a priori*, y en las condiciones del entendimiento; conceptos puros *a priori*.

Si las condiciones de los *juicios sintéticos a priori*, provienen de condiciones igualmente *a priori*, como son las intuiciones *a priori* y los conceptos *a priori*, entonces, la naturaleza de su *síntesis* es también *a priori*. Para comprender en qué consiste la *síntesis a priori*, debemos entender primero qué es una *síntesis*. *Síntesis* es un enlace de representaciones. Una *síntesis a priori* significa que este enlace se realiza gracias a condiciones *a priori*. Cuando pensamos en que debemos llevar a cabo un enlace de representaciones es porque dichas representaciones están separadas. Por ejemplo, para Kant la experiencia se nos presenta de forma desordenada, es decir, como una diversidad de representaciones desconectadas unas con otras, sin embargo, para obtener un conocimiento de ella debemos sintetizarlas. En este sentido, el papel de las intuiciones *a priori* y de los conceptos *a priori* es ofrecernos un conocimiento *unitario* de la realidad, es decir, un enlace sintético y, como las condiciones de dicho enlace son *a priori*, entonces su *síntesis* es *a priori*. Esto sólo es posible gracias a que la ‘sensibilidad’ nos ofrece los datos sensibles de la intuición y el ‘entendimiento’ nos provee de conceptos puros que enlazan lo dado en ella. Por tanto, dado que los *juicios sintéticos a priori* son expresión del conocimiento de la experiencia, se entiende muy bien porqué la posibilidad de tales juicios conlleva por un lado, las intuiciones del espacio y del tiempo puros, y por el otro, los conceptos puros o categorías.

El objetivo de investigar qué hace posible este tipo de juicios tiene dos propósitos íntimamente relacionados. El primero, es mostrar que para Kant las condiciones que hacen

posible los *juicios sintéticos a priori*, constituyen la condición de posibilidad de todo conocimiento. El segundo, es saber si estas *condiciones formales son correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia*. La pregunta es, ¿cómo saber que las condiciones *a priori* de la sensibilidad (intuiciones puras) y las condiciones *a priori* del entendimiento (conceptos puros), refieren a la *unidad* y a la *multiplicidad* de la experiencia? Para ello, es preciso que expliquemos los niveles en los que se da el conocimiento en Kant, me refiero a los niveles *quid juris* y *quid facti*.

#### **4.2 NIVEL QUID FACTI COMO ‘MULTIPLICIDAD Y UNIDAD’ A POSTERIORI Y NIVEL QUID JURIS COMO ‘UNIDAD’ A PRIORI**

Kant expone dos niveles en los que se da todo proceso de conocimiento. El primero es el nivel *quid facti* y el segundo es el nivel *quid juris*. El nivel *quid facti* refiere a lo ‘descriptivo’ y el nivel *quid juris* a lo ‘normativo’. Lo ‘descriptivo’ tiene que ver con lo que es *de hecho*, mientras que lo ‘normativo’ con lo que es *de derecho*. Lo que es ‘de hecho’ refiere a la *experiencia*, pero lo que es ‘de derecho’ a lo *lógicamente anterior a la experiencia*. La ‘experiencia’ refiere a *cómo son las cosas* (de hecho), mientras que lo ‘lógicamente anterior a la experiencia’ tiene relación con *cómo deben ser las cosas* (de derecho). El ‘cómo son las cosas’ nos remite a *cómo es la experiencia*, sin embargo, el ‘cómo deben ser las cosas’ nos conduce a *cómo debe ser la experiencia*. ‘Cómo es la experiencia’ nos dice *cómo se da la experiencia*, mientras que el ‘cómo debe ser la experiencia, refiere a las *condiciones de posibilidad de la experiencia*. La ‘experiencia’ pertenece a lo *a posteriori* y las ‘condiciones de posibilidad de la experiencia’ a lo *a priori*. Lo ‘a posteriori’ *proviene de la experiencia* y lo ‘a priori’ es *independiente de la experiencia*. Lo que ‘proviene de la experiencia’ es *empírico* y lo que es ‘independiente de

la experiencia' es *trascendental*. Lo 'empírico' se nos presenta como *multiplicidad* y sólo a través de un 'proceso' se convierte en una *unidad*, sin embargo, lo 'trascendental' es ya de antemano *unidad*. En este sentido, el nivel *quid facti, a posteriori, empírico*, corresponde a la '*multiplicidad* y la *unidad* de la experiencia', mientras que el nivel *quid juris, a priori, trascendental*, hace referencia a la '*unidad* como condición de posibilidad de la experiencia'.

Hemos dicho que el objetivo de este capítulo es saber si *las condiciones formales del conocimiento son correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia*. Los resultados obtenidos hasta el momento nos dicen, en lo tocante a las condiciones formales del conocimiento, que dichas condiciones son las intuiciones del espacio y del tiempo puros, y los conceptos puros o categorías. Que tanto las intuiciones como los conceptos son *a priori* y que nos vienen dadas por las facultades de la sensibilidad y del entendimiento respetivamente. Con respecto a la *unidad* y a la *multiplicidad* de la experiencia, tenemos, por un lado, que lo *a priori* pertenece al nivel 'quid juris' o trascendental y corresponde a aquello que es condición de posibilidad de la experiencia en términos de *unidad*, y por el otro, que lo que es *a posteriori* refiere al nivel 'quid facti' o empírico y corresponde a la experiencia, la cual se da como *multiplicidad* y *unidad*. Por tanto, las "condiciones formales" del conocimiento son *a priori* y están representadas bajo una *unidad*, que es condición de posibilidad de la experiencia, mientras que la "experiencia", en tanto *a posteriori*, se dan en forma de *multiplicidad* y *unidad*. Sin embargo, para sostener que las *condiciones formales del conocimiento son correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia*, debemos mostrar en qué forma las condiciones se dan como *unidad* y la experiencia como *multiplicidad* y *unidad*.

¿Qué argumentos nos pueden servir para sostener con firmeza que las *condiciones formales del conocimiento son correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia*? Lo que tenemos hasta el momento es que la ‘unidad’ nos viene dada *a priori*, de ahí que funja como condición de posibilidad. Pero también tenemos que la ‘multiplicidad y la unidad’ se dan a nivel *a posteriori*. Esto último, en mi opinión, es un primer paso para lo que aquí pretendemos demostrar, es decir, *el paso de la multiplicidad a la unidad*, me refiero a la *síntesis del conocimiento*. Síntesis, que como hemos visto, constituye los *juicios sintéticos a priori*. Sin embargo, la síntesis descrita en estos juicios ha sido caracterizada como *a priori* y, la multiplicidad y la unidad a la que nos referimos se encuentra en el nivel *a posteriori*, lo cual la hace parecer distinta y por ende contradictoria. Lo que intento decir es que, para Kant la síntesis se da simultáneamente en los dos niveles; en el nivel ‘quid facti’, *a posteriori*, *empírico* y en el nivel ‘quid juris’, *a priori*, *trascendental*. Veamos, brevemente en qué consiste la *síntesis a posteriori* y la *síntesis a priori*.

#### **4.3 SÍNTESIS A POSTERIORI COMO ENLACE DE LA ‘MULTIPLICIDAD EN UNA UNIDAD’ Y SÍNTESIS A PRIORI COMO ‘UNIDAD’**

En el nivel ‘quid facti’, *a posteriori* o *empírico* tenemos una *multiplicidad* y una *unidad*. En el nivel ‘quid juris’, *a priori* o *trascendental* suponemos una *unidad*. La ‘multiplicidad y unidad’ *a posteriori*, expresan lo que se da en la experiencia. La ‘unidad’ *a priori*, representa la condición de posibilidad de la experiencia. La síntesis en Kant, se da simultáneamente a nivel *a posteriori* y a nivel *a priori*. La pregunta es, ¿qué es una *síntesis a posteriori* y una *síntesis a priori*? Una *síntesis a posteriori* consiste en enlazar una ‘multiplicidad en una unidad’, pero, ¿qué voy a enlazar a nivel *a priori* si sólo tengo un elemento, a saber, una ‘unidad’? Propiamente, una *unidad a priori* no necesita una síntesis,

pues el concepto de ‘unidad’ ya implica que sus componentes están sintetizados. Sin embargo, la síntesis a la que nos referimos aquí es *a priori*. ¿Qué significa la noción de *unidad a priori*? Que dicha *unidad* ‘no es resultado’ de una *síntesis*, es decir, del enlace de una *multiplicidad* de representaciones en una *unidad*, sino que esta *unidad* nos viene dada *a priori*, como condición de posibilidad para enlazar representaciones. En este sentido, la *unidad* que es resultado del enlace de una pluralidad de representaciones sería una *síntesis a posteriori*, y la *unidad* que es condición de posibilidad de dicho enlace es una *síntesis a priori*. Por tanto, la *síntesis a priori* hace posible la *síntesis a posteriori*. Para entender este proceso, primero abordaremos la *síntesis a posteriori*, es decir, el paso de la ‘multiplicidad a la unidad’ y después expondremos la *síntesis a priori*, es decir, la ‘unidad’.

Lo que hemos expuesto en la parte correspondiente a los *juicios sintéticos a priori*, es que en ellos hay una *síntesis* de tipo *a priori*, gracias a condiciones igualmente *a priori*, como son las intuiciones puras y los conceptos puros. Ahora sabemos que lo *a priori* es ‘unidad’ y que lo *a posteriori* es ‘multiplicidad y unidad’. La primera constituye una *síntesis a priori* y la segunda la *síntesis a posteriori*. La *síntesis a posteriori* consiste en un enlace de representaciones. La experiencia, que es *a posteriori*, constituye, en principio, una diversidad de representaciones en desorden, sin embargo, para ordenar estas representaciones y con ello, tener un conocimiento de la realidad, debemos *unificarla*. Por ende, la *síntesis a posteriori* consiste en enlazar en una *unidad* la *multiplicidad* de representaciones dadas en la experiencia. Una forma de entender el vínculo, entre *unidad* y *multiplicidad* en la experiencia, es observar cómo con la ‘sensibilidad’ y con el ‘entendimiento’ tenemos la *unidad del conocimiento*.

#### 4.3.1 ‘Sensibilidad’ y ‘Entendimiento’ como *unidad del conocimiento*

Sensibilidad y entendimiento son *facultades* del conocimiento. Las herramientas de la ‘sensibilidad’ son las intuiciones puras del *espacio* y del *tiempo*, mientras que las del ‘entendimiento’ son las *categorías*. En la sensibilidad es donde los objetos nos son dados y en el entendimiento es donde estos mismos objetos son pensados. La sensibilidad es una facultad *receptiva*, pero el entendimiento es una facultad *espontánea*, por eso la primera es *pasiva* y la segunda es *activa*. La sensibilidad es una facultad receptiva y se basará en ‘Afecciones’, mientras que el entendimiento al ser una facultad de la espontaneidad trabajará con ‘Funciones’.

El papel de la sensibilidad es *proveernos* de una pluralidad de datos sensibles, mientras que el entendimiento consiste en *sintetizarlos*. La sensibilidad representa la diversidad (*multiplicidad*) dada en la experiencia y el entendimiento la síntesis (*unidad*) de la misma. Aquí podemos observar cómo en Kant, convergen *multiplicidad* y *unidad*, porque frente a la diversidad de la intuición sensible tenemos conceptos puros o ‘funciones de síntesis’ que realizan enlaces, pues su papel es sintetizar la *multiplicidad* en una *unidad*. Tanto la sensibilidad como el entendimiento constituyen la *unidad del conocimiento* porque el conocimiento no es otra cosa más que la suma de estas dos determinaciones. Para Kant, el conocimiento no puede estar dado en uno o en otro, pues si faltara uno de los dos, no podríamos obtener un conocimiento *unitario* de la realidad. Pero, ¿cómo se da la *síntesis a posteriori*?

#### 4.3.1.1 *Síntesis a posteriori* entre intuiciones y conceptos *a posteriori*

En la sensibilidad y en el entendimiento hemos visto relacionadas las nociones de *unidad* y *multiplicidad*. Ahora veremos cómo en las intuiciones y en los conceptos encontramos *unidad* y *multiplicidad* respectivamente. Los que tenemos hasta el momento, es que las intuiciones y los conceptos son *a priori*, y por ende, son una *unidad*. La pregunta es, si las intuiciones y los conceptos también son *a posteriori*, es decir, si son *multiplicidad*. A nivel 'quid juris' tenemos intuiciones y conceptos *a priori*, sin embargo, para Kant, también hay intuiciones y conceptos *a posteriori*. Las intuiciones *a priori* son el espacio y el tiempo, y los conceptos *a priori* son las categorías. Las intuiciones *a posteriori* son las impresiones sensibles separadas y los conceptos *a posteriori* son estas mismas impresiones sensibles, pero enlazadas.

Por ejemplo, una intuición *a posteriori*, sería el color, el sabor o el olor de una manzana, mientras que un concepto *a posteriori*, sería la manzana completa, es decir, la reunión de todas sus impresiones sensibles, en el concepto de manzana. Por tanto, a partir de la síntesis de una *multiplicidad* de representaciones obtenemos una *unidad*. En este caso, la *multiplicidad* estaría dada en la diversidad de intuiciones sensibles y la *unidad* en el concepto otorgado a estas. Por tanto, tenemos una *síntesis a posteriori*, donde el enlace de una 'multiplicidad' de representaciones dadas por las intuiciones *a posteriori*, es subsumida por *conceptos a posteriori* en una 'unidad'. Pero, si como hemos dicho, la *síntesis a posteriori* tiene como condición de posibilidad la *síntesis a priori*, ¿cómo podemos entender que una haga posible a la otra? En lo que sigue, intentaré explicitar esto.

#### 4.3.1.2 *Síntesis a priori* entre intuiciones y conceptos *a priori*

Como ya hemos dicho, para Kant la síntesis se da simultáneamente a nivel ‘quid juris’ y a nivel ‘quid facti’. Esto significa que para entender una *síntesis a priori*, no podemos desligarla de una *síntesis a posteriori*. La *síntesis a posteriori* que hemos expuesto, consiste en enlazar una *multiplicidad empírica* en una *unidad empírica*. Ahora bien, si como hemos sostenido, el nivel *empírico* corresponde a la experiencia y el nivel *trascendental* a la condición de posibilidad de la experiencia y, la experiencia es *multiplicidad y unidad empírica* y, la condición de posibilidad de la experiencia es *unidad trascendental*, entonces, la *unidad trascendental* es condición de posibilidad de la *unidad empírica*. Es decir, si a nivel *empírico* tenemos intuiciones *a posteriori* y conceptos *a posteriori* y, a nivel *trascendental* tenemos intuiciones *a priori* y conceptos *a priori*, entonces, las intuiciones *a priori* y los conceptos *a priori* son condición de posibilidad del enlace entre intuiciones *a posteriori* y conceptos *a posteriori*. Esto es, que el enlace entre intuiciones *a posteriori* y conceptos *a posteriori*, sólo es posible si suponemos a la base intuiciones *a priori* y conceptos *a priori*.

En el ejemplo que dimos de *síntesis a posteriori*, vimos que las *intuiciones a posteriori* (impresiones sensibles) como el color, el olor o el sabor de una manzana, se nos ofrecen en la experiencia de manera separada, desconectada. Ahora agregamos que para poder ‘percibir’ dichas representaciones es necesario suponer *intuiciones a priori* (espacio y tiempo puros) y para poder ‘enlazarlas’ debemos suponer *conceptos a priori* (categorías). Por ende, la *síntesis a posteriori* entre intuiciones *a posteriori* y conceptos *a posteriori*, sólo es posible con una *síntesis a priori* basada en intuiciones *a priori* y conceptos *a priori*.

La síntesis o el paso de *una multiplicidad a una unidad* constituyen un nivel *a posteriori*. En este caso, obtenemos una ‘unidad’ producto de una *síntesis a posteriori*, sin embargo, la *unidad a posteriori* sólo es posible gracias a la *unidad a priori*. Es decir, tenemos una *multiplicidad empírica* que es subsumida en una *unidad empírica*. Sin embargo, la *unidad empírica* tiene como condición de posibilidad la *unidad trascendental*. Pero, ¿cuál es esta *unidad trascendental* a la que nos referimos? En realidad la pregunta debería ser ¿cuáles son las *unidades trascendentales*? Kant sostiene que hay varias *unidades trascendentales*; la *unidad del espacio*, la *unidad del tiempo* y las *unidades de las categorías*. Pero, ¿dónde verificamos las *unidades* en las ‘intuiciones’ y las *unidades* en los ‘conceptos’? Para ello, es preciso ir hacia dos partes de la *Crítica*; la *Estética trascendental* y la *Lógica trascendental*. Cada una intentará mostrar la ‘unidad’ en las intuiciones puras *a priori* y la ‘unidad’ en los conceptos puros *a priori* o categorías. Sin embargo, como veremos, también en ellas encontramos *multiplicidad*, esto es, una parte *a posteriori*. A continuación, veremos brevemente, por qué las *intuiciones* son *a priori*, y por tanto, constituyen una *unidad* y, cómo es que son también *a posteriori*, y por ende, son *multiplicidad*, en la *Estética trascendental*.

#### **4.3.1.2.1 Intuiciones *a priori* del espacio y del tiempo como ‘unidad’ e intuiciones *a posteriori* del espacio y del tiempo como ‘multiplicidad’**

En la *Estética Trascendental* tenemos el conocimiento sensible. El conocimiento sensible estudia, primordialmente, las formas puras de la sensibilidad llamadas *intuiciones a priori*, sin embargo, también nos habla de las *intuiciones a posteriori*. Las *intuiciones a priori*, son el ‘espacio’ y el ‘tiempo’ *trascendentales*. Las *intuiciones a posteriori*, son el espacio y tiempo *empíricos*. Las ‘intuiciones *a priori*’ son una *unidad*, pero las ‘intuiciones

*a posteriori*' se presentan como *multiplicidad*. El primer paso, es mostrar que las intuiciones puras son *a priori* y no *a posteriori*, es decir, que constituyen una *unidad* y no una *multiplicidad* porque 'no provienen de la experiencia'. El segundo paso, es mostrar que las intuiciones *a posteriori*, es decir, múltiples, se presentan de esa forma *en la experiencia*'. Como lo *a priori* es condición de posibilidad de lo *a posteriori*, es decir, la *unidad* es condición de posibilidad de la *multiplicidad*, entonces, la *multiplicidad* de la intuiciones *a posteriori* tienen como condición de posibilidad la *unidad* de la intuiciones *a priori*.

En primer lugar, para sostener que las intuiciones *a priori*, no tienen un origen *a posteriori*, es decir, que no provienen de la experiencia, sino que son condición de posibilidad<sup>14</sup> de esta, Kant nos presenta la *exposición metafísica*. Quiero detenerme a examinar sólo los argumentos correspondientes a la *unidad del espacio* y a la *unidad del tiempo*, porque como hemos dicho, hay una *unidad* en cada nivel del conocimiento, es decir, así como hay *unidad* en la relación entre sensibilidad y entendimiento expresada como la *unidad del conocimiento*, también hay *unidad en las intuiciones de la sensibilidad* expresadas como *unidad del espacio* y *unidad del tiempo*. En segundo lugar, veremos por qué la *unidad* de dichas intuiciones es condición de posibilidad de su *multiplicidad*.

---

<sup>14</sup> Para Kant, el espacio y el tiempo son 'representaciones *a priori*' y no 'abstracciones de la *experiencia*' porque es lógicamente imposible eliminar lo *a priori* en ellas. Por ejemplo, imaginemos un escenario donde tenemos una diversidad de representaciones. En un salón de clases tenemos varios objetos; piso, techo, paredes, ventanas, pizarrón, sillas. ¿Qué pasaría si elimináramos todo aquello proveniente de la experiencia, es decir, el piso, el techo, etc.? ¿Qué es lo que nos queda? Para Kant, la intuición del espacio, ¿por qué? Porque la intuición del espacio es una condición *a priori*, que hace posible representarnos los objetos de la experiencia.

La sensibilidad nos ofrece al espacio y al tiempo *a priori*, como representaciones ‘unitarias’ y al espacio y tiempo *a posteriori*, como representaciones ‘múltiples’. Como lo *a priori* es condición de posibilidad de lo *a posteriori*, la ‘unidad’ es condición de posibilidad de la ‘multiplicidad’. Es decir, el espacio y el tiempo *a posteriori* o ‘múltiple’, tiene como condición de posibilidad al espacio y al tiempo *a priori* o ‘unitario’ para poder ser percibido. La pluralidad del espacio y del tiempo *a posteriori*, se nos presenta de manera *empírica*, sin embargo, a la base de esa *multiplicidad empírica*, tenemos una *unidad trascendental*, a saber, el espacio y el tiempo *a priori*.

#### Espacio:

El espacio no es un concepto discursivo..., sino una intuición pura,...sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo...de ahí se sigue que todos los conceptos del espacio tienen como base una intuición *a priori*, no empírica. (Kant, 2008: 69)

#### Tiempo:

El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de la intuición sensible. Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo. La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición. La proposición que sostiene que diferentes tiempos no pueden ser simultáneos no puede tampoco derivarse de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede derivar de simples conceptos. Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo. (Kant, 2008: 75)

La diversidad del espacio y del tiempo, se nos presenta de manera empírica, *múltiple*, sin embargo, suponemos una *unidad trascendental*, a saber, el espacio y el tiempo como *únicos*. Pero, ¿cómo decir que la *unidad* no es resultado de la unión entre una

*multiplicidad* de representaciones sensibles sino que constituye su condición de posibilidad? Para entender esto, es preciso decir que el espacio es una intuición pura y no un concepto. Un concepto apela a la multiplicidad, pero la intuición del espacio nos es dada como una totalidad que lo contiene todo. Cuando se piensa en varios espacios, se entiende con ello que son partes de un mismo y único espacio, es decir, sólo es posible representarse varios espacios si se tiene a la base una única representación del espacio. El tiempo es también una intuición pura y no un concepto. El tiempo es simultáneo y sucesivo, sin embargo, están contenidos en una única representación del tiempo. Cuando se piensan diversos tiempos, se entiende con ello partes de un mismo tiempo. Es decir, sólo es posible representarse diversos tiempos si se tiene a la base una única representación del tiempo. Por tanto, la *multiplicidad* del espacio y del tiempo empíricos, se contiene en la *unidad* del espacio y del tiempo puros.

Hasta el momento hemos visto que el espacio y el tiempo, en tanto intuiciones *a priori*, son una *unidad* y que el espacio y tiempo *a posteriori* son *multiplicidad*. En lo que sigue, veremos cómo también en las categorías se puede ver esa *unidad* y esa *multiplicidad*. Con base en la *Lógica Trascendental*, expondremos cómo las formas *a priori* del entendimiento o categorías, representan las reglas bajo las cuales es posible la *síntesis de representaciones*, pues constituyen las funciones que unifican o enlazan la diversidad dada en el espacio y en el tiempo, y en este sentido, representan una *unidad*. Intentaré mostrar que los conceptos puros del entendimiento también constituyen una *unidad* por qué hacen posible los *juicios*.

#### 4.3.1.2.2 Conceptos *a priori* como ‘unidad’ y juicios como ‘multiplicidad y unidad’.

En la *Lógica trascendental* tenemos el conocimiento intelectual. El conocimiento intelectual se ocupa, primordialmente, de las formas puras del entendimiento llamadas conceptos puros o categorías, sin embargo, también aborda los juicios. Si recordemos que a nivel ‘quid facti’ tenemos lo *a posteriori*, lo *empírico*, es decir, la *experiencia* en términos de *multiplicidad y unidad*, y que a nivel ‘quid juris’ suponemos lo *a priori*, lo *trascendental*, la *condición de posibilidad de la experiencia* en forma de *unidad*, entonces, los juicios pertenecen al nivel ‘quid facti’ y las categorías corresponden al nivel ‘quid juris’. Existe una relación entre los juicios y las categorías. Esto puede verse mejor si entendemos que los juicios sólo son posibles con base en las categorías. Pero, ¿en qué sentido decimos que las categorías hacen posible a los juicios? Ya desde la exposición de los *juicios sintéticos a priori*, hemos visto que en ellos se da una *síntesis a priori*. Síntesis que sólo es posible gracias a las condiciones *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo puros) y a las condiciones *a priori* del entendimiento (conceptos puros o categorías). Sin embargo, más adelante vimos que la *síntesis a priori* es condición de posibilidad de la *síntesis a posteriori*. En este caso, la *síntesis a priori* correspondería a las categorías, en tanto que constituyen *unidades a priori* y la *síntesis a posteriori* referiría a los juicios porque en ellos se verifica el paso de una *multiplicidad* de representaciones a una *unidad a posteriori*. Por ende, si lo *a priori* es condición de posibilidad de lo *a posteriori*, entonces, las categorías son condición de posibilidad de los juicios.

El entendimiento constituye dos aspectos importantes; el de los juicios y el de las categorías. En este sentido, el entendimiento es visto como una facultad de juzgar, que tiene su condición de posibilidad en las categorías. Los juicios expresan la *unidad de la*

*experiencia*, pues se basan en el enlace que realizan las ‘funciones de síntesis’ o categorías, en tanto que ellas mismas son *unidades*. Por eso, decimos que las categorías representan las reglas trascendentales con las cuales pensamos lo dado en la sensibilidad, ordenando y otorgando *unidad a la experiencia*, porque son formas o moldes que nos permiten enlazar representaciones, lo cual se hace patente en los juicios.

La idea es mostrar la parte *a priori* y *a posteriori* en la síntesis de representaciones que llevan a cabo los conceptos puros o categorías. La parte *a priori*, estaría representada en la *unidad* que hacen posible las *funciones de síntesis* y, la parte *a posteriori*, en el paso de la *multiplicidad a la unidad* expresada en los *juicios*. Al igual que las intuiciones *a priori*, las categorías no tienen un origen *a posteriori* sino *a priori*, y por tanto, no provienen de la experiencia sino que hacen posible a esta. Es decir, que gracias a ellas obtenemos conocimiento, porque podemos hacer de una representación dada (fenómeno) un objeto, donde dicho objeto al ser expresión del juicio que formamos del mismo, nos será conocido.

Pero, ¿cómo sabemos que hay conceptos *a priori* en términos de *unidad* y que éstos sintetizan en una *unidad* la *multiplicidad* de la experiencia? Kant nos dice en la *Analítica trascendental*, que los conceptos *a priori* son necesarios para el conocimiento porque nos permiten hacer juicios. En este sentido, el entendimiento pertenece a la actitud judicativa, es decir, a las prácticas de conceptualización que posibilitan los juicios. Sabemos que los conceptos puros o categorías hacen posible los juicios, sin embargo, para llegar a ellos debemos partir de la estructura de los juicios. Los juicios son ‘unidades de síntesis’ *a posteriori*, que presuponen la actividad de las ‘funciones de síntesis’ *a priori*. Por eso, para encontrar las categorías en el nivel ‘quid juris’, debemos observar la forma de los juicios en

el nivel 'quid facti'. De ahí que digamos que los conceptos puros del entendimiento son *a priori* y no *a posteriori*, ya que son condiciones necesarias para la experiencia y no abstracciones de ella.

Es importante tener en cuenta que las categorías no pertenecen a la sensibilidad sino al entendimiento, es decir, no son intuiciones, porque no tienen la característica de *recibir* impresiones, sino conceptos, porque llevan a cabo la *actividad* de sintetizar estas mismas impresiones, pues son funciones de síntesis que enlazan lo dado en las intuiciones, y por ello, nos permiten estructurar juicios. Para Kant, el conjunto de categorías abarca todo el ámbito del entendimiento y son las responsables de dar *unidad* a la *multiplicidad* de representaciones que provienen de la experiencia, en forma de juicios.

Hasta ahora hemos dicho que la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori* radica en dos elementos igualmente *a priori*, a saber, las *intuiciones puras* y los *conceptos puros*, pertenecientes a la sensibilidad y al entendimiento respectivamente y que representan conjuntamente la *unidad del conocimiento*. Pero, para poder llegar a la *unidad del conocimiento* debemos subsumir la *multiplicidad* dada en la experiencia. Esto se logra si concebimos el carácter *a priori* de las intuiciones y de los conceptos. Por ello, en la parte dedicada a la *Estética trascendental* hemos "...deslindado cuidadosamente los elementos *a priori* de la sensibilidad que hacían posible la intuición sensible." (Colomer, 2006: 107). En lo tocante a la *Lógica trascendental* también deslindaremos "...aquellos elementos *a priori* del conocimiento intelectual por los que estamos en condiciones de pensar las representaciones sensibles." (Colomer, 2006:107). La *analítica de los conceptos*, nos muestra el proceso a través del cual los elementos provenientes de la intuición sensible son tomados por el entendimiento para formar conceptos en tanto predicados de posibles

juicios. La relación entre sensibilidad y entendimiento es muy importante para obtener conocimiento, ya que el entendimiento necesita de los elementos aportados por las intuiciones para poder pensar estos mismos objetos bajo la síntesis de la pluralidad dada en el fenómeno. Para comprender mejor la relación entre categorías y juicios, expondremos las categorías a nivel ‘quid facti’ o *empírico* y a nivel ‘quid juris’ o *trascendental*.

#### **4.3.1.2.2.1 Conceptos puros *a priori* a nivel ‘quid facti’ o empírico y a nivel ‘quid juris’ o trascendental**

El entendimiento se ocupa de los elementos *a priori* de todo conocimiento intelectual y se divide en *Deducción Metafísica* y *Deducción Trascendental*. La *Deducción Metafísica* es ‘subjetiva’ y en ella observamos cómo las categorías son ‘de hecho’ (*quid facti*) las que utilizamos en la formación de todo juicio posible. Sin embargo, la *Deducción trascendental* es ‘objetiva’ e intenta mostrar cómo los conceptos puros del entendimiento son los que *debemos* usar (*quid juris*). Pero, ¿por qué nos interesa mostrar las categorías en su doble faceta, ‘quid facti’ y ‘quid juris’? Porque es importante advertir que al emplear los juicios utilizamos categorías y además, cómo es que estos conceptos son *necesarios* para el conocimiento. Pues ¿de qué nos serviría mostrar que las condiciones formales del conocimiento refieren a la unidad y a la multiplicidad de la experiencia si no se demuestra también que estos conceptos son *necesarios* para todo conocimiento posible? Kant sabe que al emplear los juicios utilizamos categorías. “...el genuino, aunque implícito, punto de partida de la <<Deducción metafísica>> es la tesis de que debe presuponerse un conjunto de conceptos puros como condiciones necesarias del juicio.” (Hartnack, 1988: 192). Pues, ¿cómo podría Kant comenzar hablando de las categorías, de su legitimidad y validez

objetiva (Deducción trascendental), sin antes haber mostrado que trabajamos con ellas en la formación de juicios?

La tarea de la *Analítica trascendental* es mostrar cómo con la sensibilidad y con el entendimiento llegamos a formar juicios, es decir, a tener conocimiento del objeto. De acuerdo con Kant, el hilo conductor de tal proceso será ver al entendimiento como una facultad de juzgar. Todo parte, en principio, de la intuición sensible y el entendimiento se apoya en lo dado por ésta para llegar al juicio. Para Kant, tanto las intuiciones como los conceptos son representaciones, sin embargo, en cada caso, la representación es distinta. Lo que la sensibilidad nos da es una *multiplicidad* de representaciones o ‘fenómenos’ que en principio no podemos denominar ‘objetos’, pues para ello, es preciso que hayan pasado por la actividad del entendimiento y se conviertan en una *unidad*. Para que los fenómenos sean objetos, necesitan ser “...investidos por el entendimiento por nuevas condiciones a priori.” (Colomer, 2006: 107). Por ejemplo, el libro que tengo en mis manos se presenta ante mí, primero como fenómeno y sólo cuando le atribuyo “...una serie de relaciones y de predicados universales y absolutas que desbordan totalmente mi representación concreta y pasajera.” (Colomer, 2006: 107), será conocido, es decir, tendré ante mí, un objeto. El proceso implícito, es que al ser atravesadas por los conceptos, las *múltiples*, distintas y, en principio, desconectadas representaciones, habrán sido subsumidas en una *unidad*. Los conceptos realizan la tarea de dar *unidad* a esa *multiplicidad*. Recordemos que en Kant las intuiciones se basan en ‘Afecciones’ mientras que los conceptos lo hacen a través de ‘Funciones’. En este sentido, toda *función* será el acto de ordenar diversas representaciones

bajo una sola común, es decir, la *multiplicidad* que nos ofrece la intuición a través de las ‘afecciones’ será enlazada por las ‘funciones’ de síntesis en una *unidad*<sup>15</sup>.

Hemos dicho que las intuiciones y los conceptos son representaciones distintas. Las primeras constituyen lo dado y los segundos lo pensado. Su distinción fundamental radica en su referencia al objeto. Las intuiciones tienen una referencia *inmediata* con el objeto, mientras que en los conceptos es *mediata*. Las intuiciones refieren a su objeto de manera *inmediata* porque es donde la *multiplicidad* de impresiones sensibles nos son dadas. Pero, los conceptos refieren a su objeto de manera *mediata* porque con ellos sintetizamos en una *unidad* la *multiplicidad* dada en la experiencia. Aquí ‘concepto’ significa la *unidad* de una *multiplicidad* intuida y pensada que ahora podemos denominar ‘objeto’. El vínculo entre intuiciones y conceptos nos lleva a formar juicios, ya que “Intuir no es lo mismo que hacer un juicio.” (Hartnack, 1988: 43). Este proceso refiere al empleo de conceptos a través de las intuiciones para formar juicios. “...para Kant el sentido de *objeto* siempre ha de ser explicado en términos de las condiciones de representación de un objeto, y que esto implica una referencia esencial al juicio...” (Allison, 1992: 196). Por eso, las categorías, en tanto funciones de síntesis, son las condiciones bajo las cuales formamos juicios. De ahí que el proceso a través del cual el entendimiento ordena la *multiplicidad en una unidad* constituye el acto de juzgar, propio del entendimiento.

Lo que vemos expuesto en la *Deducción metafísica* es una *síntesis empírica*, esto es, el paso de una *multiplicidad* de representaciones a una *unidad empírica*, que verificamos en los juicios, pero que sólo es posible con base en una *síntesis trascendental* correspondiente

---

<sup>15</sup> Esto es importante, porque la idea misma de “función de síntesis” ya implica una “unidad sintética en el sujeto”.

a una *unidad trascendental* representada por las categorías. Por tanto, los conceptos puros del entendimiento estando en el nivel ‘quid juris’, hacen posible los juicios en el nivel ‘quid facti’. Hasta aquí vemos cómo la *Deducción metafísica* constituye la exposición de las categorías a nivel *quid facti*. Sin embargo, en la *Deducción trascendental*, veremos la explicitación de las categorías, pero a nivel *quid juris*. Mientras que la *Deducción metafísica* es meramente ‘subjetiva’ y se centra solamente en ver cómo estos conceptos puros son las herramientas que nos permiten la actividad judicativa, la *Deducción trascendental* “No es una cuestión acerca de con qué extensión empleamos las categorías, sino acerca de si nuestro uso de ellas es legítimo. Dicho en otras palabras: ¿es el uso de las categorías una condición para el conocimiento? Si la respuesta es afirmativa, el uso de las categorías está justificado; si negativa, el uso de las categorías no está justificado.” (Hartnack, 1988: 58).

La *Deducción trascendental* es objetiva y pretende mostrar por qué estas categorías no sólo son *de hecho* las que usamos, sino por qué son las que *debemos usar*. Kant intenta mostrar que estas condiciones *subjetivas* son al mismo tiempo *objetivas*, pues sin ellas no es posible la experiencia. La cuestión es preguntar “¿es el uso de las categorías una condición para el conocimiento?” (Hartnack, 1988: 58). Para responder a esto, Kant nos habla de la justificación de los conceptos, es decir, de una deducción y “Ya desde el prefacio de la primera edición de la *KrV*, Kant confiesa que el conjunto de investigaciones contenidas en la <<Deducción trascendental>> es en lo que ha tenido que desarrollar mayor esfuerzo.” (Allison, 1992: 217). De acuerdo con Kant:

Para examinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento y para determinar, a la vez, las reglas y límites de su uso, no conozco investigaciones más importantes que las presentadas por mí en el segundo capítulo de la analítica trascendental bajo el título de *Deducción de los conceptos puros del*

*entendimiento*. Esas investigaciones son las que más trabajo me han costado, aunque, según espero, no ha sido en vano. Esta indagación, que está planteada con alguna profundidad, posee dos vertientes distintas. La primera se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*. Precisamente por ello es esencial para lo que me propongo. La segunda trata de considerar el entendimiento puro mismo, según sus posibilidades y según las facultades cognitivas sobre las que descansa, y, por consiguiente, de estudiar su aspecto subjetivo. (Kant, 2008: 11-12)

El propósito es poder *legitimar* los conceptos puros del entendimiento recurriendo a un tipo de deducción que nos muestre *a priori* su validez. La finalidad es explicar cómo tales conceptos pueden referirse a objetos en tanto que representan las condiciones sin las cuales es imposible la experiencia. Lo que tal deducción nos muestra es: a) que tales categorías tienen referencia a objetos de experiencia no sólo a nivel de hecho (*quid facti*) sino de derecho (*quid juris*); b) que además, hacen posible la experiencia; c) que sólo de manera *a priori* dichos conceptos pueden ofrecernos un conocimiento de los objetos a través de ellos y de nada más; y d) que pese a ser subjetivas, pueden tener a su vez, validez objetiva. “Es tan cierto que se dan conceptos puros como que hay una ciencia apodíctica de la naturaleza. El auténtico problema es sólo el siguiente: ¿cómo puede un concepto puro referirse a objetos?” (Colomer, 2006: 114). Kant piensa que los conceptos puros *a priori* deben tener necesariamente una *justificación trascendental* y de ningún modo puede tal justificación provenir de la razón, como en el caso de los racionalistas, como tampoco de la experiencia, como ocurría con los empiristas. Para Kant:

Nosotros nos servimos de multitud de conceptos empíricos sin oposición de nadie y nos sentimos, incluso prescindiendo de toda deducción, autorizados a asignarles un sentido y una significación imaginaria por el hecho de disponer siempre de la experiencia para demostrar su realidad objetiva. Pero hay también conceptos usurpados, como, por ejemplo, *felicidad*, *destino*, que, a pesar de circular tolerados por casi todo el mundo, a veces caen bajo las exigencias de la cuestión *quid juris*.

Entonces se produce una gran perplejidad ante la deducción de tales conceptos, ya que no se puede introducir ninguna justificación clara, ni desde la experiencia ni desde la razón, para poner de manifiesto la legitimidad de su empleo. (Kant, 2008: 120-121)

Para los racionalistas, la justificación o deducción de un concepto se hacía de forma trascendente, es decir, metafísica. Conceptos como *Yo* o *Sustancia* eran concebidos como anteriores a la experiencia, pero en un sentido *temporal*, con carácter innato, como conceptos que estaban articulados en nuestra mente. Principios pertenecientes a la realidad misma, como estructuras conceptuales de un ser superior como Dios, por ejemplo, el que Dios garantizara la *uniformidad de la naturaleza*. Para los empiristas, la justificación o deducción de un concepto se hacía de forma empírica, es decir, provenía de la experiencia. Conceptos como *Identidad*, *Causalidad*, *Sustancia*, *Permanencia*, al carecer de una ‘impresión correspondiente’ eran producto de los principios de asociación de la ‘imaginación’ (Hume). En este caso, se trataba de principios subjetivos.

Para Kant, estas dos formas de deducción eran erróneas, pues con ellas no podríamos explicarnos un conocimiento tan sólido y firme como lo muestran la matemática y la física. La importancia para nuestro autor de que los conceptos *a priori* o *categorías* tengan una *deducción trascendental* consiste en “La explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referir a objetos...” (Kant, 2008: 121). A diferencia de una deducción empírica, la cual sólo “...muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante la experiencia y reflexión sobre la experiencia y afecta, por tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad.” (Kant, 2008: 121). Por ello, esta última es llamada por Kant *posesión* de un concepto. En oposición a la tradición racionalista, Kant muestra a través de la *deducción trascendental*, cómo las categorías son

lo *único* necesario para el conocimiento y no conceptos como *Dios* o *alma*, que si bien, gozaban de un carácter *a priori*, sólo lo eran en un sentido innato. El Alma parecía ser un concepto *a priori* porque era condición de posibilidad de toda representación objetiva (Descartes), sin embargo, se trataba de un concepto metafísico y sostener un ente metafísico es para Kant muy cuestionable, por eso utiliza el término *justificación trascendental* de las categorías.

En la *Deducción trascendental*, los conceptos puros del entendimiento tienen una *justificación trascendental*. Esta justificación puede extenderse a otras ideas que venían gestándose en la historia de la filosofía, tales como, *causalidad*, *uniformidad de la naturaleza*, *identidad e independencia del objeto* y, como veremos en el siguiente capítulo, la idea de *identidad personal*. El objetivo de Kant, es mostrar que la justificación o necesidad de tales nociones no pueden tener otro carácter más que el *trascendental*. Sin embargo, para el siglo XVIII, la necesidad de tales ideas tenían un origen *a priori*, pero no en el sentido kantiano, en tanto condiciones de posibilidad, sino más bien, en el sentido de ser autoevidentes, es decir, que no podían ser puestas en duda, como en el caso de los racionalistas. En contraste con esto, Hume pensaba que el origen de tales ideas no podía tener como base la experiencia, es decir, que su justificación no era empírica (*a posteriori*), ni tampoco tenían su origen en la razón, i.e., que su justificación es racional (*a priori*), sino más bien, una justificación “no racional” natural. Para él, el carácter normativo de tales ideas no proviene de un acto reflexivo o premeditado, sino de un acto asociativo, irreflexivo e incontrolable. Es importante destacar que Hume no está negando que estas ideas tienen un carácter necesario, lo que está negando es que tengan este carácter porque sean *principios racionales* que sea imposible pensar de otro modo, no, tienen un carácter necesario porque

no las podemos evitar, su necesidad surge de la inmediatez. Por tanto, su origen proviene de la “imaginación”.

Hume y Kant tienen maneras distintas de concebir el conocimiento. Asumen la validez de la experiencia de un modo distinto. Lo cual afecta las “...leyes o principios que la fundamentan para dar lugar a la *objetividad* o al menos a la objetivación de sus datos. Kant considera que el problema no le fue ajeno a Hume, pero no llegó a una solución satisfactoria del mismo:...” (Villanueva, 2003: 67).

David Hume reconoció que, para poder hacer esto último, hacía falta que esos conocimientos tuvieran un origen *a priori*. Pero, él no podía explicarse cómo era posible que el entendimiento tuviese que concebir necesariamente ligados en un objeto conceptos que, considerados en sí mismos, no se hallaban ligados en el entendimiento, ni tampoco advirtió que el mismo entendimiento podría quizá, a través de esos conceptos, ser el autor de la experiencia en la que se hallan sus objetos. Por ello, apremiado por la necesidad, derivó dichos conceptos de la experiencia, es decir, de una necesidad subjetiva que surge en la experiencia por una reiterada asociación y que llega, al final, a ser tenida –falsamente– por objetiva: es la costumbre. Pero después fue muy consecuente al declarar que no era posible ir más allá de los límites de la experiencia, ni con esos conceptos, ni con los principios que ellos originan. (Kant, 2008: 127-128)

Hume no podía admitir un origen *a priori* en tales conceptos. Más bien, intentó derivarlos a partir de una reiterada asociación que él llamó *costumbre*. Sin embargo, la explicación de estos conceptos implica para Kant elevarnos a un nivel distinto de la experiencia. Es decir, pasar del nivel meramente *descriptivo*<sup>16</sup> a un nivel *normativo*<sup>17</sup>, donde la *asociatividad del entendimiento* sea sustituida por una *necesidad trascendental*. Mientras que Hume defendía la validez de la contingencia empírica, en Kant la razón es

---

<sup>16</sup> Hume

<sup>17</sup> Kant

fundamento de esa contingencia. “Concretamente, Kant abandona una línea de investigación puramente empírica y desarrolla un *método trascendental*. Tal método se ocupa prioritariamente de las *condiciones de posibilidad* de todo conocimiento y posteriormente de la legitimidad de su uso mediante aplicaciones empíricas.” (Villanueva, 2003: 67). Transitamos de la asociación o repetición constante, de los hechos, a la normatividad epistémica, donde la necesidad de la experiencia y, por tanto, del conocimiento no proviene de la observación de ciertas regularidades, sino más bien de conocimientos *a priori*, que sólo son posibles a partir de conceptos igualmente *a priori* de posibilidad de la experiencia. “La concepción kantiana del conocimiento humano entraña entonces una nueva visión de la experiencia. Kant no niega la relevancia de la experiencia para el conocimiento humano, lo que sugiere es reinterpretarla sobre la base de su proyecto de una filosofía trascendental y así incorporar tanto la necesidad y la universalidad que parecía faltarle al programa humeano.” (Villanueva, 2003: 69).

Por tanto, para Kant, ideas como *causalidad*, *uniformidad de la naturaleza*, *identidad e independencia del objeto*, así como la idea de *identidad personal* no conllevan una necesidad *a priori* en sentido innato o metafísico, ni tampoco pueden sostenerse con base en una mera asociatividad de la imaginación como en Hume, sino más bien, en una necesidad de tipo normativo, trascendental, i.e., como condición de posibilidad tanto de la experiencia como del conocimiento. El paso de la *validez empírica humeana* a la *validez trascendental kantiana*, muestra la necesidad por parte de Kant de dar una respuesta al problema humeano no sólo del conocimiento sino del problema de la identidad personal. Dicha necesidad, en mi opinión, *no significa en Kant una oposición a la idea de identidad personal propuesta por Hume*, sino más bien un complemento a su enfoque con base en el

carácter problemático de su respuesta, que en términos de un mero ‘haz de percepciones’, conduce el problema del conocimiento a un laberinto sin salida donde la necesidad y universalidad de éste último no pueden sostenerse de ningún modo. Mientras que Hume se oponía a la propuesta cartesiana de un *yo sustancial* y por tanto metafísico, Kant va más allá de ellos, redefiniendo la identidad del sujeto en términos trascendentales a través de la *unidad e identidad lógicas de la autoconciencia*. El objetivo de la *deducción trascendental* es la respuesta kantiana al problema del conocimiento basado en la solución al problema de la *unidad lógica del sujeto*, sin embargo:

Es célebre la idea de que la Deducción Trascendental de las Categorías (DTC) ha sido pensada y desarrollada en respuesta a Hume, específicamente para solucionar el problema de la causalidad. Sin embargo, casi nadie ha considerado que ella o parte de ella también sea una respuesta a otro problema gravísimo destacado por el escepticismo de Hume, que es el de la *identidad personal*. Patricia Kitcher (1995, pp.97ss, 108) ha sido una de las pocas personas que sostuvieron que no se entiende bien el énfasis de Kant en los conceptos de síntesis y unidad de la autoconciencia en la *Crítica de la razón pura* si no se los considera en el marco de una respuesta al capítulo sexto de la sección cuarta del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*. Más allá de la discusión histórica acerca de si Kant leyó o no el Tratado, parece al menos bastante interesante leer e interpretar algunos pasajes de la Deducción como si estuvieran destinados a la refutación del escepticismo de Hume en lo que respecta a la identidad personal del sujeto. No obstante, una lectura como ésta debería explicar en qué medida ello sería posible, considerando que Kant es un crítico severo de toda pretensión al conocimiento de un sujeto sustancial y personal. (Bonaccini, 2009: 40).

El objetivo de este capítulo ha sido mostrar que *las condiciones formales del conocimiento son correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia*. Hemos visto, a través de explicitar las condiciones de posibilidad de los *juicios sintéticos a priori* que dichas condiciones radican en las facultades de la sensibilidad (intuiciones) y del entendimiento (conceptos). Que tanto las intuiciones como los conceptos tienen una referencia a una parte *a priori* (espacio y tiempo y, categorías) y a una parte *a posteriori*

(impresiones sensibles e ideas o conceptos). Que en ellas verificamos una referencia a la *unidad* y a la *multiplicidad*. Que a nivel ‘quid facti’, observamos una *síntesis empírica* expresada como el paso de una multiplicidad de representaciones a una *unidad a posteriori* y que esta *unidad empírica* sólo es posible si suponemos una *síntesis trascendental* en términos de una *unidad trascendental*. También vimos que las intuiciones del espacio y del tiempo son concebidas a *nivel empírico* como *múltiples*, pero que a *nivel trascendental* son siempre una *unidad*. Que las categorías son una *unidad* en tanto *funciones de síntesis*, pero, que también en ellas verificamos su multiplicidad al enlazar diversas representaciones expresadas en los *juicios*. Y finalmente que las categorías son necesarias para el conocimiento, es decir, que su validez o legitimidad se sostiene en una demostración o justificación de ellas a *nivel trascendental*, lo cual nos sirve de base para resolver el problema de la identidad del sujeto.

Mostrar que *las condiciones formales del conocimiento son correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia* nos permite demostrar que *la apercepción trascendental es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*, porque las condiciones formales del conocimiento tienen como condición de posibilidad una *unidad trascendental*. Dicha *unidad trascendental* es la *unidad fundamental*, esto es, la *unidad sintética de la apercepción*, que es el acto por el cual el sujeto produce la *unidad de la experiencia*. En este sentido, si las *condiciones formales del conocimiento* hacen referencia a la *unidad y a la multiplicidad de la experiencia*, y estas se fundan en la *unidad trascendental del sujeto*, entonces, la *apercepción trascendental* también puede referir a la *unidad y a la multiplicidad del Yo*.

La cita de Bonaccini, refuerza la idea de que el problema del conocimiento se encuentra ligado al problema del *Yo*, concretamente, al problema de la *unidad de la conciencia*. Por eso decimos que las condiciones *a priori* del conocimiento; intuiciones puras y conceptos puros, hacen posible la *unidad de la experiencia*, sí y sólo sí, éstas se fundan en una *unidad* igualmente *a priori*, que sea su condición de posibilidad, a saber, la *unidad sintética de la apercepción*. Por tanto, la respuesta al problema del conocimiento en Kant se sostiene en la *unidad de la apercepción trascendental*. Ahora, el objetivo será saber si, en efecto, la apercepción trascendental es correlato de la *unidad* y la *multiplicidad* del *Yo*.

En los capítulos 2 y 3, hemos hablado acerca del problema del *Yo* en Hume, sin embargo, el capítulo 5 abordará la problemática del *Yo* en Kant. Es importante destacar, que el sentido otorgado a la noción de identidad personal en Hume y en Kant, son aparentemente distintos e incompatibles. Mientras que en Hume tenemos un *Yo* entendido como “haz de percepciones” (*multiplicidad*) y en Kant el principio supremo de toda unificación (*unidad*) de la experiencia es la *autoconciencia trascendental*, esto no significa que sus principios sean irreconciliables. Es importante entender que Kant está de acuerdo con Hume al decir que a nivel *quid facti* el sujeto se presenta como una *multiplicidad*, sin embargo, añade que es necesario acceder al nivel *quid juris*, donde a pesar de la *multiplicidad* podemos sostener una *unidad*<sup>18</sup>. Sin embargo, Hume y Kant no están al

---

<sup>18</sup> “Y si esta hipótesis es válida, parece que precisar el sentido en que Hume entiende la identidad personal del sujeto es condición para compararlo con el sentido de identidad empleado por Kant en la DTC, así como para determinar si Kant argumenta contra él en el §16. Y para esto, a su vez, parece que no sería inútil definir con claridad hacia quién va dirigido el ataque humeano. En una palabra, si podemos saber lo que Hume critica tenemos cómo decidir si Kant puede aceptarlo o no; y si ciertos pasajes de Kant van dirigidos contra Hume o son más bien a su favor.” (Bonaccini, 2009: 41).

mismo nivel de discusión, es decir, mientras que en Hume tenemos un Yo *fenoménico*, Kant nos habla de un Yo *trascendental*.

Finalmente, si hasta ahora hemos mostrado que las categorías en tanto funciones de síntesis son *de hecho* las que *usamos* y además son *de derecho* las que *debemos usar* en todo proceso de conocimiento, es decir, en toda síntesis, debemos ahora llevarlas al ámbito de la *Deducción trascendental* de acuerdo con la primera edición, donde podremos apreciar cómo estas categorías son indispensables en las síntesis que se expondrá. La labor de la *Deducción trascendental* de acuerdo con la primera edición, nos ofrecerá una exposición detallada de aquello en lo que consiste la *síntesis*. Tal síntesis será explicitada en sus tres formas, a saber, en la *síntesis de la aprehensión en la intuición*, en la *síntesis de la reproducción en la imaginación* y en la *síntesis del reconocimiento en el concepto*.<sup>19</sup> Con base en esta última síntesis, podremos saber si es posible *conciliar la unidad y la multiplicidad en un mismo sujeto*, es decir, si la *apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*.

---

<sup>19</sup>Esta última será la más importante de las dos anteriores y en ella veremos de nuevo el papel de las categorías en la síntesis del todo conocimiento. De ahí la importancia que fue para este capítulo mostrar la deducción trascendental de las categorías.

## Capítulo V

### UNIDAD Y MULTIPLICIDAD TRASCENDENTAL DEL YO

Kant

#### *La apercepción trascendental kantiana como correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*

El capítulo 5, concluye con el objetivo que nos propusimos, mostrar cómo en Kant se concilian *la unidad y la multiplicidad en un mismo sujeto*. Analizaremos la *Deducción trascendental* de acuerdo con la primera edición. Para entender en qué consisten las tres síntesis correspondientes a esta Deducción, es necesario que primero exponamos la *síntesis empírica* y la *síntesis trascendental*. Para comprender en qué sentido el Yo, lleva a cabo un papel fundamental en estas síntesis, veremos qué se entiende por *apercepción empírica* y *apercepción trascendental*. Para apoyar estos argumentos, veremos, de qué forma se puede hablar de *síntesis de la experiencia* y de *síntesis del Yo*.

Una forma de introducirnos a la labor que llevan a cabo estas síntesis, es exponiendo las facultades bajo las cuales se llevan a cabo. En este sentido, hablaremos de las facultades de la sensibilidad, imaginación y entendimiento, con sus correspondientes actos de *aprehensión*, *reproducción* y *reconocimiento*. Posteriormente, veremos en qué consiste la *síntesis de la aprehensión en la intuición*, la *síntesis de la reproducción en la imaginación* y la *síntesis del reconocimiento en el concepto*. Dentro de la *síntesis del reconocimiento en el concepto* expondremos su *necesidad* y sus conceptos centrales: *síntesis*, *categorías* y *apercepción*. Hablaremos de las nociones de ‘pluralidad de representaciones’, ‘multiplicidad enlazada’, ‘unidad de la pluralidad’, ‘conciencia de la

unidad' y 'unidad de la conciencia', que, en mi opinión, son las denominaciones<sup>20</sup> bajo las cuales se puede entender con más claridad, la Deducción trascendental de acuerdo con la primera edición. Finalmente, concluiremos con la *apercepción trascendental kantiana* como correlato con la *unidad y la multiplicidad del Yo*.

## 5.1 SÍNTESIS EMPÍRICA Y SÍNTESIS TRASCENDENTAL

En el capítulo 4, hemos visto que para Kant todo proceso de conocimiento se da en dos niveles simultáneamente; en el nivel 'quid facti' y en el nivel 'quid juris'. Si conocimiento en Kant es síntesis, entonces, la síntesis se presenta también en estos dos niveles. La síntesis a nivel 'quid facti' es *a posteriori* y la síntesis a nivel 'quid juris' es *a priori*. Como lo 'a posteriori' representa lo *empírico* y lo 'a priori' corresponde a lo *trascendental*, entonces, la síntesis a nivel 'quid facti' es una *síntesis empírica* y la síntesis a nivel 'quid juris' es una *síntesis trascendental*.

El nivel 'quid facti', *a posteriori* o *empírico*, se nos presenta como *multiplicidad y unidad*, mientras que el nivel 'quid juris', *a priori* o *trascendental*, es una *unidad*. Al primero corresponde la *síntesis empírica* y al segundo la *síntesis trascendental*. La *síntesis empírica* consiste en el paso de una multiplicidad a una *unidad a posteriori* y la *síntesis trascendental* nos viene dada como *unidad a priori*. Como lo *a priori* es condición de posibilidad de lo *a posteriori*, la *unidad a posteriori*, resultado de la *síntesis empírica*, sólo es posible sobre la base de la *unidad a priori* de la *síntesis trascendental*.

---

<sup>20</sup> Quiero aclararle al lector que las denominaciones de 'pluralidad de representaciones', 'multiplicidad enlazada', 'unidad de la pluralidad', no son expuestos por Kant, de esta manera, ni en alguno de sus comentaristas, sino que son las formas bajo las cuales, yo he pretendido hacer una lectura más precisa y profunda del problema de la síntesis de representaciones en Kant.

Toda síntesis es un enlace de representaciones y consiste en ‘*reunir en una unidad una multiplicidad*’, en este sentido, la *síntesis trascendental* constituye la condición de posibilidad que sintetiza en una *unidad* la *multiplicidad* de representaciones expresada en la *síntesis empírica*. Por tanto, si conocimiento es síntesis y síntesis es un enlace de representaciones donde la *multiplicidad* es reunida en una *unidad*, el conocimiento en Kant es fundamentalmente ‘*unidad*’. Dicha ‘*unidad*’ se expresa en la subsunción de la *síntesis empírica* en la *síntesis trascendental*, porque el conocimiento presupone que la *síntesis trascendental* sea ‘condición de posibilidad’ de la *síntesis empírica*.

## **5.2 APERCEPCIÓN EMPÍRICA Y APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL**

Toda síntesis —ya sea *empírica* o *trascendental*— tiene su condición de posibilidad en la *apercepción trascendental*, pues ésta representa el ‘principio supremo de toda síntesis’ que Kant llama ‘*unidad sintética de la apercepción*’. Como la síntesis expresa el proceso de conocimiento, la *apercepción trascendental* será condición de posibilidad del conocimiento. Sin embargo, nuestro objetivo será demostrar que en el proceso de conocimiento que lleva a cabo la *apercepción trascendental* está implícita la idea de que ésta refiere a la *unidad* y a la *multiplicidad* del *Yo*.

En el capítulo 4, mostramos que las *condiciones formales del conocimiento son correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia*. Sin embargo, dijimos que demostrar este argumento llevaba implícita otra tarea, a saber, mostrar que la *apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*. El punto de encuentro entre estos dos argumentos se sostiene en que las condiciones formales del conocimiento, a saber, las intuiciones puras del espacio y del tiempo, y los conceptos puros

o categorías, tienen su condición de posibilidad en la *apercepción trascendental*. Nuestra hipótesis es que si las *condiciones formales del conocimiento refieren a la unidad y la multiplicidad de la experiencia* y estas se basan en la *apercepción trascendental*, entonces, es posible sostener que la *apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*.

Para lograr nuestro objetivo debemos mostrar que la condición suprema de todo conocimiento y por ende, de toda síntesis (*empírica y trascendental*) radica fundamentalmente en la *apercepción trascendental* porque ésta sólo puede hacer posible dicha síntesis, es decir, ‘enlazar en una unidad la multiplicidad de la experiencia’ entendida como *síntesis de la experiencia*, si ella misma ‘enlaza en unidad la multiplicidad del Yo’ expresada como *síntesis del Yo*. Por tanto, decir que la condición suprema de todo conocimiento, esto es, de toda síntesis, radica en la *apercepción trascendental*, equivale a decir que la *síntesis de la experiencia* se funda en la *síntesis del Yo*.

### **5.3 SÍNTESIS DE LA EXPERIENCIA (SÍNTESIS EMPÍRICA Y SÍNTESIS TRASCENDENTAL) SÍNTESIS DEL YO (APERCEPCIÓN EMPÍRICA Y APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL)**

Tanto la *síntesis de la experiencia* como la *síntesis del Yo*, se presentan en el nivel ‘quid facti’ y en el nivel ‘quid juris’. La *síntesis de la experiencia*, se da a nivel ‘quid facti’, *a posteriori* o *empírico* como ‘síntesis empírica’ y a nivel ‘quid juris’, *a priori* o *trascendental*, como ‘síntesis trascendental’. La *síntesis del Yo*, a nivel ‘quid facti’ *a posteriori* o *empírico* se presenta como ‘apercepción empírica’, mientras que a nivel ‘quid juris’ *a priori* o *trascendental*, es una ‘apercepción trascendental’. Por tanto, la ‘síntesis de la experiencia’ se expresa en la *síntesis empírica* y en la *síntesis de trascendental* y la ‘síntesis del Yo’ se muestra como *apercepción empírica* y *apercepción trascendental*.

Pero, ¿por qué la *síntesis de la experiencia* y la *síntesis del Yo* se presentan tanto a ‘nivel empírico’ como a ‘nivel trascendental’? Porque una es condición de posibilidad de la otra. En la ‘síntesis de la experiencia’ la *síntesis trascendental* hace posible la *síntesis empírica*. De igual forma, en la ‘síntesis del Yo’, la *apercepción trascendental* es condición de posibilidad de la *apercepción empírica*. La *síntesis de la experiencia* se presenta como ‘síntesis empírica’ en tanto que en ella sintetizamos en una *unidad a posteriori* la *multiplicidad de la experiencia*, sí y sólo sí, concebimos que su condición de posibilidad radica en la ‘síntesis trascendental’ que le otorga la *unidad a priori de la experiencia*. La *síntesis del Yo* se da como ‘apercepción empírica’ porque en ella sintetizamos en una *unidad a posteriori* la *multiplicidad del Yo*, sí y sólo sí, concebimos a la base la ‘apercepción trascendental’ en tanto que esta le aporta la *unidad a priori del Yo*.

¿En qué consiste la ‘síntesis de la experiencia’ (síntesis empírica y síntesis trascendental) y la ‘síntesis del Yo’ (apercepción empírica y apercepción trascendental)? La ‘síntesis de la experiencia’ en tanto *síntesis empírica*, enlaza en una “unidad la multiplicidad de la experiencia” porque se basa en las condiciones *a posteriori* de la sensibilidad y del entendimiento, a saber, las intuiciones y conceptos *a posteriori*, dando por resultado la *unidad a posteriori de la experiencia*. La ‘síntesis de la experiencia’, como *síntesis trascendental*, es una “unidad”, en tanto se sostiene en las condiciones *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, a saber, las intuiciones y los conceptos *a priori*, dando por resultado una *unidad a priori de la experiencia*. En la ‘síntesis de la experiencia’ la *síntesis trascendental* es condición de posibilidad de la *síntesis empírica* porque hace de la *unidad a posteriori de la experiencia* una *unidad a priori de la experiencia*. La ‘síntesis del Yo’ es *apercepción empírica*, porque al ser resultado de la síntesis de una “multiplicidad en

una unidad” constituye la *unidad a posteriori del Yo*, que entendemos como “sujeto empírico”. La ‘síntesis del Yo’ como *apercepción trascendental*, es una “unidad”, es decir, la *unidad a priori del Yo*, y se expresa como “sujeto trascendental”.

Pero, ¿cómo explicamos que la *síntesis del Yo* (apercepción empírica y apercepción trascendental) es condición de posibilidad de la *síntesis de la experiencia* (síntesis empírica y síntesis trascendental)? La ‘apercepción empírica’, en tanto, *unidad a posteriori del Yo*, es el “sujeto empírico” que lleva a cabo el acto de sintetizar en una ‘unidad la multiplicidad de la experiencia’ porque él mismo es una *unidad*. El ‘sujeto empírico’, realiza la *síntesis de la experiencia* en sus dos modalidades, como *síntesis empírica* y como *síntesis trascendental* porque es quien utiliza las intuiciones *a posteriori* y *a priori*, y los conceptos *a posteriori* y *a priori*, que le aportan las facultades de la sensibilidad y del entendimiento. En este sentido, la *síntesis del Yo*, como *apercepción empírica*, es condición de posibilidad de la *síntesis de la experiencia*, al ejecutar la *síntesis empírica* y la *síntesis trascendental*.

Ahora bien, la ‘apercepción empírica’ es la *unidad a posteriori del Yo* que hace posible la unidad de la experiencia, reflejada en la “síntesis de la experiencia” (síntesis empírica y síntesis trascendental) porque ella misma es una *unidad*. Dicha *unidad* aunque es *a posteriori*, tiene validez *a priori* porque se funda en la ‘apercepción trascendental’ que es la *unidad a priori del Yo*. En este sentido, la ‘apercepción trascendental’ es condición de posibilidad de la ‘apercepción empírica’. Esto quiere decir que la *síntesis del Yo*, ‘apercepción empírica’ o ‘sujeto empírico’ no podría llevar a cabo dicho acto si su *unidad a posteriori* no se fundara en la *unidad a priori* de la ‘apercepción trascendental’ o ‘sujeto trascendental’. Lo que significa que la ‘apercepción trascendental’ es simultáneamente

condición de posibilidad de la *síntesis del Yo* o *apercepción empírica* y de la *síntesis de la experiencia* en tanto, ‘síntesis empírica’ y ‘síntesis trascendental’.

Por tanto, la idea es que así como la *síntesis empírica* tiene como condición de posibilidad la *síntesis trascendental*, la *síntesis trascendental* tiene su condición de posibilidad en la *apercepción trascendental*, porque ésta es condición de posibilidad de la *apercepción empírica*, en tanto constituye el ‘principio supremo de toda síntesis’. La *síntesis trascendental* se expresa como *unidad*, pero la *apercepción trascendental* también es una *unidad*. Sin embargo, la *unidad* que constituye a la *apercepción trascendental* es la *unidad fundamental*, es decir, el ‘sujeto’ que hace posible la *unidad de la experiencia*. Por ello, demostrar la hipótesis de que la *apercepción trascendental es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo* se basa, en principio, en la exposición de la *apercepción empírica* y la *apercepción trascendental*.

En el capítulo 4, explicamos la *síntesis empírica* (síntesis *a posteriori*) y de la *síntesis trascendental* (síntesis *a priori*) con base en la relación de las intuiciones *a posteriori* y *a priori*, con los conceptos *a posteriori* y *a priori*. Sin embargo, en éste capítulo, la demostración de la *apercepción empírica* y la *apercepción trascendental* se basará en el análisis de la ‘síntesis de la aprehensión en la intuición’, la ‘síntesis de la reproducción en la imaginación’ y la ‘síntesis del reconocimiento en el concepto’, donde en cada una podremos observar una parte *a posteriori*, correspondiente a una *síntesis empírica* y una parte *a priori* referente a una *síntesis trascendental*.

Pero, ¿dónde encontramos la *apercepción trascendental*? En el último momento de la síntesis, a saber, en la *síntesis del reconocimiento en el concepto*. Sin embargo, para

entender cómo la *apercepción trascendental refiere tanto a la unidad como a la multiplicidad del Yo*, debemos analizar el proceso en conjunto, es decir, como parte de la *síntesis de la aprehensión en la intuición* y de la *síntesis de la reproducción en la imaginación*. Una forma de introducirnos al análisis de estas síntesis es abordar las facultades bajo las cuales se llevan a cabo. Dichas facultades son la ‘sensibilidad’, la ‘imaginación’ y el ‘entendimiento’.

#### **5.4 SENSIBILIDAD, IMAGINACIÓN Y ENTENDIMIENTO COMO FACULTADES QUE NOS PERMITEN ADQUIRIR, ENLAZAR Y SINTETIZAR EN UNA ‘UNIDAD’ LA ‘MULTIPLICIDAD’ DE REPRESENTACIONES DADAS EN LA INTUICIÓN DEL TIEMPO**

A nivel *quid facti*, Hume y Kant coinciden en que la experiencia sensible se nos presenta como una serie de representaciones empíricas o sensaciones. Tales representaciones aparecen ante nuestra conciencia como una diversidad de impresiones separadas y desconectadas unas de otras. Siguiendo a Hume, lo variable de las impresiones sensibles se debe a que “No hay ninguna impresión sensible ulterior de algo que las ligue para formar una unidad.” (Hartnack, 1988:58-59). Sin embargo, esto constituye un problema para Kant, porque si cada representación “...fuera completamente extraña, separada,...de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento.” (Kant, 2008:130). Kant sabe que *lo variable de las impresiones sensibles no constituye por sí misma una unidad*, es decir, la unidad debe provenir de otro lado. Por eso nos habla de un nivel normativo, *quid juris*, donde sea no sólo *posible* sino *necesario* enlazarlas. Para Kant es importante poder llevar a cabo dicho enlace pues constituye la única forma de adquirir conocimiento, ya que si “..., por una parte, atribuimos al sentido una sinopsis por el hecho de contener en su intuición una

multiplicidad, por otra, siempre corresponde a ésta una síntesis.” (Kant, 2008: 130) que agrupa lo *diverso* en una *unidad*.

En el capítulo 4, dijimos que con la facultad de la *sensibilidad* tenemos una ‘multiplicidad’ de representaciones que posteriormente la facultad del *entendimiento* subsume en una ‘unidad’. Sin embargo, ahora debemos agregar una facultad más, la *imaginación*. El paso de una pluralidad de representaciones –aportadas por la sensibilidad— a la síntesis de las mismas –constitutiva del entendimiento— necesita un puente de enlace y este sólo lo puede llevar a cabo la *imaginación*<sup>21</sup>, ya que ella es la que

---

<sup>21</sup>Hasta la *Deducción Transcendental*, según la primera edición, Kant sólo había dicho que todo proceso de conocimiento abarcaba dos facultades, la sensibilidad y el entendimiento. Sin embargo, la facultad de la imaginación sólo había sido mencionada en la *Estética trascendental* (Kant, 2008: 81). Sin embargo, el sentido otorgado en la síntesis de la reproducción en la imaginación es más explícito, ya que distingue entre la facultad productiva (*a priori*) y la facultad reproductiva (*a posteriori*) de la imaginación. Aquí Kant, expone dos niveles; el nivel *quid facti* (a posteriori) y el nivel *quid juris* (a priori). La síntesis constituye un acto del entendimiento, que, sin embargo, necesita de la facultad receptiva de la sensibilidad para obtener la materia prima con la cual trabajar. De modo que, receptividad y espontaneidad van siempre ligadas. Sin embargo, estas no son las únicas herramientas con las cuales podemos combinar la multiplicidad de representaciones sensibles. Hasta ahora, sensibilidad y entendimiento han sido expuestas en la *Crítica de la razón pura* como las dos facultades a través de las cuales obtenemos conocimiento. En este punto de la *Deducción trascendental*, Kant advierte que es necesario añadir una facultad que funja como mediación entre la *receptividad* de la sensibilidad y la *actividad* del entendimiento con el objetivo de asegurar la relación entre el conocimiento y los objetos de experiencia. Dicha facultad es lo que Kant llama *imaginación trascendental* y sirve como puente de enlace que une la facultad de la sensibilidad con la facultad del entendimiento. Como facultad intermedia, la *imaginación trascendental*, depende tanto de los *insumos* de la sensibilidad así como de los *procesos* del entendimiento. “El entendimiento y sólo él es capaz de constituir el objeto a partir de la multiplicidad de los datos concretos y contingentes de la sensibilidad. Pero esta acción unificadora del entendimiento pasa, por así decirlo, a través de la acción de la imaginación trascendental.” (Colomer, 2006: 116). La sensibilidad nos aporta la pluralidad de representaciones (fenómeno) que el entendimiento enlaza en un (objeto). Sin embargo, para que este último pueda realizar tal síntesis, tiene que recurrir a la acción unificadora de la imaginación trascendental. El entendimiento necesita de la materia prima que le aporta la sensibilidad para poder construir su objeto de conocimiento pasando por la imaginación. La noción misma de

recorre y reúne dicha diversidad. “De este modo el concepto se adecua a la intuición sensible, por cuanto expresa de un modo general (como regla normativa del enlace) el proceder determinado que ha seguido a la imaginación.” (Colomer, 2006: 116).

Pero, ¿a qué nos referimos cuando decimos que la imaginación *recorre y reúne* la diversidad de representaciones? Esto presupone que debe haber un *algo* en donde se den las representaciones. Por ello, es importante preguntar *dónde* se presentan las distintas y, en principio, desconectadas representaciones que la imaginación debe recorrer y reunir. Las representaciones se dan en la ‘intuición del tiempo’. La *sensibilidad* nos permite “adquirir” una ‘multiplicidad’ de representaciones en el tiempo, que luego la *imaginación* “enlaza” al recorrerlas y reunir las, y que posteriormente el *entendimiento* “sintetiza” en una ‘unidad’.

Como todo este proceso se da en el tiempo, es preciso preguntarnos ¿de qué manera entendemos aquí la noción de *tiempo*? Ya desde la *Estética trascendental* Kant concebía al tiempo como “...la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y a nuestro estado interno.” (Kant, 2008: 76). Sin embargo, también constituye la forma del sentido externo, es decir, la de los fenómenos. En este sentido, la intuición del tiempo nos permite colocar las representaciones en una línea temporal, donde pueda llevarse a cabo el proceso de síntesis de las mismas. Como toda síntesis implica un enlace de representaciones donde la ‘multiplicidad debe ser reunida en una unidad’, la intuición del tiempo debe ser también ‘multiplicidad’, pues de qué modo podría ésta contener las representaciones si fuera solo ‘unidad’.

---

“objeto” implica una *síntesis de representaciones*, y en este punto, es donde la facultad de la espontaneidad necesita de la facultad de la imaginación para reunir en una unidad la multiplicidad de representaciones.

En el capítulo 4, hemos visto que para Kant, el tiempo a nivel ‘quid facti’, *a posteriori* o *empírico* es “multiplicidad”, pero a nivel ‘quid juris’, *a priori* o *trascendental* es “unidad”. Si el tiempo es a nivel ‘quid facti’ “multiplicidad”, pueden colocarse en él la ‘multiplicidad de representaciones’. Pero si a nivel ‘quid juris’ es “unidad”, es posible concebir que la ‘multiplicidad de representaciones’ que se contienen en el tiempo múltiple, sean posteriormente sintetizadas en una “unidad”. Esto significa que la *intuición a priori del tiempo*, en tanto “unidad”, permite que puedan ser sintetizadas en una ‘unidad la multiplicidad de representaciones’ que se dan en la *intuición a posteriori del tiempo* como “multiplicidad”. No debemos olvidar que la intuición del tiempo (*a posteriori* y *a priori*) pertenece a la sensibilidad. La sensibilidad es una facultad ‘receptiva’ y no ‘activa’, es decir, la intuición del tiempo *no realiza ningún tipo de enlace o síntesis de representaciones*, sino que sólo recibe las representaciones y permite que se lleve a cabo la síntesis. En este sentido, la labor de síntesis la llevará a cabo el entendimiento a través de conceptos y no la sensibilidad, con sus intuiciones.

Kant no niega que nuestra representación *a posteriori* del tiempo sea una ‘multiplicidad’, sin embargo, lo que subyace a esta representación, pensando el asunto de una forma estrictamente lógica, es una representación *a priori* del tiempo como *unidad*. En estos términos, la *intuición a priori del tiempo*, esto es, el tiempo como “unidad”, es condición de posibilidad de la *intuición a posteriori del tiempo* en tanto “multiplicidad”. Sin embargo, “No cabe duda de que aquí se halla implícito un problema, y esto se ve con la mayor claridad posible si nos preguntamos sobre qué descansa la posibilidad de captar con el pensamiento y retener como unidad determinada una *totalidad* de tiempo.” (Cassirer, 1986: 233). Sólo la *unidad sintética de la apercepción* o *apercepción trascendental*, hace

posible concebir al tiempo en su ‘totalidad’. En este sentido, la *apercepción trascendental* en tanto ‘unidad’ es condición de posibilidad de la *intuición a priori del tiempo* como ‘unidad’. El carácter general del tiempo como proceso y transición constante, es decir, *múltiple*, sólo es posible sobre la base del tiempo entendido como *unidad*. Pero el tiempo entendido como una totalidad tiene su fundamento en la *unidad* de la *apercepción trascendental*. Por tanto, es necesario suponer la ‘unidad’ como *condición a priori de posibilidad de la ‘multiplicidad’*.

*Sensibilidad, imaginación y entendimiento* constituyen las tres fuentes subjetivas del psiquismo que nos permiten *adquirir, enlazar y sintetizar* en una ‘unidad’ la ‘multiplicidad’ de representaciones dadas en la intuición del tiempo. Esto constituye un proceso de síntesis, que explicitada en la *Deducción trascendental* de acuerdo con la primera edición, corresponde a cada una de las tres facultades que hemos descrito. A la *sensibilidad* le corresponderá la “síntesis de la aprehensión en la intuición”; a la *imaginación* la “síntesis de la reproducción en la imaginación”; y al *entendimiento* la “síntesis del reconocimiento en el concepto”. Ahora bien, como toda síntesis se da a nivel ‘quid facti’, *a posteriori* o *empírico*, y a nivel ‘quid juris’ *a priori* o *trascendental*, la exposición de las tres síntesis descritas tendrá cada una, una “síntesis empírica” y una “síntesis trascendental”. Sin embargo, la ‘sensibilidad’, la ‘imaginación’ y el ‘entendimiento’, tienen su condición de posibilidad en la *unidad sintética de la apercepción*. Esta se expresa también a nivel ‘quid facti’ *a posteriori* o *empírico* como “apercepción empírica” y a nivel ‘quid juris’ *a priori* o *trascendental* como “apercepción trascendental”.

Coincido con Pedro Stepanenko (2005) en que la forma en la que Kant expone su deducción tiene una forma ‘ascendente’, donde se va desde el nivel de la *intuición empírica* hasta la *unidad sintética de la apercepción*. De acuerdo con esto, puede entreverse una subordinación donde lo *empírico* se subsume a lo *trascendental*. En mi opinión –y como lo hemos explicado anteriormente—, esto significa que la *síntesis trascendental* es ‘condición de posibilidad’ de la *síntesis empírica*, y la *apercepción trascendental* es condición de posibilidad de la *apercepción empírica*. Sin embargo, la *apercepción trascendental* al ser el ‘principio supremo de toda síntesis’, es condición de posibilidad de la *síntesis empírica* y de la *síntesis trascendental*. Y las tres síntesis correspondientes a la *Deducción trascendental* según la primera edición, llevan implícitas tanto la *síntesis empírica* como la *síntesis trascendental*.

Hasta aquí hemos dicho que la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento son las *facultades que nos permiten adquirir, enlazar y sintetizar en una unidad la multiplicidad de representaciones dadas en la intuición del tiempo*. Ahora debemos describir la forma en que estas facultades llevan a cabo dicho proceso sintético, es decir, la *síntesis de la experiencia* (síntesis empírica y síntesis trascendental).

#### **5.5 APREHENSIÓN, REPRODUCCIÓN Y RECONOCIMIENTO COMO ‘ACTOS’ QUE HACEN POSIBLE LA SÍNTESIS DE REPRESENTACIONES EN LA INTUICIÓN DEL TIEMPO**

Hemos dicho que con las facultades de la ‘sensibilidad’, la ‘imaginación’ y el ‘entendimiento’ *adquirimos, enlazamos y sintetizamos* en una “unidad” la “multiplicidad” de representaciones dadas en el tiempo. La pregunta ahora es, ¿cómo es que estas facultades hacen posible la síntesis de representaciones, esto es, el paso de una multiplicidad de representaciones a una unidad? La respuesta es que estas facultades llevan

a cabo un ‘acto’. La sensibilidad lleva a cabo un ‘*acto de aprehensión*’, la imaginación un ‘*acto de reproducción*’ y el entendimiento un ‘*acto de reconocimiento*’.

Llevamos a cabo un *acto de aprehensión*, en tanto que, ‘*aprehendemos* en la intuición del tiempo’, la multiplicidad de representaciones sensibles provenientes de la experiencia, porque la sensibilidad es una facultad *receptiva* que nos permite *adquirir* las representaciones y colocarlas en una *sucesión temporal*. Realizamos un *acto de reproducción*, ya que, ‘*reproducimos* en la intuición del tiempo’, la diversidad de representaciones sensibles dadas en la experiencia, porque la imaginación es una facultad *reproductiva* que nos ayuda a *enlazar* las representaciones que la sensibilidad ha colocado en una sucesión temporal, recorriéndolas y reuniéndolas ahora en una *continuidad temporal*. Ejecutamos un *acto de reconocimiento*, dado que, ‘*reconocemos* en la intuición del tiempo,’ la pluralidad de representaciones sensibles en la experiencia, porque el entendimiento es una facultad *activa* que *synthetiza* las representaciones que la sensibilidad ha puesto en una sucesión temporal y que la imaginación ha recorrido y reunido en una continuidad temporal, unificándolas en una *unidad temporal*.<sup>22</sup> Es importante decir que el proceso de síntesis que hemos expuesto a través de tres ‘actos’ distintos, son en realidad una sola síntesis. Pero, ¿por qué desglosarlas en tres partes? En lo que sigue intentaré responder a esto.

---

<sup>22</sup> Me gustaría hacer una aclaración. Las nociones de ‘sucesión temporal’, ‘continuidad temporal’ y ‘unidad temporal’, no son expuestas por Kant y tampoco por algún otro comentarista. Más bien, es la forma en que yo he pretendido distinguir la posición de las representaciones en la intuición del tiempo en cada una de estas síntesis. La idea es que en cada momento de la síntesis se vea una diferencia en su modo de adquirir, enlazar y sintetizar las representaciones.

## 5.6 UNA SOLA SÍNTESIS EXPLICITADA EN TRES MOMENTOS DISTINTOS

En la *Deducción trascendental* según la primera edición, Kant nos habla de la ‘naturaleza’ de la síntesis dividida en tres partes aparentemente distintas; *síntesis de la aprehensión en la intuición*, *síntesis de la reproducción en la imaginación* y *síntesis del reconocimiento en el concepto*, propias de las tres facultades que intervienen en el conocimiento; *sensibilidad*, *imaginación* y *entendimiento*, con sus correspondientes actos; *aprehensión*, *reproducción* y *reconocimiento*. En cada una podemos apreciar una parte *a priori* que corresponde a sus condiciones de posibilidad y una parte *a posteriori* que representa sus materiales de construcción. Y aunque Kant las distingue en tres momentos distintos, es importante aclarar que la *síntesis* es un proceso único. Sin embargo, su desglose tiene una razón de ser, a saber, que nuestro autor pretende con ello dar respuesta a tres problemas distintos.

<b>Síntesis</b>	<b>Problema que intenta resolver</b>	<b>Facultad</b>	<b><i>A priori</i> Sus condiciones de posibilidad se basan en:</b>	<b><i>A posteriori</i> Sus materiales de construcción son:</b>
Síntesis de la aprehensión en la intuición	Identidad del objeto	Sensibilidad	Afecciones	Intuiciones
Síntesis de la reproducción en la imaginación	Uniformidad de la naturaleza	Imaginación	Esquemas	Imágenes
Síntesis del reconocimiento en el concepto	Identidad personal	Entendimiento	Funciones	Conceptos

Nosotros explicaremos en qué consiste cada una de las tres síntesis, sin embargo, sólo abordaremos el problema que intenta resolver la *síntesis del reconocimiento en el*

*concepto*, es decir, la cuestión sobre la identidad personal, ya que en ella podremos descubrir si la *apercepción trascendental* es correlato de la *unidad* y a la *multiplicidad* del *Yo*.

## 5.7 SÍNTESIS DE LA APREHENSIÓN EN LA INTUICIÓN

En el primer aparatado de la *Deducción trascendental* según la primera edición, Kant sostiene que toda impresión sensible o representación dada, tiene lugar en una intuición interior pura, es decir, en la intuición del tiempo. En la *Estética Trascendental* nuestro autor definió la intuición del tiempo como “...una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos..., que absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo...” (Kant, 2008: 77). En este sentido, todas nuestras representaciones pertenecen al sentido interno, es decir, a la intuición del tiempo, porque el tiempo es la condición *a priori* de toda intuición *a posteriori* y por ello es ahí donde todas ellas deben ser relacionadas y ordenadas<sup>23</sup> a través de un *acto de aprehensión* que otorgue una “sucesión temporal” a la variedad contenida en la intuición<sup>24</sup>:

---

<sup>23</sup> Siguiendo a Juan A. Bonaccini en su artículo ‘El problema de la identidad personal en el § 16 de la *Crítica de la Razón Pura*’. “Esta intuición, además, supone una afección sobre la facultad representativa del sujeto, cuyo modo de ser afectado configura a priori cómo esa multiplicidad será recibida. La forma de la intuición, caracterizada como el espacio y el tiempo, es justamente el modo como el sujeto es afectado y recibe la intuición de lo múltiple.” (Bonaccini, 2009: 45).

<sup>24</sup> Ya desde la *Estética trascendental*, Kant nos dice que “Hay que acudir, ..., a la intuición, único factor por medio del cual es posible la síntesis.” (Kant, 2008: 52).

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 reconocer toda esa diversidad y reunirla después. Este acto lo llamo *síntesis de la 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 una síntesis. (Kant, 2008: 132)

Es importante destacar dos aspectos implícitos en la *síntesis de la aprehensión en la intuición*. En primer lugar, se hace referencia a la ‘intuición del tiempo’ porque es ahí donde colocamos las representaciones, a modo de una “sucesión temporal”, donde puede distinguirse una *intuición a posteriori del tiempo* (multiplicidad) y una *intuición a priori del tiempo* (unidad). En segundo lugar, se intenta describir el proceso de síntesis que se lleva a cabo a partir de un *acto de aprehensión*, denominado como *síntesis empírica de la aprehensión* y como *síntesis trascendental de la aprehensión*.

En primer lugar, la *intuición a posteriori del tiempo*, se presenta como ‘multiplicidad’. Esto nos permite recibir la ‘multiplicidad de representaciones’ que nos ofrece la experiencia, las cuales relacionamos, ordenamos y colocamos en una “sucesión temporal”. Imaginemos, por ejemplo, una línea del tiempo dividida en una pluralidad de partes. Un período de tiempo que va de T<sub>1</sub> a T<sub>4</sub> y una multiplicidad de impresiones sensibles que va de S<sub>1</sub> a S<sub>4</sub>. Cuatro impresiones sensibles correspondientes a cuatro secciones de tiempo. Lo que tenemos son cuatro partes de tiempo y cuatro impresiones —en

principio- distintas<sup>25</sup>. La *intuición a priori del tiempo* nos viene dada como ‘unidad’. Esto nos permite contener en una ‘unidad la multiplicidad de representaciones’ provenientes de la experiencia, que hemos recibido de la *intuición a posteriori del tiempo*, colocadas cada una en tiempos distintos. Es decir, el tiempo como *intuición a priori* de todos los fenómenos contiene en sí misma una *multiplicidad* de representaciones dadas de manera *a posteriori*.

En segundo lugar, intentamos explicar el proceso sintético que se lleva a cabo a partir de un ‘acto de aprehensión’ en su doble faceta; como *síntesis empírica de la aprehensión* y como *síntesis trascendental de la aprehensión*. El objetivo es trasladar una diversidad de representaciones respectivas cada una a tiempos igualmente distintos a ‘una sola representación’. El *acto de aprehensión*, en tanto ‘síntesis empírica de la aprehensión’, consiste en ‘aprehender en la intuición del tiempo’ la multiplicidad de representaciones sensibles provenientes de la experiencia, en tanto que acudimos a un *acto* que ordena la pluralidad dada en la intuición, y nos permita relacionarlas, ordenarlas y colocarlas en una “sucesión temporal”, dando por resultado una “pluralidad de representaciones”. Dicha “pluralidad de representaciones deben entenderse como *a posteriori*, es decir, que tienen valor *a posteriori*, por eso decimos que aquí obtenemos una “pluralidad de representaciones *a posteriori*”. La *síntesis empírica de la aprehensión* constituye el ‘primer momento’ de la síntesis, que dará lugar a una unidad que en principio no estaba presente, es decir, el paso de la *multiplicidad* a la *unidad*. Por tanto, la síntesis, producto en principio, de la *síntesis de la aprehensión en la intuición*, es un acto que al relacionar temporalmente una pluralidad

---

<sup>25</sup> Siguiendo a Justus Hartnack, “...–diferentes en el sentido, por ejemplo, en el que cinco golpes sucesivos en la cabeza son diferentes”. (Hartnack, 1988: 59).

dada, dará por resultado un *único objeto*. De ahí que digamos que *un objeto es resultado de un enlace de representaciones*. Esto es lo vamos a llamar *síntesis empírica de la aprehensión* y la distinguiremos de la *síntesis trascendental de la aprehensión*.

Por “síntesis pura” hay que entender una síntesis de representaciones intuitivas, no-empíricas. Yo creo que aquí Kant está pensando en la representación del tiempo como una sucesión de representaciones iguales entre sí, como una serie de momentos “vacíos”. La representación del tiempo..., no es, pues, algo que nos sea dado y en lo cual vayamos colocando representaciones que nos son dadas sucesivamente, sino que es una representación que construimos. En contraste con ella podemos asimilar una pluralidad de representaciones sucesivas diferentes una de la otra....Si no tuviéramos la representación de una sucesión de momentos siempre iguales entre sí, cada sensación pasaría por la conciencia, si pudiéramos hablar de conciencia en tal caso, sin que supiéramos al menos que ocupa un lugar en una sucesión. Para saber esto y poder construir así una serie de representaciones diversas, necesitamos simultáneamente la representación pura del tiempo, en tanto una sucesión de momentos siempre iguales. La síntesis empírica de la aprehensión requiere, pues, de una síntesis pura de la aprehensión y, por ello, esta última puede considerarse como “trascendental”. (Stepanenko, 1995: 95-96).

El *acto de aprehensión* en su modalidad de ‘síntesis trascendental de la aprehensión’, significa que en ella no vamos a ‘aprehender en la intuición del tiempo’ una multiplicidad de representaciones sensibles o empíricas sino más bien, intuitivas, gracias a la cual sea posible tener representaciones del espacio y del tiempo *a priori*. Esto nos va a permitir hacer de la “pluralidad de representaciones *a posteriori*”, es decir, con valor *a posteriori*, resultado de la ‘síntesis empírica de la aprehensión’, una “pluralidad de representaciones *a priori*”, esto es, con valor *a priori*, producto de la ‘síntesis trascendental de la aprehensión’. En este sentido, pienso que la *síntesis trascendental de la aprehensión* es condición de posibilidad de la *síntesis empírica de la aprehensión*. Y aunque:

...Kant simplemente coloca la síntesis de la aprehensión empírica y la síntesis de la aprehensión pura una al lado de la otra. No indica que esta última sea una síntesis trascendental por hacer posible la empírica, como lo hará en los dos siguientes apartados. Sólo señala que, así como necesitamos una síntesis de la aprehensión que enlace las impresiones que nos son dadas, para poder concebirlas como una pluralidad, igualmente requerimos de una síntesis de la aprehensión que se lleve a cabo *a priori* (que sea pura) para tener las representaciones del espacio y el tiempo. (Stepanenko, 1995: 95)

Kant intenta mostrar que los dos tipos de enlaces sintéticos en el *acto de aprehensión* son importantes. Sin embargo, considero que así como a nivel ‘quid facti’ *a posteriori* o *empírico* tenemos una *síntesis empírica de la aprehensión*, a nivel ‘quid juris’ *a priori* o *trascendental* suponemos una *síntesis trascendental de la aprehensión*, donde una hace posible a la otra. Es innegable que Kant no nos dice aquí explícitamente que la *síntesis trascendental de la aprehensión* sea condición de posibilidad de la *síntesis empírica de la aprehensión*, sin embargo, dicha tesis está implícita<sup>26</sup>. Más adelante, y siguiendo Pedro Stepanenko (1995) “..., Kant hace una observación que indica cómo estas dos síntesis pueden relacionarse y subordinarse la primera a la segunda. “Cada intuición contiene en sí una pluralidad, la cual, sin embargo, no sería representada como tal, si la mente [*Gemüt*] no distinguiera por contraposición el tiempo en la serie de impresiones, pues cada representación, en cuanto contenida en un momento, no puede ser otra cosa que unidad absoluta.’ (A99)”. (Stepanenko, 1995: 95).

Por tanto, sólo es posible verificar una *síntesis empírica de la aprehensión* sobre la base de una *síntesis trascendental de la aprehensión*, ya que, si bien, todas nuestras

---

<sup>26</sup> A lo largo de este capítulo hemos insistido en los dos niveles en que se da el conocimiento; un nivel *de hecho* (quid facti) y un nivel *de derecho* (quid juris), con la finalidad de hacer notar que a pesar de multiplicidad verificada en la experiencia, es necesario un nivel normativo que haga posible la unidad.

representaciones empíricas se dan en la *intuición a posteriori del tiempo* (multiplicidad) necesitamos la *intuición a priori del tiempo* (unidad) para poder percibir las, porque el tiempo, en tanto intuición *a priori*, contiene la diversidad de la *intuición a posteriori*, dada en la experiencia, sí y sólo sí, el tiempo es, en su forma pura, una unidad.<sup>27</sup> Esto nos ayuda a entender por qué en la *síntesis empírica de la aprehensión* tenemos una “pluralidad de representaciones *a posteriori*” y en la *síntesis trascendental de la aprehensión* hacemos de ellas una “pluralidad de representaciones *a priori*”.

## 5.8 SÍNTESIS DE LA REPRODUCCIÓN EN LA IMAGINACIÓN

La *síntesis de la aprehensión en la intuición*, en tanto ‘síntesis empírica de la aprehensión’, consiste en relacionar, ordenar y colocar las distintas representaciones sensibles en una “sucesión temporal”, gracias a la *intuición a posteriori del tiempo*, que nos permite recibir y percibir las representaciones en términos de una “pluralidad de representaciones *a posteriori*”. Esto sólo es posible si concebimos a la base la ‘síntesis trascendental de la aprehensión’ que le provee la *intuición a priori del tiempo*, en tanto que éste es condición *a priori* para la recepción o percepción de toda representación, haciendo de la “pluralidad de representaciones *a posteriori*” una “pluralidad de representaciones *a priori*”. Por tanto, la *síntesis de la aprehensión en la intuición* nos ofrece una “pluralidad de representaciones *a posteriori*” y una “pluralidad de representaciones *a priori*” intuitas. Sin embargo, dichas representaciones deben ser ahora ‘enlazadas’. De ahí se desprende la

---

<sup>27</sup> Siguiendo a Cassirer “Sólo así se esclarece la relación entre la experiencia interior y la experiencia externa, entre la “autoconciencia” y la “conciencia del objeto”. No son dos “mitades” de la experiencia total, cada una de las cuales dependa, como tal, de la otra, sino que ambas se hallan vinculadas al mismo conjunto de premisas lógicas necesarias y generalmente valederas e indisolublemente unidas entre sí por medio de esta suma de premisas.” (Cassirer, 1986: 236).

necesidad de pasar al ‘segundo momento’ de la síntesis. La *síntesis de la reproducción en la imaginación*, constituye el segundo peldaño en el proceso de conocimiento. Kant comienza esta interesante reflexión con la siguiente cita:

Si el cinabrio fuera unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado; si un hombre tomara unas veces esta forma animal y otras otra; si en el día más largo el campo estuviera cubierto de frutos unas veces y otras de hielo y de nieve, entonces mi imaginación no tendría oportunidad de llevar al pensamiento el cinabrio pesado ante la representación del color rojo. Al igual que, si se asignara una palabra unas veces a una cosa y otras a otra, o se denominara una misma cosa unas veces así y otras de otro modo, sin que hubiese en esta esfera cierta regla a la cual estuviesen sometidos los fenómenos en sí mismos, entonces no habría síntesis empírica de reproducción.” (Kant, 2008: 132-113)

Lo primero que debemos tener en cuenta es que Kant intenta decirnos que las representaciones dadas en la *aprehensión* requieren además, una *reproducción*. Si bien, la sensibilidad nos sirve de base *a priori* como facultad receptiva, necesitamos también que los fenómenos sean *reproducidos* a partir de la imaginación, que, en tanto facultad reproductiva, permita que las representaciones empíricas, en una “sucesión temporal”, puedan ser asociadas y ligadas en una “continuidad temporal”, de acuerdo con lo cual, es necesario presuponer que “... los fenómenos correspondientes están sometidos a “reglas”. (Stepanenko, 1995: 97). Si bien, la *síntesis de la aprehensión en la intuición* nos permite recibir las representaciones, ordenándolas y colocándolas en una “sucesión temporal”, la *síntesis de la reproducción en la imaginación* las recorrerá y reunirá en una “continuidad temporal”.

Consideremos dos aspectos importantes en esta etapa del proceso sintético. Por un lado, Kant refiere a la necesidad de llevar a cabo una *síntesis de la reproducción en la*

*imaginación* para que las representaciones ordenadas y relacionadas por la *síntesis de la aprehensión en la intuición* en una “sucesión temporal”, sean ahora enlazadas unas con otras en una “continuidad temporal”. Por el otro, al hablar de ‘regla’ alude al ‘tercer peldaño’ del proceso sintético, es decir, a la *síntesis del reconocimiento en el concepto*, pues cree importante introducir los conceptos puros del entendimiento como formas primordiales de enlace de representaciones. Sin embargo, como ya hemos mencionado el paso de la sensibilidad al entendimiento necesita un puente de enlace y éste sólo lo puede realizar la imaginación. Como los tres momentos de la síntesis son en realidad momentos de uno y el mismo proceso, se entiende que Kant se traslade hasta el último momento de la síntesis, pues considera que el entendimiento, a través de sus conceptos *a priori*, reforzará la tarea que la imaginación llevará a cabo, ya que estos conceptos *puros* son, como Kant dice, *formas primordiales de enlace de representaciones*.

En este sentido, los tres momentos de la síntesis se hallan interrelacionados. No es legítimo hablar de la *aprehensión*, como separada de la *reproducción*, y el *reconocimiento* como desligado de las dos anteriores. La *sensibilidad* nos provee las distintas impresiones sensibles en una “sucesión temporal”; la *imaginación* reproduce el momento anterior que ya se ha desvanecido en una “continuidad temporal”, y que de no existir como tal, se perdería y sería imposible darles cierta continuidad y finalmente, el *entendimiento*, que a través de sus categorías, es capaz de otorgar una síntesis a todo lo anterior en una “unidad temporal” gracias a que puede reconocerlas como impresiones.

Si ahora se toma en consideración el contexto en el cual aparece esta reflexión, cabría esperar que Kant introdujera a las categorías precisamente como aquellos conceptos que nos proporcionan esa idea de la naturaleza, como unidad conforme a leyes, como esa unidad que requerimos presuponer para poder establecer asociaciones empíricas. Yo creo que Kant tenía en mente esto al redactar este

primer párrafo del segundo apartado y, consecuentemente, la noción de las categorías a la que alude en la segunda parte del pasaje de la deducción metafísica,..., es decir, como conceptos que se refieren *a priori* a objetos e introducen, de esta manera, un “contenido trascendental” en las representaciones intuitivas. Introducen un contenido trascendental al referirlas a algo distinto de ellas mismas....Aquí “trascendental” no sólo significa condición de posibilidad de una síntesis empírica, tampoco es sólo predicado de una síntesis pura, sino que denota, principalmente, la característica de un concepto, gracias a la cual podemos pensar lo que está más allá de la representación intuitiva y, por ello, tomarla precisamente como representación de algo.” (Stepanenko, 1995: 98-99).

Análogamente a lo que hicimos en la *síntesis de la aprehensión en la intuición*, en la *síntesis de la reproducción en la imaginación* también vamos a distinguir una ‘síntesis empírica’ y una ‘síntesis trascendental’. Kant establece la necesidad de llevar al plano *a priori* el fundamento de toda reproductibilidad *a posteriori* de los fenómenos en esta etapa del proceso sintético, esto es, que la *síntesis empírica de la reproducción* sólo sea posible con base en una *síntesis trascendental de la producción*. “Esta observación parece señalar que la asociación subjetiva de representaciones presuponen un orden objetivo de cosas, subsistente por sí mismo:...” (Stepanenko, 1995: 97). Pues si nuestras representaciones estuvieran desconectadas unas de otras y no hubiera algo que les suministrara *continuidad*, sería insostenible hablar de algo como ‘naturaleza’ ya que carecerían de regularidad. Por ello, para Kant es preciso que además de la ‘asociación *empírica* de representaciones en la imaginación’, entendida como *síntesis empírica de la reproducción*, haya un tipo de enlace que las relacione en forma *trascendental* a partir de una *síntesis trascendental de la producción*.

En la *síntesis de la reproducción en la imaginación*, intentamos describir el proceso de síntesis que se lleva a cabo a partir de un ‘acto de reproducción’, denominado *síntesis*

*empírica de la reproducción y síntesis trascendental de la producción.* El objetivo es pasar de una “pluralidad de representaciones”, que la *síntesis de la aprehensión en la intuición* ha relacionado, ordenado y colocado en una “sucesión temporal” a una “multiplicidad de representaciones enlazadas” en una “continuidad temporal”.

El *acto de reproducción* en tanto ‘síntesis empírica de la reproducción’ consiste en ‘reproducir en la intuición del tiempo’ o mejor dicho, ‘reproducir en la imaginación’, las distintas representaciones –que la aprehensión ha colocado en una “sucesión temporal”—, acudiendo a un *acto* que recorra y reúna la multiplicidad de representaciones, reproduciendo el momento anterior que ya se ha desvanecido, en una “continuidad temporal”, y que de no existir como tal, cada representación nueva se perdería y sería imposible otorgarle alguna continuidad, dando por resultado una “multiplicidad enlazada”. Dicha “multiplicidad enlazada” debe entenderse como *a posteriori*, es decir, aquí obtenemos una “multiplicidad enlazada *a posteriori*”. La *síntesis de la reproducción en la imaginación*, constituye el ‘segundo momento’ de la síntesis, que dará a una *unidad* que aún no está presente, ayudando a pasar de una *multiplicidad* de representaciones a una única representación. Por tanto, la síntesis, producto, en primer lugar, de la *síntesis de la aprehensión en la intuición*, y en segundo lugar, resultado de la *síntesis de la reproducción en la imaginación* nos ayudará a obtener un *único objeto*. Esto es lo denominamos *síntesis empírica de la reproducción* y se distingue de la *síntesis trascendental de la producción*.

El *acto de reproducción* en su modalidad de ‘síntesis trascendental de la producción’, significa que en ella no vamos a ‘reproducir en la intuición del tiempo’ o más propiamente dicho, ‘reproducir en la imaginación’ una multiplicidad de representaciones sensibles o empíricas, otorgándoles continuidad a partir de una ‘enlace de

representaciones’, es decir, aquí no vamos a obtener una “multiplicidad enlazada *a posteriori*” en una “continuidad temporal” sino más bien, a enfatizar que la completa síntesis que ha llevado a cabo la *síntesis empírica de la reproducción*, sólo es posible si concebimos, como lógicamente anterior, una *síntesis a priori*, es decir, una *síntesis trascendental de la producción*, que le otorgue un valor *a priori* a la “multiplicidad enlazada *a posteriori*”, dando por resultado una “multiplicidad enlazada *a priori*”, ya que para Kant es importante poder justificar “...el fundamento de la asociación empírica en “principios *a priori*”, en principios “previos” a la experiencia.<sup>28</sup>” (Stepanenko, 1995: 99), que como fundamento *a priori* de toda la diversidad intuida en nuestro sentido interno, pueda combinar lo vario de las representaciones en un enlace, y así poder ofrecernos una síntesis de la reproducción de los fenómenos dados en el tiempo, ya que se sostiene en fundamentos *a priori*.

Es evidente que, si intento trazar una línea en mi pensamiento o pensar el tiempo que transcurre desde un mediodía al siguiente o simplemente representarme un número, mi pensamiento tiene que comenzar necesariamente por asumir esas varias representaciones una tras otra. Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados. Es más, ni siquiera podrían aparecer las representaciones básicas de espacio y tiempo, que son las primarias y más puras. (Kant, 2008: 133).

---

<sup>28</sup> Coincido con Pedro Stepanenko en que Kant no podía sostener ningún tipo de justificación legítima basado en la experiencia ya que “...: la noción del orden necesario de los objetos, a los que se refieren las representaciones sensibles, no puede obtenerse recurriendo a la regularidad bajo la cual nos son dadas esas representaciones, recurriendo, pues, a la experiencia, pues esa regularidad sólo es concebible si se tiene ya aquella noción del orden necesario de los objetos.” (Stepanenko, 1995: 100).

En este sentido, Kant sostiene que toda *síntesis de la reproducción en la imaginación* al estar en contacto directo con la *síntesis de la aprehensión en la intuición* (*síntesis empírica de la aprehensión y síntesis trascendental de la aprehensión*) requiere –al igual que ésta última—una *síntesis pura o trascendental de la producción*, que al estar basada en la ‘facultad trascendental de la imaginación’ sirva como condición formal de toda representación dada en el tiempo.

Por tanto, todo proceso de conocimiento se basa en que la noción misma de *objeto* implica siempre la *síntesis de una ‘multiplicidad de representaciones en una unidad’*. Para que ello sea posible, necesitamos, por un lado, la *sensibilidad*, que nos provee el *acto de aprehensión* en su doble faceta; como *síntesis empírica de la aprehensión* y como *síntesis trascendental de la aprehensión*, otorgándonos una “pluralidad de representaciones *a posteriori*” y una “pluralidad de representaciones *a priori*”, colocadas en una “sucesión temporal”. Por el otro, la *imaginación*, que a través de un *acto de reproducción* en sus dos aspectos; como *síntesis empírica de la reproducción* y como *síntesis trascendental de la producción*, dé por resultado una “multiplicidad enlazada *a posteriori*” y una “multiplicidad enlazada *a priori*” en una “continuidad temporal”. Sin embargo, necesitamos de la acción del *entendimiento*, que como *acto del reconocimiento*, en sus dos formas; como *síntesis empírica del reconocimiento* y como *síntesis trascendental del reconocimiento* nos ayude a obtener la “unidad de la pluralidad *a posteriori*” y una “unidad de la pluralidad *a priori*” en una “unidad temporal”.

Surge así, la necesidad de pasar al tercer y último momento del proceso sintético; la *síntesis del reconocimiento en el concepto*, ya que, el *entendimiento*, al hallarse íntimamente relacionado con la *sensibilidad* y con la *imaginación*, constituye la “...acción

de recorrer, acoger y enlazar la multiplicidad en la unidad de un concepto...” (Bonaccini, 2009: 46) y así poder ofrecernos conocimiento.

## 5.9 SÍNTESIS DEL RECONOCIMIENTO EN EL CONCEPTO

Toda la serie de representaciones ligadas unas con otras carecería de sentido si faltase el “reconocimiento”. Esto se entiende mejor si comprendemos que, si bien, la ‘sensibilidad’ a través de un *acto de aprehensión* (síntesis empírica de la aprehensión y síntesis trascendental de la aprehensión) nos provee de una “pluralidad de representaciones *a posteriori*” y de una “pluralidad de representaciones *a priori*” en una “sucesión temporal”, éstas se encuentran desconectadas unas con otras, siendo así necesaria la ‘imaginación’, que a partir de un *acto de reproducción* (síntesis empírica de la reproducción y síntesis trascendental de la producción) enlace cada representación en una “multiplicidad enlazada *a posteriori*” y en una “multiplicidad enlazada *a priori*”, produciendo así una *continuidad temporal* de las mismas.

No obstante, con esto, la *síntesis* no queda aún concluida, necesitamos del ‘entendimiento’ y su *acto de reconocimiento* (síntesis empírica del reconocimiento y síntesis trascendental del reconocimiento) para consumir el proceso sintético, otorgándole así, una *unidad* a la *multiplicidad* primero intuita (“pluralidad de representaciones *a posteriori* y *a priori*” en una “sucesión temporal”) y luego reproducida (“multiplicidad enlaza *a posteriori* y *a priori*” en una “continuidad temporal”) como “unidad de la pluralidad *a posteriori* y *a priori*” en una “unidad temporal”.

### 5.9.1 ¿Qué pasaría si no hubiera ‘síntesis del reconocimiento en el concepto’?

En la *síntesis de la aprehensión en la intuición* tenemos una ‘pluralidad de representaciones *a posteriori* y *a priori*’. En la *síntesis de la imaginación* tenemos una ‘multiplicidad enlazada *a posteriori* y *a priori*’. Sin embargo, para hacer de ello una *unidad*, es decir, llegar a la ‘unidad de una pluralidad de representaciones’, en sus dos aspectos; como “unidad de la pluralidad *a posteriori* y como “unidad de la pluralidad *a priori*”, necesitamos llevar a cabo la *síntesis del reconocimiento en el concepto*, pues sin ella sería imposible hacer de la ‘multiplicidad’ de representaciones una ‘unidad’.

En la *síntesis del reconocimiento en el concepto* vamos a distinguir dos elementos que intervienen de manera simultánea en este proceso. Por un lado, tenemos conceptos *a priori* o ‘categorías’ y por el otro, la ‘apercepción’. Esto es así porque para llevar a cabo este proceso sintético, necesitamos ciertas reglas de síntesis que unifiquen la diversidad dada en la intuición, que Kant llama ‘funciones de síntesis’ o *categorías*. Sin embargo, para que estas reglas puedan ser aplicadas necesitamos de la *apercepción*, ya que sin ella, toda reproducción en la serie de representaciones sería imposible, pues careceríamos de la “...conciencia de la unidad a la cual pertenece la pluralidad reproducida.” (Stepanenko, 1995: 102). La *apercepción es el principio supremo que produce la unidad de la experiencia*, y lo veremos claramente en la *síntesis del reconocimiento en el concepto*. Lo que tal síntesis nos muestra es que para obtener una unidad de la multiplicidad debemos ser “...conscientes de que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante,...” (Kant, 2008:134) y así evitar que cada impresión dada en un momento determinado del tiempo sea distinta de las demás y que desaparezca en el momento de

aparecer una nueva. Por tanto, sin la ‘conciencia’ de la diversidad de representaciones jamás podríamos formar una *unidad*. Kant nos ofrece un ejemplo de esto:

Supongamos que, al contar, olvido que las unidades que ahora flotan antes mis sentidos han sido sucesivamente añadidas por mí. En este caso, no reconoceré, a través de la adición sucesiva, unidad por unidad, la producción del conjunto global, ni por tanto, el número, ya que este concepto consiste únicamente en la conciencia de esa unidad de la síntesis. (Kant, 2008: 134).

Por tanto, ser ‘conscientes de la unidad’ a la cual pertenece la pluralidad intuita y reproducida es, en mi opinión, expuesto por Kant en la *Deducción trascendental* de acuerdo con la primera edición, como el principio que rige la *síntesis del reconocimiento en el concepto*. Sin embargo, para entender el proceso sintético que se lleva a cabo debemos entender sus conceptos centrales, a saber, síntesis, categorías y apercepción.

### **5.9.2 Conceptos centrales: Síntesis, Categorías y Apercepción**

Tenemos tres nociones importantes; a) *síntesis*, b) *reconocimiento* y, c) *concepto*. El término “síntesis” nos remite a un *proceso*, el concepto de “reconocimiento” se refiere a un *acto* y la noción de “concepto” a una *regla*. Cada uno lleva a cabo una importante labor en el proceso de conocer. La *Síntesis del reconocimiento en el concepto* representa el último peldaño en este proceso sintético, y sin ella sería imposible conocer objetos. En “Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento” Kant nos dice que:

Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la intuición pura; lo segundo es la *síntesis* de tal diversidad mediante la imaginación, pero ello no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basa en el entendimiento. (Kant, 2008:112)

La *Síntesis del reconocimiento en el concepto*, es ‘síntesis’<sup>29</sup>, en tanto que, requiere por un lado, *conceptos* o *categorías* que funcionen como *reglas* de enlace de toda diversidad intuida y por el otro, de un ‘principio de unidad’ o *apercepción*. En primer lugar, debemos entender a qué se refiere Kant con la noción de *síntesis*. En segundo lugar, qué función realizan las *categorías*. Y en tercer lugar, a qué nos remite el concepto de *apercepción*.

¿Qué es aquello que debemos entender por *síntesis*? En “Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento” Kant nos dice que toda *síntesis* es un proceso a través del cual reunimos “...diferentes representaciones...en un único conocimiento.” De modo que, las impresiones sensibles dadas en el tiempo, jamás podrían constituir conocimiento alguno si su variedad no fuera “...recorrida, asumida y unida en una forma determinada.” (Kant, 2008: 111).

¿Cuál es la función que realizan las *categorías*? Si entendemos por *síntesis* aquello donde toda ‘multiplicidad’ primero intuida y posteriormente reproducida debe ser sintetizada en una ‘unidad’, surge la pregunta por aquellas *herramientas* sin las cuales no podríamos realizar dicho proceso. Éstas, son las que Kant denomina “funciones de *síntesis*” ya que con ellas, todo enlace de representaciones puede darse. Las *categorías* son *funciones de síntesis* que sirven como reglas de enlace de toda intuición. De ahí que Kant entienda por *función* “...la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común.” (Kant, 2008: 105).

---

<sup>29</sup> Siguiendo a Patricia Kitcher la noción de “Synthesis is an absolutely central notion of the Deduction. It is mentioned more than 60 times in the A edition, and reappears in the less overtly psychological B Deduction, both under its own name and as “combination.” (Kitcher, 1990: 74).

¿A qué nos remite el concepto de *apercepción*? Lo que corresponde a la noción de “reconocimiento” es un *acto*. “Acto” llamado *apercepción*. La ‘apercepción’ es un *acto* que implica el “reconocimiento”. ¿Pero reconocimiento de qué? Si bien, la “síntesis” es un proceso a través del cual enlazamos toda diversidad en una sola representación, ésta requiere ciertas reglas o “conceptos” que hagan posible la misma. Sin embargo, toda síntesis jamás podría llevar a cabo la *unidad de su acto* si faltase la *conciencia* de dicha diversidad intuida y reproducida. Lo que necesitamos es poder *reconocer* como ‘una misma’ la pluralidad de representaciones, y esto sólo es posible si concebimos a la base la *apercepción* o *unidad sintética de la apercepción*, que es el *principio supremo de unidad* de toda representación. Por tanto, lo que debe entenderse por *apercepción* es el *acto por medio del cual el sujeto produce la unidad de la experiencia*<sup>30</sup>.

Por tanto, la *síntesis de reconocimiento en el concepto* involucra tres componentes primordiales. La “síntesis”, constituye *aquello que realizo*. Las “categorías”, son las

---

<sup>30</sup> Para que el sujeto lleve a cabo la unidad de la experiencia es menester que sea idéntico a sí mismo. Éste es el problema de la identidad personal. Al inicio de esta sección mencionábamos que la *síntesis del reconocimiento en el concepto* llevaba consigo el problema de la identidad personal. Como ya hemos mencionado, la cuestión planteada por Hume acerca del *Yo* como un “haz de percepciones” resulta, en parte, insuficiente para Kant, ya que si el sujeto es fragmentado y discontinuo no puede haber enlace de representaciones. Recordemos que en Kant todo conocimiento es síntesis, y que toda síntesis comporta un enlace de representaciones, por lo tanto, sin síntesis no hay conocimiento. De modo que, el sujeto, en Kant, no puede ser solo un “haz de percepciones” reunidas a través de un elemento contingente como lo es la facultad empírica de la imaginación. Lo que requerimos es algo que otorgue un carácter de necesidad a todo proceso de conocimiento, y esto sólo es posible gracias a un elemento a “puro”, *a priori*, que lleve a cabo la síntesis de la experiencia para que podamos alcanzar un conocimiento universal y necesario. Ahora bien, aquello que puede ofrecernos un carácter necesario a todo proceso de síntesis, y por tanto de conocimiento es una unidad “pura”, *a priori*, la *unidad sintética de la apercepción*, a través de la cual podamos otorgarle unidad a la experiencia.

herramientas con las cuales *lo realizo*. Y la “apercepción”, representa al sujeto que lleva a cabo el acto *a su realización*.

**5.10 SÍNTESIS DEL RECONOCIMIENTO EN EL CONCEPTO (‘SÍNTESIS EMPÍRICA’ DEL RECONOCIMIENTO Y ‘SÍNTESIS TRASCENDENTAL’ DEL RECONOCIMIENTO), CON BASE EN DOS FORMAS PRIMORDIALES DE ENLACE; SÍNTESIS DE LAS CATEGORÍAS (CONCEPTOS A POSTERIORI Y A PRIORI) Y SÍNTESIS DE LA APERCEPCIÓN (CONCIENCIA EMPÍRICA Y CONCIENCIA TRASCENDENTAL)**

En la “síntesis del reconocimiento en el concepto” explicitaremos la *síntesis empírica del reconocimiento* y la *síntesis trascendental del reconocimiento*. Como estas síntesis se basan en dos formas primordiales de enlace, a saber, las ‘categorías’ y la ‘apercepción’, en ellas también vamos a explicitar su síntesis; *síntesis de las categorías* (conceptos a posteriori y a priori) y *síntesis de la apercepción* (conciencia empírica y conciencia trascendental). Esto nos remite a lo que en el inicio de este capítulo exponíamos en la sección: *síntesis de la experiencia* (síntesis empírica y síntesis trascendental) y *síntesis del Yo* (apercepción empírica y apercepción trascendental)<sup>31</sup>. El propósito es ver cómo en la ‘síntesis del reconocimiento en el concepto’ se demuestra lo que ahí expusimos. Intentamos, con ello, lograr nuestro objetivo, a saber, que la *apercepción trascendental*

---

<sup>31</sup> Análogamente a la exposición de la *síntesis de la experiencia* (síntesis empírica y síntesis trascendental) y la *síntesis del Yo* (apercepción empírica y apercepción trascendental), aquí vamos a explicitar el mismo proceso pero de forma más detallada, agregando un nuevo componente; la *síntesis de las categorías*. La “síntesis de la experiencia” será entendida aquí como la *síntesis del reconocimiento en el concepto*. La “síntesis empírica” como *síntesis empírica del reconocimiento* y la “síntesis trascendental” como *síntesis trascendental del reconocimiento*. La *síntesis de las categorías* será explicada con base en conceptos *a posteriori* y *a priori*. La “síntesis del Yo” será representada como *síntesis de la apercepción*, donde la “apercepción empírica” será concebida como *conciencia empírica* y la “apercepción trascendental” como *conciencia trascendental*.

*kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*, a partir de nuestra hipótesis. La hipótesis es que si como hemos mostrado en el capítulo anterior, las *condiciones formales del conocimiento son correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia* y éstas se sostienen o tienen su condición de posibilidad en la *apercepción trascendental*, entonces, es posible sostener que la *apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*.

En la “síntesis del reconocimiento en el concepto” expondremos el ‘acto del reconocimiento’ en sus dos modalidades; como *síntesis empírica del reconocimiento* y como *síntesis trascendental del reconocimiento*, donde intentaremos obtener, con base en la *síntesis de las categorías* (conceptos *a posteriori* y *a priori*) la “unidad de la pluralidad *a posteriori*” y la “unidad de la pluralidad *a priori*”, unificando las representaciones en una ‘unidad temporal’ y, con base en la *síntesis de la apercepción* (conciencia empírica y conciencia trascendental) las nociones de “conciencia de la unidad” y “unidad de la conciencia”, las cuales también serán concebidas en una “unidad temporal”.

### **5.10.1 Unidad de la pluralidad**

En la “síntesis del reconocimiento en el concepto”, llevamos a cabo un ‘acto de reconocimiento’ en dos aspectos; *síntesis empírica del reconocimiento* y *síntesis trascendental del reconocimiento*. El objetivo es pasar de una ‘pluralidad de representaciones’ que la *síntesis de la aprehensión en la intuición* ha relacionado, ordenado y colocado en una “sucesión temporal” y, que posteriormente, han sido convertidas en una “multiplicidad enlazada” gracias a la *síntesis de la reproducción en la imaginación*, que las

ha reunido y recorrido en una “continuidad temporal”, a una ‘unidad de la pluralidad’ que unifique las representaciones en una “unidad temporal”.

El *acto del reconocimiento* en su modalidad de ‘síntesis empírica del reconocimiento’, con base en la *síntesis de las categorías* (conceptos *a posteriori*), consiste en ‘reconocer en el concepto’ la diversidad de representaciones —que la aprehensión ha colocado en una “sucesión temporal” y que la reproducción ha reunido en una “continuidad temporal”— realizando un *acto* que unifique y sintetice la *multiplicidad* en una *unidad*, es decir, pasar de la ‘multiplicidad de representaciones’ a ‘una sola representación’.

Para llevar a cabo este proceso, necesitamos conceptos, en este caso, conceptos *a posteriori*, que unifiquen la “multiplicidad” ‘aprehendida’ (síntesis de la aprehensión en la intuición) y ‘reproducida’ (síntesis de la reproducción en la imaginación) en una “unidad” ‘reconocida’ (síntesis del reconocimiento en el concepto), que denominaremos “unidad de la pluralidad *a posteriori*”. Los conceptos *a posteriori*, sintetizan la ‘multiplicidad de representaciones *a posteriori*’, provenientes de la experiencia, en la ‘unidad de un concepto *a posteriori*’, ya que, un concepto *a posteriori*, representa la unidad que hace posible la síntesis, dando por resultado la “unidad de la pluralidad *a posteriori*”, en una “unidad temporal”. Es importante destacar que la “unidad de la pluralidad *a posteriori*” es resultado de un conjunto de representaciones sensibles unificadas y sintetizadas a nivel empírico. Por tanto, la “unidad de la pluralidad *a posteriori*”, expresa el paso de una ‘multiplicidad de representaciones a la unidad de una sola representación’.

El *acto del reconocimiento* en su modalidad de ‘síntesis trascendental del reconocimiento’, con base en la *síntesis de las categorías* (conceptos *a priori*), significa

que en ella no vamos a ‘reconocer en el concepto’, la unidad de una multiplicidad de representaciones sensibles o empíricas unificadas y sintetizadas a nivel empírico, sino a preguntar por aquello que hace posible su síntesis a nivel trascendental. En la *síntesis empírica del reconocimiento* hemos visto que lo que hace posible unificar y sintetizar la multiplicidad de representaciones en una unidad, llamada “unidad de la pluralidad *a posteriori*”, se basa en el enlace que los conceptos *a posteriori* realizan en las representaciones *a posteriori*. Sin embargo, en la *síntesis trascendental del reconocimiento* el principio de enlace no estará dado por ‘conceptos *a posteriori*’, sino por ‘conceptos *a priori*’ o categorías, porque son las ‘funciones de síntesis’ que nos permiten llevar a cabo el enlace de representaciones a nivel trascendental. De modo que, si en la *síntesis empírica del reconocimiento* hemos obtenido una “unidad de la pluralidad *a posteriori*”, con la *síntesis trascendental del reconocimiento*, vamos a otorgarle un valor *a priori* a dicha unidad, es decir, aquí vamos a obtener la “unidad de la pluralidad *a priori*”. Es importante destacar que la “unidad de la pluralidad *a priori*” no es resultado de un conjunto de representaciones sensibles unificadas y sintetizadas a nivel empírico, sino aquello que hace posible su enlace a nivel trascendental. Por tanto, la “unidad de la pluralidad *a priori*”, expresa el paso de una ‘multiplicidad de representaciones a la unidad de una sola representación’, que como ahora tiene un valor *a priori*, puede entenderse, no meramente como ‘una *sola* representación’, sino como ‘una *misma* representación’, esto es, ‘la misma que antes’, lo cual enfatiza aún más su carácter de unidad *a priori*. Con ello, se intenta resaltar que la síntesis que hemos realizado en la *síntesis empírica del reconocimiento*, sólo es posible si concebimos, una síntesis *a priori*, es decir, una *síntesis trascendental del reconocimiento*.

La *síntesis trascendental del reconocimiento* tiene una condición de posibilidad, que por ende, es también condición de posibilidad de la *síntesis empírica del reconocimiento*, me refiero a la “apercepción”. Hasta aquí, hemos descrito el *acto del reconocimiento* en sus dos aspectos, como ‘síntesis empírica del reconocimiento’ y ‘como síntesis trascendental del reconocimiento’, pero únicamente con base en la *síntesis de las categorías* (conceptos *a posteriori* y conceptos *a priori*). Sin embargo, falta explicitar el proceso que se lleva cabo en la ‘síntesis empírica del reconocimiento’ y en la ‘síntesis trascendental del reconocimiento’, pero con base en la *síntesis de la apercepción* (conciencia empírica y conciencia trascendental).

### **5.10.2 Conciencia de la unidad y Unidad de la conciencia**

Cuando Kant nos habla en el primer párrafo de la *síntesis del reconocimiento en el concepto* acerca de que *debemos ser conscientes de la unidad de la síntesis*, está haciendo referencia a la “apercepción”. Siguiendo a Pedro Stepanenko (1995), nos encontramos frente a un punto del proceso muy importante, *el paso de la unidad de una multiplicidad de representaciones a la autoconciencia o apercepción*. Sin embargo, hay que destacar que, al igual que en la *síntesis de las categorías*, tenemos conceptos *a posteriori* y *a priori*, también en la “apercepción” vamos a encontrar una parte *a posteriori* y una parte *a priori*, que denominamos, *conciencia empírica y conciencia trascendental*.

La ‘síntesis empírica del reconocimiento’, basada ahora, en la *conciencia empírica*, nos permitirá adquirir la noción de “*conciencia de la unidad*”. La ‘síntesis trascendental del reconocimiento’, sustentada en la *conciencia trascendental*, dará lugar a la noción de “*unidad de la conciencia*”. Es importante resaltar que no es lo mismo tener “*conciencia de*

la unidad” que “*unidad* de la autoconciencia”. La primera habla de una ‘conciencia empírica’ y la segunda, de una *conciencia trascendental*. La “conciencia de la unidad” o *conciencia empírica* se da en el nivel ‘quid facti’, *a posteriori* o *empírico* y la “unidad de la conciencia” o *conciencia trascendental* se da en el nivel ‘quid juris’, *a priori* o *trascendental*. En este sentido, la *conciencia trascendental* (unidad de la conciencia) será condición de posibilidad de la *conciencia empírica* (conciencia de la unidad).

En la “síntesis del reconocimiento en el concepto”, llevamos a cabo un *acto de reconocimiento* en dos aspectos; *síntesis empírica del reconocimiento* y *síntesis trascendental del reconocimiento*. El objetivo es pasar de una ‘pluralidad de representaciones’ que la *síntesis de la aprehensión en la intuición* ha relacionado, ordenado y colocado en una “sucesión temporal”, que luego fueron convertidas en una “multiplicidad enlazada” gracias a la *síntesis de la reproducción en la imaginación*, que las ha reunido y recorrido en una “continuidad temporal” y, que posteriormente, dio por resultado la “unidad de la pluralidad”, en la *síntesis del reconocimiento en el concepto*, pues ahí fueron unificadas y sintetizadas en una “unidad temporal”, a una “conciencia de la unidad” y a una “unidad de la conciencia”, igualmente contenidas en una “unidad temporal”.

El *acto del reconocimiento* en su modalidad de ‘síntesis empírica del reconocimiento’, con base en la *síntesis de la apercepción* (conciencia empírica), consiste en ‘reconocer en el concepto’ la diversidad de representaciones —que la aprehensión ha colocado en una “sucesión temporal”, que la reproducción ha reunido en una “continuidad temporal” y que el reconocimiento, con base en la *síntesis de las categorías* (conceptos *a posteriori* y conceptos *a priori*) ha unificado en una “unidad temporal”— llevando a cabo un *acto* que unifique y sintetice la “unidad de la pluralidad *a posteriori*” y la “unidad de la

pluralidad *a priori*” en una conciencia, es decir, en la “conciencia de la unidad”. Así como en la “unidad de la pluralidad *a posteriori*” pasamos de una ‘multiplicidad de representaciones’ a ‘una sola representación’ y en la “unidad de la pluralidad *a priori*” pasamos de ‘una *sola* representación’ a ‘una *misma* representación’, en la “conciencia de la unidad” pasaremos de una ‘multiplicidad de la conciencia’ a ‘una sola conciencia’.

Para llevar a cabo este proceso, necesitamos una conciencia, en este caso, la *conciencia empírica*, que unifique la “multiplicidad” ‘aprehendida’ (síntesis de la aprehensión en la intuición), ‘reproducida’ (síntesis de la reproducción en la imaginación) y ‘reconocida’, en una “unidad”, con base en la *síntesis de las categorías*; conceptos *a posteriori* y conceptos *a priori* (síntesis del reconocimiento en el concepto), en una “conciencia empírica” que denominaremos “conciencia de la unidad”. La *conciencia empírica*, sintetiza la ‘unidad de la pluralidad de representaciones *a posteriori*’ provenientes de la experiencia y la ‘unidad de la pluralidad *a priori*’ provenientes de conceptos puros, en la ‘conciencia de una unidad empírica’, ya que una *conciencia empírica*, representa la conciencia que hace posible la síntesis, dando por resultado la “conciencia de la unidad”, en una “unidad temporal”. Es importante destacar que la “conciencia de la unidad” es resultado de un conjunto de representaciones sensibles del Yo, unificadas y sintetizadas a nivel empírico. Por tanto, la “conciencia de la unidad”, expresa el paso de una ‘multiplicidad de la conciencia a una sola conciencia’.

El *acto del reconocimiento* en su modalidad de ‘síntesis trascendental del reconocimiento’, con base en la *síntesis de la apercepción* (conciencia trascendental), significa que en ella vamos a ‘reconocer en el concepto’, la diversidad de representaciones –que la aprehensión ha colocado en una “sucesión temporal”, que la reproducción ha

reunido en una “continuidad temporal”, que el reconocimiento, con base en la *síntesis de las categorías* (conceptos *a posteriori* y conceptos *a priori*), dio lugar a la “unidad de la pluralidad *a posteriori*” y a la “unidad de la pluralidad *a priori*”, y con base en la *síntesis de la apercepción* (conciencia empírica), dio por resultado la “conciencia de la unidad”, unificada en una “unidad temporal”— como pertenecientes a una conciencia, es decir, a la “*unidad de la conciencia*”. Así como en la “conciencia de la unidad” pasamos de una ‘multiplicidad de la conciencia’ a ‘una sola conciencia’, en la “unidad de la conciencia” pasaremos de ‘una *sola* conciencia’ a ‘una *misma* conciencia’.

Para llevar a cabo este proceso, necesitamos una conciencia, en este caso, la *conciencia trascendental*, que unifique la “multiplicidad” ‘aprehendida’ (síntesis de la aprehensión en la intuición), ‘reproducida’ (síntesis de la reproducción en la imaginación), ‘reconocida’, en una “unidad”, con base en la *síntesis de las categorías*; conceptos *a posteriori* y conceptos *a priori* (síntesis del reconocimiento en el concepto) y ‘reconocida’, en una ‘conciencia’, con base en la *síntesis de la apercepción*; conciencia empírica, en una “conciencia trascendental” que denominaremos “unidad de la conciencia”. La *conciencia trascendental*, sintetiza la “conciencia de la unidad” en su faceta empírica, en la ‘unidad de una conciencia trascendental’, ya que una *conciencia trascendental*, representa la conciencia que hace posible la síntesis, dando por resultado la “unidad de la conciencia”, en una “unidad temporal”. Es decir, aquí no vamos a ‘reconocer en el concepto’ la unidad de una multiplicidad de representaciones sensibles del Yo, unificadas y sintetizadas a nivel empírico, sino a preguntar por aquello que hace posible su síntesis a nivel trascendental. En la *síntesis de la apercepción* (conciencia empírica), hemos visto que lo que hace posible unificar y sintetizar la multiplicidad de representaciones sensibles del Yo en una unidad,

llamada “conciencia de la unidad” se basa en el enlace que la *conciencia empírica* realiza en las representaciones empíricas del Yo. Sin embargo, en la *síntesis de la apercepción* (conciencia trascendental), el principio de enlace no estará dado por una ‘conciencia empírica’, sino por una ‘conciencia trascendental’, porque es el principio supremo de toda síntesis, que nos permite llevar a cabo en enlace de representaciones del Yo a nivel trascendental. De modo que, si en la *síntesis de la apercepción* (conciencia empírica) hemos obtenido una “conciencia de la unidad”, con la *síntesis de la apercepción* (conciencia trascendental), vamos a otorgarle un valor trascendental a dicha unidad, es decir, aquí vamos a obtener la “unidad de la conciencia”.

Es importante destacar que la “unidad de la conciencia” no es resultado de un conjunto de representaciones sensibles del Yo, unificadas y sintetizadas a nivel empírico, sino de aquello que hace posible su enlace a nivel trascendental. Por tanto, la “conciencia de la unidad” expresa el paso de una ‘multiplicidad de representaciones sensibles del Yo, a la unidad de una sola representación’ (conciencia de la unidad), que como ahora tiene un valor *a priori*, puede entenderse, no meramente como ‘una *sola* conciencia’, sino como ‘una *misma* conciencia’, esto es, la ‘misma que antes’, lo cual enfatiza aún más su carácter de unidad *trascendental*. Con ello, se intenta resaltar que la *síntesis empírica de la apercepción* (conciencia empírica), sólo es posible si concebimos una *síntesis trascendental de la apercepción*, es decir, una *conciencia trascendental*.

### **5.10.3 Pluralidad de representaciones, multiplicidad enlazada, unidad de la pluralidad, conciencia de la unidad y unidad de la conciencia**

En la “síntesis de la aprehensión en la intuición” describimos el ‘acto de aprehensión’ en tanto *síntesis empírica de la aprehensión* y *síntesis trascendental de la aprehensión*, donde obtuvimos una “pluralidad de representaciones *a posteriori*” y una “pluralidad de representaciones *a priori*”, relacionadas, ordenadas y colocadas en una ‘sucesión temporal’, ya que dicho acto de aprehensión se da en la ‘intuición del tiempo’ tanto *a posteriori* como *a priori*. En la “síntesis de la reproducción en la imaginación” expusimos el ‘acto de la reproducción’ como *síntesis empírica de la reproducción* y *síntesis trascendental de la producción*, donde conseguimos una “multiplicidad enlazada *a posteriori*” y una “multiplicidad enlazada *a priori*”, gracias a que recorrimos y reunimos la diversidad de representaciones otorgándoles así una ‘continuidad temporal’. En la “síntesis del reconocimiento en el concepto” expusimos el ‘acto del reconocimiento’ en sus dos modalidades; como *síntesis empírica del reconocimiento* y como *síntesis trascendental del reconocimiento*, donde obtuvimos, con base en la ‘síntesis de las categorías’ (conceptos *a posteriori* y conceptos *a priori*) la “unidad de la pluralidad *a posteriori*” y la “unidad de la pluralidad *a priori*”, unificando las representaciones en una ‘unidad temporal’ y, con base en la ‘síntesis de la apercepción’ (conciencia empírica y conciencia trascendental), la “conciencia de la unidad” que contiene en sí misma, la unidad de las representaciones en una conciencia empírica y, mostrando que todas ellas pertenecen a la “unidad de la conciencia” o conciencia trascendental, que las sintetiza en una ‘unidad temporal’. Finalmente, la “conciencia trascendental”, ‘apercepción trascendental’, ‘sujeto trascendental’ o ‘Yo trascendental’, es la condición de posibilidad originaria que da lugar

tanto a la *síntesis de la experiencia* como a la *síntesis del Yo* y por eso, es vista por Kant, como el principio supremo de toda síntesis, a saber, la *unidad sintética de la apercepción*.

### **5.11 LA APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL KANTIANA COMO CORRELATO DE LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD DEL YO**

A lo largo de esta investigación, hemos podido observar cómo Kant maneja de manera simultánea dos niveles, a saber, el nivel ‘quid facti’, *a posteriori* o *empírico* y el nivel ‘quid juris’, *a priori* o *trascendental*. El primero refiere a la ‘multiplicidad y a la unidad’, mientras que el segundo a la ‘unidad’. En la noción de “apercepción” vemos que a nivel ‘quid facti’ *a posteriori* o *empírico*, ésta se presenta como ‘apercepción empírica’, pero a nivel ‘quid juris’ *a priori* o *trascendental*, ésta se da como ‘apercepción trascendental’. En este sentido, la “apercepción empírica” constituye la ‘multiplicidad y la unidad’ y la “apercepción trascendental” la ‘unidad’.

La “apercepción empírica” equivale a ‘conciencia empírica’, ‘sujeto empírico’ y ‘Yo empírico’. Sin embargo, la “apercepción trascendental” corresponde a ‘conciencia trascendental’, ‘sujeto trascendental’ y ‘Yo trascendental’. La “apercepción empírica” o “Yo empírico” constituye una ‘unidad *a posteriori*’, producto de la síntesis de una ‘multiplicidad en una unidad’, mientras que la “apercepción trascendental” representa la ‘unidad *a priori*’. Como lo ‘trascendental’ siempre es condición de posibilidad de lo ‘empírico’, entonces, la *apercepción trascendental* o *Yo trascendental*, es condición de posibilidad de *apercepción empírica* o *Yo empírico*.

Finalmente, si la *apercepción empírica*, refiere a la ‘multiplicidad y a la unidad’ *a posteriori* del *Yo* y la *apercepción trascendental*, a la ‘unidad’ *a priori* del *Yo*, pero la

*apercepción trascendental* es condición de posibilidad de la *apercepción empírica*, y esta se presenta como multiplicidad y unidad, entonces, la *apercepción trascendental* refiere tanto a la ‘unidad’ como a la ‘multiplicidad’ del Yo. Por tanto, la *apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo.*

## Conclusiones

El objetivo que esta tesis se planteó, consistió en investigar si era posible conciliar la unidad y la multiplicidad en un mismo sujeto. Entre los siglos XVII y XVIII se ofrecieron dos perspectivas distintas en torno al Yo. La primera, lo concibió como una ‘unidad’, mientras que la segunda, lo entendió como ‘multiplicidad’. En mi opinión, la tesis kantiana de la apercepción trascendental pudo resolver la problemática entre la unidad y la multiplicidad del sujeto. Sin embargo, antes de abordar la propuesta de Kant, estudiamos las tradiciones y autores bajo las cuales se comprendieron las ideas de unidad y de multiplicidad en el sujeto. El primer paso, fue explorar el punto de vista de Descartes con respecto a la ‘unidad del Yo’ y cómo esta idea se sostuvo en el supuesto metafísico de la ‘sustancia pensante’. El segundo paso, fue examinar la perspectiva de Hume en torno a la ‘multiplicidad del Yo’ y en qué forma esta idea se afirmó en el carácter empirista del ‘haz de percepciones’. En medio de la tradición racionalista y empirista a la que estos autores pertenecieron, se pudo conciliar la ‘unidad’ y la ‘multiplicidad’ del Yo en la propuesta de Kant.

En el capítulo 1, abordamos la ‘unidad del Yo’ en Descartes, a partir de la noción de ‘sustancia pensante’. El objetivo fue identificar las propiedades de la *sustancia pensante*, que nos ayudaron a precisar que esta correspondía con la idea de ‘unidad del Yo’. Comenzamos por definir la noción de *sustancia*, la cual nos condujo al *dualismo sustancial*. El propósito de abordar dicho dualismo, fue concretar las particularidades correspondientes a la *sustancia pensante* y a la *sustancia extensa*, que nos permitieron determinar las distinciones fundamentales entre la *mente* y el *cuerpo*. Partiendo de estas distinciones supimos a cuál pertenecía la idea de ‘unidad’ y a cuál la de ‘multiplicidad’. La concreción

del dualismo sustancial, nos permitió entender a la sustancia pensante como mente o alma en términos de ‘unidad’. Posteriormente, relacionaremos dicha ‘unidad’ con el ‘Yo’ a través del ‘cogito’, lo que nos ayudó a delimitar la interioridad del Yo como ‘unidad de la vida mental’. Concluimos que la *unidad del Yo cartesiana es correlato de la identidad personal*.

En el capítulo 2, vimos la ‘multiplicidad del Yo’ en Hume, entendida como ‘haz de percepciones’. Abordamos la crítica de Hume en torno a la idea de un ‘yo sustancial’, y el por qué para este autor no era válido el carácter metafísico de una supuesta ‘sustancia’ con la cual se había pretendido otorgar ‘identidad numérica’ o ‘perfecta’ al sujeto. La crítica que Hume realizó hacia la identidad numérica del Yo, giró en torno a los argumentos de ‘identidad’ y ‘simplicidad’. En contraste con esto, se propuso la idea de ‘identidad ficticia’ o ‘imperfecta’, a partir de los principios de asociación en la imaginación, tales como la memoria, semejanza y causalidad. Finalmente, expusimos la propuesta de Hume de un ‘yo múltiple’ entendido como “haz de percepciones”.

En el capítulo 3, hablamos de ciertas inconsistencias en la teoría de la identidad personal en Hume. Examinamos el sentir de Hume con respecto a su propia teoría de la identidad personal. Expusimos diversas interpretaciones, que en torno a ella se habían ofrecido. El objetivo fue mostrar la pertinencia del enfoque trascendental kantiano en torno a la necesidad de una *mente singular* donde pudieran pertenecer la multiplicidad de percepciones que el ‘haz de percepciones’ de Hume no nos pudo ofrecer. Comenzamos con una exploración a la exposición que Hume realizó hacia su propio *Tratado*, haciendo hincapié en las citas en donde nuestro autor expresó su sentimiento de ‘insatisfacción’ que permeaba el Apéndice. Posteriormente, presentamos algunas interpretaciones hechas hacia

la teoría de la identidad personal de Hume, en las que vimos el papel que jugaron los principios de semejanza y causalidad y, su relación con el origen de una mente singular.

En el capítulo 4, abordamos la ‘unidad y multiplicidad de la experiencia’, con base en las ‘condiciones formales del conocimiento’. El objetivo que esta tesis se planteó consistió en saber si la *Apercepción trascendental kantiana es correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*. Sin embargo, para demostrar cómo en Kant podían converger simultáneamente unidad y multiplicidad en el Yo, partimos de la explicitación de la unidad y la multiplicidad en la experiencia. Por ello, decidimos primero mostrar que, si en el conocimiento había *condiciones formales que tenían correlato con la unidad y la multiplicidad de la experiencia*, y estas mismas condiciones tenían como condición de posibilidad a la *apercepción trascendental*, entonces, era posible sostener que la *apercepción trascendental kantiana era correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*.

El objetivo de este capítulo fue mostrar cómo las *condiciones formales del conocimiento eran correlato de la unidad y la multiplicidad de la experiencia*. Comenzamos con los *juicios sintéticos a priori*, en tanto, expresión del conocimiento. Posteriormente, abordamos las ‘condiciones’ que hacían posible este tipo de juicios, pues si como habíamos dicho, los *juicios sintéticos a priori* eran expresión del conocimiento, entonces, las condiciones de estos juicios serían también ‘condición de posibilidad’ del ‘conocimiento’, es decir, serían las ‘condiciones formales del conocimiento’. Después, vimos cuáles eran las características de dichas ‘condiciones formales’, que nos llevaron a sostener que éstas tenían referencia a la ‘unidad’ y a la ‘multiplicidad’ de la ‘experiencia’. Para ello, explicitamos los niveles en los que se daba el conocimiento, a saber, los niveles ‘quid facti’ y ‘quid juris’. Esto nos ayudó a entender la relación entre la *síntesis a posteriori*

como ‘multiplicidad y unidad’ y la *síntesis a priori* como ‘unidad’. Más adelante, hablamos de la *síntesis a posteriori* y *a priori* entre intuiciones y conceptos. Esto nos ayudó a comprender que detrás de estas condiciones formales del conocimiento, se encontraba como condición de posibilidad primigenia, la *unidad sintética de la apercepción* o *apercepción trascendental*.

En el capítulo 5, hablamos de la ‘unidad y multiplicidad del Yo’ con base en la ‘apercepción trascendental’. Concluimos con el objetivo que nos propusimos, mostrar cómo en Kant se conciliaban *la unidad y la multiplicidad en un mismo sujeto*. Analizamos la *Deducción trascendental* de acuerdo con la primera edición. Comenzamos por distinguir la *síntesis empírica* de la *síntesis trascendental*. Esto nos condujo al planteamiento de la *apercepción empírica* y *apercepción trascendental*. Vimos, en qué sentido podíamos hablar de una *síntesis de la experiencia* y de una *síntesis del Yo*. Abordamos las facultades de la sensibilidad, imaginación y entendimiento, con sus correspondientes actos de *aprehensión*, *reproducción* y *reconocimiento*. Vimos en qué consistía la *síntesis de la aprehensión en la intuición*, la *síntesis de la reproducción en la imaginación* y la *síntesis del reconocimiento en el concepto*. Dentro de la *síntesis del reconocimiento en el concepto* expusimos sus conceptos centrales; *síntesis*, *categorías* y *apercepción*. Propusimos de las nociones de ‘pluralidad de representaciones’, multiplicidad enlazada, ‘unidad de la pluralidad’, ‘conciencia de la unidad’ y ‘unidad de la conciencia’, con el objetivo de destacar con mayor claridad el papel que jugaba cada uno de los momentos de la síntesis, correspondientes a la *Deducción trascendental* de acuerdo con la primera edición. Finalmente, supimos que la *apercepción trascendental kantiana era correlato de la unidad y la multiplicidad del Yo*.

Si, por tanto, es unidad primera, sólo puede ser original; pero por ello es al mismo tiempo trascendental, porque siendo primera se constituye en el principio y modelo de toda otra unidad, en la condición de posibilidad de toda unidad. Por eso, debe ser distinguida de la unidad del concepto y de la apercepción empírica, que es la conciencia interna de nuestros estados mentales y es por ello mutable y dispersa. Es esta unidad originaria de la autoconciencia, que es la apercepción trascendental, la que debemos representar necesariamente como un yo “numéricamente idéntico”. (Bonaccini, 2009: 47)

Por ello, la identidad personal en términos de ‘identidad numérica’ en Kant, significa que un sujeto *permanece idéntico a sí mismo a través del tiempo*, lo cual vemos representado en la *apercepción trascendental*, en tanto que esta es una *unidad*. Y como la *apercepción trascendental* o *Yo trascendental* es condición de posibilidad de toda *apercepción empírica* o *Yo empírico*, y esta es multiplicidad y unidad, concluimos que la *unidad originaria de la conciencia trascendental* es el modo de *persistencia de la unidad e identidad en el sujeto*, donde confluyen sin contradicción alguna tanto la *unidad* como la *multiplicidad* en un mismo sujeto. Por tanto, *la apercepción trascendental es correlato de la unidad y la multiplicidad en el yo*.

## Bibliografía

- Allison, Henry E. (1992) *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos.
- Bennet, Jonathan. (1988) *Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Bonaccini, Juan A. (2009) "El problema de la identidad personal en el § 16 de la *Crítica de la razón pura*". *Estudios de filosofía*, no.39, p.39-54.
- Cassirer, Ernest. (1986) *Kant. Vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Colomer, Eusebi. (2006) *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo I, Barcelona, Herder.
- Descartes, René. (2008) *El discurso del método*, Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1987) *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid, Gredos.
- Descartes y Leibniz, (1989) *Sobre los principios de la filosofía*, Madrid, Gredos.
- García de Oteyza, M. (1984) *La identidad personal en Hume*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Garrett, Don. (1997) *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gallois, Andre, "Identity Over Time". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/identity-time/>](http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/identity-time/).
- Hartnack, Justus. (1988) *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra.
- Hume, David. (1988) *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel. (2008) *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus.
- Kitcher, Patricia. (1990) *Kant's transcendental psychology*, Oxford, Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (1976) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, México, UNAM.
- Locke, John. (2002) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marcos Engelken, Jorge. (2005) "La metáfora de lo uno-múltiple: una (re-) conceptualización dialógica de la identidad personal". *Athenea Digital* 7: 114-132.
- Martin, R. and Barresi, J. (2000) *Naturalization of the Soul*. London, Routledge.
- Martínez Marzoa, Felipe. (1989) *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos.
- Olson, Eric T., "Personal Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/identity-personal/>](http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/identity-personal/).
- Platón, (2008) *Fedón en Obras completas*, Tomo III, Madrid, Gredos.
- Revilla, Juan. C. (2003) "Los anclajes de la identidad personal". *Athenea Digital* 4: 54-67.
- Rodríguez, Tirado. A. (1987) *La identidad personal y el pensamiento auto-consciente*, México, UNAM
- Shoemaker, David, "Personal Identity and Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/identity-ethics/>](http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/identity-ethics/).
- Stepanenko, Gutiérrez, Pedro. (1986) *La conciencia de sí en la filosofía de René Descartes*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Categorías y autoconciencia: Antecedentes y objetivos de la deducción kantiana de las categorías*. México, UNAM.

- Stroud, Barry. (1986) *Hume*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Vázquez, Gutiérrez, R. (1998) *Hume y el giro de la razón*. México, UNAM.
- Villanueva, Rebollar, Ma. (2003) *Unidad de la conciencia e identidad personal en Hume y Kant*. México, UNAM.