



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Colegio de Filosofía



**AUTOCONCIENCIA Y SUBJETIVIDAD EN LA MODERNIDAD:
UNA RECONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE AUTOCONCIENCIA EN KANT,
SPINOZA Y SCHOPENHAUER**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

presenta Christian Antonio Ramírez Bazán

Asesora: Dra. Laura Aurora Benítez Grobet

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. DE MX., 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
I. KANT Y LA AUTOCONCIENCIA	9
1.2. <i>El papel de la autoconciencia en la experiencia</i>	14
1.2.1. <i>La autoconciencia en la doctrina de la triple síntesis</i>	14
1.2.2. <i>La autoconciencia en el §16</i>	19
1.3. <i>La subjetividad kantiana</i>	24
II. LA AUTOCONCIENCIA EN SPINOZA	28
2.1. <i>El concepto de autoconciencia y su problematización</i>	28
2.2. <i>Adecuación e inadecuación en el conocimiento</i>	30
2.3. <i>¿Qué son los afectos?</i>	36
2.4. <i>Autoconciencia y subjetividad afectiva</i>	41
III. LA AUTOCONCIENCIA EN SCHOPENHAUER	45
3.1. <i>Autoconciencia y voluntad: primera aproximación</i>	45
3.2. <i>La voluntad y el individuo</i>	48
3.2.1. <i>Cuerpo, voluntad y conocimiento de sí</i>	50
3.3. <i>La voluntad como esencia del mundo</i>	54
3.4. <i>Autoconciencia y subjetividad en Schopenhauer</i>	58
CONCLUSIONES	61
FUENTES DE CONSULTA	65

INTRODUCCIÓN

La autoconciencia kantiana, a saber, aquel acto mediante el cual un individuo reconoce su propia identidad numérica y del cual el autor de la *Crítica de la razón pura* habla en la “Deducción de los conceptos puros”, se nos presenta inmiscuida o implicada dentro de un proceso cognoscitivo del cual es, en palabras de este mismo autor, imposible desprenderla. Sin embargo, ¿es siempre así? No hay que olvidar que esta sección en particular, a saber, la conocida “Deducción trascendental”, es la sección más importante de ésta su primera *Crítica* y al mismo tiempo la sección más complicada de la misma; a su vez, dicho apartado es el único que el mismo Kant alteró de manera completamente radical al pasar de la primera a una segunda versión, ello sin mencionar que existen, ya en la versión según la primera edición, tres modos de presentar este mismo texto. Dicho lo anterior, ¿qué garantías hay de que el tratamiento de este concepto haya sido el mismo a lo largo de los diferentes cambios que el propio filósofo prusiano realiza? Es decir, ¿bajo qué fundamento es posible afirmar que este concepto, tal y como es presentado y desarrollado en la segunda edición, es trabajado por el pensador alemán como en la primera? E incluso, tomando en consideración el hecho de que esta primera edición contiene, tal y como se señaló, distintas versiones, ¿qué certeza hay de que dentro de éstas no existan variaciones importantes con respecto al papel de este mismo concepto?

Reconstruir el concepto de autoconciencia kantiano significa, entonces, tomar todo esto como punto de partida, es decir, partir de la sospecha de que, *prima facie* cuando menos, el autor de las tres *Críticas* pudo haber hecho cambios considerables en el modo en que la autoconciencia es presentada así como en el papel que ésta desempeña dentro de la “Deducción trascendental”. Ahora, una reconstrucción cabal y exhaustiva, es decir, una reconstrucción que pretenda probar punto por punto la consistencia o inconsistencia en el desarrollo de este concepto a lo largo de las cuatro versiones antes mencionadas ocuparía ciertamente toda una investigación independiente, la cual tendría por objetivo mostrar el desarrollo de este concepto; mi propósito, sin embargo, es diferente.

Al reconstruir el concepto de autoconciencia tal y como Kant lo presenta en la “Deducción trascendental” me propongo poner en evidencia que, pese a las diferencias entre las ediciones, es posible mostrar que la conciencia de sí mismo ocupa y se mantiene implicada en el proceso mediante el cual se producen representaciones empíricas; es decir,

no pretendo ser exhaustivo con el desarrollo de este concepto sino únicamente hacer evidente que, de nuevo, aunque el propio pensador alemán haya cambiado radicalmente las versiones de la “Deducción trascendental” (al menos en lo que se refiere al modo de exposición) es posible hablar y pensar la autoconciencia como parte esencial del proceso que permite representarnos los elementos más simples y cotidianos como puertas, casas, libros, animales, etc. Probar esto, es decir, mostrar que la autoconciencia (en ambas versiones) forma parte, de manera inherente, del proceso que hace posible las intuiciones empíricas me permite extraer (al menos de manera tentativa) una definición general de este concepto, lo cual hace posible definir (y fundamentar dicha definición) a la autoconciencia kantiana precisamente como la representación que el sujeto tiene de su propia identidad numérica con respecto a una multiplicidad de representaciones.

Para realizar lo anterior muestro, en primer lugar, cómo es que el propio Kant insiste, en diferentes lugares de la *Crítica de la razón pura* y, en particular, en la “Deducción”, en la estrecha relación que la conciencia de sí tiene con el conocimiento de objetos de experiencia para después observar de manera concreta cómo el prusiano trabaja dicho concepto a partir de la revisión de dos secciones la “Deducción trascendental”: a) El apartado de la triple síntesis (A 99–A 110); b) el §16 de la segunda edición (B 132–B 136), todo lo cual ocupa el primer capítulo.

Sin embargo, ¿qué pasa cuando este concepto se aleja de los terrenos epistémicos? ¿Es posible seguir definiendo la autoconciencia de la misma manera cuando ésta es pensada ya no en relación con la síntesis de representaciones sino en conexión con la voluntad y los afectos? A diferencia de Kant, Spinoza no inscribe la noción de la conciencia de sí dentro de ninguna clase, menos aún dentro de ningún desarrollo epistémico; el autor de la *Ética* menciona sin rodeos que un sujeto es consciente de sí mismo cuando conoce de manera clara y distinta los afectos de los que participa. Ahora, para comprender cabalmente a ésta, es decir, para saber a qué se está refiriendo el propio Spinoza cuando define la autoconciencia, es menester problematizar y descomponer dicha definición, algo que realizo a lo largo del capítulo segundo. En primer lugar, tomo en cuenta los elementos que componen este concepto, es decir, reparo en las nociones más próximas sin obviar el hecho de que la comprensión del mismo se basa precisamente en la comprensión de los elementos que lo constituyen; en otras palabras: para saber exactamente qué significa hablar de

autoconciencia dentro del pensamiento de este filósofo es menester desentrañar y explicar qué es lo que él está entendiendo tanto por conocimiento (claro y distinto) como por afectos. Es importante resaltar el hecho de que es sólo el conocimiento que posee claridad y distinción, no aquel que se halla mutilado y es confuso, el único que entra en consideración con respecto a la autoconciencia, es decir, sólo aquel conocimiento que atiende a las relaciones o causas que se encuentran detrás de los cuerpos y sus modificaciones; por su parte, al hablar de los afectos, señalo que éstos pueden ser definidos aún de manera previa a su consideración positiva o negativa, es decir, antes de que puedan ser definidos o comprendidos bajo las nociones de tristeza y alegría, esto quiere decir que los afectos, antes que nada, son cambios, alteraciones en la esfera anímica y corporal, física y mental, y es sólo en un segundo momento cuando hay que considerarlos bajo un carácter negativo o positivo según sea el caso. Tomando como base lo anterior, la autoconciencia en Spinoza se entiende, entonces, como el conocimiento causal, relacional, por tanto, claro y distinto, que el sujeto tiene de los cambios corporales y mentales que padece o experimenta.

Con Schopenhauer pasa algo similar: la estrategia que sigo para desentrañar el concepto de autoconciencia que nos presenta el autor de *El mundo como voluntad y representación* es igual a la empleada en el capítulo anterior. Ahora bien, en este caso no sólo presento este concepto y lo problematizo sino que a partir de dicha problematización contrasto, ya desde un inicio, las diferencias de este pensador con respecto a Kant. Así, la conciencia de sí mismo en Schopenhauer es definida por este filósofo como la conciencia que un sujeto tiene de su propia voluntad o, dicho de otro modo, de sus actos volitivos. Sin embargo, como es bien sabido, hablar de *voluntad* en Schopenhauer es hablar de un concepto clave para su filosofía y, por tanto, desentrañar y comprender cabalmente qué significa ser consciente de uno mismo implica necesariamente entender a qué se refiere Schopenhauer cuando habla de voluntad. Aquí es donde aparece un primer problema en la medida en que a este concepto Schopenhauer parece darle dos connotaciones que, *prima facie*, parece que no tienen nada en común: la voluntad, así, es entendida tanto como aquellos actos volitivos propios de una persona común y corriente que se entristece, desea, se enoja, etc. pero, por otro lado, es postulada como la esencia del mundo, ¿cómo entender este último sentido? ¿cómo relacionarlo con la primera noción aquí mencionada? Así, a lo largo del tercer capítulo desarrollo el recorrido que lleva a Schopenhauer a plantear la

voluntad desde una perspectiva individual hasta aquella en donde ésta, la voluntad, es postulada como la esencia del mundo pasando por la experiencia corporal del individuo; dicha experiencia resulta fundamental en la medida en que es a partir de la experiencia corporal que el propio individuo puede comenzar a pensar que el resto de fenómenos y entes participan de esta misma experiencia volitiva la cual consiste, fundamentalmente, en el deseo de persistir o luchar por seguir existiendo sin ningún otro fin ni propósito. ¿Qué sería, a la luz de todo esto, la autoconciencia en Schopenhauer? Si ésta se entiende como la conciencia que tiene un individuo de su propia voluntad, entonces ser consciente de uno mismo es tener conciencia de los deseos y las emociones que uno experimenta pero que son, según la perspectiva aquí propuesta, expresiones individuales de un deseo de vivir que se ve beneficiado o perjudicado (y que dicho beneficio o perjuicio se siente como placer o dolor) según el caso, un deseo que subyace como fundamento y esencia de todo lo que existe.

Como se deja ver, aunque tal vez en este momento de manera sugerida, existe una incompatibilidad ya no sólo entre la propuesta de Kant con respecto a la de Spinoza sino también en relación con el autor de *El mundo como voluntad y representación*; al igual que el filósofo holandés, Schopenhauer saca a la autoconciencia del ámbito epistémico y lo pone en relación con los deseos y pasiones del ser humano, pues que una persona sea consciente de dichas “experiencias” es lo que lo hace ser consciente de sí mismo.

Ahora bien, ¿qué obtenemos de todo esto? Es decir, ¿qué es lo que nos permite ver la reconstrucción realizada en estos tres autores? En otras palabras, ¿a dónde conduce el concepto de autoconciencia en Kant, Spinoza y Schopenhauer? A la noción de subjetividad. Cada propuesta, cada definición nos remite, a pesar de sus diferencias, a lo que cada individuo es, a aquello que los constituye, pues ser auto-consciente es ser consciente de *sí mismo*. En este sentido, ¿qué clase de sujeto encontramos en cada uno de estos filósofos? En Kant, es claro, el sujeto es de corte epistémico y esto significa que es un sujeto que opera y se desenvuelve o, mejor dicho, juega un papel dentro de la producción de conocimiento universal y necesario sobre la naturaleza y que, dado que se encuentra a la base del mismo, es un sujeto formal, vacío, carente de contenidos en tanto que éstos no son aquello que lo define, sino el hecho de que él se halla a la base de los mismos y se encarga de sintetizarlos; por su parte, Spinoza posiciona al sujeto completamente fuera de todo

carácter o rol epistemológico en la medida en que el sujeto propuesto por este pensador es de corte afectivo pues son éstos, de nuevo, los cambios en el cuerpo y en el alma o la mente el fundamento de la subjetividad; por último, con Schopenhauer, el resultado es, en estricto sentido, una disolución del sujeto, ¿por qué? En primera instancia, podríamos hablar del sujeto en Schopenhauer como un sujeto volitivo, es decir, un sujeto que también se mueve fuera de la producción de conocimiento sobre la naturaleza y que, en este sentido, es definido por sus deseos y pasiones, puesto que ello constituye la esfera de la voluntad; empero, esto cambia cuando se repara en el hecho de que la voluntad no sólo es el fundamento y la esencia de cada ser humano sino de todo lo real, es decir, de cada ente y cada fenómeno, subyacente incluso a la gravedad que hace girar los planetas y al magnetismo en los imanes. Si esto es así, es decir, si la esencia de un individuo es la esencia de todo lo existente, ¿qué diferencia podría establecerse entre lo humano y todo lo que no lo es? ¿Desde dónde podría hablarse de sujeto y de subjetividad si el fundamento del mismo subyace a la realidad entera? Así, si bien la contraposición o la incompatibilidad entre Spinoza y Kant eran evidentes, entre Schopenhauer y el autor de la *Crítica* estas diferencias son irreconciliables.

Ahora, la pregunta que esta tesis pretende responder y que es su punto de partida, a saber, si es compatible o aplicable la definición de autoconciencia kantiana a las nociones propuestas por estos otros dos filósofos no sólo queda respondida sino que su respuesta y, en este sentido, la incompatibilidad entre estas perspectivas, queda totalmente expuesta precisamente cuando se extraen de estas definiciones las nociones de sujeto que se encuentran a la base de las mismas. He ahí la razón del orden de exposición de los capítulos, puesto que de otro modo, el contraste hubiera carecido de progresión, es decir, siguiendo un orden cronológico o histórico en el que tendría que encontrarse Spinoza en primer lugar hubiera imposibilitado pasar de la propuesta de sujeto más rígida y formal, como es la de Kant, a la última en donde semejante rigidez queda por completo disuelta. Además, cabe añadir que si bien el orden cronológico o histórico podría ser el criterio más obvio o pertinente para establecer el orden de los capítulos, lo he rechazado porque también he querido poner énfasis en el contrapeso que ofrecen las propuestas de Spinoza y Schopenhauer respecto a la perspectiva kantiana, esto en la medida en que ambos presentan dos modelos (tanto de autoconciencia como de subjetividad) que abandonan el terreno del

conocimiento duro sobre la naturaleza y posicionan al sujeto dentro de un ámbito más próximo a los afectos y a la vida anímica en general. Así, pese a las claras e importantes diferencias entre el filósofo holandés y el autor de *El mundo como voluntad y representación*, ambos presentan una perspectiva que subraya la variabilidad y el contenido (en concreto, el contenido afectivo) en contraste con la formalidad y la inmutabilidad de la propuesta kantiana.

Así, por último, cabe mencionar que con esta tesis pretendo, en primer lugar, acercar a pensadores que no suelen ponerse en relación (hablo específicamente de la conexión que tanto Schopenhauer como Kant pueden tener como con Spinoza) pero, también, hacerlo desde temas y vías que igualmente no suelen trabajarse, tal como lo es el concepto de autoconciencia y la noción de sujeto; en última instancia, en el caso particular del autor de la *Crítica*, es mi intención también revisarlo y adentrarme en su filosofía sin abandonar la perspectiva epistémica (abordada tantas veces y de maneras tan diversas) pero sí hacerlo sin olvidar el aspecto metafísico de su propuesta que, muchas veces, en especial en lo que concierne a la “Deducción trascendental”, es soslayada o menospreciada, favoreciendo el punto de vista que hace parecer a Kant más un teórico del conocimiento; mi interés, entonces, consiste en retomar y hacer patente la metafísica kantiana, la por él llamada metafísica de la experiencia que, es claro, se halla unida a su propuesta epistémica pero que, por lo mismo, es igualmente importante.

I. KANT Y LA AUTOCONCIENCIA

Al hablar de autoconciencia dentro de la filosofía kantiana y, específicamente, en relación con la *Crítica de la razón pura*, se puede estar haciendo referencia a dos nociones de la misma, cada una ubicada en apartados distintos. La primera de ellas se encuentra en la sección titulada “De la deducción de los conceptos puros del entendimiento” —tanto en la versión de la primera como de la segunda edición de la *Crítica*—; la segunda noción se halla en un apartado muy famoso conocido como “Refutación del idealismo”. Mi intención en este capítulo es únicamente abordar la noción de autoconciencia que se encuentra en la sección de la “Deducción trascendental”. Ahora bien, si no abordo el apartado de la “Refutación del idealismo” es porque sólo pretende mostrar la realidad objetiva de las representaciones espaciales y no muestra, aclara o especifica (a diferencia de lo que sucede en la “Deducción trascendental”) cómo es el que conocimiento empírico es construido; es claro que esta prueba es importante cuando se habla de conocimiento sobre la experiencia, puesto que si los objetos en el espacio no fueran “reales” entonces no podría haber conocimiento, pero probar la realidad objetiva de los fenómenos es sólo un primer paso y es insuficiente si se quiere entender ya no sólo el proceso de producción de conocimiento sino la relación de éste con la conciencia que el sujeto tiene de su propia identidad.¹

Como se mencionó, este apartado, la “Deducción de los conceptos puros”, cuenta con diferentes versiones, poseyendo cuatro en total. Las primeras tres versiones pertenecen a la primera edición de la *Crítica* (1781), siendo que la primera de estas tres se encuentra dividida, a su vez, en tres secciones, secciones en las que Kant describe el proceso subjetivo de percepción; de esta manera, cada acto sintético ahí expuesto correspondería a cada una de las tres sub-secciones ahí mencionadas. Por su parte, las otras dos versiones pertenecientes a la primera edición son conocidas, de manera extra-oficial, como las deducciones “desde arriba” y “desde abajo”; esto debido a que Kant, en la versión “desde arriba”, parte de la unidad de la conciencia para llegar a las representaciones sensibles; la deducción “desde abajo” procede, a su vez, de manera inversa. Por último, la versión que corresponde a la segunda edición (1787) se encontraría estructurada en un total de 11 párrafos (del §16 - §27).

¹ Cfr. *KrV* B 275–B 376

No es mi intención reconstruir el modo en que Kant aborda la autoconciencia dentro de todas y cada una de las versiones de la “Deducción trascendental” sino concentrarme exclusivamente en la primera versión de la primera edición así como en el §16 de la segunda. Mi objetivo consiste únicamente en reconstruir la definición que el pensador prusiano ofrece sobre la autoconciencia y no mostrar cuál es el papel que ésta desempeña en relación con toda la “Deducción” o cuál es la conexión entre este concepto y el apartado donde se encuentra, ello debido a que, en el fondo, lo que me interesa es extraer el carácter epistémico de la noción kantiana de sujeto, lo cual creo que es posible obtener enfocándome sólo en la definición que el autor de la *Crítica* ofrece de la conciencia de sí.

Así, para llevar a cabo lo anterior, procederé en dos pasos. En un primer momento trazaré las características generales del concepto de autoconciencia, poniendo especial atención en el hecho de que Kant conecta a este concepto con el conocimiento de objetos; así, la idea es mostrar que existe una relación entre la conciencia de sí —entre el sujeto mismo— y el conocimiento sobre objetos de experiencia. En un segundo momento, expondré de manera concreta cómo es que esta relación tiene lugar en los apartados que he decidido abordar. Una vez hecho esto considero que será posible extraer y observar cuáles son los rasgos que hacen del sujeto kantiano un sujeto de carácter epistémico.

1.1. Autoconciencia, unidad e identidad²

En este apartado, es decir, en la ya mencionada “Deducción de los conceptos puros”, Kant parece asignar o relacionar a la autoconciencia con dos nociones o ámbitos distintos, es decir, parece darle dos diferentes significados, de esta forma, al hablar de la conciencia de sí, el autor de la *Crítica* la vincula con el reconocimiento que la mente³ —es decir, el sujeto— puede tener de sí mismo. Esto, es claro, ya podría ser parcialmente anticipado simplemente atendiendo al término “auto-conciencia” —que no sería sino la conciencia que

² La base interpretativa de este apartado la tomo de G. Bird, “The Transcendental Deduction” en *Kant’s theory of knowledge. An outline of one central argument in the ‘Critique of pure reason’*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962.

³ Debo aclarar, para evitar malas interpretaciones, que si me atrevo a equiparar a la mente con el sujeto es únicamente porque el propio Kant, en diversos pasajes de la *Crítica*, intercambia de manera indistinta o poco rigurosa dichos términos.

un individuo tiene de sí mismo—, sin embargo, algo que no resulta obvio es la conexión que el prusiano le asigna a esta noción con el conocimiento de objetos.⁴

Ahora, ¿cómo es que un mismo concepto, a saber, el concepto de autoconciencia [*Selbstbewusstsein*], tiene esta doble acepción? ¿Cómo es posible que se relacione con dos aspectos tan diferentes? Dicho de otro modo, ¿por qué parece que este pensador alemán le atribuye significados diferentes a un mismo concepto cuando *prima facie* dicha semejanza o conexión carece de fundamento? ¿Qué conexión, pues, puede tener la conciencia que un sujeto tenga de sí mismo con el conocimiento de corte universal y necesario sobre representaciones sensibles?

Ahora, es menester no olvidar que la “Deducción de los conceptos puros” posee, sólo dentro de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, tres versiones diferentes, a saber, aquella que el prusiano presentó bajo la doctrina de la triple síntesis así como las llamadas —de manera no oficial— deducción “desde arriba” y deducción “desde abajo”. En cada una de estas versiones el filósofo alemán, pese a las diferencias entre ellas, persiste en dotar de un doble significado al concepto de la conciencia de sí, es decir, continúa ligándolo al conocimiento de objetos así como al reconocimiento que el sujeto de tiene de su propia identidad, esto es, de su propia identidad numérica. Así, en la ya mencionada deducción “desde abajo” el prusiano afirma:

A este fundamento objetivo de toda asociación de fenómenos lo llamo la *afinidad* de ellos. No podemos encontrarlo en ningún otro lado, sino en el principio de la unidad de apercepción con respecto a todos los conocimientos que hayan de pertenecerme a mí. Según él, enteramente todos los fenómenos deben ingresar en la mente, o deben ser aprehendidos, de tal manera, que concuerden con la unidad de la apercepción; lo que sería imposible sin unidad sintética en la conexión de ellos, la que, por tanto, es también objetivamente necesaria.⁵

Por su parte, en la llamada deducción “desde arriba”, Kant establece lo siguiente:

Tenemos, *a priori*, conciencia de la integral identidad de nosotros mismos con respecto a todas las representaciones que puedan alguna vez pertenecer a nuestro conocimiento,

⁴ *Cfr. KrV A 108.*

⁵ *KrV A 123.*

[tenemos conciencia de esa identidad] como de una condición necesaria de la posibilidad de todas las representaciones.⁶

Como esto deja ver la vinculación del reconocimiento de la propia identidad con la unificación de representaciones sensibles —lo cual es un acto necesario para producir conocimiento de carácter universal y necesario sobre dichas representaciones— persiste a lo largo de estas ediciones, y el hecho de que este pensador haya modificado el modo de presentación de este apartado en más de una ocasión no altera —o cuando menos no parece alterar— su consideración sobre este concepto. Esta persistencia deja en claro, hace patente, que dicha concepción no es un error o una especie de perspectiva ocasional o accidental, como si el propio Kant no tuviera claridad al respecto.

Esta idea se refuerza por el hecho de que en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* —aquella en donde Kant decidió modificar por completo la estructura de la “Deducción de los conceptos puros” rechazando tajantemente la doctrina de la triple síntesis o, acaso, haciendo simplemente caso omiso de ella— el prusiano insiste en concebir la autoconciencia como un concepto que se vincula tanto con el sujeto como con los objetos de experiencia. Es decir, pese a los cambios en la estructura del texto, y pese a las modificaciones en la manera en que Kant aborda la autoconciencia en esta nueva versión, ésta no deja de entenderse como la representación de la mente de su propia identidad y, a su vez, el oriundo de Königsberg no deja relacionar dicha definición con el conocimiento empírico, esto quiere decir que no deja de atribuirle un carácter epistemológico, algo que resulta todavía más llamativo por los cambios altamente contrastantes con respecto a las versiones anteriores. Bajo esta nueva presentación de la “Deducción de los conceptos puros”, Kant nos habla de la autoconciencia de la siguiente manera:

Soy, pues, consciente del yo idéntico con respecto a lo múltiple de las representaciones que me son dadas en una intuición, porque las llamo a todas ellas mis representaciones, que constituyen *una*. Esto es lo mismo que decir que soy consciente de una síntesis *a priori* necesaria de ellas, que se llama unidad sintética originaria de la apercepción, a la

⁶ *KrV* A 117.

cual están sometidas todas las representaciones que me son dadas, pero a la cual éstas deben, además, ser sometidas mediante una síntesis.⁷

De esta manera, la idea antes expuesta parece persistir: ya no queda ninguna duda de que para el prusiano el reconocimiento del sujeto de su propia identidad numérica se halla relacionado con la producción de conocimiento sobre representaciones sensibles. Esto no es, en modo alguno, producto de un accidente, de alguna confusión o de algún error cometido durante la redacción de este apartado, pues si eso hubiera sido el caso, entonces cabría pensar que dicha errata debió ser corregida en las versiones posteriores, algo que, según se ha visto, el autor de la *Crítica* no realizó.

Aunado a lo anterior, hay que observar con especial atención el tipo de vínculo que este pensador establece entre la conciencia de sí y el conocimiento de objetos, esto es, Kant no sólo los conecta, sino que afirma que el reconocimiento del sujeto de sí mismo se halla implicado en el acto sintético encargado de realizar la unificación de los objetos, de las representaciones sensibles, esto quiere decir que no podría haber autoconciencia más que cuando tiene lugar la producción de conocimiento, cuando las intuiciones empíricas se unifican: “Por consiguiente, sólo porque puedo enlazar *en una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones* [...]”,⁸ ¿cómo es esto posible? ¿Qué razones hay para sostener semejante afirmación?

Los siguientes apartados tienen como objetivo responder estas preguntas, es decir, no sólo explicar por qué parece que la autoconciencia, según nos dice este autor, hace referencia al conocimiento de objetos, sino también será menester explicitar en qué sentido la conciencia que un sujeto tiene de sí parece estar implicada en la unificación de la diversidad propia de las representaciones sensibles.

⁷ *KrV* B 135.

⁸ *KrV* B 134; igualmente, en *KrV* A 108 Kant nos dice: “Por consiguiente, la conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo es *a la vez* una conciencia de una unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los fenómenos según conceptos”.

1.2. El papel de la autoconciencia en la experiencia

1.2.1. La autoconciencia en la doctrina de la triple síntesis

La “Deducción de los conceptos puros” que aparece en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en su primer apartado, contiene lo que se conoce como la doctrina de la triple síntesis, conocida así por tener un desarrollo de tres tipos de actividades sintéticas, a saber: la síntesis de aprehensión en la intuición, la síntesis de reproducción en la imaginación y la síntesis de reconocimiento en el concepto, siendo este último en donde Kant menciona por primera vez la conciencia de sí.⁹ Debido a ello, es necesario, para reconstruir cabalmente el concepto de autoconciencia, retomar la doctrina de la triple síntesis por entero, en la medida en que no será posible comprender qué es la conciencia de sí mismo si ésta no se conecta con las síntesis antes mencionadas.

Comencemos con la síntesis de aprehensión: Esta primera doctrina establece la necesidad de la *aprehensión* de la multiplicidad ofrecida en la intuición si es que ésta ha de poder ser representada, captada por una conciencia, por un sujeto de pensamiento. No es posible representarse la multiplicidad de la intuición conjuntamente si dicha multiplicidad no ha sido “abarcada” y “enlazada”:

Ahora bien, para que este múltiple resulte unidad de la intuición [...], es necesario en primer lugar el recorrer la multiplicidad, y luego reunirlo en él; acción que llamo *síntesis de la aprehensión* porque está dirigida directamente a la intuición, la cual ofrece, por cierto, un múltiple, pero no puede nunca producirlo como tal y como contenido precisamente *en una representación*, si no concurre a ello una síntesis.¹⁰

La intuición, en tanto perteneciente a la sensibilidad, nos ofrece sólo una multiplicidad de representaciones, pero ésta no se presenta a la mente como *una* representación, es decir, no se nos presenta como representando *un* múltiple, lo cual es menester para que dicha multiplicidad pueda ocurrir; para que la representación de *una* multiplicidad tenga lugar, la mente tiene que poder conjuntarla, en la medida en que todo acto de espontaneidad —y eso es precisamente un acto de síntesis— no puede ser ejecutado por la sensibilidad —*ergo*, no puede ser realizado o provenir de la intuición. En otras

⁹ Cfr. *KrV* A 99–A 110.

¹⁰ *KrV* A 99.

palabras, la representación de objetos “comunes y corrientes”, tales como plantas, autos, casas, animales, etc. son, bajo esta óptica, la representación de una multiplicidad, no una multiplicidad dispersa, sino ordenada, configurada de cierto modo y que nosotros nos representamos como *una*; por ejemplo, la representación de *un* perro encierra diversos elementos como su tamaño, su color, el ladrido que emite, su peso, etc. pero todo eso se nos presenta conjuntado bajo una sola representación; lo que dice la síntesis de aprehensión es que esa multiplicidad, para que pueda ser captada —*representada* o *pensada* por la mente— ha de tener lugar un acto que enlace dicha multiplicidad.

Por su parte, la síntesis de la reproducción en la imaginación hace referencia al enlace de representaciones pasadas con representaciones presentes. La idea es que abarcar la multiplicidad de la intuición, es decir, recorrer y sintetizar dicho múltiple, sólo puede realizarse de manera sucesiva, de ahí que sea requerida una actividad que permita conectar las representaciones pasadas con las presentes, retener las representaciones anteriores para así vincularlas con las representaciones actuales: “Pero si yo dejara que se me fuera del pensamiento la representación precedente [...] y no la reprodujera al pasar a las siguientes, entonces nunca podría surgir una representación completa [...]”.¹¹ Siguiendo con el ejemplo del perro: uno no capta o se representa todo la multiplicidad que el perro —o cualquier otro animal u objeto— posee de una sola vez; primero escuchamos su ladrido o vemos su tamaño u observamos su cola, etc. y así, poco a poco, vamos representándonos diferentes características que lo constituyen sólo que en distintos momentos; la síntesis de reproducción retiene la primera representación que tuvimos de ese objeto y la conjunta con aquellas que se van añadiendo de manera posterior pero que también forman parte de dicha representación; si esa síntesis no tuviera lugar, entonces cada característica, cada propiedad de una misma representación nos remitiría, en realidad, a representaciones distintas y no podríamos, entonces, tener la representación de *un* múltiple, de un solo objeto, de una multiplicidad conjunta.

Ahora, lo que hay que resaltar —y que comienza a señalarse en las últimas líneas del párrafo anterior— es el hecho de que estas dos actividades sintéticas no son realmente dos tipos de síntesis distintas; Kant no está diciendo que es necesario, para poder representarnos la multiplicidad de la intuición, que primero tengamos que abarcar y enlazar

¹¹ *Idem.*

la multiplicidad para posteriormente reproducirla. La síntesis de aprehensión y la síntesis de reproducción realmente hacen referencia a dos aspectos de una misma actividad sintética, que sólo está siendo dividida analíticamente, es decir, para el propósito de la exposición.

Lo anterior se sustenta en el hecho de que no puede abarcarse y conectarse la multiplicidad sensible sino de manera sucesiva, es decir, toda aprehensión de la multiplicidad implica la conexión de representaciones pasadas con representaciones presentes —es decir, una síntesis reproductiva—, de ahí que la síntesis de aprehensión y de reproducción sólo son, en realidad, una única síntesis aprehensivo-reproductiva: “[...] la reproducción es pues aprehensiva, la aprehensión necesariamente reproductiva, y aprehensión y reproducción son sólo dos aspectos [...] de una actividad sintética unitaria [...]”.¹²

Así, lo que tenemos hasta ahora es un acto sintético unitario explicado en dos partes complementarias: la síntesis de la aprehensión reúne toda la multiplicidad y la presenta de manera unificada a la mente, pero para que dicha actividad de síntesis pueda realizarse, la mente tiene que ser capaz de retener las representaciones que se nos aparecen primero y posteriormente vincularlas con las representaciones que ocurren en un segundo momento, pues de otro modo no podría recorrer y abarcar, es decir, aprehender, la multiplicidad que le es dada a través de la intuición.

Sin embargo, ¿cómo podríamos enlazar la multiplicidad si no somos conscientes de aquello que estamos enlazando? La síntesis aprehensivo-reproductiva no puede tener lugar si la mente no se percata de que aquellas representaciones anteriores que retiene y conecta con las representaciones presentes son las mismas, es decir, si no *reconoce* que dichas representaciones forman parte de un todo, si no se da cuenta de que todas ellas son parte de una sola representación, de un solo objeto:

Sin conciencia de que lo que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en la serie de representaciones. [...]. Si, al contar, olvidase que las unidades que tengo ahora a la vista han sido añadidas poco a poco

¹² R. Torretti, “La deducción de las categorías” en *Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1980, p. 293; *cfr.* *KrV* A 102: “La síntesis de la aprehensión está, pues, inseparablemente enlazada con la síntesis de la reproducción”.

unas a otras por mí, entonces no conocería la generación del conjunto mediante esta adición sucesiva de uno a uno, y por tanto, tampoco conocería el número [...].¹³

Es por esta razón que el concepto juega un papel fundamental, porque es aquella unidad en donde viene a reunirse aquella multiplicidad que es aprehendida y reproducida. Sin esta unidad, es decir, sin el concepto, toda la multiplicidad sólo se presentaría como una unidad desordenada, no podría ser, de nuevo, representada, en tanto que no podría ser pensada como *un* múltiple, esto es, “[...] le faltaría la unidad que sólo la conciencia puede suministrarle”.¹⁴ La autoconciencia, a su vez, estaría implicada en esta actividad sintética.

Las actividades sintéticas aquí mencionadas y explicadas son los actos por medio de los cuales es “producida” la intuición pura y la intuición empírica, esto quiere decir que sin este acto sintético no podríamos tener las más simples representaciones de los objetos que se encuentran frente a nosotros, es decir, no sería posible que aparecieran gatos, casas, personas, coches, etc. Así, lo que Kant está haciendo en este apartado es explicar cómo es que la mente logra representarse dichos objetos, y, según su explicación, lo hace a partir de aprehender y reproducir la multiplicidad de representaciones que se le ofrecen a la mente a través de la intuición con base en el esquema que dicta el concepto.

Lo que Kant está afirmando es que para poder representarse *una* multiplicidad es necesario realizar una actividad que, en cualquier caso, independientemente del tipo de objeto que nos estemos representando, es idéntica, en la medida en que, sin importar si se trata de casas, perros, gatos, libros, etc., siempre tiene que haber un acto que aprehenda y reproduzca la multiplicidad, que la reúna y la ordene bajo un esquema que no puede ser otorgado sino por una unidad conceptual; Kant, en este apartado, no hace sino exponer la identidad de la actividad por medio de la cual la mente ejecuta este acto de síntesis que es condición de posibilidad de la representación de objetos. Así, la autoconciencia no sería más que el reconocimiento de la identidad de dicha actividad, es decir, la conciencia de que el acto que permite tener representación de intuiciones es idéntico en cada caso:

[...] la síntesis aprehensiva sólo es posible unida a la síntesis reproductiva y ésta sería vana sin el reconocimiento de que lo actualmente representado es lo mismo dado

¹³ *KrV* A 103

¹⁴ *KrV* A 103

anteriormente y reproducido; pero dicho reconocimiento implica por cierto la conciencia de la identidad de la actividad que recogió lo dado y ahora lo reproduce, la autoconciencia de la síntesis como tal.¹⁵

Así, la autoconciencia no sería más que eso: conciencia de la identidad del acto que reúne y reproduce la multiplicidad con miras a producir la representación de *una* multiplicidad, pues ésta —la multiplicidad— no podría ser representada sin la ejecución de dicho acto en la medida en que es generada por él. La autoconciencia, de este modo, estaría implicada necesariamente en la síntesis de aprehensión y de reproducción, por tanto, sería una condición sin la cual ellas son imposibles.

Ahora, en este punto la autoconciencia únicamente hace referencia al reconocimiento de la identidad del acto por medio del cual la mente aprehende y reproduce la multiplicidad, sin embargo, ¿qué pasa con la identidad del sujeto? ¿dónde se instala ésta? La idea sería que la mente sólo podría reconocerse a sí misma —por tanto, el sujeto cognoscente sólo podría tener conciencia de sí— a través y a partir de la conciencia de la mismidad del acto sintético:

[...] pues sería imposible que la mente pudiera pensar, *a priori*, la identidad de sí misma en la multiplicidad de sus representaciones, si no tuviera ante la vista la identidad de la acción suya, que somete toda síntesis de la aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental, y hace posible, ante todo, su concatenación según reglas *a priori*.¹⁶

Así, la conciencia —esto es, el sujeto— sólo puede pensar su propia identidad representándose la identidad del acto que aprehende y enlaza lo diverso de las intuiciones, es decir, el reconocimiento del sujeto de su propia identidad está mediado por el reconocimiento de la identidad del acto que se encarga de producir las intuiciones y es de esta manera que la autoconciencia queda ligada o implicada dentro del conocimiento de objetos.

Reiterando, el acto sintético aquí analizado es la condición de posibilidad de toda intuición —siempre que ésta sea, como el propio Kant nos dice, sensible—, tanto empírica como pura. Esto significa que dicho acto hace posible la producción de las intuiciones

¹⁵ R. Torreti, *op. cit.*, p. 294

¹⁶ *KrV* A 108

sobre las que está asentado el conocimiento, aquellas representaciones sensibles no formales, las intuiciones empíricas.¹⁷ Sin embargo, semejante proceso de producción de intuiciones, que no es sino este triple acto de síntesis, implica el reconocimiento, por parte del sujeto que efectúa dicho enlace, de la identidad de la actividad que produce estas intuiciones, lo cual equivale al reconocimiento del sujeto de su propia identidad; pero esto quiere decir que en la representación de los objetos de conocimiento se encuentra implicada la posibilidad de que el sujeto se reconozca a sí mismo, lo cual hace evidente la relación que el reconocimiento del sujeto de su propia identidad tiene con el conocimiento universal y necesario de representaciones sensibles, es decir, con la experiencia.

Resta, entonces, abordar el §16 de la “Deducción” correspondiente a la versión de la segunda edición para observar si la conciencia de sí se relaciona con el conocimiento de objetos de la misma manera en que ambos conceptos se relacionaron aquí. Si esto es el caso, entonces será posible obtener una visión general de la noción kantiana de subjetividad, en la medida en que hará patente el carácter epistemológico de ésta.

1.2.2. *La autoconciencia en el §16*

Esta sección de la versión de la “Deducción de los conceptos puros” según la segunda edición de la *Crítica* tiene como único objetivo explicar qué es la autoconciencia y cuál es la relación de ésta con las ya antes mencionadas representaciones de carácter empírico. En concreto, la idea de este párrafo es mostrar cómo la posibilidad de la autoconciencia, es decir, del reconocimiento del sujeto de su propia identidad, está condicionada o, al menos, se apoya por la unificación de representaciones:

[...] sólo porque puedo enlazar *en una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones*; es decir, la unidad *analítica* de la apercepción sólo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] *sintética*.¹⁸

Aquí el pensador prusiano está afirmando que es imposible para el individuo reconocer su propia identidad, tener conciencia de sí mismo, sin un acto de síntesis que

¹⁷ *KrV* B 147

¹⁸ *KrV* B 133

unifique la multiplicidad sensible, lo cual, cabe mencionar, se asemeja bastante a lo dicho por él mismo en la sección de la “Síntesis del reconocimiento en el concepto” que revisamos en el apartado anterior.

Ahora, Kant comienza la “Deducción trascendental” de la versión perteneciente a la segunda edición de la *Crítica* con una sentencia central, probablemente la más importante de toda la sección, a saber: “El Yo pienso debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí”.¹⁹ ¿Qué significa esto? En primer lugar, es menester señalar un matiz que el prusiano introduce y que, si bien es casi imperceptible, determina todo el sentido de la frase antes recogida: este “Yo pienso” no tiene que “acompañar” de manera *actual* o *efectiva* a cada representación que el sujeto tenga, esto es, para que un individuo pueda representarse gatos, autos o teléfonos, no hace falta poner en práctica este acto reflexivo, no es necesario que de hecho se haga consciente junto con las representaciones que se tienen; lo que está diciendo es que es necesario que este “Yo pienso” *pueda* ser pensado, que pueda ser integrado en cualquier representación que cualquier individuo tenga:

[...] este principio [el principio de la originaria unidad sintética de apercepción] solamente afirma la necesidad de que el “Yo pienso” pueda acompañar a las representaciones, mas no la necesidad de que las acompañe actualmente. En otras palabras, no afirma que yo deba realizar un acto reflexivo para representar (pensar) una cosa.²⁰

El “Yo pienso”, en este sentido, sólo es necesario únicamente como posibilidad o, mejor dicho, es necesario únicamente que pueda ser pensado, es decir, sobre cada representación que un individuo posea, tiene que existir necesariamente la posibilidad de que sea ejecutado dicho acto reflexivo.

¹⁹ KrV B 132

²⁰ H. Allison, “2. Realismo trascendental e idealismo trascendental. II. La naturaleza trascendental del idealismo kantiano” en *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona-México, Anthropos-UAM Iztapalapa, 1992, p. 225.

Además, cabe mencionar que cuando el autor de la *Crítica* habla de representaciones, sólo está pensando en aquellas que hacen referencia a un objeto, aquellas que juegan un papel dentro del ámbito epistemológico, es decir, dentro del conocimiento empírico y no a toda clase de representaciones, como aquellas pertenecientes a los afectos, etc., tal y como Kant lo aclara en el §18 de la segunda versión de la “Deducción”: “Sólo aquella unidad [la *unidad trascendental* de la aperccepción] es objetivamente válida; la unidad empírica [a la que le competerían representaciones tales como las emociones] de la aperccepción, *que no consideramos aquí*, y que, además, es sólo derivada de la primera bajo condiciones dadas *in concreto*, tiene solamente validez subjetiva”.²¹

Ahora, ¿cómo es que esto se relaciona con la autoconciencia y con la síntesis de la multiplicidad? Tal y como se señaló en el apartado anterior, la multiplicidad, para que pueda ser representada, requiere de una síntesis, puesto que de otra modo dicha multiplicidad sería sólo una diversidad dispersa, carente de todo orden y coherencia. Así, para que el múltiple ofrecido por la intuición pueda ser conocido, esto es, pensado por un sujeto, para que, como diría el propio Kant, signifique algo para dicho sujeto, para que pueda llamarla “mi representación”, entonces tiene que ser representado bajo cierto esquema, debe ser sintetizada y unificada, es decir, debe ser presentada al pensamiento de manera conjunta.²²

Sin embargo, inherente a la representación de la multiplicidad de la intuición se encuentra la necesidad del sujeto de pensamiento, esto es, que para que este “pensamiento singular complejo” que es la intuición, para que esta unidad sintética de la multiplicidad tenga lugar, es necesario un sujeto, una conciencia,²³ porque entonces la representación conjunta de lo diverso no sería posible, de ahí que el filósofo alemán nos diga que “[...] sólo porque puedo comprender en una conciencia lo múltiple de ellas, las llamo a todas ellas *mis* representaciones; [...]”,²⁴ es decir, sólo aquellas representaciones que pueden ser pensadas por una conciencia tienen sentido para ésta misma, y esto sólo es posible si dichas

²¹ *KrV* B 140. Las cursivas son mías.

²² *Cfr. Ibid.*, p. 225.

²³ Es oportuno recordar lo que dice Kant respecto de las intuiciones: éstas, por pertenecer a la sensibilidad, son pasivas, es decir, el múltiple que ellas nos ofrecen no puede ser organizado ni sintetizado por ellas mismas, de ahí que sea necesario que el sujeto se ponga en operación. *Cfr. KrV* B130-B131 y *KrV* B 135.

²⁴ *KrV* B 134.

representaciones se unifican, se organizan, si la multiplicidad que en ellas se ofrece se presenta a la conciencia como la representación de *un* múltiple: “Es este captar la multiplicidad como unidad lo que requiere de un sujeto ‘lógicamente simple’: sin tal sujeto tendríamos meramente la multiplicidad de elementos y no la concepción de su unidad”.²⁵

El propio Kant formula con toda claridad esta tesis dentro de la primera edición de “Deducción de los conceptos puros”, al inicio del apartado de la síntesis de reconocimiento en el concepto; ahí esclarece que sin el papel de la conciencia, entonces es imposible que el enlace de la multiplicidad —su aprehensión y su reproducción— tenga sentido alguno:

Sin conciencia de que lo que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en la serie de las representaciones. Pues sería una representación nueva [...] y lo múltiple de ella nunca constituiría un todo, porque le faltaría la unidad que sólo la conciencia puede suministrarle.²⁶

Ahora, ¿cómo conectar lo anteriormente desarrollado con el principio de la unidad sintética de apercepción? La idea sería que toda representación de una intuición lo es al mismo tiempo de un “pensamiento singular complejo”, es decir, la representación de intuiciones implica la reunión o síntesis de lo diverso que posee dicha intuición, pero como se señaló con anterioridad, se requiere de un sujeto en el cual y a partir del cual ocurra semejante acto sintético, pues de otro modo la diversidad sensible carecería de orden y unidad, empero, ello es la primera condición para que tenga lugar la conciencia de sí. De este modo, si hay un conjunto de elementos sintetizados, para que ello sea efectivamente el caso, tienen que estarlo por una sola conciencia que entonces no puede ser sino la misma que piensa o se representa esta multiplicidad, es decir, los diversos elementos de las representaciones sensibles tiene que estar unificados por un solo sujeto de pensamiento,²⁷ pero si esto es así, entonces dicho sujeto capacitado de reunir tal diversidad tiene que *poder* percatarse precisamente de esta unidad de sí mismo, esto es, debe ser posible para esta conciencia el reconocer que es una y la misma aquella que lleva a cabo el enlace de la

²⁵ H. Allison, *op. cit.*, p. 226.

²⁶ *KrV* A 103.

²⁷ H. Allison: “[...] la unidad de la conciencia es correlacionada con la conciencia de la unidad”, *op. cit.*, p. 228.

diversidad, y eso es lo que significa ser autoconsciente según lo presenta Kant en esta versión de la “Deducción trascendental”:

[...] si las representaciones A, B y C son pensadas conjuntamente en una conciencia singular, lo cual es necesario si han de constituir un pensamiento singular complejo, entonces el Yo que piensa A, debe ser idéntico al Yo que piensa B, etc. Además, si el sujeto ha de ser consciente de esas representaciones como constituyendo colectivamente una unidad, entonces también debe ser posible que este Yo llegue a ser consciente de su propia identidad como sujeto respecto del pensamiento de cada una de esas representaciones.²⁸

Es aquí donde tiene lugar lo dicho sobre el “Yo pienso”: que el sujeto sea capaz de ejecutar este acto reflexivo sobre las representaciones que él conjunta no sería posible si éstas no fueran unificadas por una sola conciencia y, por tanto, si no fuera posible que este sujeto pudiera percatarse de la unidad de sí mismo en la reunión de dicha multiplicidad; el “Yo pienso” sería, entonces, la expresión verbal, la frase que haría patente la posibilidad que el sujeto tiene de reconocerse a sí mismo, de reconocer que es él el que unifica diversas representaciones bajo una misma conciencia. Lo anterior muestra por qué es necesaria la unificación de representaciones para que pueda tener lugar el reconocimiento del sujeto de su propia identidad, a saber, porque sin ella, sin la unificación del múltiple por un solo sujeto cognoscente no tendría lugar y, por tanto, no se “abriría” la posibilidad de que el sujeto se reconozca a sí mismo en la operación que él mismo ejecuta: “La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones [...] es, pues, el fundamento de la identidad de la apercepción misma [...]”.²⁹

¿Dónde queda, bajo esta explicación, el aspecto objetivo de la autoconciencia? Al igual que en la versión de la primera edición, la conciencia que un sujeto tenga de sí mismo se halla anclada en la producción de intuiciones, pues si no hay una representación de éstas, de su diversidad como unidad, no puede el sujeto representarse su propia identidad numérica, no puede “acceder” a dicha representación; así, si el sujeto puede representarse

²⁸ *Ibíd.*, p. 227.

²⁹ *KrV* B 134.

una multiplicidad de manera coherente —es decir, unificada—, entonces debe ser posible —de manera necesaria— que el sujeto pueda representarse su propia identidad.

Ahora, es menester recordar que sin las intuiciones empíricas, es decir, sin aquellas representaciones sensibles que poseen un contenido, el conocimiento no puede tener lugar, puesto que se carecería del objeto por conocer, del contenido a partir del cual dicho conocimiento sería extraído y, por tanto, Kant se encontraría imposibilitado para hablar y para fundamentar el conocimiento empírico, que no es sino el conocimiento sobre representaciones sensibles.

Resumiendo, la conciencia de sí, la representación de mi propia identidad, sólo puede ser posible mediante la unificación de la diversidad de la intuición, pero esto implica que este acceso a la conciencia que un sujeto tiene de sí, está implicado en la producción de las representaciones que son la base del conocimiento sobre la experiencia. De esta manera, la autoconciencia se encuentra implicada en la unificación de representaciones y juega un papel dentro de la fundamentación del conocimiento universal y necesario.

1.3. La subjetividad kantiana

Habiendo reconstruido el concepto de autoconciencia desarrollado por Kant en la “Deducción de los conceptos puros”, es posible preguntar ahora por el tipo de subjetividad que el prusiano nos deja ver a través de dicho concepto.

Así, en primer lugar, cabe reconocer que, a pesar de los cambios más que notables entre las diferentes versiones de las dos ediciones, entre los cuales se encuentra el modo en que Kant aborda el concepto de la conciencia de sí, Kant mantiene una misma idea dentro de los dos textos, pues en ambos, como vimos en primera instancia, conecta a la conciencia que un sujeto tiene de sí mismo con el conocimiento de objetos. Esta conexión se establece a través de implicar a la autoconciencia en la producción de conocimiento empírico en tanto que se halla involucrada en la producción de intuiciones empíricas. Como se sabe, hay una diferencia notable en el modo de abordar la autoconciencia entre el apartado de la síntesis de reconocimiento en el concepto y el §16 de la versión de la “Deducción” según la segunda edición, la cual consiste en el hecho de que en la sección perteneciente a la primera edición, el prusiano nos explica el proceso de síntesis operada sobre la multiplicidad de la intuición, lo que le lleva en última instancia a postular que el

reconocimiento del sujeto de su propia identidad está mediado por el reconocimiento de la identidad de su actividad sintética, es decir, de aquella actividad que origina las representaciones sensibles, tanto puras como empíricas.

Esta mediación, este tener que reconocerse a sí mismo a través del reconocimiento de la actividad de síntesis, es algo que no se encuentra en la sección que abre la “Deducción de los conceptos puros” en la versión de la segunda edición, puesto que ahí este pensador sólo nos habla, acaso podríamos decir que de manera más simplificada, únicamente de la unificación del múltiple de la intuición y de las condiciones a la que dicho múltiple tiene que estar sometido³⁰ para que así pueda ser representado por un sujeto de conocimiento, esto es, por una conciencia que pueda ser consciente de sí misma, dejando de lado toda explicación acerca de cómo la mente lleva a cabo dicho acto sintético de enlace y organización de representaciones.

Empero, como se señaló, el papel de la autoconciencia, pese a los contrastes antes enunciados, se mantiene, puesto que, reiterando, ésta permanece implicada en el proceso de síntesis de intuiciones; es a partir de la unificación de la diversidad sensible —en ambas ediciones— lo que permite la “aparición” de la autoconciencia. Esto significa que la autoconciencia juega un papel dentro del ámbito epistemológico, esto es, no es únicamente un concepto que esté vinculado al sujeto y al reconocimiento de su propia identidad sino que muestra su relación con el conocimiento de objetos de experiencia de manera clara y contundente.

Esto, al final del día, es el fundamento o la razón por la cual el sujeto kantiano es considerado, *prima facie*, desde un punto de vista epistemológico, en tanto que desempeña un rol fundamental en la producción de intuiciones; así, sin sujeto, no existiría base alguna del conocimiento empírico, puesto que sólo se nos ofrecería una diversidad carente de coherencia, de organización, sólo se tendría acceso a una multiplicidad dispersa, imposible de ser dotada de orden y mucho menos de objetividad y necesidad. Así, sin sujeto, no habría acto alguno que organizara la multiplicidad sensible y por tanto el conocimiento sensible, la experiencia, serían imposibles.

A su vez, dentro de la reconstrucción del concepto de autoconciencia en ambos apartados, fue posible apreciar una clara distinción entre el sujeto y sus contenidos, entre la

³⁰ Cfr. *KrV* B 130–B 131.

consciencia y las representaciones que ésta se encarga de organizar y unificar. Kant no abandona esta idea en ninguna de las dos versiones revisadas de la “Deducción trascendental”. Esto se puede ver, dentro de la versión de la primera edición, en el hecho de que la consciencia, a través de un triple acto de síntesis, enlaza la diversidad; de este modo, existe, por un lado, un acto encargado de conectar y unificar y, por otro, aquello que ha de ser el objeto de dicha organización y unificación. Por tanto —y esto es algo que el propio pensador alemán señaló en más de una ocasión de manera explícita—, la subjetividad kantiana es independiente de sus contenidos, no puede ser definida por ellos, pues si esto fuera el caso, sería imposible que fungiera como el fundamento de un conocimiento que pretende ser universal y necesario. La consciencia del sujeto en este escenario sería una conciencia dispersa, incapaz de proporcionar objetividad a las representaciones sensibles: “La conciencia de sí mismo según las determinaciones de nuestro estado, en la percepción interior, es meramente empírica, siempre mudable; no puede haber ningún yo estable o permanente en este flujo de fenómenos internos [...]”.³¹

Es por ello que el autor de la *Crítica* señaló que esta consciencia autoconsciente, por sí misma carece de toda clase de contenido, es un sujeto, como él mismo lo diría, lógicamente simple,³² una unidad poseedora de un carácter espontáneo, sí, pero vacía en tanto que no se halla ligada a ninguna representación determinada, esto quiere decir que carece de contenido alguno, siendo esto necesario, pues de otro modo no podría fungir como el fundamento del conocimiento empírico.³³

³¹ *KrV* A 107.

³² Kant en Allison: “El *Yo* de la apercepción y, consiguientemente, el *Yo* de todo acto de pensamiento, es uno [*ein Singular*] y no puede resolverse en una pluralidad de sujetos, un *Yo* que designa, por tanto, un sujeto lógicamente simple”, *op. cit.*, p. 226.

³³ Con todo, no hay que pensar en el sujeto kantiano como una especie de contenedor fijo, porque no lo es; decir que es un sujeto lógicamente simple significa únicamente que las categorías que lo constituyen no están sujetas o determinadas de manera previa a ningún contenido, pero dichas categorías tienen un carácter dinámico, de nuevo, espontáneo, y sólo se emplean cuando esto es necesario; pensar en el sujeto kantiano como un contenedor implicaría, a mi modo de ver, pensar que estos conceptos puros están siempre en funcionamiento, pero esto no es así, dado que nuestras representaciones cotidianas no nos ofrecen, por el sólo hecho de nosotros representárnoslas, conocimiento universal y necesario.

En los siguientes dos capítulos se continuará con esta misma dinámica —es decir, se reconstruirá el concepto de autoconsciencia tanto en Spinoza como en Schopenhauer para, a partir de esa reconstrucción, extraer la noción de subjetividad que ambos pensadores postulan— pero, a diferencia de Kant, se hará patente el contraste —en Spinoza— y la ruptura —en Schopenhauer— que estos autores realizan con respecto al fundador del idealismo alemán; algo que se deja ver no sólo en tanto que la autoconsciencia y la subjetividad en los dos pensadores abandonan la esfera del conocimiento de carácter empírico, sino también en el hecho de que adoptan una posición completamente opuesta a la que el prusiano presentó: en ellos —se entiende, en Spinoza así como en Schopenhauer—, el contenido —y no la forma— será determinante, fundamental, en tanto que será aquello a partir de lo cual serán definidas cada una de las nociones de subjetividad en ambos autores.

II. LA AUTOCONCIENCIA EN SPINOZA³⁴

2.1. *El concepto de autoconciencia y su problematización*

Lo primero que salta a la vista cuando uno aborda el concepto de autoconciencia en Spinoza es que éste nos ofrece dicho concepto sin rodeos, esto es, a diferencia de Kant y la “Deducción de los conceptos puros”, el autor de la *Ética* define a la autoconciencia sin inscribirla o implicarla dentro de ningún proceso cognoscitivo o perceptual; así, el filósofo holandés nos dice: “El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo”.³⁵

El pasaje anterior, es claro, no termina de ser completamente explícito, sin embargo, señala ya desde un inicio lo siguiente: a) La autoconciencia es un acto que realiza el alma; b) Dicho acto es un acto de autoconocimiento, es decir, que el alma sea consciente de sí misma equivale a que se conoce a sí misma; c) Este conocimiento de sí se da a partir de los elementos afectivos, es decir, si el alma percibe las “ideas de las afecciones del cuerpo”, entonces es consciente de sí, entonces se conoce a sí misma.

Sin embargo, cabe aclarar que para Spinoza no todo conocimiento es, ya de suyo, conocimiento verdadero, indubitable, esto es, conocimiento en el sentido duro de la palabra. Existen, como es bien sabido, distintos grados de conocimiento dentro de la filosofía de este pensador; de este modo, y retomando lo anterior, cabe preguntarse qué tipo de conocimiento es aquel que tiene el alma sobre sí misma o, dicho de otra manera, qué tipo de conocimiento tiene que tener para que pueda decir que es consciente de sí misma, pues el pasaje antes citado no lo aclara.

Spinoza nos dice en un pasaje posterior: “De aquí se sigue que el alma humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan solo un conocimiento incompleto y confuso”.³⁶ Esto significa que la percepción del alma de sus propios afectos o, dicho más precisamente, de la idea de éstos, no siempre es

³⁴ Para citar la *Ética demostrada según el orden geométrico* de B. Spinoza, me baso en la nomenclatura de la tesis doctoral del Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín titulada *El concepto de “ingenium” en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*, la cual, a su vez, se apoya en la nomenclatura sugerida por *Studia Spinoza* 1, pp. 471–474.

³⁵ B. Spinoza, E2P23.

³⁶ B. Spinoza, E2P29C

una percepción “adecuada”; dicho de otro modo, que el alma se perciba a sí misma no significa que *en efecto* se conozca, pues esta percepción de sí —dada a través de la percepción de las ideas de sus afectos— puede ser confusa e incompleta, en una palabra, inadecuada.

De este modo, Spinoza nos advierte en contra de tomar a la ligera esta primera definición del concepto de autoconciencia; empero, cabe preguntarse, ¿una percepción incompleta y confusa de sí mismo es propiamente ser consciente de sí? Esto no podría ser el caso dado que, según nos señala la primera cita mencionada, la conciencia de sí es conocimiento de sí, y aunque dentro de la perspectiva del autor de la *Ética* no hay, propiamente, un conocimiento que sea radicalmente falso,³⁷ no por ello es lícito afirmar que el conocimiento confuso y “mutilado” que el alma pueda tener de sí misma pueda considerarse, propiamente, conocimiento de sí; la autoconciencia no puede ser definida de esta manera; ser consciente de sí, se verá más adelante, implica una percepción clara y distinta de las ideas por parte del alma acerca de sus propias afecciones.

Ahora bien, según este pensador, la razón de dicha confusión en el modo de percibirse a sí misma es que el alma realiza este acto de percepción según el orden natural de las cosas, esto es, a partir de causas exteriores,³⁸ siguiendo determinaciones que le son ajenas, que son externas a ella. Empero, salir de este estado es posible, es decir, para Spinoza es posible que el alma se perciba a sí misma no según el orden de las cosas exteriores, sino a partir de sí misma, de sus propias determinaciones; cuando hace esto concibe las cosas “clara y distintamente” o, de otro modo, las percibe de manera adecuada.

En este sentido, la percepción del alma de las ideas de sus afecciones sólo puede ser propiamente un acto de autoconocimiento, sólo puede considerarse efectivamente como un acto autoconsciente si sucede bajo percepciones coherentes y adecuadas, esto es, si las ideas de sus afecciones son percibidas por sí misma de manera clara y distinta:

[...] cada cual tiene el poder —si no absoluto, al menos parcial— de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir

³⁷ Cfr. S. Hampshire, “Conocimiento y entendimiento” en *Spinoza*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1982, p. 63

³⁸ Cfr., B. Spinoza, E2P29C

padecer menos por causa de ellos. Así, pues, debemos laborar sobre todo por conseguir conocer cada afecto, en la medida de lo posible, clara y distintamente [...].³⁹

De este modo, la autoconciencia en Spinoza no podría ser definida meramente como la percepción que el alma tiene de las ideas de sus afecciones, el conocimiento que ella tenga de éstas, sino —y éste es un matiz fundamental— la percepción *clara y distinta* que un individuo tenga de dichas ideas; si no hay claridad y distinción en el conocimiento de las afecciones, entonces el alma no está conociéndose a sí misma realmente, no está, en estricto sentido, siendo consciente de sí.

Ahora, pese a que ya es más claro a qué se refiere Spinoza cuando habla de que un individuo sea consciente de sí mismo, quedan aún por esclarecer ciertos conceptos que acompañan a este acto por medio del cual el alma se percibe a sí misma.

Lo primero sobre lo que hay que preguntarse es: ¿cuáles son estos elementos que se encuentran en íntima relación con el concepto de autoconciencia? a) La noción de claridad y distinción en las percepciones, esto es, en el conocimiento; b) La noción de afectos o afecciones. En este sentido, si la pretensión de este capítulo es reconstruir el concepto spinoziano de autoconciencia, es necesario esclarecer de manera puntual a qué se está refiriendo el autor de la *Ética* bajo las nociones antes mencionadas. De esta manera, hacer explícitas dichas nociones será una tarea de los dos apartados siguientes.

Primeramente, se explicará a qué se refiere este pensador cuando habla de conocimiento claro y distinto así como de conocimiento confuso y oscuro y, posteriormente, se abordará la noción de afectos/afecciones. Una vez esclarecidas estas nociones, será posible no sólo ya comprender a cabalidad la definición de autoconciencia que este pensador postula, sino también se hará patente la noción de subjetividad que subyace a dicho concepto, la cual, como se pretende mostrar, es una noción afectiva de subjetividad.

2.2. *Adecuación e inadecuación en el conocimiento*

Hablar de conocimiento en Spinoza, al menos en lo que nos dice dentro de su *Ética*, significa hablar de causas, es decir, el conocimiento de algo es el conocimiento de las

³⁹ B. Spinoza, E5P4S

causas que lo llevaron a ser lo que es. Esto es así debido a que, según la propuesta metafísica de este filósofo holandés, toda la realidad se explica a partir de una interconexión de elementos, en otras palabras, no hay lugar para el azar dentro del sistema spinoziano:

[...] la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza.⁴⁰

Conocer, entonces, significa comprender la conexión que existe entre los elementos o cuerpos que conforman esta red que no es sino la naturaleza o el mundo; por el contrario, ser ignorante, participar de la opinión o de las ideas inadecuadas consistiría, entonces, en concebir a las cosas, es decir, a los acontecimientos, a los actos o a otros cuerpos como ausentes de esta red causal, *i.e.*, considerarlos de manera aislada y obviar toda explicación causal.

Como se señalaba desde el inicio, los afectos y las ideas de los afectos también pueden ser considerados de manera confusa y oscura o bien clara y distinta, lo cual, en consonancia con lo anteriormente señalado respecto a los dos tipos de conocimiento, quiere decir que pueden ser percibidos como interconectados o bien pueden ser percibidos de manera aislada, es decir, no atendiendo a la red causal en la que de hecho están inmersos.

Las afecciones se producen a partir de las interacciones entre los cuerpos y éstos, como el propio Spinoza nos señala, pueden ser afectados de distintos modos.⁴¹ Ahora, como la afección es resultado del choque entre dos cuerpos, no es posible conocer adecuadamente, al menos *prima facie*, a dichos cuerpos; el individuo afectado no puede saber *adecuadamente* nada del cuerpo que la afecta porque el modo en que éste lo hace está supeditado a la disposición que tiene el cuerpo afectado, es decir, que la idea que yo tenga del cuerpo que incide sobre mí está mediada por el modo en que yo tengo de percibir las

⁴⁰ B. Spinoza, E3 Introducción

⁴¹ *Cfr.* B. Spinoza, E2Post1

cosas; sin embargo, tampoco es posible que el cuerpo afectado se haga una idea clara de sí mismo a partir de dicha afectación porque lo que él pueda saber de sí mismo se produce a partir de la incidencia de un cuerpo exterior.

[...] las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo: cada cual juzga de las cosas según la propia disposición de su cerebro.

Por este carácter activo de la mente, cuando forma la idea de alguna afección del cuerpo humano, esa idea no puede implicar el conocimiento adecuado del cuerpo exterior que la provoca (puesto que la idea es formada en función de la disposición de nuestro cuerpo) ni tampoco el conocimiento adecuado de nuestro propio cuerpo (porque la idea es formada a partir de la afección que en él provoca un cuerpo exterior).⁴²

Éste es propiamente el primer grado de conocimiento en Spinoza, el cual consiste, como acaba de mostrarse, en la consideración de los objetos y los cuerpos sólo bajo la óptica de la mera opinión. Aquí lo único que hay es una percepción parcial en la medida en que sólo se considera desde una óptica inmediata, atendiendo únicamente al resultado, a la modificación producida por la interacción de los cuerpos, dejando de lado todo lo que subyace a dicha modificación. Para abandonar dicha perspectiva, es decir, para que tenga lugar el conocimiento racional o la percepción adecuada de los acontecimientos, el sujeto tiene que atender a las interconexiones que incidieron en ellos, tiene que tomar en consideración las relaciones en las que se encuentran imbricados los elementos que interactuaron.

Cabe aclarar, en este sentido, que la inadecuación dentro de la perspectiva de este filósofo holandés no puede ser equivalente a la falsedad absoluta; que una idea o la percepción de un objeto sea inadecuada significa únicamente que no se le considera bajo la relación que tiene con otros objetos, cuerpos o acontecimientos, es decir, significa que sí, se piensa a dicho cuerpo de manera errónea, bajo determinaciones que no le corresponden o como carente de las mismas, pero en tanto que el pensamiento es únicamente el correlato de la extensión, esto es, en tanto que a cada idea le corresponde un objeto de la realidad, dicha

⁴² J.P. García del Ocampo, “3. El conocimiento y la metafísica. El origen de las ideas y el conocimiento” en *Spinoza o de la libertad*, Madrid, Montesinos, 2008, p. 126

idea no puede ser considerada como absolutamente falsa; tal vez la conexión entre una percepción y la realidad sea defectuosa o parcial, pero no por ello dicha conexión desaparece:

Para Spinoza, en ningún sentido es lícito decir que un juicio o idea, *considerado aisladamente con respecto a otros juicios o ideas*, es *absolutamente* falso, pues, supuesta la doctrina de los dos atributos infinitos, toda idea o juicio debe tener su *ideatum* y, por tanto, no es posible suscitar la cuestión de si una idea fracasa completamente en su correspondencia con la realidad independiente.⁴³

Ni siquiera puede decirse que las ideas de las afecciones, aun cuando sean consideradas bajo la óptica de la mera opinión, son completamente erróneas, porque aunque no sea posible tener un conocimiento claro y distinto de los cuerpos que se ven inmiscuidos para que tenga lugar dicha afección, eso no significa que la percepción o idea que se tenga de la misma sea falsa en tanto que la afección sí tiene lugar.

Las ideas inadecuadas, entonces, serían simplemente una consideración errónea, en tanto aislada, de las afecciones, de las modificaciones que tienen lugar en el cuerpo de un individuo; no serían ideas ilusorias sobre la realidad; en otras palabras, las ideas inadecuadas no son espejismos, debido a que sí tienen, al menos parcialmente, algún correlato con la realidad.

Ahora, pese a que Spinoza no equipara a las ideas inadecuadas con la falsedad absoluta, sí establece una relación de equivalencia entre la adecuación y la verdad: “[...] todas las ideas adecuadas son verdaderas, y todas las ideas verdaderas son adecuadas: la adecuación es condición necesaria y suficiente de la verdad”.⁴⁴ Y esto es así porque, si concebir ideas inadecuadas significa pensar a éstas y a los objetos del mundo físico de manera aislada, la percepción adecuada, como se dijo, consiste en lo contrario: percatarse de la interconexión que hay entre los objetos así como entre las ideas; pero éste es, según nos cuenta el propio Spinoza, el orden de la realidad, en tanto que no existe suceso o cuerpo

⁴³ S. Hampshire, *op. cit.*, p. 63

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 64

que no esté determinado por la ley de causalidad.⁴⁵ Por tanto, percatarse de la interconexión de ideas y de los objetos implica entonces conocer, aunque sea parcialmente —debido a que, según el propio autor de la *Ética* nos comenta, es imposible que una persona finita conozca y perciba la red total de interconexiones entre objetos e ideas, en la medida en que hacer eso sería equivalente a tener la mente de Dios—⁴⁶ el orden del mundo.

El que una persona sea capaz de concatenar ideas, de establecer conexiones entre ellas, no significa *automáticamente* que dicha persona está participando del conocimiento adecuado; es decir, no toda asociación de pensamientos es necesariamente una asociación propia del conocimiento racional; la conexión entre juicios y diversas representaciones puede darse a partir de una asociación pasiva o de manera tal que no se corresponda con el orden causal y necesario que constituye la realidad.

La pregunta que surge, entonces, es ésta: ¿cómo distinguir entre estas dos diversas maneras de asociar ideas? Recordemos: el mundo, según nos dice Spinoza, está constituido por una red causal que conecta todo suceso, todo objeto, esto es —y como se dijo al inicio del capítulo—, dentro del sistema del filósofo holandés, no existe lugar para el azar, puesto que la causalidad rige todo lo que existe. Ahora, si la conexión de ideas establecida por una persona es propia del conocimiento adecuado y racional, entonces dicha concatenación de juicios debe ser un reflejo de la conexión *lógica* —esto es, necesaria— que atraviesa a toda la realidad. Así, una asociación de ideas que no cumpla semejante requisito es simplemente una conexión de pensamientos de carácter inadecuado, y más bien pasivo, porque aunque asocia pensamientos, ignora el orden y la necesidad de las relaciones entre objetos:

[...] [la] asociación pasiva de ideas debe distinguirse de la concatenación lógica de ideas que constituye el auténtico pensamiento; el orden según el cual llegan a asociarse las ideas de la imaginación no es el de una necesidad lógica, y por esta razón debe decirse que constituye una pasividad del alma, más bien que una actividad suya.⁴⁷

⁴⁵ Cfr. B. Spinoza, E3Introducción: “[...] son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras [...]”.

⁴⁶ S. Hampshire, *op. cit.*, p. 65

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 66

Es por esta misma razón que Spinoza sostiene que es suficiente que una idea sea adecuada para que sea verdadera, puesto que si lo es, entonces dicha idea es un reflejo del orden en la Naturaleza, un orden que, en tanto necesario, no puede ser de otro modo. Ahora, si esto es el caso, las ideas adecuadas sólo pueden ser y estar relacionadas de un modo tal que reflejen dicha interconexión entre los distintos objetos que constituyen la realidad: “[...] la señal de una idea adecuada es que, nada más presentarse, comunica la certeza, ya que representa algo que, en la constitución lógicamente necesaria del universo, no podría ser de otro modo”.⁴⁸

¿Qué son, entonces, las ideas adecuadas y las inadecuadas? Las primeras corresponden a lo que Spinoza denomina como el segundo género de conocimiento, el conocimiento racional, y se caracteriza porque las ideas propias de este tipo de conocimiento son consideradas en su concatenación lógica y necesaria con respecto a otras ideas, lo cual se debe al hecho de que son un reflejo del orden causal y necesario que rige la Naturaleza. Por su parte, las ideas inadecuadas son aquellas que perciben a los objetos desde un punto de vista singular, pasivo, como producto de la modificación que se da como resultado de la interacción entre dos cuerpos, es decir, son ideas que no atienden al pensamiento causal en tanto que ignoran la concatenación y el orden de los juicios así como el de los objetos que constituyen la realidad.

Si esto queremos trasladarlo al conocimiento de las afecciones, diremos entonces que éstas se conocen realmente cuando se les considera según las causas que determinan a dichas afecciones. Consideradas éstas —las afecciones— aisladamente, es decir, sin atender a las relaciones que ellas poseen con otros objetos, producirá un conocimiento defectuoso, esto es, parcial e incompleto de las mismas.

Dicho lo anterior, que el alma sea consciente de sí misma o que un individuo sea consciente de sí, significa que entonces posee un conocimiento adecuado de sus afecciones, esto es, conoce no sólo cuáles son las afecciones de las que participa sino también de aquellas determinaciones que las produjeron; un individuo que sea plenamente autoconsciente, no sólo poseerá ideas de las afecciones que experimente sino de que podrá pensar de manera relacional a éstas, es decir, de una manera tal que corresponda con el orden de lo real.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 70

Con esto, entonces, queda cubierta la primera parte de nuestra reconstrucción del concepto spinoziano de autoconciencia, queda, pues, esclarecida la distinción entre el conocimiento inadecuado, propio del nivel perceptual y que es parcial y confuso, y el conocimiento que participa de las ideas adecuadas, el conocimiento racional, el cual atiende a las relaciones de carácter causal entre los objetos que constituyen la realidad.

Ahora, a pesar del avance realizado, falta aún aclarar el término que constituye la segunda parte de la definición spinoziana de autoconciencia: las afecciones. ¿Qué son las afecciones? ¿A qué se refiere el autor de la *Ética* cuando habla de ellas? Estas dos preguntas se esclarecen dentro del siguiente apartado.

2.3. ¿Qué son los afectos?

El objetivo del apartado es simplemente responder qué son los afectos, cuál es la naturaleza de éstos según, claro está, nos la ofrece el propio filósofo holandés. Ahora, la definición de los mismos implica desarrollar aquellos conceptos a los que los afectos se hallan íntimamente ligados, lo cual permitirá mostrar las relaciones de equivalencia que Spinoza establece entre los diferentes términos.

Así, lo primero que hay que preguntarse es: ¿cómo define el autor de la *Ética* a los afectos? ¿Qué es lo primero que nos dice sobre ellos? La primera mención que nuestro filósofo hace sobre ellos aparece al principio del “Libro III”, específicamente dentro del apartado de las definiciones, ocupando la noción de afectos el tercer lugar. Spinoza nos dice: “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”.⁴⁹

Ya desde un inicio podemos ver las asociaciones que Spinoza establece, es decir, se puede apreciar, ya desde la primera definición sobre los afectos, que a éstos van a ir asociados ciertos conceptos que, como se verá, será de suma importancia comprender —la disminución o el aumento de la potencia de obrar, por ejemplo—. Sin embargo, considero que lo mejor que se puede hacer para evitar caer en confusiones o en explicaciones engañosas, es desglosar la definición que este pensador nos ofrece paso por paso.

⁴⁹ B. Spinoza, E3Def3

Lo primero que nos dice Spinoza respecto a los afectos es que son “afecciones del cuerpo”, ¿cómo entender esto? Más allá de que algunos intérpretes definan a los afectos a partir de la relación que éstos poseen con la noción tanto de potencia de obrar —y la disminución o aumento de la misma— como de adecuación e inadecuación causal, creo que es posible hacer caso omiso de tales conceptos y quedarnos sólo con la idea de que los afectos son modificaciones corporales, cambios en el cuerpo del individuo que los experimenta —específicamente, a partir de la interacción con otros cuerpos—,⁵⁰ y quedaría, en este sentido, “relegado” a un segundo plano el considerar qué tipo de modificaciones son éstas, es decir, si ellas aumentan o disminuyen la capacidad de actuar del individuo, así como la nociones tanto de causa adecuada como de causa inadecuada.

Así, en este momento, sólo tenemos que los afectos son modificaciones del cuerpo, alteraciones que se producen en el individuo, que no serían sino el efecto que otros individuos o cuerpos producen sobre él. Aunado a esto, no hay que soslayar lo que el autor del *Tratado sobre la reforma del entendimiento* señala al final de la definición. Si borrásemos la parte intermedia de la misma, lo que nos quedaría sería la siguiente sentencia: “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo [...], y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”. Esto quiere decir que las alteraciones de un individuo ocurren tanto en el plano de la extensión como en el plano del pensamiento, de ahí que éstos hagan referencia tanto a los juicios y sentencias tanto como a las experiencias —sensaciones o emociones—: “[...] Spinoza usa el concepto de ‘afecto’ tanto para los cambios corporales (*afecciones*) como para los movimientos del alma [...]”.⁵¹

Como se mencionó, los afectos se dividen en dos categorías, en afectos negativos y positivos; como uno puede imaginarse, los afectos positivos son aquellos que “potencian” nuestra capacidad de obrar, y aquellos de carácter negativo son los que se encargan de mermar dicha potencia. Ahora, los afectos positivos son también los afectos alegres, siendo la tristeza el afecto negativo por excelencia:

A los afectos que son aumentos de potencia los llamaremos alegrías. A los afectos que son disminuciones de potencia los llamaremos tristezas. Los afectos están o bien en la base de

⁵⁰ Cfr. Mercedes Allendesalazar Olaso, “c) La potencia de todo cuanto existe” en *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988, p. 73

⁵¹ H.G. Hubbeling, “5. Afectos” en *Spinoza*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 1981, p. 82

la alegría, o bien en la base de la tristeza. La tristeza es el afecto que corresponde a una disminución de potencia; la alegría es el afecto que corresponde a un aumento de potencia.⁵²

No es, pues, casualidad, que Spinoza vincule la alegría con el aumento en la capacidad de actuar del individuo. La idea sería que participar de afectos positivos, es decir, que una persona se encuentre alegre, no significa más que “tiene ganas de vivir”, se encuentra “entusiasmado” por hacer, por actuar, por realizar actividades. Por el contrario, con la tristeza, es decir, con los afectos que disminuyen la potencia de obrar, uno participa de la *pasividad* —no sólo en el sentido que Spinoza le da al término—, de la inactividad, de la falta de ganas y entusiasmo por *hacer*.

Es por ello que los afectos positivos y negativos pueden traducirse en términos de salud y enfermedad, en la medida en que participar de afectos positivos también puede entenderse como estar o participar de la vitalidad; experimentar afectos tristes o negativos, es decir, *pasiones*, equivale, en este sentido, estar más próximo a la muerte: “[...] el placer y el desagrado [alegría y tristeza] son lo que yo he denominado movimientos hacia arriba y hacia abajo, esto es, cambios hacia un grado mayor o menor de vitalidad y de autosuficiencia, giros alejándose o acercándose a la muerte [...]”.⁵³

Aunado a la noción de vitalidad y muerte, de alegría y tristeza, los afectos tanto positivos como negativos se hallan ligados estrechamente con la noción de causa adecuada e inadecuada, pero, ¿a qué se refiere con esto? ¿Qué es, pues, tanto una causa inadecuada como una causa adecuada? Spinoza nos dice: “Llamo *causa adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada* o *parcial* a aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola”.⁵⁴

Una causa será adecuada, entonces, cuando sólo a partir del conocimiento sobre la misma sea posible deducir su efecto sin el menor rasgo de duda; la causa inadecuada sería, por el contrario, aquella cuyo efecto no podemos percibir o deducir tomando sólo en cuenta

⁵² G. Deleuze, “VI. Ética. Afección, afecto y esencia” en *En medio de Spinoza*, trad. Equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2003, p. 82

⁵³ J. Bennett, “XI. Afectos” en *Un estudio de la Ética de Spinoza*, trad. José Antonio Robles García, México, FCE, 1990, p. 259

⁵⁴ B. Spinoza, E3Def1

a la causa misma. Empero, la conexión que esto tiene con los afectos sólo puede entenderse a cabalidad cuando se le conecta con la segunda parte de la definición que el autor de la *Ética* nos proporciona, la cual establece lo siguiente:

Digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (*por la Definición anterior*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial.⁵⁵

Que un individuo sea causa adecuada de los afectos que experimenta, es sinónimo de que él es el único causante, el único responsable de los mismos; con otras palabras, si un individuo es causa adecuada de sus afectos es debido a que sólo él es el causante de todos ellos. Ser causa inadecuada, por otro lado, equivale a no poder explicarse la razón de la experiencia de dichas afecciones sólo a partir del individuo que las experimenta; en otras palabras, que un individuo sea causa inadecuada de sus afecciones equivale a decir que él no es enteramente responsable de las mismas, que él no es la única razón que explica por qué experimenta dichas afecciones, de ahí que también ser causa inadecuada sea sinónimo de ser causa parcial. Es por ello que Spinoza establece una relación de equivalencia entre ser causa adecuada y el actuar y, entre ser causa inadecuada o parcial y el *padecer*, de ahí que padecer no es solamente sufrir, experimentar tristeza o alguna otra afección que nos acerque a la muerte, sino ser pasivos ante la interacción con otros cuerpos:

En estos últimos [los afectos activos] nosotros somos la causa adecuada, es decir, total, puesto que son consecuencia de nuestra propia actividad, no proceden de causas externas y son por tanto producto de nuestro entendimiento o razón. En los afectos pasivos nosotros somos la causa sólo en parte (es decir, somos la causa inadecuada) y nos vienen impuestos por las cosas externas.⁵⁶

⁵⁵ *Idem*

⁵⁶ H.G. Hubbleing, *op. cit.*, p. 82

Ser pasivo, *padeecer*, entonces, significa que nos dejamos afectar por el efecto que otro cuerpo produce en nosotros; ese otro cuerpo, las modificaciones que produce en nosotros, es la causa de la experiencia de las alteraciones psico-físicas.

Así, puede establecerse hasta el momento una relación de conformidad entre los afectos activos o la alegría, el aumento de la potencia de obrar y la adecuación causal; su contraparte sería la conexión que existe entre las pasiones o afectos negativos —que no serían sino afectos tristes—, inadecuación causal y merma en la capacidad de actuar del individuo. Lo anterior permite afirmar que toda pasión, entonces, no es sino un padecimiento, es decir, adoptar un rol pasivo en la experimentación de los afectos que no serían sino producto de la interacción con otros cuerpos, siendo que sólo éstos son capaces de producir algún daño en el individuo, es decir, de aproximarlos a su propia destrucción, a su propia muerte.⁵⁷

Queda por mencionar el último de los elementos con los cuales Spinoza asocia a los afectos y que tiene que ver con el hecho de que éstos sean comprendidos desde su carácter mental, y es la relación con la adecuación e inadecuación de las ideas. Al respecto, el filósofo holandés afirma en las dos primeras proposiciones que abren el libro III:

Proposición I:

Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras.⁵⁸

Proposición III:

Las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas.⁵⁹

Con esto Spinoza caracteriza a los afectos no sólo desde un punto de vista emocional y corporal, sino que las vincula con el conocimiento. Así, un individuo no puede participar de afectos positivos, no puede, en ese sentido, aumentar su potencia de obrar, si al mismo tiempo no tiene un conocimiento causal, es decir, claro y distinto, de dichas

⁵⁷ *Cfr.* B. Spinoza, E3P4P5

⁵⁸ B. Spinoza E3P1

⁵⁹ B. Spinoza E3P3

afecciones; por el contrario, participar de ideas confusas sólo puede conducir a experimentar pasiones, a que la potencia de obrar del individuo se vea diezmada: “[...] de las pasiones Spinoza afirma que se tratan de ideas inadecuadas, ideas confusas que nuestra alma posee; en tanto que las acciones, por el contrario, no serían otra cosa que ideas adecuadas que forman nuestra alma”.⁶⁰ Esto quiere decir que resulta imposible que ideas adecuadas den lugar a una disminución en la potencia de obrar o que afecten al individuo de pasiones, de afecciones tristes; las ideas confusas, el conocimiento parcial u obscuro tampoco puede originar o ser causa de afecciones positivas, alegres, que aumenten la capacidad de obrar del individuo.

Así, podemos concluir que las afecciones son, *prima facie*, modificaciones de carácter corporal y anímico, es decir, alteraciones que ocurren en ambos planos pero no como si el plano mental fuera causa de los cambios en el plano corporal ni viceversa; las afecciones, entendidas *únicamente* como modificaciones, ocurren *de manera simultánea* en el cuerpo y en el alma, no en momentos diferentes sin mantener entre ambos una relación de causalidad. Ahora, estas afecciones se dividen en dos tipos: positivas y negativas; las positivas aumentan la capacidad de actuar de las personas, se experimentan como alegría y van de la mano, inherentemente, con la adecuación casual así como la adecuación en las ideas; los afectos negativos equivalen a la experiencia de afecciones tristes y disminuyen la potencia de obrar, siendo originadas por ideas confusas, al tiempo que la razón de que tengan lugar no sólo es el individuo que las experimenta.

2.4. Autoconciencia y subjetividad afectiva

¿Qué es, entonces, la autoconciencia en Spinoza? ¿De qué hablamos cuando decimos “autoconciencia” dentro del sistema de pensamiento de este filósofo? Como hemos visto, este concepto se compone, a su vez, por dos conceptos base: afectos e ideas, negativas o positivas en cada caso. Tomando esto en consideración, lo primero que cabría decir sería afirmar que ser autoconsciente, que un individuo sea consciente de sí mismo, no significa que pueda representarse a sí mismo sus emociones, tener consciencia de qué siente, sino

⁶⁰ M.O. Masci, “Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones” en *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, no. 9, noviembre 2008, p. 288

entender qué modificaciones, qué alteraciones ocurren en su cuerpo y en su mente y comprender cuáles son las causas que determinan o dan origen a dichos cambios.

Lejos estamos —después de lo aquí reconstruido— de considerar a los afectos únicamente como la experiencia de alegría o tristeza; éstas son denominaciones o, en todo caso, experiencias que se tienen sobre alteraciones que aumentan o disminuyen la capacidad de obrar el individuo, observación que, como vimos, sólo tiene lugar en un segundo momento, puesto que los afectos, antes de considerarlos como positivos o negativos, son simplemente cambios en el cuerpo y en el alma de una persona.

Que un individuo, entonces, sea consciente de sí mismo, de sus propios afectos, equivale a que sea consciente, *prima facie*, de que lo que siente o experimenta son alteraciones en su estado corporal y mental y de que estos cambios aumentan o disminuyen su potencia de obrar, es decir, significa entender que aquello que se experimenta como alegría o tristeza cambia o repercute de manera positiva o negativa —acercándolo a la vitalidad o a la muerte— tanto en su cuerpo como en su alma.

Ahora, es claro, como se dijo al inicio, que una persona puede ser consciente o representarse dichos afectos de manera confusa, oscura o parcial, esto es, puede pensar que siente tal o cual cosa cuando en realidad lo que sucede es otra, puede —dicho spinozeanamente— participar de ideas confusas, y de ideas confusas respecto a sus propios afectos. Pero, ¿qué significa esto? Si un individuo quiere ser consciente de sí mismo en sentido estricto, no puede participar de dicho conocimiento obscuro y mutilado; así, si ha de ser consciente de sus propios afectos, tiene que comprender cuáles son las verdaderas causas que le dan origen, de qué manera otros cuerpos y su interacción con ellos producen dichas modificaciones. Por tanto, concebir o pensar a un afecto de manera aislada, es decir, equivocada, no significa que nos representemos a dicho afecto sin relación alguna con otros individuos o con otros afectos, sino que dicha concatenación no se corresponde, pues, con el orden de las cosas, por tanto, es *como si* se considerara a dicho afecto de manera singular, puesto que la relación que el individuo se representa confusamente no tiene una verdadera conexión con la realidad.

Ser autoconsciente, dentro de la propuesta que el autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico* nos ofrece, es equivalente a que un sujeto sea consciente de las

modificaciones tanto físicas como anímicas de las que participa y que lo sea de manera clara y distinta, esto es, conociendo cuáles son las causas que determinan dichas alteración.

Ahora, la noción de sujeto que se desprende de la reconstrucción anterior, es decir, del concepto de autoconsciencia, no es otra que una subjetividad de carácter afectivo, pero, ¿esto qué significa? En el primer capítulo señalamos que la noción kantiana de sujeto se caracteriza preponderantemente por dos razones: ser formal y ser de corte epistémico. Así, en Kant, los contenidos del sujeto quedan en segundo plano, puesto que lo que define a la subjetividad kantiana es su capacidad de sintetizar representaciones.

Contrario al pensador prusiano, en Spinoza los contenidos adquieren una importancia fundamental, en tanto que aquello que define al individuo son los contenidos afectivos. Esto ya resulta un contrapeso interesante porque no sólo se aleja de la noción epistémica del sujeto ofrecida por el autor de la *Crítica* al poner en el punto de mira el plano afectivo, pero además se opone de manera radical a considerar a la subjetividad como algo fijo, estable, inmutable.

Si un individuo se define por los afectos que experimenta y éstos no son sino modificaciones o cambios —producto de la interacción entre individuos—, ello significa que lo que define a la subjetividad es precisamente el cambio, la alteración, el movimiento, la transición de un estado a otro —más saludable o más enfermizo—. Que el sujeto que Spinoza nos propone se defina por sus afectos permite poner el acento precisamente un elemento cuya característica principal es la diversidad, la alteración. Lejos de ofrecer una estructura fija que puede ser pensada en relación con cualquier sujeto que sea capaz de conocer, la propuesta de este pensador, al resaltar los contenidos afectivos, pone el acento en la alteridad, puesto que cada afecto, cada modificación, depende de la persona que la experimente.

Así, de manera resumida, lo que caracteriza o define a la subjetividad spinozeana es el ser de corte afectivo, lo cual equivale a decir que la médula de la misma es: a) el contenido, puesto que los contenidos afectivos, el tipo de modificaciones o alteraciones —positivas o negativas— experimentadas por los individuos, es lo que los constituye; b) el cambio, en la medida en que se trata, pues de los afectos, es decir, de aquello que es precisamente producto de la interacción, de aquello que se manifiesta como alteración, como modificación; c) la ausencia de estructura; de nuevo, son los afectos aquello que

constituye la subjetividad humana y éstos varían de individuo en individuo, por lo tanto, no hay una estructura fija e inalterable que sirva de base, no puede tener lugar una noción formal, carente de contenido, porque es precisamente el contenido, la diversidad de éste — en relación con un mismo individuo así como con respecto a la diversidad que hay de persona a persona—, la variabilidad con la que se mueven y se modifican, lo que define y constituye a cada individuo.

III. LA AUTOCONCIENCIA EN SCHOPENHAUER

3.1. Autoconciencia y voluntad: primera aproximación

Schopenhauer, a pesar de ser uno de los grandes herederos del pensamiento kantiano, se separa de éste en más de una ocasión, siendo el concepto de autoconciencia una de las nociones que le permite tomar distancia respecto a la propuesta que plantea el autor de la *Crítica de la razón pura*. Como hemos visto, según el pensador prusiano, la autoconciencia es la representación que la mente tiene de sí misma, de su propia identidad que, bajo la versión de la primera edición, se da a través del reconocimiento de la identidad de su propia actividad de síntesis. En términos más simples: la autoconciencia en Kant sería ella misma de manera simultánea sujeto y objeto, esto es, ella sería, para decirlo ya con lenguaje schopenhaueriano, el cognoscente y lo conocido, puesto que aquello de lo que la conciencia se hace consciente es de sí misma, de su propia identidad a través del reconocimiento de su capacidad cognoscitiva, de su papel en el conocimiento empírico.

Schopenhauer adopta una vía distinta, puesto que para él no es concebible que la autoconciencia sea definida de este modo en la medida en que, desde su punto de vista, resulta absurdo que la conciencia sea a un tiempo aquello que conoce y, simultáneamente, el objeto de conocimiento. Si la conciencia fuera ella misma el objeto a conocer, lo sería de otra conciencia, de otro sujeto de conocimiento, lo cual es imposible: “El cognoscente mismo, en cuanto tal, no puede ser conocido: de lo contrario sería lo *conocido* de algún otro cognoscente”.⁶¹

Establecido lo anterior, cabe preguntarse qué sería entonces aquel elemento que ha de ser conocido, aquel objeto al cual se dirige la conciencia. La respuesta del autor de *El mundo como voluntad y representación*, texto base de este tercer capítulo, es la voluntad. Si entendemos de manera general que la autoconciencia es la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo, es decir, de aquello que lo constituye (como sujeto) —en el caso de Kant, como vimos, es la capacidad de conocer, en el de Spinoza, los afectos de los que el individuo participa—, la respuesta de Schopenhauer, sería que aquello que conforma a la subjetividad humana es la voluntad:

⁶¹ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2013, p. 265

Pues incluso en la autoconsciencia el yo no es algo absolutamente simple, sino que consta de una parte que conoce, el intelecto, y de otra que es conocida, la voluntad.⁶²

Como lo *conocido* en la autoconsciencia sólo encontramos a la *voluntad*.⁶³

Como vemos, esta idea es persistente dentro del texto, y es formulada con toda claridad y contundencia en aquel capítulo 19 del Segundo Libro de *El mundo como voluntad y representación* en su volumen II, aquel que lleva precisamente por título: “Del primado de la voluntad en la autoconsciencia”.⁶⁴ Sin embargo, el que Schopenhauer le otorgue semejante lugar a dicho concepto, esto es, que, según hemos dicho, postule a la voluntad como aquello que es constitutivo del sujeto, abre sin lugar a dudas la interrogante: ¿qué es la *voluntad* en Schopenhauer? ¿Qué significa hablar de *voluntad*?

En primer lugar, hay que señalar que es posible rastrear dos nociones fundamentales de este concepto: la primera de ellas hace referencia a un sentido bastante familiar del término, en tanto que bajo esta noción Schopenhauer entiende por voluntad todo aquello que se relaciona con la esfera del querer y el decidir, sin embargo, *amplía* dicho margen asimilando a dicho término *todo aquello referente a la vida anímica* del individuo:

No sólo el querer y el decidir en sentido estricto, sino también todo anhelar, desear, rehuir, esperar, temer, amar, odiar, en suma, todo lo que constituye inmediatamente el provecho y el malestar propios, el placer y el displacer, es tan sólo afección de la voluntad, es agitación, modificación del querer y el no querer [...].⁶⁵

A pesar de que *prima facie* existe un gran trecho entre la noción de voluntad expuesta en este pasaje y aquella que abordaremos en un momento, Schopenhauer pavimenta el camino que nos conduce a ésta a partir de señalar que esta concepción más individual de voluntad constituye la esencia misma de los seres humanos: “Ésta y sólo ésta

⁶² *Ibíd.*, p. 259

⁶³ *Ibíd.*, p. 265

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 263

⁶⁵ *Idem*

[la palabra “voluntad”] le da la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos”.⁶⁶

Así como esta noción de voluntad funge o es propuesta como la esencia del individuo, esto es, de cualquier persona de carne y hueso, la segunda noción de voluntad que Schopenhauer propone va a ser entendida como la esencia de todo lo que existe, es decir, de todo ente, ya sea planta, roca, fuerza natural o persona: “[La voluntad] Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual e igualmente del conjunto; se manifiesta en cada fuerza de la naturaleza que actúa ciegamente y también se manifiesta en el obrar reflexivo del hombre”.⁶⁷ La voluntad, en este sentido, extendería su “dominio” no sólo a todo objeto que sea susceptible de ser representado espacialmente —animales y plantas, por ejemplo— sino que sería la esencia misma de fenómenos y leyes naturales así como el fundamento de los propios pensamientos y reflexiones del hombre.

¿Qué es lo que estos conceptos tienen en común? O, con mayor precisión, ¿por qué utilizar el mismo nombre para dos elementos tan disímiles, tan distantes en el significado y en el rol que juegan? Y, retomando el concepto de autoconciencia, ¿cómo entender a éste si ya desde el inicio Schopenhauer habla de la voluntad desde estas dos perspectivas que parecen no tener nada en común? Es decir, si el concepto de autoconciencia se entiende, según se dijo, como el conocimiento que el sujeto tiene de su propia voluntad, pero ésta se nos presenta bajo dos tratamientos sumamente distantes, a saber, como la esencia de todo individuo, como el núcleo de su carácter y de su vida anímica y, por otro lado, como el fundamento de todo cuanto existe, de todo fenómeno natural y todo ser, ¿cómo entender esta noción de autoconciencia?

Así, si queremos reconstruir el concepto de autoconciencia planteado por este pensador alemán será necesario reconstruir, en primer lugar, su concepto de voluntad, abordarlo de manera más detallada y mostrar cuál es el punto de contacto entre una y otra noción, es decir, hacer explícito por qué Schopenhauer bautiza con el mismo nombre tanto a los actos volitivos del hombre así como al fundamento del mundo.

⁶⁶ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2013, p. 252

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 267

3.2. *La voluntad y el individuo*

Partamos de lo anteriormente establecido: Schopenhauer señala que esta primera forma de entender la noción de voluntad engloba, de forma sumaria, todo aquello que concierne al placer y al displacer, toda aquella sensación, afección y emoción de la que participa cualquier persona; en este sentido, no hace referencia únicamente al campo de la decisión, de la deliberación o de los deseos, es, pues, un concepto más amplio, más abarcativo, en la medida en que engloba más elementos. Sin embargo, ¿qué es lo distintivo de este concepto? ¿Qué es lo que hace que esta noción de voluntad se distinga de lo que, por ejemplo, plantea Baruch Spinoza? Porque si nos quedamos en este punto, podría afirmarse que no existe gran diferencia entre lo que plantea el autor de *El mundo como voluntad y representación* y el filósofo holandés —Spinoza, recordemos, también, al hablar de afectos, incluye en ellos toda la vida anímica del hombre.

La perspectiva schopenhaueriana, el sello o rasgo distintivo en el tratamiento de este concepto se deja ver en la relación e importancia que este pensador le otorga al cuerpo, ¿en qué sentido? Schopenhauer ha dicho que esta voluntad, este conjunto de pasiones y afecciones humanas son consideradas como el núcleo, la esencia del hombre, es aquello que explica su conducta, sus acciones. De esta manera, los actos de una persona vendrían a ser una de las manifestaciones de esta vida interior, de esta *voluntad*. Empero, este filósofo no se queda aquí, y afirma en reiteradas ocasiones que dicha voluntad se hace patente incluso en el propio cuerpo de un modo radical: el cuerpo *es* la voluntad que se hace carne, que se “objetiva”, es decir, el cuerpo es la representación espacial de la voluntad.

Al decir que la voluntad es la esencia del individuo, aquello que explica su comportamiento, su actuar en el mundo, etc., no se trata de pensar a la voluntad como una especie de causa, de motor, ello es un error. No existe entre la acción del cuerpo —por no decir el cuerpo mismo— y la voluntad una relación de causa-efecto donde la vida interior motiva, impulsa o provoca los actos o los movimientos de una persona:

El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que enlacen el vínculo de la causalidad, ni se hallan en la relación de causa

y efecto, sino que son *una y la misma cosa*, sólo que dada de dos maneras completamente distintas.⁶⁸

Los “actos volitivos”, es decir, las experiencias internas, el “padecimiento” de afecciones y deseos, no serían sino una de las dos caras bajo la cual se puede conocer o acceder a este conocimiento de uno mismo, no serían sino simplemente una expresión o modo en que tendrían lugar toda esa vida interior; el otro, la contraparte, sería la manifestación espacial de esas mismas experiencias; éstas, por otro lado, pueden ser vistas o representadas como aconteciendo espacialmente, haciéndose presentes, visibles, en el cuerpo del individuo, en las acciones que éste comete. Dicho de otro modo, a la voluntad tendríamos acceso a través de nuestra experiencia interna o a través de la observación de nuestras propias acciones; la voluntad, insistimos, no es la causa o un conjunto de causas que tienen su efecto en el cuerpo y sus acciones sino sólo la cara interna de lo que externamente se ve reflejado en dichas acciones corporales, de ahí que: “[...] el cuerpo representado no es otra cosa que la voluntad hecha visible [...]”.⁶⁹

Ahora, decir que la voluntad se encarna u objetiva en el cuerpo quiere decir que el cuerpo *es* la voluntad; la diferencia entre los actos volitivos y los corporales atañen únicamente al modo en que dichos actos se manifiestan, porque *esencialmente* son lo mismo. Lo interesante al respecto —y que es en lo que me gustaría poner énfasis— es lo siguiente: se ha dicho que la autoconciencia es definida como la conciencia que tiene el individuo de su propia voluntad en la medida en que la voluntad del mismo es lo que lo constituye, es lo que lo hace quien es. Ahora, se ha dicho, por otro lado, que esta voluntad, la cual equivale a la esencia de un individuo, se manifiesta, tiene su contraparte en el cuerpo; esto significa que el cuerpo que un individuo posee, no sólo es reflejo de quien es, no sólo es una expresión de su propia subjetividad, del modo en que él está constituido; que el cuerpo *sea* la voluntad objetivada equivale a afirmar que el cuerpo es el cuerpo que *tiene* que tener, puesto que poseer otro cuerpo, ejecutar otras acciones, realizar otros actos, sería equivalente a que este individuo poseyera otra voluntad:

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 253

⁶⁹ A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, trad. Germán Muñoz-Alonso, Madrid, Ánthropos, 1989, p. 115

Tal como la genérica forma humana le corresponde la genérica voluntad humana, a la voluntad modificada individualmente le corresponde el carácter del individuo, la corporeidad individual, que por ello resulta tan característica y expresiva en todas sus partes.⁷⁰

Esto muestra hasta dónde lleva Schopenhauer su postura, hasta qué punto se extiende la relación entre el cuerpo y la voluntad entendida sólo bajo la óptica individual. Así, de esta manera podemos entender el carácter radical y *fundamental* que Schopenhauer le otorga a esta noción, en la medida en que queda postulada la *esencialidad* de la voluntad misma.

De forma sumaria, podemos decir que esta primera noción de voluntad o, de otro modo, esta noción individual o singular de voluntad, se entiende como el conjunto de afecciones de los que un individuo participa, el conjunto de deseos, sensaciones y emociones que experimenta cualquier persona de carne y hueso, empero, es al mismo tiempo la base constitutiva del sujeto, lo que define y establece lo que dicha persona es, a tal grado que lo que puede ser representado y experimentado internamente, tiene su contraparte en la constitución del cuerpo y la realización de sus actos. El individuo, entonces, *es* la voluntad que posee, de la que participa, el conjunto de voliciones que experimenta y que se hacen patentes de manera interna o externa.

3.2.1. *Cuerpo, voluntad y conocimiento de sí*

¿Cómo adentrarnos en la segunda noción de voluntad? ¿Cómo hace Schopenhauer para dirigirse de esta perspectiva individual a postular una noción que compete a todo ente existente? La clave para responder a estas interrogantes pasa por reconstruir brevemente un planteamiento fundamental dentro de la doctrina de este filósofo, un planteamiento que, al igual que la noción de autoconciencia, lo separa del autor de la *Crítica de la razón pura*.

Schopenhauer, dentro del primer apartado o primer libro de *El mundo como voluntad y representación* desarrolla lo que sumariamente se conoce como su epistemología; siguiendo a todas luces la doctrina planteada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, el oriundo de Danzing fundamentó el conocimiento empírico partiendo de las premisas que establecía el pensamiento kantiano, el cual postulaba que el fundamento del

⁷⁰ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 265

conocimiento sobre la experiencia —el único que le interesa trabajar a Kant dentro de su primera *Crítica* y del cual se encarga el propio Schopenhauer en este primer apartado de su obra maestra— yace en las condiciones cognoscitivas del sujeto. Así, burdamente bosquejado, Schopenhauer modifica mínimamente la doctrina del idealismo trascendental, pues al igual que él, las condiciones del espacio y el tiempo, así como de la causalidad, son esquemas que no tienen sino un carácter subjetivo.⁷¹

Bajo esta perspectiva, se podría afirmar que la noción de sujeto propuesta por Schopenhauer en esta primera consideración no es otra que la propuesta por Kant, es decir, un sujeto de conocimiento, una conciencia cuya única tarea es conocer, esquematizar y unificar representaciones. Empero, nos advierte este autor, hay que tomar en consideración que esta conciencia, este sujeto de conocimiento, no es eso únicamente; en otras palabras, tales capacidades cognoscitivas, tales esquemas de pensamiento tienen su anclaje en un cuerpo, en un individuo, en una persona de carne y hueso.

Este hecho, a saber, el anclaje del principio de razón y las formas puras del espacio y el tiempo en un cuerpo, el recalcar en el acontecimiento de que los sujetos cognoscentes son individuos con órganos, etc. es el primer paso para salir de la voluntad individual, ¿en qué sentido? Si este sujeto de conocimiento no fuera un cuerpo, entonces la única experiencia que tendría de sí mismo sería la de ser una representación en el espacio lo que haría imposible que se diferenciara de cualquier otra, es decir, no podría distinguirse de aquellos fenómenos externos tales como plantas, animales, sillas, casas o piedras siendo que de tales fenómenos el sujeto sólo puede tener una representación espacial, externa a él.

Es el hecho de que este individuo posea un cuerpo lo que le permite representarse a sí mismo de una manera única en la medida en que su cuerpo no sólo es el fundamento de la actividad pensante, sino también el “lugar” donde acaecen todos los fenómenos internos, todos los actos volitivos, esto es, angustias, miedos, tristezas, alegrías y deseos. De esta manera, el hombre se distingue a sí mismo de otra clase de objetos o representaciones espacio-temporales a partir de esta experiencia interna, experiencia que sólo puede tener de sí mismo.

⁷¹ Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 22

[...] el cuerpo se presenta a la conciencia de un modo radicalmente distinto que se designa con la palabra *voluntad* y precisamente este doble conocimiento que tenemos del propio cuerpo nos informa sobre sí mismo, sobre su hacer o moverse por motivos, así como también sobre su padecer debido a influencias externas, en una palabra, nos informa [...] sobre lo que es *en sí* [...].⁷²

De esta manera, esta experiencia de sí es lo que le permite considerarse a sí mismo como un individuo, es decir, le permite distinguirse del resto de objetos, representarse como algo más que sólo una representación que ocupa un lugar en el espacio. Empero, ¿esto significa que el resto de representaciones, es decir, de animales, plantas y otras personas, por ejemplo, son únicamente objetos en el espacio? Si este individuo sólo puede experimentar su propia voluntad, esto es, si le resulta imposible *saber* si acaso otros individuos —dígase en relación a cualquier clase de representación que tenga lugar bajo las formas del espacio y el tiempo— también poseen una voluntad, una vida interior, ¿esto es suficiente para afirmar que en efecto no la tienen?

En efecto, es imposible que este sujeto, que se experimenta y se conoce de estos dos distintos modos —como un objeto en el espacio y como un cuerpo dotado de voluntad—, pueda *conocer* o participar de la experiencia interna de otros individuos. No obstante, esto no es razón para que sólo por este hecho dichas representaciones sean consideradas como meros objetos, es decir, esta imposibilidad no fundamenta que otros individuos no sean considerados como poseedores de una voluntad. Es claro, no hay manera de *demostrar* o de *comprobar*, es decir, de garantizar —a nosotros mismos— que otros individuos también poseen una vida interior, un conjunto de deseos y emociones, pero esto no significa que gracias a ello dicha noción de voluntad no pueda postularse.

La estrategia de Schopenhauer consiste en pensar que si nuestro propio cuerpo es, al mismo tiempo que una representación espacial, partícipe de una voluntad, de una vida interior, ¿qué impide que otros objetos, otras representaciones —que también son, al igual que mi cuerpo, representaciones que ocupan un lugar en el espacio, que son, pues, *semejantes* a él— no sean consideradas bajo la óptica de la voluntad? El individuo, al tener esta experiencia interna de sí mismo, observa a todos aquellos fenómenos que le son externos y se los representa de manera análoga, se percata de la semejanza entre él y el

⁷² *Ibíd.*, p. 257

resto de fenómenos que tiene frente a sí. Esto es así debido al siguiente razonamiento: si estos objetos ocupan un lugar en el espacio y, en resumen, son *semejantes* —en tanto *representaciones*— a mi propio cuerpo, pero éste, a su vez, participa y es expresión de una voluntad, de un conjunto de deseos y apetencias, ¿por qué no han de ser consideradas esas otras representaciones como partícipes de esa voluntad que el individuo experimenta dentro de sí?

[...] dichos objetos son por un lado representación al igual que ese cuerpo, *homologándose* así con él, también son por otro lado, si se deja al margen su existencia como representación del sujeto, aquello que sigue permaneciendo conforme a su esencia íntima y ha de ser lo mismo que llamamos en nosotros *voluntad*.⁷³

A lo anterior es menester añadir la siguiente observación: si la voluntad del individuo es la esencia del mismo, esto significa que la voluntad que “encontramos” en los objetos, la cual se postula sobre ellos a partir de la analogía establecida entre el sujeto y el resto de fenómenos, también ha de ser considerada como la esencia de los mismos, como lo *en sí*, aquello que los hace ser lo que son; es decir, la analogía entre el cuerpo — el cuerpo humano, *mi* cuerpo— y el resto de objetos no sólo consiste en señalar que ambos participan de una *voluntad* —que, en todo caso, sería una y la misma— sino, además, en que esa voluntad que postulamos con respecto a ellos —fuerzas naturales, seres orgánicos, etc.— es también su propia esencia, su mismo fundamento, tal como lo es en el caso de nosotros mismos. Y esto es así no sólo ya de lo que conocemos como seres vivos; dicha fuerza que es la voluntad, dicha esencia, se postula de todo ente, de todo ser orgánico e inorgánico, de todo objeto que tenga lugar en el espacio y/o en el tiempo, sea un rayo, una ley natural, un animal (doméstico o salvaje) y esto es así porque si queremos establecer dicha analogía de forma cabal —o radical y última— habrá que señalarse que dicha voluntad es lo más real para cada individuo, para cada representación, para cada ente, en la medida en que esa voluntad es lo más real para nosotros:

[El individuo] No sólo reconocerá aquella voluntad idéntica como su esencia más íntima en esos fenómenos enteramente similares al suyo propio, en hombres y animales, sino que, al proseguir esta reflexión, terminará por reconocerla también en la fuerza que incita

⁷³ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, pp. 259–260

y vegeta en la planta, en la fuerza que hace cristalizar al cristal, en la que orienta hacia el polo norte una aguja imantada [...] e incluso, por último, en la gravedad que se aplica tan impetuosamente en toda materia [...].⁷⁴

Es así que la voluntad ya no se entiende únicamente como la esencia del individuo, como la experiencia interna, el conjunto de voliciones, deseos, placeres y displaceres, sino que pasa a ser fundamento de todo cuanto existe, de todo fenómeno, de toda representación. Y así como esta voluntad entendida individualmente era la esencia de la persona que la poseía, esta voluntad será considerada, a partir de lo establecido anteriormente, como la esencia del mundo, del conjunto de los seres que conforman a éste.

Queda, entonces, por último, revisar, dar cuenta de los rasgos esenciales de esta noción de voluntad, es decir, falta por desarrollar qué es lo que aún tiene que decirnos Schopenhauer una vez que ha establecido a la voluntad como esencia del mundo.

3.3. *La voluntad como esencia del mundo*

¿Qué significa que la *voluntad* sea la esencia de todo fenómeno, de toda representación? Para comprender el sentido *sui generis* de este concepto (bajo esta acepción) será útil atender a la dicotomía establecida —ya desde Kant— entre fenómeno y cosa en sí.

Para el autor de la *Crítica de la razón pura* sólo existe un conocimiento posible: el de los fenómenos sensibles, es decir, sólo puede obtenerse conocimiento de representaciones que caigan o se ajusten a los esquemas sensibles de la mente humana —espacio y tiempo; todo objeto que caiga fuera de dichos esquemas, toda propiedad que no se “adapte” a ellos resulta inaccesible para el conocimiento humano. Una de las principales repercusiones de esta postura es la imposibilidad de acceder al conocimiento de las propiedades esenciales o intrínsecas de los objetos, ¿qué quiere decir esto?

De los objetos sólo conocemos, como se dijo, lo que nos representamos sensiblemente, y lo que el hombre puede representarse bajo las formas del espacio y el tiempo son las propiedades relacionales, es decir, secundarias, de dichos objetos. Las propiedades intrínsecas, aquellas características esenciales que constituyen a dicho objeto no entran dentro de los esquemas sensibles y, por tanto, no podemos tener acceso a ellos.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 266

Cuando Kant habla de la cosa en sí, entonces, está haciendo referencia precisamente a estas propiedades esenciales, inaccesibles de los objetos, propiedades que por no adherirse o adaptarse a las formas espacio-temporales resultan imposibles de conocer para nosotros. Schopenhauer, siguiendo a Kant, retoma esta distinción pero, a diferencia del filósofo prusiano, afirma sin titubeos que el acceso a la cosa en sí, es decir, a la esencia de los fenómenos, es posible.

Como se vio, en el caso de Schopenhauer, es el cuerpo el que le otorga la llave al individuo para tener acceso a la cosa en sí, en la medida en que la experiencia corporal —y lo que ella “arrastra”— le permite no sólo experimentarse a sí mismo en tanto sujeto volitivo —y no sólo cognoscente, a la manera kantiana— sino homologarse a todo ser vivo, todo fenómeno, todo objeto sensible. La voluntad, entonces, *es* la cosa en sí, es la esencia de todo fenómeno, de *toda* representación espacio-temporal:

Fenómeno significa representación y nada más; toda representación, sea del tipo que sea, todo *objeto es fenómeno*. Pero *cosa en sí* es únicamente la *voluntad*; en cuanto tal no es por ello representación, sino algo radicalmente distinto de ella; es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, es la manifestación, la visibilidad, la *objetivación*.⁷⁵

Así como el cuerpo era la cara visible de la voluntad individual, la encarnación y contraparte material de ésta, su *objetivación*, todo fenómeno, toda representación sensible es, a su vez, la *objetivación* de la voluntad entendida como *cosa en sí*. De nuevo, no se trata de afirmar que la voluntad es la causa de todos los fenómenos, es un error pensar la relación entre la voluntad y las representaciones bajo el modelo de causalidad; si esto fuera así, se tendría en un primer momento a la voluntad como causa, otorgándole de este modo realidad a sus representaciones que no serían sino sus efectos, pero, pensar esto es un error: “[...] la voluntad no es nunca causa; su relación con el fenómeno no es la de causa a efecto, sino que lo que en sí es la voluntad, es de otra manera un fenómeno [...]”⁷⁶

El tiempo, recordemos, es una de las formas de la sensibilidad, es decir, una propiedad de la mente humana, un esquema bajo el cual aparecen las representaciones sensibles; la voluntad no puede ser representación más que bajo estas consideraciones, esto

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 267

⁷⁶ G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Terramar, p. 60

es, nunca se presenta de manera concreta, al modo como lo hacen los objetos; en otras palabras, la voluntad no está en el tiempo, por tanto, no puede ser pensada bajo dicho esquema —lo cual se estaría haciendo si se le piensa como causa de los fenómenos, en la medida en que la causalidad sólo le concierne a los objetos, a las intuiciones empíricas, a aquello que aparece bajo las formas de espacio y de tiempo—; la voluntad es, en tanto esencia del mundo, la cara “invisible” de todo aquello que vemos sensiblemente, el fundamento no representable de todo cuanto existe y no se hace —ni puede hacerse— manifiesta tal y como lo hacen los fenómenos ni puede, en consecuencia, “operar” o actuar bajo las premisas que rigen a éstos. La voluntad, bajo esta consideración, se haría patente en cada objeto, en cada representación, en cada ente, pero nunca de manera plena, nunca de forma cabal; ella, en tanto *cosa en sí*, no puede nunca ser representación; es, como el propio Schopenhauer lo explicita, algo *radical y cualitativamente* distinto de *toda* representación.

Aunado a lo anterior, existe otra consideración fundamental para entender la voluntad como *cosa en sí*. Es claro, ya se ha reiterado, la voluntad *es* la esencia de todo fenómeno, de todo objeto, pero, ¿cómo se manifiesta? Es decir, ¿qué es lo que todas estas representaciones tienen en común de tal manera que Schopenhauer postuló de ellas esta voluntad y no sólo como una propiedad común sino como la esencia de todas ellas? El deseo de persistir, de permanecer en la existencia.

El término “voluntad”, bajo la primera consideración aquí reconstruida, reunía bajo ella todo placer y displacer experimentado por el sujeto, lo cual, se entiende, abarcaba toda experiencia sensorial y anímica, todo el dolor y el placer emocional y físico, pero, bajo la doctrina que nos ofrece Schopenhauer, ¿qué es el dolor y qué es el placer y cuál es su relación con la voluntad? El dolor es simplemente la expresión posterior de lo que *esencialmente* es la experiencia de algo que es contrario a nuestra voluntad; el placer, en este sentido, sería lo contrario: sería, pues, la experiencia de aquello que se alinea, que es conforme a nuestra voluntad:

[...] en realidad el dolor no es otra cosa que la violencia que se hace a nuestra voluntad; el que una impresión sea dolorosa no es la causa que hace que yo no la quiera, sino que el

que yo no la quiera es el nombre propio y primario de aquel fenómeno, al que damos el nombre dolor; y lo mismo puede decirse del placer.⁷⁷

Así, el displacer es simplemente lo que no queremos, y el placer lo contrario; que algo sea conforme a nuestra voluntad equivale a que lo deseemos y viceversa. Sin embargo, uno puede hacer abstracción de todos los deseos concretos, de todas las pequeñas muestras o manifestaciones del querer y así, preguntarse, ¿qué es lo que el hombre, en tanto especie, quiere en general? Y así preguntarlo de cada animal, de cada planta, de cada vegetal; ¿qué se quiere y aún más por qué se quiere, esto es, por qué se desea algo? Si la voluntad es la esencia de todo fenómeno, de toda fuerza de la naturaleza así como de cada planta y cada mineral, entonces la respuesta a ambas preguntas se halla en ella.

¿Qué nos dice el propio Schopenhauer al respecto? Reiteremos, en tanto fundamento de todo cuanto existe, no hay realidad última o esencia que le preceda; todo lo que la voluntad es se hace manifiesto en cada objeto, en cada individuo, así como todas las propiedades que le competen, existiendo únicamente diferencias graduales entre los entes, es decir, sólo tienen lugar diferencias en cuanto al grado de objetivación, al grado de mediación de los deseos, de complejidad de los mismos, pero, una vez más, *en esencia*, no existe distinción alguna entre la roca y el hombre. Y así, lo que *en esencia* ambos querrían —en la medida en que es lo que la voluntad *quiere*— es simplemente la mera permanencia en la existencia.

La voluntad, aquello que la distingue, no sólo es ser una fuerza que atraviesa todo lo que existe sino en ser una fuerza ciega, sin fin último, sin propósito; su única meta, su único camino a seguir queda trazado por el mero deseo de la perpetuación de la vida, de la prolongación de los entes existentes, de ahí que una fórmula recurrente con la cual Schopenhauer se refiere a esta voluntad sea: *voluntad de vivir*: “[...] el ser no es más que una voluntad ciega, algo vital pero también opaco; [...] Su significación estriba en que carece de significado: simplemente *es*. La esencia de la vida es voluntad de vivir”.⁷⁸

Así, la esencia del mundo se nos revela acaso como algo macabro o, cuando menos, desesperanzador, en la medida en que no nos dirige a ningún fin superior —de hecho, no

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 39

⁷⁸ R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. José Planells Puchades, Madrid, Alianza, 1991, pp. 290–291.

nos conduce a ninguna clase de finalidad— ni nos hace progresar. La esencia de la existencia, de cada ente que la constituye, es la preservación de la misma; nada hay más grande, nada hay más importante, y lo mismo puede decirse del hacer humano, sin importar lo mediado o complejo que éste sea. No deseamos nada más complejo, nada más “alto” o más “sagrado” que lo que desea la roca o los insectos: seguir vivos.

3.4. Autoconciencia y subjetividad en Schopenhauer

¿Qué es, a partir de lo reconstruido anteriormente, la autoconciencia en Schopenhauer? *Prima facie*, una vez más, es la conciencia que el individuo tiene de su propia voluntad pero ésta, según una primera acepción, es el conjunto de deseos, decisiones, pasiones y sensaciones que dicho individuo experimenta. Bajo esta acepción, la autoconciencia se entiende como la conciencia que una persona tiene de su propia vida interior, del conjunto de sus placeres y displaceres tanto físicos como emocionales. Empero, un matiz importante es la observación según la cual el propio cuerpo, la propia constitución corporal así como los actos del mismo son también manifestación, materialización o encarnación del conjunto de dichos placeres y dolores. La autoconciencia, en este sentido, sería también una conciencia por parte del individuo de su propio cuerpo; así, él podría ser consciente de sí mismo de forma *a posteriori* —percatándose de las acciones por él realizadas así como de su propia constitución corporal— o bien *a priori*, atendiendo a esa vida interior que experimenta dentro de sí mismo; se le abrirían, digamos, dos caminos para ser consciente de sí mismo.

Empero, ¿qué pasa con la segunda acepción aquí reconstruida? ¿Qué significa que un individuo sea consciente de sí, de su propia voluntad, cuando ésta es el *en sí*, la esencia, no sólo de sí mismo, no sólo de cada hombre o incluso de cada animal, sino de cada ente, de cada representación que tiene lugar en el espacio y en el tiempo?

Ser autoconsciente bajo esta acepción significa, entonces, percatarse de esa esencia común, compartida por todo lo real; significa llevar al pensamiento la idea de que, *esencialmente*, él no es distinto de ningún hombre, de ningún animal, de ningún vegetal, ningún mineral; que pese a las diferencias en el campo de la representación, pese a las diferencias en su composición material y formal, es decir, pese a que él esté hecho de carne,

hueso, etc. y la piedra de compuestos minerales, no existe diferencia sustancial, cualitativa entre ambos, así como entre él y el resto de los seres.

Esto no sería todo, sin embargo. La voluntad, también se dijo, es una fuerza ciega, un impulso que carece de propósito en la medida en que su único objetivo es seguir siendo, seguir impulsando, haciendo que todo ente se preocupe y se ocupe únicamente de mantenerse vivo. Ser consciente de sí mismo, bajo esta perspectiva, significa ser consciente de esta falta de finalidades, de este impulso que nos mueve y que mueve a todo ente a permanecer en la existencia y que no persigue otra meta, que no tiene otro objetivo; significa percatarse no de que ésa sea una condición o un rasgo del ser humano —o de cualquier fenómeno— sino que es su propia *esencia*, algo que le es *inherente* a él, a toda nuestra especie y a cualquier representación, objeto o fenómeno natural. Ser consciente de sí mismo, en pocas palabras, equivale a ser consciente de la esencia del mundo, y de que esta esencia es irracional en tanto que no persigue metas últimas o trascendentes, siendo que este conjunto de pasiones y sensaciones que el individuo experimenta con respecto a sí mismo y con respecto a su propio cuerpo no son sino un conjunto de expresiones más finas y mediadas de esta voluntad de vivir que lo constituye.

Así, si tomamos en conjunto ambas acepciones, podemos afirmar que la conciencia que el sujeto tiene de sí, que un individuo tiene de sí mismo se halla compuesta por ambas nociones de voluntad; ser autoconsciente significaría ser consciente de sus actos volitivos, de su experiencia interna así como de su constitución física y sus actos corporales entendiendo que éstos y que él mismo no son sino una ejemplificación, un extracto de un querer más fundamental, esencial, en tanto que es esencial a toda representación, a todo ser.

A todo esto, ¿qué clase de subjetividad es la que se deja ver en esta reconstrucción? ¿Qué noción de sujeto nos está ofreciendo Schopenhauer? En primer lugar, y en consonancia con la propuesta spinoziana, el autor de *El mundo como voluntad y representación* no propone usar como hilo conductor una noción epistemológica del sujeto; reconoce —como buen heredero de la filosofía kantiana— las facultades de las que está dotado el individuo al retomar las formas del espacio y el tiempo así como el principio de causalidad —que no es sino una simplificación de las categorías— pero, como hemos visto, no es esto lo que define al sujeto, no son sus facultades cognoscitivas aquellas propiedades que vienen a constituirlo, no de manera esencial. Bajo esta misma línea de pensamiento, no

encontramos, en la noción schopenhaueriana de sujeto, una definición o una caracterización formal del mismo; al modo de Spinoza, Schopenhauer nos dice que lo que define a un individuo son los *contenidos* experimentados interiormente, en concreto, los contenidos *volitivos* de los que el individuo tiene experiencia. Un sujeto es, de nuevo, este conjunto de placeres y dolores, de pasiones y sensaciones que experimenta dentro de sí, y lo es a tal grado que su mismo cuerpo es la expresión específica y característica de esta constitución interior. Un individuo es su cuerpo en la medida en que éste es el reflejo de dichos contenidos. Empero, tal y como se señaló, dichos contenidos no son sino las especificaciones, casos particulares de un deseo general, esencial a todo ser vivo y todo ente: el deseo de vivir. De nuevo, las pasiones y sensaciones, placenteras o dolorosas que este individuo experimenta de manera concreta no son sino manifestaciones del querer y no querer, de la voluntad de vivir que es violentada o complacida; la subjetividad schopenhaueriana, bajo este lente, se nos muestra esencialmente como un deseo, un impulso que gira en círculos, que, de nuevo, carece de finalidades.

Es esto último lo que nos permite afirmar que la subjetividad en Schopenhauer, observada con cuidado, *desaparece*, debido a que aquella propiedad que viene a constituirlo de manera esencial es *idéntico* a aquello que es esencia de todo fenómeno, de toda representación espacio-temporal. No hay ya sujeto porque éste es, en *esencia*, igual a todo fenómeno, idéntico a cualquier representación. Así, si la subjetividad dura y formal de la filosofía kantiana contrastaba ya de manera evidente con la propuesta de sujeto presentada por Spinoza al momento de apelar al contenido, al cambio y a la diversidad, con Schopenhauer dicha subjetividad deja de existir, desaparece, queda completamente absorbida por la voluntad.

CONCLUSIONES

Al hablar de la modernidad filosófica, es común traer a la mente a filósofos, científicos y la relación (cooperativa o antagónica) entre los mismos; así, al pensar en el período moderno, se suele poner el énfasis, y con justa razón, en la ciencia, su importancia y el papel que la filosofía tuvo en relación con ella al fundamentarla; sin embargo, dicho de manera general, considero que este ensayo (y a la luz de todo lo anteriormente reconstruido y expuesto) muestra de manera clara cómo, pese a la tremenda importancia del desarrollo científico, la filosofía, durante este período, no se dedicó únicamente a pensar cómo son posibles las leyes universales que gobiernan a los objetos a través de la caracterización de un sujeto de corte epistémico, sino que también pensó a los individuos de manera menos dura, menos objetiva, más íntima, más próxima a su vida anímica, siendo Spinoza y Schopenhauer nítidas pruebas de ello.

Ahora, esto no quiere decir que mi intención era menospreciar el papel de la ciencia o darle mayor importancia a los modelos de subjetividad enfocados en los afectos o en la voluntad, sino simplemente ponerlos en evidencia, señalarlos, mostrar que es posible hablar de subjetividad no sólo desde una perspectiva científica y epistémica sino también volitiva y afectiva y así, ofrecer una especie de contrapeso ante aquel punto de vista que subraya o, acaso, se limita a considerar la modernidad exclusivamente como un período de gran revolución científica, es decir, poner evidencia que existe otra cara de la modernidad, tal vez menos conocida, menos revisada, pero *igualmente* importante.

Así, a la luz de todo lo anteriormente expuesto, es relevante preguntar: ¿puede la noción de autoconciencia presentada por Kant aplicarse a los modelos trabajados por Spinoza y por Schopenhauer? La respuesta es clara: no es posible, es decir, el concepto de autoconciencia presentado tanto en el filósofo holandés como en el autor de *El mundo como voluntad y representación* contrastan por completo con el esquema que ofrece el autor de la *Crítica de la razón pura*.

Lo anterior se deja ver en el hecho de que para Kant el sujeto juega únicamente un rol dentro del ámbito epistemológico, lo cual determina exhaustivamente las características del mismo, es decir, en tanto que el sujeto es el fundamento del conocimiento universal y necesario no puede sino él mismo poseer dichas características, de ahí que el filósofo prusiano nos presente un modelo duro de subjetividad, esto es, un modelo cuya principal

característica es su capacidad de sintetizar representaciones, siendo que el contenido de las mismas no es importante para definir a dicho sujeto; lo que importa, bajo esta noción, no es la representación o representaciones que se han de unificar bajo los conceptos puros sino el hecho de que el sujeto posee la capacidad de realizar dicha operación de tal manera que, al realizarla, dota de objetividad a dichas representaciones.

Por el contrario, en el caso de Spinoza y de Schopenhauer, el contenido adquiere una relevancia fundamental. En primer lugar, con Spinoza tenemos que la subjetividad se define por los afectos, esto es, por los cambios o alteraciones que el individuo experimenta a nivel tanto físico como mental. Dichos contenidos *afectivos* constituyen al sujeto, lo hacen ser quien es, lo cual significa que afectos diferentes producen personas distintas. Es, como puede verse, el *contenido afectivo* la piedra angular de la subjetividad spinoziana. Al establecer esto, el autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico* pone el acento en el cambio, en lo variable, algo que, como se vio, Kant rechaza por completo.

Por su parte, Schopenhauer no sólo abandona o fractura la subjetividad kantiana al afirmar que la esencia de la subjetividad es la voluntad, sino que ésta misma queda completamente diluida como consecuencia de tal propuesta. La idea es que si la esencia de los individuos es la esencia de todo ente fenoménico, el soporte de toda representación, no hay nada que distinga o separe a los sujetos de cualquier otro ente. Así, al poner el acento en los contenidos volitivos del individuo, Schopenhauer nos conduce por una vía que termina en la disolución de la subjetividad, rompiendo radicalmente con la propuesta del fundador del idealismo alemán.

Para probar lo anterior, fue necesario partir del concepto de autoconciencia que cada uno de estos autores propone. La autoconciencia, entendida de manera general, es la representación que el sujeto tiene de sí mismo, es la conciencia de lo que dicho sujeto es, de aquello que lo constituye o lo define. En el caso kantiano, la autoconciencia nos dirigía a la representación del sujeto de una actividad encargada de unificar la diversidad sensible, es decir, la conciencia que el sujeto tenía de sí era conciencia de una actividad perteneciente al ámbito epistémico, en tanto que dicho acto era el fundamento de las representaciones sensibles. Por su parte, la autoconciencia en Spinoza estaba ceñida a las afecciones, puesto que lo que un individuo, según nos dice este pensador, se representa al pensarse a sí mismo, son las afecciones que él mismo experimenta, de nuevo, los cambios en el orden mental y

en el orden corporal, lo cual implica que, para Spinoza, aquello que constituye a los individuos, son dichas alteraciones. Schopenhauer, por último, rechaza abiertamente la propuesta kantiana de pensar a la autoconciencia como la representación que el sujeto tiene de su propia conciencia cognoscitiva, pues para él es impensable que aquello que se encarga de conocer sea a su vez objeto de conocimiento; postula de este modo a la voluntad como aquello que el sujeto ha de pensar cuando se piensa a sí mismo, siendo la voluntad, en última instancia, la esencia de todo fenómeno, de toda representación.

Podría pensarse, al menos en el caso de Schopenhauer, que esta ruptura con la noción kantiana de subjetividad no tiene lugar en la medida en que todo el primer libro de *El mundo como voluntad y representación* está dedicado a fundamentar, al igual que en la primera *Crítica*, el conocimiento empírico, tanto así, que el propio filósofo alemán adopta los principios fundamentales del conocimiento según como los ha expuesto Kant. Así, en ese primer libro encontramos una gran exégesis de lo que podría considerarse la epistemología kantiana, de tal manera que el propio Schopenhauer estaría asumiendo que son las estructuras del sujeto el fundamento de las representaciones empíricas; el sujeto, entonces, sí tendría este carácter epistémico dentro de la filosofía del oriundo de Danzing. Si esto es así, la tesis que aquí hemos planteado, a saber, que la subjetividad tanto schopenhaueriana como spinozeana rompe y contrasta —respectivamente— con el esquema subjetivo planteado por Kant, es decir, que el modelo que el fundador del idealismo alemán ofrece no puede ser aplicado para pensar las subjetividades de esos otros dos pensadores.

Sin embargo, aunque es cierto que la epistemología de Schopenhauer sigue en gran medida a la de Kant, esto no afecta a lo dicho sobre la noción de sujeto que el autor de *El mundo como voluntad y representación* propone. Esto es porque el rol que el sujeto juega dentro de la producción de conocimiento empírico en Schopenhauer no es, a juicio de este filósofo, algo esencial al mismo, es decir, la esencia del sujeto, aquello que lo constituye, aquello que él se representa cuando se piensa a sí mismo no es este esquema conceptual y sensible sino los actos volitivos de los que él participa y que en el fondo no son sino la expresión individual y concreta de la voluntad fundamental, esencia de todo ente, de toda representación. Recordemos: para Schopenhauer, a diferencia de Kant, la autoconciencia significa la representación del sujeto de su propia voluntad, no la representación de su

propia identidad numérica con respecto a una multiplicidad de intuiciones empíricas; esta misma voluntad es la esencia del individuo, aquello que lo constituye esencialmente y, en este sentido, su fundamento, tal y como es el fundamento de todo cuanto existe, lo cual significa que incluso estas capacidades cognoscitivas propuestas por el autor de las tres *Críticas* estarían, siguiendo la propuesta planteada por el oriundo de Danzing, supeditadas a la voluntad misma. Por tanto, aunque el propio Schopenhauer siga a Kant en el ámbito de la filosofía de la naturaleza, en el campo del conocimiento sobre la experiencia, esto no cambia el hecho de que para el autor de *La voluntad en la naturaleza* la subjetividad está constituida por algo que es de carácter radicalmente distinto de la conciencia encargada de sintetizar representaciones: una fuerza ciega, carente de fundamento, es decir, la voluntad, lo cual, en última instancia, demuestra que las diferencias de Spinoza y Schopenhauer respecto a Kant, al menos en lo tocante a la noción de sujeto, son irreductibles, lo cual, considero, permite ver y argumentar en contra de aquella perspectiva que considera que hablar de subjetividad en la modernidad implica siempre hacerlo desde un punto de vista epistémico, como un sujeto enfocado únicamente en la ciencia y su manera de acceder a ella; en otras palabras, fundamentar y poner en evidencia las diferencias entre Spinoza y Schopenhauer con respecto a Kant podría ser el primer paso, tal vez, para comenzar a considerar a la Modernidad no sólo bajo la óptica que se enfoca en el sujeto y su relación con la ciencia sino también la conexión que éste pueda tener con sus afectos y con su vida anímica en general.

FUENTES DE CONSULTA

- Allison, H., “2. Realismo trascendental e idealismo trascendental. II. La naturaleza trascendental del idealismo kantiano” en *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona-México, Anthropos-UAM Iztapalapa, 1992
- Allendesalazar Olaso, M., “c) La potencia de todo cuanto existe” en *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988.
- Bennett, J., “XI. Afectos” en *Un estudio de la Ética de Spinoza*, trad. José Antonio Robles García, México, FCE, 1990
- Bird, G., “The Transcendental Deduction” en *Kant’s theory of knowledge. An outline of one central argument in the ‘Critique of pure reason’*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962
- Deleuze, G., “VI. Ética. Afección, afecto y esencia” en *En Medio de Spinoza*, trad. Equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2003
- García del Ocampo, J.P., “3. El conocimiento y la metafísica. El origen de las ideas y el conocimiento” en *Spinoza o de la libertad*, Madrid, Montesinos, 2008.
- Hampshire, S., “Conocimiento y entendimiento” en *Spinoza*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1982
- Hubbeling, H.G., “5. Afectos” en *Spinoza*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 1981
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, México: FCE-UNAM-UAM, 2011
- Masci, M.O., “Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones” en *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, no. 9, noviembre 2008, pp. 282–311
- Philonenko, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, trad. Germán Muñoz-Alonso, Madrid, Anthropos, 1989
- Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. José Planells Puchades, Madrid, Alianza, 1991
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Roberto R. Aramayo Madrid, Alianza, 2013

- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2013
- Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, Buenos Aires, Terramar
- Spinoza, B., *Ética*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 1996
- Torretti, R., “La deducción de las categorías” en *Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1980