



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

UN CONCEPTO DE PERSONA EN KANT: UNIDAD DE LA CONCIENCIA Y
CORPORALIDAD

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MONTSERRAT MILAGROS RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ

TUTOR:

DR. EFRAÍN LAZOS OCHOA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX., SEPTIEMBRE 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*Qui suis-je ?
D'où je viens ?
Je suis Antonin Artaud
et que je le dise
comme je sais le dire
immédiatement
vous verrez mon corps actuel
voler en éclats
et se ramasser
sous dix mille aspects
notoires
un corps neuf
où vous ne pourrez
plus jamais
m'oublier.
ARTAUD, ANTONIN*

Para mi madre, Laura Hernández

AGRADECIMIENTOS

A Efraín Lazos, por la confianza, el apoyo, la motivación y por influir en mis intereses filosóficos.

A mis lectores: Maite Muñoz, Alejandro Vázquez, Jorge Armando Reyes y Ricardo Horneffer, por leer mi tesis y por la amabilidad.

A Julia Muñoz, por la retroalimentación, las pláticas de Kant y la amistad. Gracias por inspirarme a mejorar como filósofa.

A Alberto Bastard, por los momentos que compartimos en el grupo de lectura de la *Crítica de la razón pura*, por la confianza y por el espacio que hizo más ameno el tiempo de pandemia.

A Marcela Venebra, por los dos seminarios de fenomenología que cambiaron mi manera de ver la filosofía.

A mi mamá, por el apoyo, el cariño y la paciencia. Gracias por todo.

A mi hermano Fer, por los consejos, las pláticas y las risas. A Ámbar, mi perrita, por la alegría, la inocencia y los paseos interminables.

A Alaide, por el cuidado, la escucha y los momentos divertidos. Eres una gran amiga. A Dani G., por el espacio de confianza, las pláticas y por ayudarme a entender a Husserl. A Leo, por el apoyo y los juegos de squash. Lxs quiero mucho, amigxs.

A Karen, Daniela, Chucho, Dani R., Karime, María Fernanda, Mañón y Balfer por su compañía amorosa en los buenos y malos momentos.

Al programa de becas de CONACyT, por el apoyo económico que recibí en los dos años de maestría.

Al proyecto PAPIIT de la UNAM “*Yo, tú, ella, nosotras: prioridad cognitiva, epistémica y metafísica de las distintas personas*”, por la beca recibida.

ÍNDICE

| | |
|---|------------|
| Tabla de abreviaturas..... | 6 |
| Introducción..... | 7 |
| Capítulo 1: Unidad de la conciencia..... | 17 |
| Introducción..... | 17 |
| 1.1 El “Yo pienso”..... | 19 |
| 1.1.1 Unidad analítica y unidad sintética..... | 22 |
| 1.2. Autoconciencia trascendental y autoconciencia empírica: tesis de la dependencia..... | 26 |
| 1.2.1. Distintos usos del yo..... | 28 |
| 1.3. ¿Dos <i>entidades</i> ?..... | 31 |
| Conclusiones..... | 37 |
| Capítulo 2: Problemas del yo y la persona..... | 40 |
| Introducción..... | 40 |
| 2.1. ¿Qué es un paralogismo trascendental?..... | 42 |
| 2.2. El paralogismo de la sustancialidad..... | 47 |
| 2.3. El paralogismo de la personalidad..... | 55 |
| 2.3.1. Identidad personal: las propuestas de Locke y Leibniz..... | 58 |
| 2.3.2. La estructura de la crítica del paralogismo de la personalidad..... | 66 |
| Conclusiones..... | 73 |
| Capítulo 3: Personas y conciencia corporal..... | 77 |
| Introducción..... | 77 |
| 3.1. La tesis de la corporalidad y las lecturas de Strawson, Longuenesse y Krauss..... | 79 |
| 3.2. Conciencia corporal..... | 95 |
| 3.3. Inmunidad al error..... | 101 |
| Conclusiones..... | 111 |
| Conclusiones generales..... | 115 |
| Bibliografía..... | 119 |

TABLA DE ABREVIATURAS

| | |
|--------------------|--|
| <i>AA</i> | <i>Kants Gesammelte Schriften</i> |
| <i>Anth</i> | I. Kant, <i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> [<i>Antropología en sentido pragmático</i>] |
| <i>FM</i> | I. Kant, <i>Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?</i> [<i>Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff</i>] |
| <i>KpV</i> | I. Kant, <i>Kritik der praktischen Vernunft</i> [<i>Crítica de la razón práctica</i>] |
| <i>KrV</i> | I. Kant, <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (A/B) [<i>Crítica de la razón pura</i>] |
| <i>Log</i> | I. Kant, <i>Logik</i> [<i>Lógica</i>] |
| <i>MS</i> | I. Kant, <i>Die Metaphysik der Sitten</i> [<i>La metafísica de las costumbres</i>] |
| <i>Prol</i> | I. Kant, <i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik</i> [<i>Prolegómenos a toda metafísica futura</i>] |
| <i>TG</i> | I. Kant, <i>Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik</i> [<i>Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica</i>] |
| <i>V-Met/Dohna</i> | I. Kant, <i>Vorlesungen Wintersemester 1792/1793 Metaphysik Dohna</i> [<i>Metafísica Dohna</i>] |
| <i>V-Met/Mron</i> | I. Kant, <i>Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius</i> [<i>Metafísica Mrongovius</i>] |
| <i>WDO</i> | I. Kant, <i>Was heißt: Sich im Denken orientiren?</i> [<i>Cómo orientarse en el pensamiento</i>] |

INTRODUCCIÓN

[1] Un rasgo que caracteriza a las personas es que son conscientes de sus estados mentales y de sus cuerpos. Las personas son particulares que se encuentran en un tiempo y espacio determinados y son identificadas en momentos distintos en virtud de *poseer* un cuerpo. Las personas se consideran a sí mismas desde la perspectiva de la tercera persona al observarse como entidades materiales que están en relaciones con su entorno y que tienen continuidad y permanencia relativas. Sin embargo, a pesar de la relevancia que tiene adoptar una perspectiva de la tercera persona en el conocimiento de uno mismo, lo propio de las personas humanas es que tienen creencias autoconscientes de sí mismas, i.e., hay una perspectiva de la primera persona.¹

La perspectiva de la primera persona se refiere a la conciencia que uno tiene de sí mismo como sujeto. Las personas son conscientes de *sus* estados mentales como creencias, deseos, percepciones, etc. Además, también tienen conciencia de *su* cuerpo y estados físicos, e.g., del movimiento y posición de las extremidades. Estas maneras de ser consciente de uno como sujeto se distinguen de la perspectiva de la tercera persona, porque, en esta última se necesita la identificación de propiedades, algo que no ocurre en la conciencia de uno como sujeto. Las personas se consideran a sí mismas desde ambas perspectivas, pero sin la de primera persona no tendrían conciencia de *sus* representaciones en tanto suyas. Es decir, a partir de la representación de uno como sujeto, las personas saben que los distintos predicados psicológicos y físicos adscritos a lo largo del tiempo son suyos. De ahí que esta perspectiva sea lo propio o característico de las personas humanas.

En la presente investigación estableceremos un concepto de persona en Kant basándonos, principalmente, en el capítulo de los Paralogismos de la razón pura de la *Crítica de la Razón Pura*. En este capítulo encontramos la crítica de Kant a la psicología racional como una ciencia que se ocupaba del conocimiento del alma. La psicología racional creía tener acceso epistémico a una entidad mental de la que infería algunas propiedades tales como la simplicidad, identidad numérica e inmaterialidad. En palabras de Kant, la psicología racional tomaba al “Yo pienso” como su único texto y a partir de esa representación concebía

¹ Sobre la perspectiva de la primera persona, Baker (2000, p. 6) desarrolla su noción de persona enfatizando que ésta se refiere a seres materiales con perspectiva de la primera persona.

un objeto permanente del sentido interno (A343/B401). Lo distintivo de la psicología racional era que su saber consistía, exclusivamente, en predicados trascendentales, i.e., en un uso de las categorías no referido a lo que nos es dado a través de los sentidos.

Nos centraremos en el tercer paralogismo porque ahí aparece el concepto de persona de la psicología racional. Sobre este concepto, la psicología racional afirma que una persona es una entidad mental (alma) consciente de su identidad numérica en tiempos distintos. Para la psicología racional no es suficiente afirmar que una persona es una entidad permanente en el tiempo, pues la permanencia es compartida por otro tipo de sustancias, sino que, además, se necesita la conciencia de uno mismo en el tiempo, i.e., tener continuidad psicológica; que haya conexiones entre nuestras representaciones pasadas y presentes (Leibniz 2016, p. 274). Sin la conciencia de uno mismo en tiempos distintos no podría tratarse de una y la misma persona, puesto que la noción de persona, como aparece en Leibniz y Locke (aunque este último no sea psicólogo racional), tiene una dimensión moral que se refiere a la imputabilidad de acciones. Por medio de la conciencia de pensamientos y acciones pasadas, las personas son moralmente responsables.

Aunque Kant se posiciona críticamente frente a la psicología racional, acepta esa caracterización de la persona, como una entidad consciente de su identidad numérica en tiempos distintos (A365). La diferencia es que niega la posibilidad de conocer la identidad numérica de un objeto del sentido interno. En su crítica encontramos, por un lado, la aceptación a esa noción de persona diciendo que ese concepto puede conservarse para el uso práctico (A365); y, por otro lado, que ese concepto queda vacío, porque por la mera conciencia de uno como sujeto no se conoce la identidad numérica de una entidad mental.

El vacío que deja la crítica en el tercer paralogismo nos motivó a explorar la posibilidad de un concepto de persona distinto. Este concepto recupera la noción de persona que encontramos en el paralogismo de la personalidad, como una entidad consciente de su identidad numérica, pero introduce consideraciones distintas que no hacen referencia a una entidad mental, sino al cuerpo como entidad subjetivada que posee permanencia y continuidad.

Así, el objetivo de esta investigación será explorar la posibilidad de un concepto de persona en Kant basado en dos rasgos o condiciones generales: i) el primer rasgo es el de la unidad de la conciencia. Esta es la condición para, por un lado, constituir un ámbito objetivo,

y, por otro lado, adscribir representaciones a uno mismo. Sin embargo, esta condición no es suficiente para ser una persona, ya que para Kant la unidad sintética de autoconciencia se refiere a la estructura categorial que hace posible la unidad del pensamiento y experiencia. En este sentido, no se refiere a un objeto ni a la conciencia que cada individuo tiene sobre sus estados mentales, dado que se trata de la conciencia de la actividad de enlazar o unificar representaciones judicativamente.

ii) En la exploración que proponemos hace falta otro rasgo para formar el concepto de persona: la conciencia de la identidad numérica del cuerpo propio en el tiempo. A pesar de la crítica que encontramos en los Paralogismos a la psicología racional es posible destacar un aspecto positivo que permita determinar el otro rasgo que constituye a las personas. Este rasgo lo ocupa el cuerpo como un *objeto* espaciotemporal determinado bajo el concepto de sustancia y que se identifica y reidentifica en momentos distintos.

En la segunda edición de los Paralogismos, Kant menciona que no podemos conocer la permanencia del alma como un objeto del sentido interno ya que sólo tenemos acceso epistémico a la permanencia de un ser humano en la medida en que nos referimos a un objeto del sentido externo (B415). Así, la conciencia de la identidad del cuerpo es el otro rasgo que debe cumplirse para ser una persona. La conciencia de la identidad de uno mismo en tiempos distintos –la caracterización de persona de la psicología racional— se satisface una vez que nos referimos a la conciencia de la continuidad o permanencia del cuerpo propio.

[2] En la *Antropología en sentido pragmático* Kant ofrece la caracterización siguiente de persona: “El hecho de que lo humano en su representación pueda tener al yo le eleva infinitamente por encima de todos los demás seres vivos de la tierra. En virtud de poder tener al yo en su representación el humano es una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarse es una y la misma persona [...]” (*Anth*, 7:127; traducción modificada). Como se puede apreciar, lo que distingue a una persona humana de otros seres animados es la posesión de la representación yo, o que tenga una representación de sí misma como sujeto de sus representaciones (lo que denominamos líneas arriba como perspectiva de la primera persona). Kant denomina unidad sintética de autoconciencia a la conciencia de uno como sujeto.

A primera vista parece que no hay problema en aceptar que uno de los rasgos que constituye a las personas es la unidad de la conciencia. En la Deducción Trascendental de la segunda edición, Kant señala que el juicio “Yo pienso” es la condición para adscribir representaciones a uno mismo, i.e., saber que son *mis* representaciones (B131). El juicio “Yo pienso” es la conciencia de uno como sujeto; es la conciencia de la acción de enlazar distintas representaciones, integrarlas a la unidad del pensamiento, de acuerdo con las reglas a priori del entendimiento.

Esta autoconciencia no requiere la identificación de propiedades en uno mismo, i.e., para tener conciencia como sujeto no es necesario que uno se identifique como un particular ocupando un lugar determinado en el espacio y el tiempo. Sin embargo, para que un particular tenga conciencia de sus representaciones, para que signifiquen algo para él, éstas tienen que poder estar acompañadas por el juicio “Yo pienso”: “[...] las múltiples representaciones que son dadas en una cierta intuición no serían, todas ellas, mis representaciones, si no pertenecieran, todas ellas, a una conciencia de sí mismo” (B132). La conciencia de uno como sujeto es la condición que hace posible que las personas se adscriban a sí mismas estados mentales. Las personas tienen creencias autoconscientes sobre sí mismas pues saben que los predicados que se adscriben son *suyos*. Para Kant, sin el “Yo pienso”, no sería posible saber que esas representaciones nos pertenecen.

El panorama se dificulta con el rasgo basado en la conciencia de la identidad numérica del cuerpo. Katharina Kraus (2020, p. 159) hace una crítica a la tesis que sostiene la identidad personal basada en la conciencia de la persistencia física-material, en otras palabras, que una persona es consciente de su identidad numérica en el tiempo en virtud de conocer la persistencia del cuerpo, puesto que el cuerpo es un *objeto* del sentido externo determinado bajo el concepto de sustancia. Para ella esta posición no es correcta porque, entre otros puntos, señala que la identidad personal requiere que uno tenga conciencia del cuerpo persistente como *su cuerpo*. Es decir, se necesita mostrar la manera en que las condiciones sensibles de la persistencia corporal se relacionan con las condiciones lógicas de la autorreferencia, pues la tesis de la persistencia física-material no muestra de qué modo el objeto que se conoce como persistente es, de hecho, el cuerpo propio, y, por lo tanto, que uno es consciente de su identidad en el tiempo. Dicho de forma breve, ella considera que no es clara la relación entre conciencia corporal y autoconciencia trascendental.

Antes de presentar la propuesta a la observación crítica de Kraus nos detendremos en dos razones para apuntar a la persistencia corporal como solución: a) la primera razón es que Kant no considera que haya un objeto del sentido interno que pueda identificarse en momentos temporales distintos. Mediante el sentido interno uno tiene conciencia de sus estados mentales, pero estos se suceden temporalmente unos a otros. En el sentido interno no es posible determinar un objeto permanente sobre el que se inhiere nuestras representaciones: “[...] no puede haber ningún yo estable o permanente en este flujo de fenómenos internos; y habitualmente se la llama *sentido interno* o *apercepción empírica*” (A107). Es conocido que la posición de Kant sobre la conciencia que tenemos de nosotros mismos por el sentido interno es cercana a la concepción de Hume sobre el yo como haz de percepciones (1981, p. 401). Por medio del sentido interno no se puede cumplir la caracterización de persona que Kant acepta como una entidad consciente de su identidad numérica en tiempos distintos.

b) Otra opción para satisfacer el rasgo de la conciencia de la identidad numérica de uno mismo sería la unidad trascendental de autoconciencia. Parte de la crítica que Kant hace en el tercer paralogismo a la posición que afirma que por medio de la conciencia tenemos acceso al conocimiento de la identidad personal (como veremos, esta posición se les puede atribuir a Locke y Leibniz), está basada en la distinción entre identidad numérica e identidad lógica. Kant habla de la identidad lógica del “Yo pienso”, pero esto no se refiere a la identidad numérica de un objeto, i.e., que una entidad sea una y la misma en momentos temporales distintos. En el tercer paralogismo de ambas ediciones, Kant señala que la identidad lógica del yo no genera identidad personal (A363; B408).

La identidad lógica del yo es la condición que hace posible la adscripción de representaciones a uno mismo por el juicio “Yo pienso”. Es la estructura conceptual que conforma la unidad del pensamiento y que permite, por un lado, integrar diferentes representaciones a un ámbito objetivo, y, por otro lado, la autoadscripción de representaciones en juicios que hacemos desde el pronombre de la primera persona. Sin embargo, la conciencia de uno como sujeto de sus representaciones, el “Yo pienso”, no es suficiente para hablar de identidad personal, pues, aunque es la condición para identificar conceptualmente objetos espaciotemporales, no se trata, en este caso, de la identidad de un objeto. Así, de la identidad lógica del yo no se sigue la identidad numérica que una persona

tiene en el tiempo. Por consiguiente, ni la unidad sintética de autoconciencia, ni un “objeto del sentido interno” satisfacen la caracterización de persona que aparece en el tercer paralogismo. Sólo un objeto del sentido externo puede determinarse bajo la categoría de sustancia por su permanencia relativa en el tiempo (A362) y, en este sentido, ser identificado y reidentificado en la experiencia: el cuerpo.

[3] Para defender el segundo rasgo del concepto de persona enfatizaremos algunas características del cuerpo propio que permiten pensarlo no como una cosa entre otras, sino como entidad subjetivada. Además de la referencia a los textos de Kant, nos apoyaremos en consideraciones sobre conciencia corporal para ver de qué modo la conciencia del cuerpo es conciencia de uno mismo. Al mostrar que la conciencia corporal es conciencia de uno mismo será posible ver, por una parte, que las personas tienen conciencia de su cuerpo desde *dentro*, *saben* que es *su* cuerpo; y, por otro lado, que tienen conciencia de su identidad numérica en el tiempo, pues el cuerpo propio, al igual que los objetos físicos, posee continuidad y permanencia relativa. Esto último quiere decir que las personas se consideran a sí mismas desde la perspectiva de la tercera persona.

Hay dos características del cuerpo propio que enfatizaremos: la primera es que el cuerpo nos da una posición especial en el espacio, pues por medio de él somos afectados por los objetos de nuestro entorno; a través del cuerpo conocemos la posición espacial que ocupamos como sujetos pensantes (*V-Met/Mron* 29: 879). La segunda característica es que tenemos conciencia de nuestro cuerpo desde dentro, i.e., la conciencia del cuerpo es conciencia de uno como sujeto. Esto último lo exploraremos a partir de la posición que señala que algunos enunciados que hacemos sobre nuestros estados corporales tienen inmunidad al error por falsa identificación, en otras palabras, juicios en los que no se presenta un abismo entre tener información de que una propiedad particular es instanciada y tener información de que esa propiedad es instanciada en uno mismo (Bermúdez 2020, p. 104).

Desde hace algunos años autores como Evans (1982), Cassam (1999; 2011) y Bermúdez (2011; 2020) han señalado que uno es consciente de su cuerpo “desde dentro”: uno puede saber, sin observarlas, si sus piernas están cruzadas. Al conocimiento de nuestro cuerpo que no requiere observación se le ha denominado propiocepción (Cassam 2011, p. 146). La propiocepción nos da información de *nuestro* cuerpo. Así, el juicio “tengo las

piernas cruzadas” es inmune al error por falsa identificación porque está basado en una información subjetiva que únicamente está disponible para la persona que realiza ese juicio. Esto no ocurre si somos conscientes del cuerpo como objeto material, pues ahí podemos equivocarnos al adscribirnos propiedades físicas porque necesitamos identificarnos como particulares espaciotemporales. La diferencia se debe a que los juicios que tienen la cualidad de ser inmunes al error por falsa identificación sólo nos dan información sobre nosotros mismos: “Las fuentes de información son tales que si sabemos que alguien tiene una propiedad particular sabemos, *ipso facto*, que esa propiedad es nuestra” (Bermúdez 2011, p. 167).

Ahora bien, ¿hay bases para llevar esto último a Kant? Nuestra respuesta es afirmativa, porque, aunque Kant no desarrolló estos temas –para él la conciencia de uno como sujeto se refiere estrictamente a la del “Yo pienso”—, hay pasajes de su obra que nos llevan por esta vía de exploración. Así, en *Cómo orientarse en el pensamiento* Kant denomina sentimiento a la conciencia de la diferencia entre las manos izquierda y derecha, dejando ver que el *conocimiento* de esta diferencia no depende de la observación de las manos, pues ellas “externamente, no presentan en la intuición diferencia alguna” (*WDO*, 8:135). El sentimiento de esta diferencia está basado en un tipo de información que únicamente es accesible para la persona que se adscribe esos predicados. Kant llama “fundamento subjetivo de diferenciación” (*WDO*, 8:135) al conocimiento inmediato de nuestras manos que nos permite orientarnos físicamente en el espacio.

Kant se refiere, por un lado, a la conciencia de la diferencia entre las manos izquierda y derecha; y, por otro lado, a la conciencia de nuestra posición en el espacio (el cuerpo nos da conocimiento de nuestra ubicación). Consideramos que estos puntos permiten explorar una conciencia de nuestro cuerpo desde dentro, pues la conciencia de la diferencia entre nuestras manos y la de nuestra posición espacial están basadas en información subjetiva corporal. En otras palabras, a partir de considerar al cuerpo desde estas características esclareceremos el modo en que somos conscientes de *nuestro* cuerpo desde Kant. De este modo tenemos conciencia del cuerpo como un *objeto* que posee identidad numérica en tiempos distintos. Sin embargo, el cuerpo no es un objeto más del sentido externo, porque tenemos conciencia de él de un modo distinto a la de cualquier objeto: la conciencia corporal es conciencia de uno mismo.

La reconstrucción que proponemos sobre el segundo rasgo del concepto de persona enfrenta dificultades por retomar consideraciones ajenas al pensamiento de Kant, pero creemos que es una vía para explorar la conexión entre la autoconciencia trascendental y la conciencia que tenemos de nuestro cuerpo en momentos distintos para formar un concepto de persona en Kant. Esta lectura está en consonancia con la caracterización de persona que Kant acepta de la psicología racional, como una entidad consciente de su identidad numérica en tiempos distintos. La diferencia es que no se trata de una entidad mental consciente de sí misma —algo que Kant rechaza en los Paralogismos—, sino de la conciencia del cuerpo propio como un *objeto* continuo en el tiempo.

Consideramos que la aportación de esta investigación es que muestra, en la filosofía kantiana, consideraciones sobre el cuerpo como entidad subjetivada. A pesar de que en la filosofía teórica no encontramos una postura clara sobre las personas, ni sobre identidad personal, en esta investigación reconstruimos una posición original del concepto de persona. En otros autores está presente la referencia de este concepto al cuerpo como una entidad que puede ser identificada y reidentificada en el tiempo (como veremos, estas son las lecturas de Longuenesse y Strawson), sin embargo, no se ha explorado de qué manera uno tiene conciencia de *su* cuerpo. Creemos que abordar pasajes de la obra de Kant desde la conciencia corporal y la inmunidad al error es una vía novedosa para generar un concepto de persona distinto.

[4] En la investigación procederemos de esta manera: en el primer capítulo exploraremos el primer rasgo del concepto de persona: la unidad de la conciencia. El objetivo de este capítulo será analizar la noción de unidad sintética de autoconciencia para ofrecer esta interpretación: que el “Yo pienso” es la conciencia de la actividad que se manifiesta en los juicios que hacemos con validez objetiva, así como en los enunciados bajo el pronombre de la primera persona. Esta interpretación explica de qué manera la unidad de la conciencia, o la conciencia que uno tiene de sí como sujeto, es uno de los rasgos que constituyen a las personas, pues, a partir de lo que denominaremos la tesis de la dependencia, señalaremos que para que las personas sean conscientes de sus estados psicológicos y se adscriban representaciones, pues las personas poseen creencias autoconscientes, tienen que ser conscientes de que son *sus*

representaciones. Esto no sería posible sin el “Yo pienso” que debe poder acompañar nuestras representaciones (B131).

En el segundo capítulo abordaremos los Paralogismos, centrándonos específicamente en el paralogismo de la sustancialidad y en el de la personalidad. El objetivo de este capítulo será mostrar que la unidad de la conciencia, como fue analizada en el primer capítulo, es la base para la crítica a las inferencias falaces de la psicología racional sobre la sustancialidad y personalidad del alma. Aunque esta afirmación ha sido desarrollada por varios estudiosos de la obra de Kant, consideramos que la conexión entre ambos paralogismos, para dar cuenta de la noción de persona de la psicología racional, no ha sido explorada suficientemente.

Como señalamos líneas arriba, para el psicólogo racional una persona es una entidad (alma) consciente de su identidad numérica en tiempos distintos (A361). Así, en su caracterización de persona, no sólo apela a la sustancialidad o permanencia de un objeto del sentido interno (primer paralogismo), sino también a la conciencia de la propia identidad numérica (tercer paralogismo). En este capítulo será importante la distinción entre identidad lógica e identidad numérica, porque, como se observará, la identidad numérica de una entidad es diferente a la identidad lógica del yo. Dicho de otra manera, la mera conciencia que uno tiene de sí como sujeto no es suficiente para determinar la identidad de una persona en tiempos distintos.

Por último, el objetivo del tercer capítulo será desarrollar el segundo rasgo que constituye el concepto de persona: la conciencia de la identidad del cuerpo propio en el tiempo. Esto lo presentaremos desde la tesis de la corporalidad: para que una entidad X sea una persona tiene que ser consciente de la identidad numérica de su cuerpo. En este capítulo señalaremos que el cuerpo no es un objeto entre otros, sino una entidad subjetivada, porque, por un lado, nos da una posición especial en el espacio, y, por otro lado, porque tenemos conciencia de él desde dentro, i.e., la conciencia del cuerpo es conciencia de uno mismo. En este capítulo introduciremos consideraciones sobre conciencia corporal, desde la inmunidad al error, para mostrar de qué modo la conciencia del cuerpo es conciencia de uno como sujeto. El segundo rasgo del concepto de persona restringe esta noción a una entidad ubicada en un tiempo y espacio determinados.

Por último, es importante mencionar que la tesis tiene una secuencia en párrafos. Los números de los párrafos se encuentran dentro de corchetes.

CAPÍTULO I

UNIDAD DE LA CONCIENCIA

INTRODUCCIÓN

[1] En este primer capítulo abordaremos uno de los rasgos para ser una persona. Preguntarnos qué es una persona es preguntar por la naturaleza de las personas. Entendiendo por esto las condiciones necesarias y suficientes que tienen que cumplirse para que algo se considere una persona. Una condición necesaria, pero no suficiente, es ser autoconsciente, es decir, tener una representación de uno mismo como el sujeto de sus representaciones. En la *Antropología en sentido pragmático* Kant menciona lo siguiente a propósito de la autoconciencia como una de las características de las personas: “El hecho de que lo humano en su representación pueda tener al yo le eleva infinitamente por encima de todos los demás seres vivos de la tierra. En virtud de poder tener al yo en su representación el humano es una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarse es una y la misma persona [...]” (*Anth*, 7:127; traducción modificada). A pesar del antropocentrismo de Kant reflejado en este pasaje, lo que llama la atención es que las personas tienen una representación de sí mismas como sujetos: “pueda tener una representación de su yo”. Algo característico de las personas humanas que no es compartido por otros animales es que pueden referirse a sí mismas bajo el pronombre de la primera persona “yo”. Kant aborda la representación de uno mismo como sujeto desde la noción de unidad de la conciencia o apercepción trascendental.

Este capítulo consiste en un estudio de la unidad de la conciencia con el fin de exponer uno de los rasgos que constituyen a las personas. El objetivo de este capítulo será mostrar que el “Yo pienso” hace referencia a la conciencia de una actividad conceptual que se manifiesta en los juicios que realizamos sobre lo que sucede de hecho (juicios con validez objetiva), así como en los enunciados que hacemos bajo el pronombre de la primera persona. Esta interpretación sobre el “Yo pienso” como la conciencia de la actividad de integrar distintas representaciones, al enlazarlas conceptualmente, a la unidad del pensamiento, también considera que la unidad sintética de apercepción es una estructura conformada por

las reglas categoriales. Así la actividad de sintetizar representaciones está reglada por la estructura categorial del pensamiento.²

La interpretación sobre la unidad de la conciencia propuesta en este capítulo esclarecerá de qué manera la autoconciencia empírica es dependiente de la autoconciencia trascendental, lo que se denominará la tesis de la dependencia, pues se ha considerado que el yo trascendental está fuera del mundo (Cassam 1999, p. 2) y que no es clara la relación que tiene con los particulares ubicados en un tiempo y espacio determinados. Si no se muestra en qué consiste la relación entre estos dos aspectos de la autoconciencia, entonces no es posible asegurar que la unidad de la conciencia sea uno de los rasgos para ser una persona.

La propuesta del capítulo frente a este problema consiste en decir que estos dos aspectos de la autoconciencia no se refieren a entidades distintas, sino que la autoconciencia trascendental designa la conciencia de la actividad de integrar representaciones judicativamente. Así, los juicios están reglados por la estructura categorial que hace posible la unificación de representaciones. Las personas son las que juzgan sobre lo que ocurre de hecho y se adscriben predicados psicológicos, pero esta actividad tiene como presupuesto la unidad trascendental de autoconciencia.

La manera en que procederemos será la siguiente: en 1.1 desarrollaremos la interpretación del “Yo pienso” como la conciencia de la actividad de enlazar representaciones en los juicios que hacemos con validez objetiva, así como en los que nos adscribimos desde el pronombre la primera persona. Esta interpretación la exploraremos a partir de la distinción entre la unidad analítica y la unidad sintética de autoconciencia. En 1.2 analizaremos la relación de dependencia que la autoconciencia empírica tiene con la autoconciencia trascendental. Esta relación se denominará tesis de la dependencia. En esta sección es importante la distinción entre el uso del yo como sujeto y el uso del yo como objeto en el contexto de la filosofía kantiana. En 1.3 mostraremos que la lectura propuesta a lo largo del capítulo sobre la unidad de la conciencia despeja la crítica de que el yo trascendental está fuera del mundo y no se relaciona con las entidades que ocupan un lugar y espacio determinados, lo que Cassam denomina la tesis de la exclusión.

² Esta interpretación de la unidad de autoconciencia parte de la lectura de Longuenesse (2017a). Sin embargo, será enriquecida con lo que denominamos tesis de dependencia.

1.1. EL “YO PIENSO”

[2] En el capítulo de la Deducción Trascendental de las categorías (de ahora en adelante usaremos Deducción-A y Deducción-B para referirnos a la primera y segunda ediciones respectivamente) Kant busca demostrar que las categorías o conceptos puros tienen validez objetiva, pues el problema de esta sección de la Lógica trascendental consiste en mostrar “cómo *condiciones subjetivas del pensar* han de tener validez objetiva” (A89/B122). Para Kant no es posible tener experiencia de elementos aislados (sensaciones) ya que la experiencia implica la representación de objetos. La experiencia es el ámbito en el que identificamos y reconocemos a los particulares bajo conceptos. Así, para Kant las categorías son la condición de la validez objetiva de nuestros juicios, pues son reglas a priori que dan unidad, bajo el concepto de un objeto, a nuestras representaciones.

La representación de objetos depende de la espontaneidad del sujeto, pues en el objeto se unifica la diversidad de intuiciones o representaciones singulares (B129). Para representar un objeto se necesita el uso de conceptos, ya que éstos enlazan y unifican las representaciones singulares en clases generales por sus notas comunes. De este modo, la representación de un objeto es producida por la acción del entendimiento que enlaza, de manera reglada, la diversidad dada en representaciones determinadas que constituyen un ámbito objetivo.

Ahora bien, en la Deducción trascendental Kant argumenta que la unificación de representaciones en la experiencia requiere de la unidad trascendental de autoconciencia. Es decir, para que distintas representaciones se unifiquen bajo el concepto de un objeto o sean objetivamente válidas deben estar bajo la condición de la unidad sintética de apercepción. La argumentación de la Deducción-B (§15) comienza con el concepto de enlace [*Verbindung*]. Nos referiremos brevemente a dos puntos del párrafo quince que esclarecerán nuestra posición sobre la autoconciencia trascendental: el primer punto concierne al modo en que es producido el enlace o la síntesis entre nuestras representaciones.

Kant menciona que el enlace no nos es dado a través de los sentidos. Las intuiciones son representaciones singulares que nos son dadas cuando un objeto afecta nuestra receptividad, pero el enlace consiste en la acción de unificar a la diversidad dada bajo *una* representación. Así, el enlace produce unidad en la experiencia. Para Kant, el enlace es una acción llevada a cabo por el entendimiento: “Pero el enlace (*conjunctio*) de un múltiple en

general [...] es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa [...] es una acción del entendimiento que designaremos con la denominación general de *síntesis*” (B130). La actividad de enlazar hace posible la representación de objetos en la experiencia. Sin el enlace no sería posible la unidad de nuestras representaciones, ya que el enlace “lleva consigo también el concepto de la unidad de ello. Enlace es la representación de la unidad sintética de lo múltiple” (B130).

Sobre el segundo punto de este párrafo Kant afirma, después de haber señalado que el enlace es producido por la espontaneidad, que debe buscarse la unidad que “contiene en sí mismo el fundamento de la unidad de diferentes conceptos en los juicios, y por consiguiente, contiene el fundamento de la posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico” (B131). Ahora bien, esta unidad no es producida por el enlace, pues no se trata de un concepto empírico, sino que todo enlace presupone esta unidad originaria. La combinación de representaciones en juicios tiene un presupuesto trascendental: la unidad sintética de autoconciencia. Así, el párrafo dieciséis comienza con uno de los pasajes más célebres de la obra kantiana:

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. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama *intuición*. Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. Pero esta representación es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. (B131-2).

Para esclarecer este pasaje comenzaremos con la condición requerida para que sea posible hablar de “mis representaciones”. Kant menciona que para que uno sea consciente de sus representaciones estas deben encontrarse bajo la condición de ser integradas conceptualmente a la unidad que conforman los pensamientos. Es decir, hay un tipo de representaciones, las intuiciones, que nos son dadas independientemente de ser conceptualizadas “aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama *intuición*”. La intuición es un tipo de representación caracterizada por su inmediatez y singularidad. Estas representaciones dependen, por un lado, de la materia (la sensación) que es producida cuando un objeto se relaciona con nuestra receptividad, y, por otro lado, de las formas puras de la intuición que generan un orden espaciotemporal.

En el pasaje Kant señala que las intuiciones se dan “antes de todo pensar”, pero esto no tiene que entenderse como un proceso temporal en el que *primero* nos son dadas unas representaciones y *después* se producen otras. El “antes” se refiere a que las intuiciones no dependen de los conceptos para darse en la experiencia como representaciones singulares e inmediatas. Sin embargo, en sentido estricto, las intuiciones no representan objetos, ya que la representación de objetos depende de la actividad de combinar conceptualmente al múltiple que nos es dado. Sólo hay representación de objetos en la medida en que identificamos y reidentificamos conceptualmente a los particulares. Por consiguiente, para que sea posible representar objetos se requiere la actividad espontánea del entendimiento que consiste en enlazar la información que recibimos de nuestro entorno. Así, la adscripción de representaciones a uno mismo, i.e., ser consciente de que son mis representaciones, no sería posible si no van acompañadas por el “Yo pienso”, es decir, si no son combinadas conceptualmente.

Kant afirma que el “Yo pienso” debe *poder* acompañar. Consideramos que la posibilidad se refiere a que no siempre somos conscientes de la unidad a la que se integran nuestros pensamientos. Pero, como señala Strawson, no es necesario, para que distintas experiencias pertenezcan a una conciencia, que el sujeto de esas experiencias las esté pensando como suyas (2019, p. 111). Sin embargo, aunque no pensemos constantemente en cada una de nuestras representaciones debe ser posible tener conciencia de que son *nuestras*, es decir, que uno es el sujeto de las representaciones que se adscribe. Además, la expresión “debe *poder* acompañar” indica que debe ser posible que las representaciones se integren a la unidad de nuestro pensamiento, i.e., que sean conceptualizables en juicios, pues uno de los objetivos de la Deducción Trascendental es mostrar la validez irrestricta de las categorías en la experiencia (A112).

Ahora bien, el “Yo pienso” se refiere a la conciencia de uno mismo como el sujeto de sus representaciones. Esta autoconciencia no es la conciencia de una entidad mental permanente sobre la que se inhieran diferentes estados mentales (e.g., el alma), ni tampoco es la conciencia que cada persona tiene sobre sus estados psicológicos —no es la conciencia de un particular ubicado en un tiempo y espacio determinados, o lo que Kant denomina autoconciencia empírica—, sino que se refiere a la conciencia de una actividad. ¿A qué tipo de actividad hace referencia el “Yo pienso”? La propuesta de este capítulo es que se refiere

a una actividad conceptual que se manifiesta en juicios sobre lo que sucede de hecho, i.e., juicios con validez objetiva, así como en enunciados que hacemos bajo el pronombre de la primera persona al adscribirnos predicados. De esta manera, el “Yo pienso” es la conciencia de la actividad de unificar mediante juicios distintas representaciones o de integrar la diversidad a la unidad que conforman nuestros pensamientos. Es la conciencia de enlazar, de acuerdo con el conjunto de reglas categoriales (los conceptos puros o categorías), las representaciones que nos son dadas en la experiencia.

El “Yo pienso” no sólo es condición para adscribir representaciones a uno mismo, sino que también es la condición para la constitución de un ámbito objetivo. El “Yo pienso” *genera* actos de unidad en la experiencia. Como mencionamos líneas arriba, sin la acción de pensar no es posible reconocer a los particulares en clases más generales, dado que sin conceptos no hay conocimiento de objetos. Así, la conciencia de nuestras representaciones está conectada a la conciencia de objetos, pues ambas dependen de la actividad conceptual de integrar y unificar distintas representaciones, i.e., ambas requieren unidades de síntesis. Es decir, somos conscientes de nuestras representaciones porque enlazamos o sintetizamos la diversidad que nos es dada. Sin embargo, la combinación no ocurre de manera azarosa, sino que es reglada por medio de los conceptos que hacen posible la validez objetiva de nuestros juicios. Estas reglas son la condición para representar objetos en la experiencia. Esto no significa que la conciencia de uno como sujeto de sus representaciones sea algo derivado o producido, pues el “Yo pienso” es el acto de integrar representaciones a la unidad sintética de apercepción que es el conjunto de reglas conceptuales e inferenciales (Longuenesse 2017a, p 26).

1.1. UNIDAD ANALÍTICA Y UNIDAD SINTÉTICA

[3] En distintos pasajes de la Deducción-A y la Deducción-B Kant traza una distinción entre la unidad analítica y la unidad sintética de autoconciencia. Abordar esta distinción esclarecerá la sección pasada. En la Deducción-B se encuentran los siguientes pasajes:

A saber, esta integral identidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición contiene una síntesis de las representaciones, y sólo mediante la conciencia de esa síntesis es posible. Pues la conciencia empírica que acompaña a diversas representaciones es, en sí, dispersa y sin referencia a la identidad del

sujeto [...] 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*; es decir, la unidad analítica de la apercepción sólo es posible bajo la presuposición de alguna unidad sintética (B133-4).

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 cual están sometidas todas las representaciones que me son dadas, pero a la cual éstas deben, además, ser sometidas mediante una síntesis (B 135-6).

En ambos pasajes Kant afirma, por un lado, que “la integral identidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición contiene una síntesis de las representaciones, y sólo mediante la conciencia de esa síntesis es posible”, y, por otro lado, que “soy consciente del yo idéntico con respecto a lo múltiple de mis representaciones”. Hay dos aspectos que destacar en estas afirmaciones: la identidad de la apercepción y la conciencia de la síntesis a priori. La identidad de la apercepción no hace referencia a la identidad que una persona tiene en dos momentos temporales distintos. No se trata de una condición necesaria y suficiente que garantice identidad personal (abordaremos este tema en el segundo capítulo). La identidad de la apercepción se refiere a la condición que hace posible la adscripción de representaciones a uno mismo. Se trata de una identidad lógica, pues la apercepción trascendental es el conjunto de reglas categoriales mediante las que unificamos diferentes representaciones. Así, la conciencia de mis representaciones va acompañada por el “Yo pienso”.

En una nota al pie de página que aparece en el primer pasaje seleccionado (B134), Kant expresa que la unidad analítica de la conciencia, refiriéndose a la identidad del “Yo pienso”, está ligada a los conceptos comunes, i.e., conceptos empíricos. Los conceptos son unidades analíticas porque representan una característica, o nota, común a distintas representaciones. Si esto es llevado a la unidad de autoconciencia se puede afirmar que el “Yo pienso” es una unidad analítica, ya que es la *característica* común de las representaciones de las que somos conscientes. No podríamos ser conscientes de una representación si no hubiéramos combinado y enlazado conceptualmente distintas representaciones. Ahora bien, es importante señalar que, aunque Kant menciona que la unidad analítica está ligada a todos los conceptos, esto no significa que sea un concepto. Los conceptos son representaciones

determinadas, sin embargo, el “Yo pienso” no es una representación determinada, sino la forma lógica del pensar.

Kant contrasta la apercepción trascendental con la autoconciencia empírica. La autoconciencia empírica es la que cada persona tiene de sus propios estados psicológicos (un desarrollo de este punto se encuentra en la siguiente sección). La autoconciencia trascendental no es la conciencia que una persona tiene de sí misma, pues es la conciencia de uno mismo que no depende del conocimiento de propiedades. Es la conciencia que uno tiene de sí como el sujeto de sus representaciones. No es una autoconciencia derivada —Kant la denomina la “*apercepción originaria*” (B132)—, pues la adscripción de representaciones a uno mismo depende de que uno sea consciente de sí mismo como el sujeto de sus representaciones. Esto último es posible, una vez más, por la conciencia de la actividad de unificar representaciones.

[4] Ahora bien, con la “conciencia de la síntesis a priori” se refiere a la unidad sintética originaria de la apercepción, la cual, según la nota de B134, “es el punto más elevado al cual se debe sujetar todo uso del entendimiento”. La unidad sintética de apercepción contiene, como menciona Longuenesse (2017a, p. 106), “la forma de todos los juicios”. Esto quiere decir que la unidad sintética de autoconciencia es la estructura o conjunto de reglas (funciones de síntesis) que conforman la unidad del pensamiento. Para Kant es el punto más elevado, pues sin esta estructura conceptual no sería posible, por un lado, la representación de objetos, ni, por otro lado, la adscripción de representaciones a uno mismo, puesto que ambas acciones dependen de funciones de síntesis.

Kant menciona que mediante la conciencia de la síntesis nos representamos la identidad de la conciencia. Esto implica que mediante la conciencia de uno mismo como sujeto no se tiene acceso epistémico especial al yo (no se conoce una cosa pensante), ya que hace referencia a la conciencia de la actividad de unificar representaciones con base en las reglas que nos permiten hacer inferencias. Así, el “Yo pienso que debe *poder* acompañar”, es la conciencia de unificar representaciones e integrarlas a uno mismo. La conciencia de uno mismo que se manifiesta en el juicio “Yo pienso” no sería posible sin las unidades que representamos conceptualmente en la experiencia. De ahí que por la conciencia de la síntesis nos representamos la identidad del “Yo pienso”, i.e., la unidad inferencial del pensamiento.

Dicho de otra manera, no hay conciencia de uno mismo como sujeto sin la constitución del ámbito objetivo en la experiencia, como Kant señala en la Deducción-A: “[...] 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” (A108).

Cabe destacar que la unidad analítica y la unidad sintética de autoconciencia no se refieren a tipos distintos de conciencia de uno mismo. El “Yo pienso” es la conciencia de la actividad de unificar representaciones. Esta unificación ocurre de acuerdo con las reglas que conforman la unidad sintética originaria de autoconciencia, ya que consiste en una actividad conceptual que se manifiesta en los enunciados que realizamos bajo el pronombre de la primera persona, así como en los que producen un ámbito objetivo. Sin el acto de integrar, el “Yo pienso” sería una representación vacía, pues sólo hace referencia a la estructura lógica del pensamiento conformada por reglas categoriales. Como menciona Kant en el siguiente pasaje:

Este principio de la unidad necesaria de la apercepción es, por cierto, idéntico, y por tanto, es una proposición analítica; pero sin embargo declara necesaria una síntesis del múltiple dado en una intuición, síntesis sin la cual no puede ser pensada aquella integral identidad de la conciencia de sí mismo. Pues mediante el Yo, como representación simple, no es dado ningún múltiple; éste solamente en la intuición, que es diferente de aquél, puede ser dado y solamente por medio del enlace puede ser pensado en una conciencia (B135).

En este pasaje Kant menciona que sin lo múltiple el yo es una representación simple, pues sólo es una forma lógica. La conciencia de uno como sujeto no puede desvincularse de la conciencia de objetos, ya que para ser conscientes de la unidad de nuestro pensamiento se necesita la síntesis reglada del múltiple dado en la intuición. Así, no hay diferencia entre afirmar p y la conciencia de que “Yo pienso p ”, dado que para representar un objeto o un evento objetivo necesitamos combinar, a través de reglas, distintas representaciones. Sin embargo, no podría llevarse a cabo esta combinación sin ser conscientes de que somos el sujeto de esas representaciones, ya que las estamos integrando activamente en la unidad de autoconciencia. La representación de un objeto (o la constitución de un ámbito objetivo en la experiencia) no nos es dada en la experiencia, sino que es producida por la actividad

conceptual; pero, para enlazar representaciones, éstas deben estar sujetas a la condición de pertenecer a la unidad de la conciencia.

1.2. AUTOCONCIENCIA TRASCENDENTAL Y AUTOCONCIENCIA EMPÍRICA: TESIS DE LA DEPENDENCIA

[5] En la sección pasada mencionamos que la distinción que Kant traza entre la unidad analítica y la unidad sintética no se refiere a dos modos distintos de autoconciencia, pues el “Yo pienso” (o la unidad analítica) manifiesta la actividad de integrar diferentes representaciones a uno mismo, pero la unificación ocurre de acuerdo con las reglas categoriales que conforman la unidad sintética de apercepción. También señalamos que la unidad sintética de autoconciencia es la condición para, por un lado, adscribir representaciones a uno mismo, saber que son nuestras representaciones; y, por otro lado, representar objetos, i.e., constituir un ámbito objetivo que sea independiente de la percepción de cada persona.

Ahora bien, además de la autoconciencia trascendental, o de la conciencia de uno mismo como sujeto, Kant habla de autoconciencia empírica. La autoconciencia empírica es contrastada con la trascendental, pues la primera hace referencia a la conciencia que cada persona tiene de sí misma. La segunda, como se vio en la sección precedente, no es la conciencia de una persona porque no tiene contenidos determinados. Sin embargo, a pesar del contraste, Kant menciona que hay una relación de dependencia: la autoconciencia empírica depende de la autoconciencia trascendental. Para esclarecer este punto que denominaremos tesis de la dependencia, citaremos dos pasajes en donde Kant señala la diferencia entre los dos aspectos de la autoconciencia, así como su relación de dependencia:

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; y habitualmente se la llama *sentido interno*, o *apercepción empírica*. Aquello que tiene que ser representado *necesariamente* como numéricamente idéntico, no puede ser pensado como tal mediante datos empíricos. Debe ser una condición que precede a toda experiencia, y que la hace posible a esta misma” (A106).

Todas las representaciones tienen una referencia necesaria a una posible conciencia empírica; pues si no tuvieran esto, y si fuese enteramente imposible llegar a tener conciencia de ellas, entonces sería lo mismo que decir que no

existían. Pero toda conciencia empírica tiene una referencia necesaria a una conciencia trascendental (previa a toda experiencia particular), a saber, a la conciencia de mí mismo, como apercepción originaria. Es, pues, absolutamente necesario, que en mi conocimiento toda conciencia pertenezca a una conciencia (de mí mismo). Hay aquí, entonces, una unidad sintética de lo múltiple (de la conciencia) que se conoce a priori [...] La proposición sintética: que cada conciencia empírica diferente debe estar enlazada en una única conciencia de sí, es el principio absolutamente primero y sintético de nuestro pensar en general. Pero no se debe olvidar que la mera representación Yo en referencia a todas las otras (cuya unidad colectiva ella hace posible) es la conciencia trascendental (nota A117).

El primer pasaje recuerda a lo que Hume menciona sobre el yo como haz de percepciones [*a bundle of perceptions*], pues en la autoconciencia empírica (al menos como Kant lo formula en este pasaje) no se puede aprehender un yo permanente en el tiempo. En la autoconciencia empírica somos conscientes de nuestras representaciones, pero éstas se suceden temporalmente unas a otras. Como Hume menciona, en el contexto de la analogía del teatro con la mente: “distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones” (Hume 1981, p. 401).

Para Hume no hay un escenario sobre el que se presenten los distintos personajes (percepciones) de una obra teatral, pues la mente consiste en las diferentes percepciones que tenemos. Sin embargo, la diferencia que Kant traza con Hume es que para él sí hay un escenario en el que aparecen los diferentes personajes de la vida mental (nuestros estados mentales). Sólo que este teatro no es un ego cartesiano, una entidad mental, sino la estructura conformada por reglas categoriales que conectan nuestras inferencias. Esto último se refiere a la identidad del “Yo pienso” como la condición trascendental que acompaña a las representaciones de las que somos conscientes.

Sobre el segundo pasaje pondremos énfasis en la referencia necesaria de toda conciencia empírica a la conciencia trascendental. Esto no sólo servirá para mostrar que el “Yo pienso” y la autoconciencia empírica no se refieren a entidades distintas o separadas (punto que desarrollaremos en la sección siguiente 1.3.), sino que esclarecerá la relación de dependencia (tesis de la dependencia) entre estos dos aspectos de la autoconciencia. La tesis de la dependencia señala que para que una persona sea consciente de sus estados psicológicos y pueda adscribirse distintos predicados, tiene que ser consciente de que son *sus* estados y

sus predicados. Uno podría *conocer* diferentes hechos particulares sobre una persona, sin embargo, para que sepa que esos hechos le pertenecen –que son sus representaciones— necesita la condición para adscribir representaciones a sí misma (Brook 2001, p. 11). Como Kant señala: “[...] que, como representaciones *mías* deben ser adecuadas necesariamente a aquella condición sólo bajo la cual ellas pueden coexistir en una universal conciencia de sí mismo; pues de otro modo no me pertenecerían todas ellas a mí” (B132).

Como mencionamos en la sección anterior, la autoconciencia trascendental es la conciencia de uno mismo como sujeto, es la conciencia de la actividad de unificar diferentes representaciones conforme con las reglas categoriales. La autoconciencia trascendental no puede identificarse con un particular, pues es la forma o estructura lógica de nuestros pensamientos. Para Kant es una forma universal que comparten los seres racionales (Longuenesse 2008, p. 17). Por otro lado, la autoconciencia empírica depende de un contenido determinado y se refiere a los predicados que las personas se adscriben a sí mismas. Sin embargo, para reconocer que esas representaciones son *mías* se tiene que ser consciente de la actividad de juzgar o unificar representaciones, pues, una vez más, no hay autoconciencia de uno mismo como sujeto sin la actividad de representar un ámbito objetivo.

Para desarrollar esta distinción y dependencia en otros términos diremos lo siguiente: a pesar de la diferencia entre la autoconciencia empírica y la autoconciencia trascendental, se puede afirmar que estos dos aspectos de la autoconciencia no tienen referencia a entidades distintas, pues las personas, i.e., los particulares ubicados en un ámbito de relaciones objetivas, son las que juzgan de acuerdo con las reglas categoriales que conforman la unidad sintética de apercepción. A través de estas reglas, por un lado, unifican representaciones al integrarlas a un ámbito objetivo, y, por otro lado, se adscriben representaciones a sí mismas al ser conscientes de que son sus representaciones.

1.2.1. DISTINTOS USOS DEL YO EN KANT

[6] En esta sección continuaremos con lo que mencionamos en la sección pasada sobre las distinciones entre la autoconciencia trascendental y la autoconciencia empírica, así como la dependencia, aunque desde otra perspectiva: desde la distinción entre el uso del yo como sujeto y el uso del yo como objeto en el contexto de la filosofía kantiana. Con esta distinción

en mente esclareceremos la posición de Kant sobre la autoconciencia trascendental y la manera en la que se relaciona con la autoconciencia empírica. Antes de comenzar es importante decir que la discusión entre el uso del yo como objeto y el uso del yo como sujeto tuvo su propio desarrollo en filosofía del lenguaje desde la distinción trazada por Wittgenstein en el *Cuaderno azul*³. Sin embargo, para los fines de esta sección no ahondaremos en las discusiones ni diferentes posiciones, pues lo que nos interesa destacar es que en el uso del yo como sujeto hay una autoconciencia que no es derivada y que no depende del conocimiento de nuestras propiedades, pero es la condición para hacer adscripciones a uno mismo.

En el texto *Kant, Self-awareness and Self-reference*, Andrew Brook (2001, p. 11) señala lo siguiente:

By “attaching ‘I’ to our thoughts”, Kant seems to have had something like this in mind, something like “using ‘I’ to refer to myself as the subject of my thoughts”. Since, on Kant’s view, it is not just identifying properties but any properties whatsoever that I need not know in order to refer to myself as myself, ‘non-ascriptive reference to self’ might capture what is special about this form of awareness of self better than Shoemaker’s ‘self-reference without identification’.

De acuerdo con esta cita, para Kant no hay necesidad de identificar propiedades para que uno se refiera a sí mismo como sí mismo. Dicho de manera más sencilla: uno puede tener conciencia de sí mismo, saber que es el sujeto de sus representaciones, sin identificar propiedades, es decir, sin conocer hechos particulares sobre uno mismo, e.g., que soy una mujer que estudia la maestría en filosofía y que tengo una determinada orientación sexual. En la conciencia de uno mismo como uno mismo, “uno es consciente de sí mismo como sí

³ En el *Cuaderno azul* Wittgenstein menciona lo siguiente a propósito de la distinción entre el uso del yo como sujeto y el uso del yo como objeto: “Hay dos casos diferentes en el uso de la palabra ‘yo’ (o ‘mi’), que yo llamaría ‘el uso como objeto’ y el ‘uso como sujeto’. Ejemplos del primer tipo de uso son los siguientes: ‘Mi brazo está roto’, ‘Yo he crecido seis pulgadas’, ‘Yo tengo un chichón en la frente’, ‘El viento sopla sobre mi cabeza’. Ejemplos del segundo tipo son: ‘Yo veo tal y tal’, ‘Yo oigo tal y tal’, ‘Yo intento levantar mi brazo’, ‘Yo pienso que lloverá’, ‘Yo tengo dolor de muelas’. Puede señalarse la diferencia entre estas dos categorías diciendo: los casos de la primera categoría implican el reconocimiento de una persona concreta y en estos casos existe la posibilidad de un error, o como debería ponerlo mejor: se ha tenido en cuenta la posibilidad de un error [...] Es posible que, por ejemplo, en un accidente, yo sienta dolor en mi brazo, vea un brazo roto a mi lado y piense que es mío, cuando en realidad es el de mi vecino. Y mirando en un espejo yo podría confundir un chichón de su frente con uno en la mía. Por el contrario, no hay un problema de reconocimiento de una persona cuando yo digo que tengo dolor de muelas. Carece de sentido preguntar: ¿está usted seguro de que es usted quien tiene dolores? Este modo de expresar nuestra idea sugiere ahora por sí mismo: que es imposible que al hacer el enunciado ‘yo tengo dolor de muelas’ yo haya confundido a otra persona conmigo mismo, como lo es que me queje de dolor por equivocación, habiendo confundido a otra persona conmigo” (1979, pp. 66-67).

mismo. Uno es consciente de que es uno mismo del que uno es consciente” (Brook 2001, p. 11). Esto, como hemos mencionado a lo largo del capítulo, se refiere a la conciencia de uno mismo unificando o enlazando representaciones. En la conciencia de esta actividad uno es consciente de sí mismo como sí mismo, e.g., “yo juzgo”, “yo percibo”, “yo pienso”. De ahí que Brook mencione que se trata de una autorreferencia que no necesita autoadscripciones, ni identificación de propiedades.

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

Lo que nos interesa enfatizar de la cita de Brook es que, en el uso del yo como sujeto, en el “Yo pienso que debe poder acompañar a mis representaciones”, uno no necesita autoidentificarse como un particular para ser consciente de sí mismo como sujeto de sus representaciones. Otra manera de ejemplificar lo característico del uso del yo como sujeto, que está conectado con lo que acabamos de exponer, consiste en que alguien puede ofrecer la descripción más completa de nuestra biografía: una biografía en la que se expongan todos los acontecimientos importantes de nuestra vida, incluyendo una descripción completa de nuestras propiedades psicológicas. Sin embargo, esa descripción exacta y completa de nuestra biografía no puede hacer que uno se reconozca como el sujeto de esas representaciones; podría ocurrir que esas descripciones sean de otra persona y nos las

estuvieran adscribiendo erróneamente. La posibilidad del error está latente porque en esa biografía se están haciendo juicios de identidad.

Lo que se requiere para que uno sea consciente de sí mismo como el sujeto de esas representaciones –para que sepa que esa biografía en realidad es una autobiografía— no puede darse a partir de la identificación de propiedades, sino de la conciencia de la actividad de unificar representaciones e integrarlas, a través de juicios, a la unidad de la conciencia. Si las representaciones no van acompañadas por la condición requerida para la autoadscripción, entonces no es posible la conciencia de las propias representaciones.

A diferencia de la conciencia de uno como sujeto de sus representaciones, uno puede ser consciente de sí identificando propiedades físicas e.g., verse en el espejo o en una foto. Como ya mencionamos, la autoconciencia empírica requiere, por un lado, información sobre el mundo y nuestra ubicación en un ámbito constituido por relaciones objetivas; y, por otro lado, la adscripción de diferentes representaciones a uno mismo, i.e., la capacidad de ser conscientes de la actividad de juzgar que llevamos a cabo al integrar representaciones y conformar un ámbito objetivo. Sin embargo, la distinción entre los dos aspectos de la autoconciencia no distingue dos entidades distintas, como señala Kant en el §24: “Pero cómo es que el Yo que piensa se distingue del Yo que se intuye a sí mismo (ya que puedo representarme también, al menos, como posible, otra especie de intuición) y es sin embargo idéntico a éste, por ser el mismo sujeto” (B155). Este será el tema de la última sección del capítulo.

1.3. ¿DOS ENTIDADES?

[7] Esta sección del capítulo está motivada por el capítulo del libro de Efraín Lazos (2014) *Disonancias de la Crítica* titulado “El yo trascendental kantiano: una defensa de la tesis de la abstracción”. En esta sección mostraremos que la interpretación sobre la autoconciencia trascendental que hemos defendido responderá a una crítica que considera que el yo de la apercepción trascendental está fuera del mundo. Así, por ejemplo, en *Self and World* (1999), Cassam critica la tesis de la exclusión, la cual afirma que el yo no es un objeto entre otros en el mundo. Esta crítica se deba a que en *Self and World* Cassam defiende una concepción materialista de la autoconciencia.

En el primer capítulo del libro, Cassam señala que una característica común a distintas teorías sobre la autoconciencia es que presentan al yo como elusivo. Hay elusividad del yo desde la perspectiva de la autoconciencia introspectiva, e.g., la posición de Hume sobre el yo como haz de percepciones y no como objeto idéntico y permanente en el tiempo. Cassam menciona que Kant comparte un rasgo con Hume: que la conciencia de uno como sujeto de sus representaciones no es la conciencia de un objeto. Para Kant, según Cassam (1999, p. 2), la conciencia del yo como sujeto convertido en objeto consistiría en ser consciente de uno mismo como sustancia permanente e inmaterial.

Cassam le atribuye a Kant la tesis de la exclusión: “Desde una lectura kantiana de la tesis de la exclusión, el mundo espaciotemporal es el mundo fenoménico, y el punto de decir que el ‘Yo’ que piensa no es un objeto entre otros en el mundo es para negar que en algún sentido sea un elemento del mundo fenoménico” (1999, p. 10); y “Para Kant, el yo que no pertenece al mundo fenoménico o nouménico es el ‘Yo’ del ‘Yo pienso’ y el estatus ontológico de este ‘Yo’ es algo parecido a un universal” (1999, pp. 10-11). Es decir, el yo de la autoconciencia trascendental no forma parte del mundo, pues no se identifica con un objeto entre otros. Para Cassam, el yo no pertenece al mundo de los fenómenos, pero tampoco al mundo nouménico.

Podría decirse que esto es una reformulación de algo que Strawson mencionó en la reconstrucción de la Deducción Trascendental en *The Bounds of Sense*. A grandes rasgos, su reconstrucción señala que debe representarse un ámbito objetivo, con relaciones independientes de la percepción de cada individuo, para que sea posible la adscripción de representaciones a uno mismo. Strawson afirma lo siguiente como respuesta a una de las posibles objeciones a su reconstrucción:

Los pronombres personales, incluyendo el pronombre ‘yo’, tienen una referencia empírica; y en cierta forma tal referencia debe estar garantizada para que tenga sentido la noción general de adscribir experiencias a un sujeto. Pero las condiciones kantianas para posibilitar la autoadscripción de experiencias (continúa la objeción) no incluyen ninguna referencia a estos hechos. Kant habla del ‘yo permanente’ de la apercepción trascendental; pero, desde luego, no entiende por éste a un individuo, hombre o mujer, permanente (al menos relativamente), un objeto entre otros en el mundo, un punto de aplicación de criterios empíricos de identidad personal. Pero si rechaza esta interpretación del ‘yo permanente’, ¿no está eliminando de su significado ordinario la noción de adscripción de experiencias a un sujeto sin presentar nada que llene el vacío?” (2019, p. 117).

Para Strawson, Kant establece cuáles son las condiciones más generales para la autoadscripción de experiencias, aunque no incluya la aplicación de criterios empíricos de identidad personal, como el cuerpo (esto es parte de la crítica de Cassam a Kant). Algunos puntos de la reconstrucción de Strawson del capítulo de los Paralogismos (en esta sección sólo haremos hincapié en un par, pues una exposición de su reconstrucción aparece en el tercer capítulo) ayudarán a despejar la tesis de la exclusión que Cassam atribuye a Kant. Además de la lectura de Strawson, encontramos la lectura de Efraín Lazos que defiende la tesis de la abstracción para responder a Cassam. A pesar de que coincidimos con ambas lecturas, también tomamos distancia en algunos aspectos, pues consideramos que dejan de lado la conciencia de la actividad de la síntesis.

En *The Bounds of Sense* Strawson menciona lo siguiente: “Cuando ‘yo’ se utiliza así, sin necesidad o posibilidad alguna de que su uso esté justificado por criterios empíricos de identidad del sujeto, no pierde, sin embargo, su papel de hacer referencia a un sujeto.” (2019, pp. 190-1). Es decir, para la adscripción de experiencias y saber que somos el sujeto de esas experiencias, no necesitamos criterios empíricos de identidad, i.e., identificar y reidentificar al cuerpo dentro de un ámbito objetivo. Strawson considera que Kant distingue dos maneras de referirse a uno mismo: por un lado, nos referimos a nosotros mismos a través de criterios empíricos de identificación, como una persona ubicada en un espacio y tiempo determinados (el uso del yo como objeto); por otro lado, cuando una persona se adscribe a sí misma un estado mental no necesita criterios de identificación para justificar su uso del pronombre de la primera persona del singular (el uso del yo como sujeto).

El punto clave de su interpretación consiste en señalar que estos dos modos de referirse a uno mismo no hacen referencia a dos entidades distintas, sino que se refieren a lo mismo: a una persona ubicada en un plano de relaciones objetivas. Strawson cree que la crítica de Kant a la psicología racional se basa en que ésta refiere el uso del yo sin criterios empíricos de identificación a una entidad inmaterial, simple y eterna. Así, de acuerdo con la lectura de Strawson, Kant no está pensando en otra entidad, ni tampoco que el uso del pronombre yo esté desligado de nuestro cuerpo.

[8] Strawson (2019, p. 192) señala que la noción de “conciencia en general” es una abstracción de los criterios empíricos de identidad: “Si intentamos abstraer este uso, quitándolo de la conexión con criterios ordinarios de identidad personal [...] lo que realmente hacemos es desposeer nuestro uso del ‘Yo’ de cualquier fuerza referencial. Simplemente expresaría, como Kant diría, ‘la conciencia en general’”. Ahora bien, Efraín Lazos, desarrolló, en el último capítulo de su libro *Disonancias de la Crítica*, la tesis de la abstracción para cuestionar la tesis de la exclusión. Así, Lazos menciona lo siguiente:

La tesis de la abstracción nos dice, en esencia, que el sujeto de pensamiento, el ‘yo pienso que tiene que poder acompañar...’, es una representación sui generis a la que se arriba filosóficamente haciendo abstracción del contenido de pensamiento de cualquier conciencia humana. Se trata de una representación sui generis, incluso ante la clase de conceptos, ya de por sí especial, que son los conceptos puros o categorías, las cuales especifican las reglas trascendentales, o condiciones no empíricas, para que un sujeto haga juicios sobre objetos espaciotemporales. En este sentido, la apercepción trascendental no es propiamente un concepto, i.e., una representación general que pueda aplicarse a determinados particulares. Esto significa que es incorrecto ver la apercepción trascendental como un tipo específico de conciencia de objetos, diferente de la conciencia de objetos de los sujetos humanos ordinarios (Lazos 2014, p. 212).

[...] el ‘yo’ de la apercepción no es el concepto de una clase de cosa, y no puede tener un papel independientemente de otros conceptos –en particular, sin el concepto de autoconciencia empírica--. Si nos preguntamos cómo es que llegamos a tal noción, a tal pseudoconcepto [...] podemos encontrar en Kant una respuesta directa: llegamos a ella haciendo abstracción del contenido de la autoconciencia empírica, en una hazaña lograda filosóficamente (Lazos 2014, p. 222).

Para Efraín Lazos el yo de la autoconciencia trascendental no es el concepto de una cosa, pues es una abstracción, llevada a cabo por la filosofía, de los contenidos empíricos de la conciencia de cada persona. Para esclarecer el papel de la abstracción, Lazos (2014, p. 222) se refiere a la caracterización que Kant hace, en el §6 de la *Jäsche Logik*, de la abstracción como uno de los actos del entendimiento que sirven para la formación de conceptos empíricos, junto a la reflexión y la comparación: “La abstracción es sólo condición negativa para crear conceptos, esto es, presupone un contenido del cual abstraer”. Para Lazos, mediante la abstracción no se generan nuevos conceptos, sino que se muestran las condiciones más generales o estructurales que hacen posible la conciencia de objetos. Por consiguiente, el yo de la autoconciencia, al ser una abstracción de lo empírico, no genera el concepto de una clase de objeto. Así, el error en la psicología racional se produce al olvidar

que el sujeto del pensamiento es una abstracción y lo refiere a una cosa que de ninguna manera se puede dar en la experiencia.

Ahora bien, aunque coincidimos con las lecturas de Strawson y Lazos en que el yo de la autoconciencia no se refiere a una entidad que no se encuentra en el mundo —*pace* la tesis de la exclusión que afirma que el yo no puede identificarse con un individuo en el mundo— consideramos que ambas enfrentan problemas. Nos detendremos en la lectura de Lazos, pues la lectura que hace Strawson de la *Crítica de la Razón Pura* excluye, para establecer un argumento de análisis conceptual, los aspectos correspondientes a la síntesis por considerarla parte de la psicología trascendental. La reconstrucción de Strawson de los Paralogismos está relacionada con lo que menciona en el capítulo sobre la Deducción Trascendental, i.e., que la unidad de la conciencia y la posibilidad de adscribir representaciones a uno mismo requiere de la unidad objetiva en donde identificamos y reidentificamos a los particulares bajo clases más generales. En *The Bounds of Sense*, Strawson evita hablar del yo trascendental y de la parte psicológica de la posición kantiana. Sin embargo, Efraín Lazos sí menciona al yo trascendental, aunque considera que esta noción es una abstracción.

Como señalamos, Lazos se refiere al pasaje de la *Jäsche Logik* en el que Kant da cuenta de los actos del entendimiento requeridos para generar conceptos empíricos. Para tener la representación de un concepto empírico abstraemos una característica general y común a diferentes representaciones. De acuerdo con su interpretación, llegamos a las condiciones más generales para la conciencia de objetos al hacer abstracción de los contenidos empíricos de la conciencia de cada persona. Esta lectura enfrenta un problema, pues sólo en una ocasión, al final de los Paralogismos de la segunda edición, Kant menciona que el “Yo pienso” o la unidad sintética de apercepción es una abstracción de los contenidos empíricos.

En la primera sección de este capítulo señalamos que la unidad sintética de apercepción es una estructura conformada por las reglas categoriales del pensamiento. Para Kant, las reglas categoriales (los conceptos puros) no son conceptos empíricos a los que la reflexión filosófica haya llegado por medio de abstracción. Si los conceptos puros fueran meras abstracciones entonces, por un lado, no se podría garantizar su necesidad en la experiencia, ni, por otro lado, podría haber identidad del “Yo pienso”. La identidad del “Yo pienso” hace referencia a la identidad de las funciones de unidad, i.e., de los conceptos por

los que pensamos en un ámbito objetivo y se adscriben diferentes representaciones a uno mismo. “La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada a priori, es, pues, el fundamento de la identidad de la apercepción misma, la que precede a priori a todo *mi* pensar determinado” (B134). Es una identidad lógica y no establece un criterio de identidad personal, pues no se refiere a la identidad de un objeto que sea puramente mental. Por consiguiente, la unidad sintética de apercepción, que se manifiesta por el juicio “Yo pienso” en la conciencia de la actividad de integrar representaciones a uno mismo, no puede considerarse como una abstracción de los contenidos empíricos de la conciencia, pues, una vez más, es la unidad conformada por los conceptos puros que conectan nuestros juicios e inferencias.

Entonces ¿cómo defender que no hay dos entidades distintas o que el yo de la autoconciencia sí tiene referencia a una entidad? Consideramos que la clave para responder a esta pregunta está en la lectura que hemos defendido en este capítulo sobre el “Yo pienso”, pues este juicio sólo se refiere a la conciencia de la actividad de juzgar e integrar representaciones a uno mismo. No se refiere a la conciencia de algo allende la experiencia, dado que depende de la unificación de nuestras representaciones en la experiencia. Las personas, los particulares ubicados en el tiempo y en el espacio, son las que hacen juicios y determinan activamente sus creencias al deliberar, corregir y dar razón de ellas (Longuenesse 2008, p. 16). Para Kant, los juicios con validez objetiva y los que son hechos desde el pronombre de la primera persona suponen una estructura categorial conformada por los conceptos puros (B138), i.e., tienen el presupuesto de la unidad trascendental de autoconciencia.

Así, de acuerdo con la interpretación de este capítulo, al unificar representaciones se puede ser consciente de que uno es el sujeto de sus representaciones (el “Yo pienso” debe *poder*). La conciencia de uno mismo como sujeto requiere de la actividad de enlazar diferentes representaciones. Sin embargo, el enlace, y la conciencia de este enlace, se dan en los juicios que las personas realizan. La unidad sintética de apercepción se refiere a la estructura conformada por las funciones a priori de síntesis; y la unidad analítica, el “Yo pienso”, a la conciencia de la actividad de juzgar y unificar diferentes representaciones con base en las categorías. La estructura categorial está presente en los juicios que las personas hacen para constituir el ámbito objetivo en la experiencia. Así, el yo de la autoconciencia

trascendental no es una entidad que se encuentre fuera del mundo, pues, una vez más, las personas, como particulares que se encuentran en la experiencia, son las que juzgan y son conscientes de sí mismas como sujetos de sus representaciones.

CONCLUSIONES

[9] En este capítulo desarrollamos uno de los rasgos para explorar un concepto de persona: tener una representación de uno mismo como sujeto. Para Kant la representación de uno como sujeto forma parte de su concepción sobre la unidad de la conciencia, pues por medio del “Yo pienso” uno se representa a sí mismo como el sujeto de sus representaciones. De acuerdo con la interpretación que ofrecimos, la autoconciencia trascendental hace referencia a la conciencia que uno tiene de la actividad de enlazar o integrar representaciones a la unidad conformada por las reglas categoriales. Esta actividad se manifiesta en los juicios que poseen validez objetiva, así como en las representaciones que nos adscribimos desde el pronombre de la primera persona.

Ahora bien, en el capítulo se destacaron dos puntos importantes sobre la unidad de la conciencia: por un lado, la unidad analítica o identidad del Yo pienso, y, por otro lado, la conciencia de la síntesis a priori. El primer punto es importante porque establece que la identidad lógica o formal del “Yo pienso” es una condición para integrar representaciones a la unidad del pensamiento. La identidad lógica es inseparable de la unidad, pues permite la constitución de un ámbito objetivo y la adscripción de representaciones a uno mismo. En este sentido no se trata de la identidad numérica que un particular tiene en momentos distintos, sino del “Yo pienso” como el juicio que debe poder acompañar a todas mis representaciones. Por otro lado, la conciencia de la síntesis a priori muestra que la conciencia de uno como sujeto no es posible sin las unidades que representamos sintéticamente en la experiencia. Así, la conciencia de uno como sujeto no es independiente de la constitución de un ámbito objetivo.

Sin embargo, aunque estos puntos son importantes para comprender adecuadamente la unidad de la conciencia, no explican por qué esta noción es uno de los rasgos que conforman a las personas. Esta explicación la encontramos desde la tesis de la dependencia, pues de acuerdo con esta tesis, la adscripción de predicados psicológicos a uno mismo

depende de la unidad de autoconciencia, pues sin ésta no seríamos conscientes de *nuestras* representaciones. Como vimos en la segunda parte del capítulo, la autoconciencia empírica —la conciencia que los particulares o personas tienen de sí mismas— depende, por un lado, de tener una representación de uno mismo como sujeto, y, por otro lado, de la información que recibimos de nuestro entorno y que es conceptualizada por medio de la actividad de enlazar representaciones. Para que una persona tenga conciencia de *sus* representaciones necesita una representación de sí misma como sujeto, pues de otro modo no podría adscribirse estados psicológicos.

La diferencia entre la autoconciencia trascendental y la empírica descrita en los términos de la tesis de la dependencia nos permitió mostrar que estos dos aspectos de la autoconciencia no se refieren a entidades distintas, como si por un lado estuvieran particulares corporales y por otro lado entidades mentales. La unidad sintética de autoconciencia es el conjunto de reglas conceptuales que hacen posible la constitución de un ámbito objetivo independiente de la percepción de cada persona. Estas reglas a priori son usadas en los juicios con validez objetiva y en los que se hacen desde el pronombre de la primera persona. El punto es que las personas —como particulares que ocupan un espacio y tiempo determinados—, por un lado, son las que se adscriben predicados a sí mismas, pues tienen una representación de sí como sujetos, y, por otro lado, realizan juicios con validez objetiva. Esto no sería posible sin el “Yo pienso” como la conciencia de la actividad de unificar distintas representaciones en juicios, pero, una vez más, las personas son las que enlazan, por medio de las reglas categoriales, representaciones en juicios.

En este capítulo exploramos el primer rasgo que conforma el concepto de persona. Sin embargo, la autoconciencia trascendental no es suficiente para desarrollar este concepto. En el siguiente capítulo veremos los errores en los que incurre la psicología racional al convertir una condición subjetiva, el Yo pienso, en un objeto que sobrepasa los límites de la experiencia: el alma. De esta manera, la psicología racional nos da un concepto espurio de persona —como una entidad (el alma) consciente de su identidad numérica en tiempos distintos—, pues de acuerdo con la Doctrina trascendental de los elementos de la *Crítica de la razón pura*, no podemos tener conocimiento de un objeto que no se presenta en la experiencia.

CAPÍTULO II

PROBLEMAS DEL YO Y LA PERSONA

INTRODUCCIÓN

[1] En el capítulo de los Paralogismos de la razón pura, Kant expone su crítica a la psicología racional. La psicología racional se caracteriza por estudiar las propiedades del alma como entidad mental, pues a partir de la conciencia que uno tiene de sí como sujeto de sus representaciones establece algunas propiedades como la sustancialidad, simplicidad e identidad numérica en el tiempo. Kant menciona que el “Yo pienso es, por tanto, el único texto de la psicología racional, a partir del cual ella ha de desarrollar toda su sabiduría. Fácilmente se ve que este pensamiento, si ha de estar referido a un objeto (a mí mismo), no puede contener nada más que predicados trascendentales de él, pues el más mínimo predicado empírico arruinaría la pureza racional de la ciencia” (A343/B401). Es decir, que la psicología racional, por medio del Yo pienso, considera a la mente no como algo empírico, sino como una entidad que sobrepasa los límites de la experiencia. La complejidad del capítulo de los Paralogismos no sólo se debe a que es la parte más alterada de las dos ediciones de la *Crítica de la Razón Pura*, sino a la conexión que este capítulo tiene con la Deducción Trascendental, específicamente con la unidad sintética de autoconciencia. Un análisis de los Paralogismos está en continuidad con la teoría de la unidad de la conciencia expuesta en la Deducción Trascendental.

El objetivo de este capítulo será mostrar que la unidad de autoconciencia es la base para la crítica a las inferencias inválidas sobre la sustancialidad y personalidad del alma. Así, las características generales de la unidad de la conciencia, que Kant delineó en el capítulo de la Deducción Trascendental, descartan las tesis de la psicología racional sobre la permanencia e identidad numérica del yo. Si bien la afirmación de que la apercepción trascendental es el núcleo de la crítica a la psicología racional es compartida por la mayoría de los intérpretes contemporáneos⁴, en este capítulo ofreceremos un análisis crítico de la sustancialidad (primer

⁴ Por ejemplo, Kitcher (2011, p. 180), P. F., Strawson (2019, p. 188), Ameriks (2000, p. 7), Longuenesse (2017, p. 103), Brook (1994, p. 154), Keller (2004, p. 162) y Powell (1990, p. 67).

paralogismo) y la personalidad (tercer paralogismo) enfatizando que el psicólogo racional concibe a la persona como una entidad solamente mental consciente de su identidad numérica en tiempos distintos.

La posición crítica de Kant a las nociones de personalidad e identidad personal desarrolladas por la psicología racional –aunque también incluye a un filósofo no racionalista como Locke— se manifiesta en dos momentos: por un lado, en el paralogismo sobre la sustancialidad del alma, y, por otro lado, en el paralogismo de la personalidad. Esta conexión no se ha desarrollado suficientemente para dar cuenta de la postura crítica que Kant muestra sobre la permanencia del alma y la conciencia que tiene de su identidad numérica en el tiempo.

De acuerdo con estos dos momentos que encontramos en el concepto de persona de la psicología racional se expondrán dos críticas distintas: por un lado, que no podemos conocer una entidad mental que permanezca idéntica en el tiempo. “Pero ¿qué uso he de hacer de este concepto de substancia? Que yo, como ente pensante, perduro para mí mismo, y ni nazco ni perezco de manera natural, esto no puedo concluirlo de él en modo alguno; y sin embargo, sólo para ello puede servirme el concepto de la substancialidad de mi sujeto pensante” (A351). Para Kant, el uso del concepto de sustancia se restringe a la experiencia, por esa razón no es posible determinar bajo ese concepto un objeto que no nos es dado a través de los sentidos.

Por otro lado, la conciencia de uno mismo no es condición suficiente para el conocimiento de nuestra identidad personal, i.e., por la mera conciencia uno se representa a sí mismo como sujeto de sus representaciones, pero no es posible asegurar, a partir de esta representación, que somos una y la misma persona en momentos temporales distintos. Como veremos, *pace* Locke, la conciencia de nuestras representaciones pasadas no excluye la posibilidad lógica de que éstas hayan sido tenidas por otras personas.

Ahora bien, la manera en la que procederemos será la siguiente: En la sección 2.1 analizaremos lo que es un paralogismo trascendental. En esta sección nos referiremos a la ilusión trascendental para ver cómo se producen las inferencias inválidas que dan lugar a los paralogismos, al convertir al sujeto del pensar en la unidad absoluta del sujeto. En la sección 2.2 desarrollaremos la crítica al paralogismo de la sustancialidad del alma. Por último, en la sección 2.3 haremos un estudio sobre el tercer paralogismo y la crítica a la noción de persona

presentada por la psicología racional. Aquí expondremos las posiciones de Locke y Leibniz sobre los conceptos de persona e identidad personal con el fin de mostrar que, para Kant, la conciencia de uno mismo como sujeto no es condición suficiente para establecer un concepto de persona; y, por otro lado, que la continuidad psicológica no garantiza la identidad numérica de una persona en momentos temporales distintos. En esta sección será importante la diferencia entre identidad numérica e identidad lógica.

2.1. ¿QUÉ ES UN PARALOGISMO TRASCENDENTAL?

[2] En esta sección del capítulo explicaremos lo que son los paralogismos trascendentales o paralogismos de la razón pura. Sin embargo, antes de profundizar en los paralogismos nos referiremos a una noción importante de la Dialéctica trascendental: la ilusión trascendental. Comprender el modo en que la razón convierte una máxima subjetiva (buscar unidad sistemática en nuestro pensamiento) en un principio objetivo (la suposición de una totalidad incondicionada dada) ayudará a esclarecer el capítulo dedicado a la crítica de la psicología racional.

Al comienzo de la Dialéctica trascendental, Kant señala que la dialéctica es una lógica de la apariencia ilusoria. Así, este capítulo analiza en qué consiste la apariencia ilusoria de la razón y la manera en la que podemos caer en errores al dejarnos conducir por ella. Sobre la apariencia ilusoria Kant menciona, por un lado, que no se trata de la ilusión empírica, e.g., la vara que, al ser introducida en el agua, genera la ilusión de estar torcida; pero, por otro lado, tampoco se trata de la ilusión lógica en las inferencias falaces que se produce por el uso incorrecto de una regla lógica. Cuando una regla lógica no se emplea de forma correcta podemos corregir esa inferencia aplicándola adecuadamente.

En el caso de la ilusión trascendental hay dos características que no son compartidas por la empírica, ni la lógica: (i) esta ilusión no se produce por la experiencia ni por el influjo de la imaginación, sino por los principios de la razón “cuyo uso no está ni siquiera dirigido a la experiencia [...] nos aparta enteramente a nosotros mismos del uso empírico de las categorías y nos engaña con el espejismo de un ensanchamiento del *entendimiento puro*” (A295/B352). (ii) Esta ilusión no puede ser evitada, porque en la razón hay máximas subjetivas que tienen la apariencia de ser objetivas. “Pues nos las habemos aquí con una ilusión natural e inevitable, que se basa en principios subjetivos y los hace pasar por objetivos

[...] Hay, por consiguiente, una dialéctica natural e inevitable de la razón pura” (A298/B354). Así, aunque se ponga al descubierto la ilusión trascendental –y los errores en los que se incurre al convertir una máxima subjetiva en un principio constitutivo—no es posible suprimirla pues surge de la propia naturaleza de la razón. Además, este tipo de ilusión tiene una función positiva para el conocimiento mediante el uso regulativo de las ideas.

La ilusión trascendental hace que los principios meramente subjetivos de la razón, como dar conexión y unidad integral a la multiplicidad de conocimientos, pues la razón demanda unidad sistemática, sean tomados por principios objetivos que determinan un objeto de la razón, i.e., un objeto que de ninguna manera nos puede ser dado en la experiencia. Kant caracteriza a la razón como una facultad de principios que hace inferencias mediatas. Para los objetivos de este trabajo no analizaremos detalladamente los usos lógico y puro de la razón, ya que nos interesa detenernos en los dos principios de la razón. El primero es el principio de la razón en su uso lógico: “encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él” (A307/B364). En el uso lógico, la razón, como facultad de inferencias mediatas, busca la condición de la condición, la condición última de una cadena de inferencias. Este principio es meramente subjetivo pues expresa un hecho de la razón y no determina ningún objeto (Grier 2001, p. 120).

El segundo principio es “suponiendo que si lo condicionado es dado, está dada también (es decir, está contenida en el objeto y en su conexión) toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, la cual es, por tanto, ella misma incondicionada” (A308/B364). Kant menciona que este es un principio sintético, porque lo condicionado no se refiere analíticamente a lo incondicionado. A partir de este principio surgen los enunciados y conceptos de los que se ocupa la metafísica racionalista (las ideas del alma, mundo y dios), pues la razón busca la totalidad incondicionada. En la experiencia no puede ser dado algo incondicionado; todo lo que nos es dado y es susceptible de ser conocido se encuentra en relaciones espaciotemporales. Sin embargo, la razón, al presuponer la totalidad incondicionada, se introduce en una serie de errores al determinar un objeto que no es de los sentidos, en otras palabras, al darle un uso a las categorías que no está referido a la experiencia. Cabe señalar que este principio sintético de la razón no genera necesariamente los errores en los que incurre la metafísica, pues, siguiendo a Michelle Grier (2001, p. 125),

la presuposición de la totalidad incondicionada funciona como un ideal que dirige la diversidad de nuestros conocimientos hacia su unidad sistemática.

[3] En la introducción al libro segundo de la Dialéctica Trascendental Kant señala lo siguiente: “al menos la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de la razón se basa en que nosotros somos llevados a tales ideas por un silogismo necesario. Por tanto, habrá silogismos que no contienen premisas empíricas, y por medio de los cuales nosotros, de algo que conocemos, inferimos algo diferente, de lo cual no tenemos concepto alguno”. (A339/B397). En este pasaje Kant menciona que llegamos a los conceptos puros de la razón, i.e., a las ideas de alma, mundo y dios, por medio de silogismos necesarios en los que, a partir de algo que conocemos, se infiere algo que escapa a los límites de lo que puede ser conocido.

Lo que ocurre con la idea de alma es que a partir de la noción de sujeto del pensamiento se infiere la unidad absoluta de éste. Es decir, por el principio sintético de la razón se busca la condición incondicionada del pensamiento (Grier 2001, p. 147). Sin embargo, el problema se genera cuando se considera que hay un objeto incondicionado del pensamiento, en otras palabras, cuando se le otorga realidad objetiva al alma. Esto ocasiona que las categorías sean llevadas más allá de la experiencia y se produzcan los errores de la psicología racional analizados en el capítulo de los Paralogismos.

Ahora bien, al comienzo del capítulo de los Paralogismos de la razón pura Kant hace un contraste entre el paralogismo lógico y el paralogismo trascendental. El paralogismo lógico es una inferencia inválida en la que uno se engaña a sí mismo (*Log*, §1, 90) y está basado en la ambivalencia del término medio, es un *sophisma figurae dictionis*. Es decir, el concepto que está ubicado en la posición del sujeto en la premisa mayor es usado en un sentido diferente al concepto que aparece como predicado en la premisa menor. De esta manera, la conclusión del silogismo parece que es válida puesto que se sigue correctamente. Sin embargo, es una conclusión inválida porque el término medio no fue usado en el mismo sentido que en las dos premisas anteriores. Por ejemplo:

Todo banco es una institución.

Todo mueble de tres patas es banco.

∴ Todo mueble de tres patas es una institución.

Este silogismo categórico parece tener una forma válida:

Todo A es B

Todo C es A

∴ Todo C es B

Sin embargo, el término medio “banco” no fue usado en el mismo sentido. Así, es una inferencia inválida, pues su forma lógica es la siguiente:

Todo A es B

Todo C es D

∴ Todo C es B

Lo característico del paralogismo trascendental es que la causa de la inferencia inválida tiene un fundamento trascendental (A341/B399). El fundamento trascendental consiste en tomar algo meramente subjetivo como si fuera un objeto de la razón, i.e., un objeto que traspasa los límites de lo que nos puede ser dado en la experiencia. Así, la psicología racional toma al “Yo pienso” como único texto del que infiere algunas propiedades sobre el sujeto del pensamiento (A343/B401). Lo que la psicología racional hace es que a partir la conciencia que uno tiene de sí como sujeto, el “Yo pienso”, se representa un objeto del sentido interno, el alma, que puede ser conocido solamente por medio de predicados trascendentales, por un uso de las categorías no referido a los datos de la experiencia.

En la Consideración sobre la doctrina pura del alma –al final de los Paralogismos de la primera edición—Kant denomina a la apariencia ilusoria de los paralogismos como una sobrepción de la conciencia hipostasiada: “Sin embargo, nada es más natural ni tentador que la apariencia ilusoria de tomar la unidad en la síntesis de los pensamientos, por una unidad percibida en el sujeto de esos pensamientos” (A402). Esto muestra la conexión entre la ilusión y los paralogismos, pues la ilusión hace que la unidad que hace posible la representación de objetos a través de la síntesis reglada por las categorías sea considerada como objeto.

Como vimos en el capítulo pasado (sección 1.1), la apercepción trascendental es la conciencia de uno mismo como el sujeto de sus representaciones. Esta autoconciencia es

diferente de la conciencia de uno mismo como objeto ya que la primera no requiere la identificación de propiedades. Si esta unidad es convertida en objeto, entonces se infieren propiedades que no pueden ser conocidas a partir de la estructura lógica que hace posible el pensamiento. De este modo se puede observar que la ambivalencia del término medio no se da exclusivamente por la forma inválida del silogismo, sino que es generada por una ilusión de la razón que convierte al sujeto de la experiencia en un objeto que puede ser determinado.

[4] Ahora bien, ¿cuál es uno de los problemas que Kant observa en las tesis de la psicología racional? Un problema consiste en el conocimiento de uno mismo, ya que para Kant este tipo de conocimiento también está restringido a la experiencia. No podemos conocernos con independencia de los datos que nos son dados por la sensibilidad. Este límite en el autoconocimiento se debe a la complementariedad necesaria entre intuiciones y conceptos para generar conocimiento del mundo y de uno mismo como un *objeto* entre otros. Para tener conocimiento legítimo de uno mismo se necesita determinar al múltiple de la información que recibimos a través del sentido interno y de lo que acontece en nuestro entorno (B406). Para Kant, sólo es posible señalar las características más generales de la unidad de la conciencia que hacen posible que la experiencia sea una unidad de percepciones interconectadas conceptualmente.

La psicología racional tiene la pretensión de conocer un objeto: el alma. Así, a partir de la representación del alma infiere que es una sustancia simple, consciente de su identidad numérica en el tiempo y distinta del cuerpo. El problema es que estas propiedades sólo pueden serles atribuidas a un objeto en la medida en que haya intuiciones que se determinen bajo el concepto de sustancia, como algo permanente o relativamente permanente en el tiempo (A182/B225). Las categorías, sin referencia a la intuición, son meras formas lógicas del pensar que no determinan un objeto de la experiencia. De ahí que el conocimiento de la psicología racional sea espurio, pues no es posible tener conocimiento de un objeto que no es dado en la intuición, como es el caso del yo. Sobre este último punto Kant señala lo siguiente:

Por fundamento de ella no podemos poner nada más que la representación simple, y en sí misma enteramente vacía de contenido: Yo; de la que no se puede ni siquiera decir que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Por ese Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa, no se representa

nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto; por eso, giramos alrededor de él en un perpetuo círculo, pues debemos servirnos siempre ya de la representación de él, para poder juzgar algo acerca de él; una incomodidad que es inseparable de él, porque la conciencia, en sí, no es tanto una representación que distingue a un objeto particular, sino una forma de ella en general, en la medida en que ella ha de ser llamada conocimiento; pues sólo de ella puedo decir que mediante ella pienso algo (A346/B404).

De este pasaje hay que mencionar algunos puntos importantes: el primero es que el yo es la mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Esto está relacionado con lo que Kant señaló en la Deducción Trascendental sobre la unidad sintética de autoconciencia: el “Yo pienso” es el acto de integrar representaciones a uno mismo. La acción de unificar representaciones está reglada por las categorías que conforman la estructura del pensamiento, pues la unidad sintética de apercepción hace referencia al conjunto de funciones de síntesis que hacen posible la constitución de un ámbito objetivo. Así, la unidad sintética de autoconciencia *contiene* las funciones a priori que nos permiten representar objetos en los juicios. De ahí que Kant afirme que el yo es la conciencia que acompaña a nuestros conceptos, pues es la condición para el pensar judicativo.

El segundo punto es que por el yo que piensa se representa un sujeto trascendental =X que no puede ser conocido con independencia de los predicados empíricos que nos adscribimos. Para Kant, el yo no puede ser conocido porque no es un objeto que sea dado en la experiencia, sino que es el presupuesto que hace posible el conocimiento. De ahí que si queremos conocer al yo como si fuera un objeto, se gire en un círculo perpetuo, pues no es posible conocer el presupuesto del conocimiento. La razón de este último punto no es por la elusividad del yo que aparece cuando *observamos* introspectivamente que nuestros estados internos se suceden temporalmente unos a otros, sino porque el yo trascendental no es una representación que pueda determinarse conceptualmente ya que es la condición que hace posible la representación de objetos en la experiencia.

2. 2. EL PARALOGISMO DE LA SUSTANCIALIDAD

[5] Esta sección será un análisis de los argumentos que Kant presenta en contra del primer paralogismo: el de la sustancialidad. Como señalamos en la sección pasada, el paralogismo

es una inferencia inválida que consiste en la ambivalencia del término medio. Ahora bien, ¿a qué se refiere el término medio en las dos primeras premisas? En un pasaje de la segunda edición de los Paralogismos, Kant menciona lo siguiente:

En la premisa mayor se habla de un ente que puede ser pensado en general, en todo respecto, y en consecuencia también tal como pudiera ser dado en la intuición. Pero en la premisa menor se habla de él solamente en la medida en que él se considera a sí mismo, como sujeto, sólo en relación con el pensar y con la unidad de la conciencia, pero no a la vez en relación con la intuición, mediante la cual él es dado, como objeto, al pensar. Por consiguiente, la conclusión se obtiene por *sophisma figurae dictionis*, y por tanto, por un sofisma (B411).

Esta cita aparece en el contexto del paralogismo que domina en el proceder de la psicología racional: el de la sustancialidad del alma. Antes de pasar al análisis del argumento del primer paralogismo, nos detendremos en la referencia del término medio en cada una de las premisas. De acuerdo con esta cita, el término medio que aparece en la premisa mayor se refiere al uso que ese concepto tiene en la experiencia “como dirigido a un objeto en general” (B412), i.e., está dirigido a algo que se presenta en la intuición y que es determinado conceptualmente bajo la categoría de sustancia. En la Analítica Trascendental Kant mostró que las categorías tienen validez objetiva en la medida en que están referidas a la experiencia posible. Sin referencia a la intuición, y sin su respectivo esquema, las categorías son conceptos vacíos que no determinan objetos. Así, en la premisa mayor el término medio es usado para pensar un objeto en general.

Por otro lado, en la premisa menor el término medio no está referido a un objeto de la experiencia posible, sino a la manera como el sujeto se considera a sí mismo “solamente se representa la referencia a sí mismo, como sujeto (como la forma del pensar)” (B412). Es decir, aquí el término medio describe lo característico de la unidad de la conciencia tal y como Kant la desarrolló en la Deducción Trascendental. El término medio no es usado para determinar objetos, sino que señala los rasgos generales del “Yo pienso” como sujeto lógico singular que *tiene* identidad lógica. Estos rasgos de la autoconciencia son importantes para el conocimiento de objetos y para la concepción de la experiencia. Sin embargo, no se refieren a una entidad mental que pueda conocerse con independencia de los predicados que cada persona se adscribe a sí misma. Por consiguiente, las inferencias de los paralogismos son inválidas porque el término medio no es usado en el mismo sentido.

Esta manera de interpretar la ambivalencia del término medio también puede expresarse en términos de la diferencia entre la perspectiva de la primera y la tercera personas. Así, la ambivalencia consiste en que en la premisa mayor el término medio es usado desde la perspectiva de la tercera persona, pues se refiere a un objeto de la experiencia que puede ser identificado y reidentificado en momentos temporales distintos; y, por otro lado, en la premisa menor, el término medio es usado desde el punto de vista de la primera persona en la referencia a uno mismo como sujeto.

Por ejemplo, Strawson (2019, p. 191) interpreta los Paralogismos de esta manera, pues señala que hay dos maneras de referirse a uno mismo: en la adscripción de algunas representaciones, como recuerdos y pensamientos, no se requieren criterios empíricos de identidad personal para justificar el uso del pronombre yo. Sin embargo, eso no significa que el uso del yo no esté referido a un sujeto entendido como un particular ubicado en el espacio y en el tiempo. Los lazos de la autoadcripción que no necesita identificación de propiedades y los criterios empíricos de identidad del sujeto no están rotos en la práctica, sino sólo en la reflexión filosófica.

Longuenesse sigue a Strawson en la interpretación que distingue entre la perspectiva de la tercera persona que aparece en la premisa mayor y en la conclusión, y la perspectiva de la primera persona que aparece en la premisa menor: “[...] el poder del argumento de Kant para refutar el paralogismo racionalista reside principalmente en el contraste entre la tercera persona, el punto de vista objetivo de la premisa mayor y la conclusión, y la primera persona, el punto de vista subjetivo de la premisa menor” (2017, p. 125). Es decir, por un lado, la premisa mayor es un criterio conceptual que determina un objeto para que sea considerado de cierta manera, e.g., sustancia, sin embargo, la determinación es legítima si el criterio tiene referencia a lo que encontramos en la experiencia. Por otro lado, en la premisa menor, no hay referencia a lo dado a la intuición, puesto que expresa la manera en la que uno se considera a sí mismo como sujeto de experiencia.

Como puede apreciarse las lecturas que interpretan la ambivalencia del término medio desde la distinción entre los puntos de vista de la primera y tercera personas están en consonancia con lo que señalamos líneas arriba, pues se destaca que la inferencia es inválida porque el término medio es usado en dos sentidos diferentes: en la premisa mayor, el término medio se refiere al modo en que un objeto de la intuición es pensado en general (punto de

vista de la tercera persona); y, en la premisa menor, a cómo se considera al sujeto lógico de la experiencia. De ahí que la conclusión no se siga, porque no hay un término medio que sea común en las premisas anteriores.

[6] En la primera edición Kant presenta el primer paralogismo de la manera siguiente:

Aquello cuya representación es el sujeto absoluto de nuestros juicios y por eso no puede ser usado como determinación de otra cosa, es substancia.

Yo, como ente pensante, soy el sujeto absoluto de todos mis juicios posibles, y esta representación de mí mismo no puede ser usada como predicado de ninguna otra cosa.

Por consiguiente, yo, como ente pensante (alma) soy substancia (A348).

En este silogismo el término medio es “aquello cuya representación es el sujeto absoluto de nuestros juicios y por eso no puede ser usado como determinación de otra cosa”. En la premisa mayor se da la regla general para que algo se considere sustancia. De acuerdo con la caracterización clásica, una sustancia es aquello que no se puede predicar de otra cosa, sino que ocupa el lugar del sujeto.⁵ En este caso, el sujeto absoluto de nuestros juicios es representado como sustancia. En la premisa menor, el “yo, como ente pensante”, está determinado por el término medio. Por consiguiente, el “yo, como ente pensante” cae bajo la regla general de la sustancia. Esto quiere decir que el yo es una entidad pensante sobre la que se inhieren los pensamientos como si fueran sus accidentes y ocupa el lugar del sujeto absoluto de nuestros juicios.

En el análisis crítico de este paralogismo, Kant señala sobre la premisa mayor que “las categorías puras (y entre ellas, también la de sustancia) en sí mismas no tienen ninguna significación objetiva, si no se les somete una intuición a cuya multiplicidad puedan ser aplicadas, como funciones de unidad sintética” (A349). Para que algo sea sustancia, y caiga bajo la regla general del silogismo, se requieren intuiciones que sean determinadas por ese concepto. Las categorías representan objetos enlazando al múltiple dado en la intuición, pues el enlace le asigna al objeto un lugar fijo en el juicio (B142). En este caso, el objeto

⁵ “Todas las demás cosas, o bien se dicen de las entidades primarias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos [...] Así, pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos; de modo que, si no existieran las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás”. Aristóteles (1982, 2a30-2b5).

determinado por el concepto de sustancia ocupa el lugar del sujeto en el juicio. En la aplicación del concepto de sustancia se requiere la percepción de un fenómeno que sea permanente o relativamente permanente en el tiempo (A183/B226). Sin referencia a intuiciones, el concepto de sustancia es una función lógica que no tiene validez objetiva en la experiencia. Como se puede observar, la premisa mayor no es un enunciado falso pues establece la regla general para que cualquier cosa que cumpla con la condición de “ser el sujeto absoluto de los juicios” sea una sustancia. Para Kant esta condición se satisface únicamente si hay referencia a intuiciones.

En la premisa menor el término medio está referido al “yo, pensante”. Para esclarecer este punto, Kant menciona que el yo es el sujeto del pensamiento (A350), pues como vimos en la sección 1.1., el “Yo pienso” expresa la conciencia de uno mismo como sujeto de sus representaciones. Para que uno, por un lado, se adscriba representaciones, y, por otro lado, se refiera a un ámbito objetivo necesita enlazar representaciones. Ahora bien, el “yo, pensante” es el sujeto determinante de los juicios, porque los juicios son representaciones generales producidos por la actividad de conectar diferentes representaciones, o como señala Patricia Kitcher (2011, p. 190): “Yo soy el sujeto determinante que hace un juicio al generar una relación entre un sujeto y un predicado”. La premisa menor también es verdadera siempre y cuando se considere al yo como sujeto lógico de los juicios.

El problema aparece en la inferencia que lleva a la conclusión, dado que no hay un término medio que sea compartido por las dos premisas anteriores. Por un lado, en la premisa mayor, el término medio “aquello cuya representación es el sujeto absoluto de nuestros juicios y no puede ser usado como determinación de otra cosa” se refiere al concepto de sustancia como una categoría que tiene validez objetiva en la medida en la que unifica al múltiple dado en la intuición. Cuando un objeto es representado por el concepto de sustancia ocupa la posición del sujeto en los juicios que realizamos sobre dicho objeto.

Por otro lado, en la premisa menor el término medio es el predicado del “yo, como ente pensante”. El “yo pienso” es la conciencia de uno mismo como sujeto, y se refiere al sujeto lógico de nuestros juicios, pues, una vez más, los juicios son una conexión entre dos o más conceptos que tienen como presupuesto la unidad de autoconciencia. Por consiguiente, la conclusión “yo, como ente pensante (alma) soy *sustancia*” no se sigue de las premisas

anteriores. En la conclusión, el yo es concebido como una entidad mental que es permanente a lo largo del tiempo.

Ahora bien, sobre la conclusión Kant afirma lo siguiente:

Tanto es lo que falta para que se puedan inferir estas propiedades a partir de la mera categoría pura de una sustancia, que más bien debemos poner por fundamento la permanencia de un objeto dado tomado de la experiencia, si queremos aplicarle a él el concepto empíricamente utilizable, de una sustancia. Pero en nuestra proposición no hemos puesto por fundamento experiencia alguna, sino que simplemente hemos inferido, a partir del concepto de la relación que todo pensar tiene con el Yo, entendido como el sujeto común en el cual el pensamiento es inherente. Tampoco podríamos, aunque nos lo propusiéramos, exponer tal permanencia mediante ninguna observación segura. Pues el Yo está, ciertamente, en todos los pensamientos; pero con esta representación no está enlazada ni la más mínima intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición. Por consiguiente, se puede ciertamente percibir que esta representación siempre vuelve a presentarse en todo pensar, pero no, que sea una intuición estable y permanente, dentro de la cual cambie los pensamientos (como mudables) (A349-50).

Sobre este pasaje hay que destacar algunos puntos: (i) el primero es el recordatorio de lo que Strawson denominó el “principio de significatividad”, a saber, que no hay uso legítimo de las categorías si no están relacionadas con las condiciones empíricas (Strawson 2019, p. 12). Los errores de la facultad de la razón son generados cuando se hace un mal uso de las categorías, pues, al desatender que las ideas de la razón tienen un uso regulativo para sistematizar el conocimiento (*ProI*, 4: 350), se concibe un objeto que no es dado en la experiencia y que es determinado por el uso de las categorías separado de la referencia a intuiciones. Sin embargo, el uso correcto de las categorías, en este caso la de sustancia, requiere la percepción de un fenómeno permanente.

(ii) El segundo punto es que la psicología racional no pone por “fundamento experiencia alguna” que pueda determinarse bajo el concepto de sustancia. Es decir, el “yo pienso” es el sujeto común de nuestros pensamientos, pero esto no significa que sea el sujeto absoluto sobre el que se inhieren nuestros pensamientos. La condición que debería satisfacer el sujeto para ser considerado sustancia es permanecer en el tiempo. La permanencia temporal es necesaria para identificar y reidentificar a un particular en momentos temporales distintos. Sin embargo, esto último no es posible hacerlo a partir de la conciencia que uno tiene de sí mismo como sujeto, pues el “Yo pienso” que debe *poder* acompañar a todos nuestros pensamientos (B131) es la condición para adscribir representaciones a uno mismo,

pero sólo designa la estructura conceptual que hace posible la unidad del pensamiento. Esta condición no puede ser convertida en un objeto del sentido interno que sea permanente.

[7] Para terminar de esclarecer la posición de Kant en el primer paralogismo nos referiremos a la distinción entre el sujeto real y el sujeto lógico. Kant señala que la psicología racional “hace pasar al sujeto lógico constante del pensar, como si fuera el conocimiento del sujeto real de la inherencia, sujeto del cual no tenemos ni el más mínimo conocimiento, ni podemos tenerlo, porque la conciencia es lo único que hace de todas las representaciones, pensamientos” (A350). El sujeto lógico está presente en nuestros pensamientos, o debe poder acompañarlos, y esto genera la ilusión de que se trata de una sustancia permanente sobre la que se inhieren los pensamientos como sus accidentes. Sin embargo, sólo es la condición de la unidad de nuestro pensamiento, pero no tiene un contenido que pueda conocerse de manera independiente a lo dado por la receptividad. De esta manera, la concepción del sujeto real de la inherencia como una sustancia con propiedades (Rosefeldt 2003, p. 147) hace uso ilegítimo de las categorías porque va más allá de la experiencia: “fuera de esta significación lógica del Yo, no tenemos conocimiento alguno del sujeto en sí mismo que, como substrato, le sirve de fundamento a éste y a todos los pensamientos” (A350).

Este último punto restringe el alcance del autoconocimiento, pues para que sea posible deben satisfacerse las dos condiciones del conocimiento en general: nos tienen que ser dadas intuiciones y tenemos que estar en posesión de conceptos. Como Kant señala en el §25 de la Deducción-B: “para el conocimiento de nosotros mismos, además de la acción del pensar que lleva a la unidad de la apercepción lo múltiple de toda intuición posible, se requiere también una determinada especie de intuición, por la cual ese múltiple es dado” (B157). Para conocernos como un objeto que tiene permanencia relativa en el tiempo, i.e., que puede determinarse bajo el concepto de sustancia, porque es identificado y reidentificado en momentos distintos, se requiere un tipo de intuición que no es proporcionada por medio del sentido interno —en el sentido interno nuestros estados mentales se suceden temporalmente unos a otros (B413)—, sino por el cuerpo. El cuerpo es un *objeto* que se encuentra en un espacio y tiempo determinados y que posee cierta permanencia y continuidad, en otras palabras, que satisface la condición para ser determinado por el concepto de sustancia (este tema lo desarrollaremos en el tercer capítulo).

Para concluir con esta sección nos referiremos al primer paralogismo desarrollado en la segunda edición pues esto permitirá conectar los puntos que hemos analizado. Al comienzo de la segunda edición de los Paralogismos, Kant no expone los argumentos de la psicología racional en forma de silogismos, sino que señala cuáles son las premisas de la psicología racional y da razones para mostrar que son incorrectas. Así, sobre el primer paralogismo (es el único que después de la evaluación de los cuatro paralogismos sí aparece en la forma de un silogismo) señala lo siguiente:

Ahora bien, en todos los juicios, yo soy siempre el sujeto *determinante* de aquella relación en la que consiste el juicio. Pero que yo, que pienso, deba tener, en el pensamiento, siempre el rango de *sujeto*, y de algo que no puede ser considerado como ligado al pensamiento a manera de un predicado, es una *proposición* apodíctica e incluso *idéntica*; pero no significa que yo, como *objeto*, sea un *ente subsistente* por mí mismo, o una *substancia*. Esto último va muy lejos; por eso, requiere también *data* que no se encuentran en el pensar, y quizá (en la medida en que considero meramente lo pensante como tal) más de lo que yo jamás encontraré (en él) (B407).

En este pasaje está contenido lo que se ha discutido sobre el primer paralogismo en la primera edición. Lo primero es que el “Yo pienso” siempre ocupa el rango del sujeto determinante ya que es la condición para conectar representaciones. El “Yo pienso” es el vehículo de *mis* representaciones, pero no se trata de un objeto de la intuición interna en el que se inhiere distintas propiedades, sino que se refiere a las funciones de síntesis que permiten representar objetos y adscribir representaciones a uno mismo. La expresión de sujeto determinante evoca a lo que Kant señaló en la Deducción-B para destacar la actividad y espontaneidad del sujeto al enlazar representaciones en los juicios: “[...] me represento la espontaneidad de mi pensar, es decir, del determinar [...] Pero esa espontaneidad hace que me llame a mí mismo *inteligencia*” (B158).

Ahora bien, la determinación de un objeto como sustancia necesita algo distinto a la mera conciencia de uno como sujeto de sus representaciones. Sin embargo, como señala Kant, estos *data* no se encuentran en el pensar, pues únicamente son proporcionados cuando un objeto afecta nuestra receptividad. Así, la evaluación negativa del primer paralogismo muestra que no es posible hipostasiar al “Yo pienso” como si fuera una entidad mental que permanece en el tiempo. En la siguiente sección esto cobra mayor relevancia, porque muestra

que a partir de la mera conciencia no se sigue la identidad numérica de una persona, ni la permanencia de una sustancia en momentos temporales distintos.

2.3. EL PARALOGISMO DE LA PERSONALIDAD

[8] En este paralogismo se encuentra la crítica a la noción de personalidad de la psicología racional. Esta crítica se establece en dos niveles: por un lado, la crítica va dirigida a la conciencia de la permanencia de uno mismo en el tiempo. Esta parte de la crítica está conectada con el primer paralogismo, pues, para el psicólogo racional, la persona es una sustancia pensante consciente de su permanencia en el tiempo. Como se vio en la sección anterior, la crítica descansa en una comprensión adecuada de la unidad de la conciencia y de la referencia de las categorías a la experiencia. Es decir, sólo es posible determinar la permanencia de un objeto, i.e., aplicar el concepto de sustancia, en la medida en que podemos identificarlo en momentos temporales distintos. Pero, por otro lado, hay una crítica a que la conciencia de pensamientos y acciones pasadas sea la condición suficiente y necesaria para establecer la identidad de una persona. Esta condición no requiere la identidad de una entidad mental o corporal, sino la continuidad psicológica que tiene una persona en momentos temporales diferentes. Como se verá más adelante, la crítica que Kant hace a esta condición (que es sostenida por Locke) está basada en la distinción entre identidad lógica del yo e identidad numérica.

Kant presenta de esta manera al tercer paralogismo en la primera edición:

Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en tiempos diferentes, es, esa medida, una *persona*.

Ahora bien, el alma tiene conciencia de la identidad numérica de sí misma en tiempos diferentes.

Por tanto, ella es una persona (A361).

Siguiendo con la estructura del análisis del primer paralogismo encontramos que el término medio es “lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en tiempos diferentes”. En la premisa mayor una persona es aquello que tiene conciencia de su identidad numérica en tiempos distintos. Cabe señalar que Kant coincide con esta caracterización que

está presente en Leibniz y Wolff⁶, sin embargo, como es de esperarse por los dos primeros paralogismos, no considera que sea posible conocer la identidad numérica del alma o del objeto del sentido interno a partir de la mera conciencia que uno tiene de sí en momentos distintos. Ahora bien, en la premisa menor el alma cae bajo la regla general, i.e., el alma es consciente de su identidad numérica en tiempos diferentes. Por consiguiente, el alma es una persona. Para el psicólogo racional la persona es una entidad mental (alma) consciente de su identidad numérica a lo largo del tiempo.

La premisa mayor muestra la caracterización general de una persona como una entidad consciente de su identidad numérica en tiempos distintos. Para Kant el conocimiento de la identidad numérica sólo es posible en la medida en que hay referencia a los objetos externos, como indica al comienzo del tercer paralogismo: “Si quiero conocer por experiencia la identidad numérica de un objeto externo, prestaré atención a lo permanente de aquel fenómeno, a lo cual, como sujeto, se refiere todo lo restante, como determinación” (A362). Es decir, para determinar la identidad numérica de un objeto debemos apuntar a un particular ubicado en el espacio que tenga permanencia o relativa permanencia a pesar de los cambios y alteraciones que experimenta en el transcurso del tiempo. De esta manera, la caracterización general de una persona requiere la conciencia de la identidad numérica de uno mismo como una entidad que persiste en momentos distintos.

En la premisa menor hay referencia a la manera en que uno se representa a sí mismo como sujeto de sus representaciones. En esta premisa la identidad está conectada a la unidad sintética de autoconciencia y no a la identidad numérica de una entidad. Es decir, para que representemos objetos debemos enlazar diferentes representaciones y esto sólo es posible por la unidad de la conciencia como estructura conceptual que hace posible la experiencia. Sin embargo, la conciencia de uno mismo como el sujeto que enlaza e integra representaciones (este es el punto clave del tercer paralogismo) no excluye la posibilidad lógica de que las representaciones pasadas hayan sido tenidas por otra persona, ni que las representaciones futuras vayan a ser tenidas por una persona distinta. La identidad de la unidad de la conciencia

⁶ Bennett señala que esta caracterización también es compartida por Locke (1966, p. 93). Sin embargo, considero que esto no es correcto, pues la importancia de esta caracterización sobre la persona descansa en la conciencia de la identidad de uno mismo como entidad mental. Para Locke la identidad personal no requiere la permanencia de una entidad mental.

no garantiza la identidad numérica de una persona, pues en modo alguno se refiere a la conciencia de la identidad de uno mismo en tiempos distintos.

Para Kant, la autoconciencia trascendental no tiene dimensión temporal –aquí es pertinente recordar su insistencia en la distinción entre sentido interno y apercepción trascendental (B153)— pues el enlace de distintas representaciones que hace posible la representación de objetos es producido en el momento actual, incluso cuando se trata de los estados mentales pasados que tiene una persona. En este punto seguimos a Brook (1994, p. 196) quien señala lo siguiente: “lo que [la mente] enlaza son *representaciones* actuales de eventos y objetos del pasado y futuro –representaciones *actuales*”. En este sentido la unidad de la conciencia no es la condición suficiente y necesaria para el conocimiento de la identidad numérica de una persona, pues, una vez más, el enlace de representaciones que ocurrieron en momentos distintos no excluye la posibilidad de que esas experiencias hayan sido tenidas por otras personas. La identidad de la autoconciencia se refiere a la unidad conceptual a la que se integran nuestras representaciones actuales y no a la identidad de una persona.

En este paralogismo, así como en el primero, se puede observar la referencia del término medio a la unidad de la conciencia como es presentada en el capítulo de la Deducción Trascendental. Aunque consideramos que para Kant la autoconciencia trascendental no tiene dimensión temporal que permita establecer la identidad numérica, hay autores, como Powell y Kitcher, que señalan lo contrario. Así, en la interpretación de la premisa menor, Powell afirma que la síntesis reproductiva es el fundamento trascendental para que el alma sea consciente de su identidad numérica en tiempos distintos (1990, p. 134). Por otro lado, Kitcher interpreta al yo como un sistema interconectado de estados mentales en donde el reconocimiento de un estado mental del que somos consciente depende de reconocerlo como parte del sistema interconectado de estados mentales. En este sistema se encuentran estados mentales de los que uno recuerda haber sido consciente. Ella señala que debemos reconocer que los estados mentales presentes forman parte del sistema al que pertenecen estados mentales que ocurrieron en tiempos diferentes. Esto quiere decir que somos conscientes de la identidad del yo en tiempos distintos (1982, p. 535).

Ambos autores afirman, desde la síntesis de la reproducción y desde el yo como sistema interconectado de estados mentales, cierta dimensión temporal en la unidad de la conciencia. Sobre estos puntos consideramos que la síntesis de reproducción no implica la

conciencia de la identidad numérica del yo, pues esta síntesis, junto con las síntesis de la aprehensión en la intuición y la del reconocimiento en el concepto, son necesarias para la representación de un objeto en la experiencia, pero la reproducción de distintas representaciones, para que se unifiquen en un objeto (A102), no da información sobre la identidad numérica del yo. Lo mismo sucede con la interpretación de Patricia Kitcher, pues el recuerdo de los estados mentales que ocurrieron en el pasado no implica la identidad numérica de uno mismo. Una de las condiciones para la representación de un objeto es el enlace producido conceptualmente. Este enlace o síntesis de representaciones se realiza en el momento actual y no depende de que uno sea idéntico en momentos temporales distintos. Por consiguiente, la representación de un objeto no requiere la conciencia de la identidad numérica de uno mismo en el tiempo.

Para volver al análisis de las premisas del silogismo cabe señalar que a pesar de que la conclusión se sigue correctamente de las dos premisas anteriores, la realidad es que es una inferencia inválida pues el término medio “la conciencia de la identidad numérica de uno mismo en tiempos distintos” no es usado en el mismo sentido en ambas premisas. En la premisa mayor la caracterización de persona requiere la conciencia de la identidad numérica en tiempos distintos de la entidad que uno es (Longuenesse 2017b, p. 158), y en la premisa menor la conciencia de la identidad está referida a la unidad del pensamiento a la que se integran las representaciones que enlazamos. Así, no es posible concluir, a partir de las premisas dadas por la psicología racional, que una persona sea una sustancia pensante consciente de su identidad numérica, como sugieren Leibniz y Wolff (Thiel 2006, p. 314). En la última sección de este capítulo desarrollaremos la posición crítica de Kant sobre la identidad personal basada en el yo (que delineamos en el análisis de las premisas), pero por ahora nos detendremos en la noción de identidad personal y en las propuestas de Locke y Leibniz que son atacadas en el desarrollo del tercer paralogismo.

2.3.1. IDENTIDAD PERSONAL: LAS PROPUESTAS DE LOCKE Y LEIBNIZ

[9] Como se puede observar, la noción importante en la caracterización de la psicología racional sobre la persona es la “conciencia de la identidad numérica de uno mismo”. Así, para esclarecer esta caracterización explicaremos lo que significa identidad personal y

después desarrollaremos las posiciones de Locke y Leibniz sobre esta noción. Cuando nos preguntamos por la identidad de una persona podemos referirnos a las propiedades que nos definen como las personas que somos, e.g., que soy dentista y que vivo en la Ciudad de México. Estas propiedades son temporales, pues las propiedades que uno se adscribe y que constituyen su identidad en el momento presente pueden cambiar con el tiempo. Sin embargo, a este tipo de identidad no nos referimos cuando nos preguntamos por la identidad numérica que un individuo tiene en momentos temporales distintos, pues con la identidad numérica nos importa saber si un objeto es uno y el mismo en dos momentos distintos. Por otra parte, tampoco se trata de saber si ese objeto es exactamente igual a otros objetos, como ocurre con la identidad cualitativa (Parfit 2004, p. 375).⁷

En el caso específico de la identidad personal lo que se busca determinar es si la persona es una en momentos temporales distintos o si se trata de dos personas, i.e., si una persona en el pasado es una y la misma en el momento presente, o si una persona del presente será una y la misma en el futuro (si una persona P es una y la misma en T1 que en T2). Esto se ha formulado desde la pregunta por la persistencia, a saber: ¿qué hace que una persona persista de un tiempo a otro? (Olson, 2022). Para responder a esta pregunta se han establecido algunas condiciones para la persistencia temporal de una persona entre las que se encuentran, por un lado, la continuidad psicológica; y, por otro lado, la referencia a una entidad mental, simple e idéntica.

En el caso de la continuidad psicológica, la persistencia consiste en una relación psicológica: “Eres ese ser futuro que en cierto sentido hereda sus rasgos mentales de ti -- creencias, recuerdos, preferencias, capacidad de pensamiento racional, etc.— y eres ese ser pasado cuyos rasgos mentales has heredado de esta manera” (Olson, 2022). Una defensa de la continuidad psicológica se encuentra en Locke pues, como se verá más adelante, él señala que la identidad personal consiste en la conciencia y en la memoria de las acciones y pensamientos pasados, en otras palabras, en las conexiones que se establecen a lo largo del tiempo entre nuestros estados mentales.

⁷ Para ilustrar la distinción entre identidad cualitativa e identidad numérica retomaré el ejemplo que Parfit expone en *Razones y personas*: dos bolas de billar blancas no son numéricamente idénticas, pero pueden tener identidad cualitativa pues ambas tienen la propiedad de ser blancas. Si una de estas bolas es pintada de rojo dejará de ser cualitativamente idéntica consigo misma, pero será numéricamente idéntica con la bola blanca que fue pintada de rojo, ya que se trata de una y la misma bola (2004, p. 375).

La referencia a la persistencia de una entidad mental la encontramos en la posición del psicólogo racional que abarca a autores como Descartes, Wolff, Mendelssohn y Leibniz (en este trabajo sólo nos referiremos al último). A pesar de las diferencias entre las propuestas de estos autores se puede afirmar que el psicólogo racional enfatiza la permanencia del alma y la conciencia de su identidad numérica en el tiempo para mostrar la personalidad e inmortalidad del alma. Para ellos no es suficiente referirse a la persistencia temporal del alma para asegurar que se trata de la misma persona, pues podría ocurrir que después de la muerte del cuerpo el alma pierda conciencia de sí misma, incluyendo el recuerdo de sus pensamientos pasados, y deje de ser la misma persona (*V-Met/Mron* 29: 913). De esta manera, la conciencia de la identidad numérica de uno mismo como entidad mental es necesaria para garantizar que se trata de una y la misma persona en momentos temporales distintos, incluso después de la muerte. Así, la permanencia del alma consiste en mostrar que uno persiste en el tiempo no como otra alma, sino como la persona que uno es en el momento presente (Brook 1994, p. 180).

Cabe señalar que estas dos propuestas no agotan lo que se ha dicho sobre identidad personal, pero son a las que nos referiremos porque consideramos que Kant se posiciona críticamente frente a ellas por razones distintas: por un lado, la reacción a Locke está basada en que para Kant la identidad personal sí requiere la conciencia de la identidad numérica de una sustancia y, por consiguiente, que la conciencia no es suficiente para garantizar la identidad personal; por otro lado, el cuestionamiento al psicólogo racional consiste en negar la posibilidad del conocimiento de la identidad numérica de una sustancia pensante que genere la identidad real de una persona. En las páginas siguientes desarrollaremos las posiciones de Locke y Leibniz sobre la persona e identidad personal.

[10] (a) *Locke y la conciencia*. En el capítulo de los Paralogismos, Kant no incluye a Locke en la psicología racional. De hecho, al comienzo de la Deducción Trascendental Kant afirma que Locke se esmeró en ascender a conceptos universales, pero procedió incorrectamente porque lo hizo a partir de una derivación fisiológica o empírica (A86/B118). Esto deja ver que el problema que Kant observaba en Locke se debía a su proceder empírico, entonces ¿si la empresa que Locke llevó a cabo en *El ensayo sobre el entendimiento humano* era empírica por qué introducirlo en la discusión de la psicología racional? Es importante aclarar que no

consideramos que Locke sea un psicólogo racional –su propuesta sobre la persona está lejos de descansar en la permanencia de una entidad mental—, pero en el tercer paralogismo Kant mantiene una postura escéptica sobre la conciencia y la memoria como las condiciones necesarias y suficientes para producir identidad personal. Esta última es la propuesta que generalmente es asociada a Locke.

Ahora bien, en el capítulo “De la identidad y de la diversidad” del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke señala que para conocer la identidad de un objeto debemos determinar la idea abstracta de ese individuo para saber qué constituye su identidad numérica en el tiempo. Así, en el caso del sujeto humano Locke distingue tres ideas que tienen condiciones de identidad distintas: la idea de persona, la de sustancia o alma y la de ser humano (1999, p. 315). Esto quiere decir que para determinar la identidad de cualquiera de estos modos de referirse al sujeto humano se tiene que prestar atención a la idea general o sortal, puesto que así se establecen criterios de identidad numérica.

Con esta propuesta Locke niega que la identidad de un objeto dependa del conocimiento de la esencia real de las sustancias, ya que la identidad numérica consiste en las ideas abstractas que formamos sobre los individuos que están bajo consideración (Thiel 2006, p. 103). Así, en el caso específico de la idea de persona Locke señala lo siguiente:

Siendo esas las premisas en la investigación acerca de lo que constituye la identidad personal, debemos considerar qué se significa por persona. Y es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe (1999, p. 318).

Sobre esta célebre cita hay que enfatizar la relevancia que para Locke tiene la noción de conciencia al caracterizar a una persona, pues, por un lado, es el elemento esencial del pensamiento, de tal forma que uno no puede pensar sin ser consciente de que piensa. Regularmente se considera que para Locke la conciencia es equivalente a la reflexión o al sentido interno, es decir, que consiste en la reflexión sobre los actos que lleva a cabo la mente para producir ideas distintas a las generadas por sensación. Sin embargo, como Thiel menciona, la relación que la conciencia tiene con el pensamiento es inmediata y no está mediada por ninguna otra representación, pues no se refiere a un acto mental dirigido hacia otros actos mentales (2006, p. 114). Por otro lado, la conciencia es lo que hace que uno pueda

considerarse a sí mismo como el mismo dado que para Locke el pensamiento implica un grado de reflexividad: así como uno es consciente de sus pensamientos también es consciente de sí mismo como el que posee esas representaciones en tiempos diferentes. La conciencia es lo que une y conecta los distintos pensamientos y acciones en una persona.

Ahora bien, estos puntos dejan ver cuál es la posición que Locke tiene sobre la identidad personal, pues si la conciencia es el elemento característico de una persona, entonces para conocer la identidad personal se debe prestar atención a esta noción. Esto es importante y muestra la distancia que Locke toma frente a las posiciones que aseguraban que la identidad personal consistía en la permanencia de una entidad mental. Para Locke, el conocimiento de la identidad personal no necesita mostrar que se trata de una y la misma sustancia pensante en el tiempo, pues lo que importa, en el caso de las personas, es que la conciencia unifique la vida mental de un individuo a lo largo del tiempo. Así, la conciencia es lo que constituye la identidad de un sujeto humano considerado como persona (Thiel 2006, p. 122). Aunque la conciencia es un fundamento de la identidad personal, Locke señala que la memoria de nuestras acciones y pensamientos pasados es importante para reconocer que somos los mismos en tiempos distintos. Sobre este último punto Locke menciona lo siguiente:

Pero aunque la misma substancia inmaterial, cualquier que sea y cualquiera que sea su estado, no basta para hacer por sí sola que un hombre sea el mismo, es llano, sin embargo, que es ese tener conciencia, todo cuanto pueda extenderse, así sea hasta comprender épocas pasadas, lo que une en una misma persona las existencias y las acciones más remotas en el tiempo, del mismo modo que une la existencia y las acciones del momento precedente inmediato; de suerte que todo lo que tenga la conciencia de acciones presentes y pasadas es la misma persona, a la cual ambas pertenecen (1999, p. 324).

Mediante la conciencia, la persona tiene continuidad psicológica, pues la conciencia unifica las distintas representaciones que la persona tiene a lo largo de su vida. Sin embargo, la conexión psicológica no es suficiente para hablar de identidad personal, ya que la conciencia se ve interrumpida en algunos momentos de la vida, de ahí que “esas lagunas pueden salvarse mediante el ‘recuerdo de una conciencia pasada’” (Thiel 2006, p. 124). Esto quiere decir que, por medio de la memoria, o de la conciencia que tenemos de nuestras acciones pasadas, tenemos conocimiento de que somos la misma persona.

Por esta razón Locke señala que, en la medida en que alguien tenga recuerdo de sus pensamientos y acciones pasadas, que pueda atribuirse esas representaciones, es la misma persona en tiempos diferentes. Hasta donde alcance la conciencia de representaciones pasadas es posible asegurar que se trata de una y la misma persona. En el pasaje encontramos que es irrelevante, para determinar la identidad personal, preguntarnos si hay una entidad inmaterial o material que permanezca inalterable en el tiempo, porque, una vez más, los criterios de identidad numérica que le son asignados a una sustancia no tienen influencia en los criterios de identidad personal. Podría ocurrir que dos sustancias sean la misma persona porque comparten la misma vida mental, e.g., una sustancia le transmite a otra la conciencia de sus representaciones para que esta última sea consciente de las representaciones pasadas de la otra sustancia. Aunque se trata de las representaciones de dos sustancias numéricamente distintas, hay identidad personal, puesto que es posible trazar continuidad psicológica entre distintas representaciones (1999, p. 322).

Para terminar con la breve exposición de Locke nos referiremos brevemente a su concepto moral de persona. Locke menciona que el sí mismo es consciente de sus pensamientos y acciones pasadas y presentes (por esto es una y la misma persona), pero también tiene conciencia del placer y dolor, y se procura, por un lado, la felicidad, y, por otro lado, evita los infortunios: “El sí mismo es esa cosa pensante y consciente (sin que importe de qué sustancia esté formada, ya sea espiritual, material, simple o compuesta) que es sensible o consciente del placer o del dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que, por lo tanto, está preocupada de sí misma, hasta los límites a que alcanza ese su tener conciencia” (1999, p. 325). Es decir, las personas se preocupan por sí mismas y quieren procurarse felicidad en el futuro; las personas actúan de una manera en la que en el futuro no sean castigadas, sino recompensadas por sus actos con felicidad (G. Strawson 2011, p. 26). Así como las personas tienen conciencia de sus acciones pasadas y en esa medida tienen identidad, también esperan tener continuidad psicológica con su sí mismo en el futuro, de ahí que busquen actuar de manera correcta para evitar castigos.

(ii) *Leibniz y la identidad sustancial*. En las líneas previas analizamos sucintamente la posición de Locke sobre la identidad personal destacando la importancia que tienen la conciencia y la memoria. Ahora nos referiremos a Leibniz centrándonos en dos nociones: en la identidad real o sustancial, y en la identidad moral o personal. Para Leibniz, la última no

sería posible sin la identidad real del alma. Aunque la noción de identidad personal que encontramos en Leibniz comparte algunos rasgos con la de Locke, pues considera que por medio de la conciencia de nuestros actos y pensamientos pasados tenemos conocimiento de la identidad moral o personal, difiere en su apelación a una entidad mental, simple e inmaterial.

Como se vio previamente con Locke, para el conocimiento de la identidad personal es irrelevante saber si hay una sustancia numéricamente idéntica en el tiempo, puesto que la identidad depende de la continuidad psicológica. En Leibniz encontramos que la identidad del alma o identidad real no necesita la conciencia de estados mentales pasados, es decir, de la identidad personal, sin embargo, ésta última no sería posible sin la identidad de una sustancia inmaterial. Para Leibniz, la conciencia de los pensamientos pasados es una aprehensión a posteriori de la identidad real de la sustancia pensante (Ameriks 2000, p.151).

Sobre la identidad real Leibniz menciona lo siguiente: “Pero en cuanto se refiere a las sustancias, que tienen en sí mismas una verdadera y real unidad sustancial a la que pueden pertenecer las acciones vitales propiamente dichas, y en cuanto a los seres sustanciales, *quae uno spiritu continentur*, como decía un antiguo jurisconsulto, es decir, animados por un determinado espíritu indivisible, es correcto afirmar que siguen siendo perfectamente el mismo individuo en virtud de ese alma o espíritu, que constituye el yo en las sustancias o seres sustanciales que piensan (2016, p. 271)”. Como podemos observar, las sustancias o mónadas constituyen la identidad de los seres animados. Las sustancias tienen unidad verdadera y poseen identidad estricta a pesar de los cambios que se susciten en ellas. Esto se debe a que contienen en sí todo lo que les sucederá en el futuro. Como Udo Thiel menciona: “Todo lo que le ocurrirá a cualquier sustancia está contenido en su naturaleza intrínseca o noción completa: todo lo que le ocurrirá a una sustancia está predeterminado. De aquí se desprende que la identidad de una sustancia a través del tiempo está incluida en su noción completa” (2006, p. 286).

Ahora bien, si las mónadas dan garantía de identidad personal, pues éstas aseguran que la persona es una y la misma en el tiempo, entonces ¿por qué Leibniz considera que es necesario distinguir entre la identidad del alma y la identidad moral? La respuesta es que la identidad personal da cuenta de la responsabilidad moral de los agentes (Scheffler 1976, p. 228). Así, la conciencia y la memoria, aunque Leibniz también se refiere al testimonio de los

otros, tienen un papel fundamental para caracterizar a las personas como sujetos morales responsables de sus acciones. Mediante la conciencia y recuerdo de nuestras acciones, las personas somos merecedoras de castigos y recompensas (2016, p. 273). Leibniz menciona lo siguiente sobre la identidad moral:

Opino también que la conciencia o sentimiento del yo demuestra una identidad moral o personal. Y en esto se distinguen para mí la imposibilidad de cesar propia del alma de un animal de la inmortalidad del alma humana-, una y otra conservan la identidad física y real, pero en lo que respecta al hombre, es conforme a las reglas de la divina providencia que el alma siga conservando la identidad moral y aparente a nosotros mismos, para constituir la misma persona, capaz por tanto de sentir castigos y recompensas (2016, p. 274).

En este pasaje encontramos, por un lado, que la conciencia se refiere a la identidad moral. Conocemos nuestra identidad personal en la medida en que hay continuidad psicológica entre nuestras representaciones pasadas y presentes. A pesar de que en este pasaje Leibniz enfatiza el rol constitutivo de la conciencia en la identidad moral, en otros pasajes también apunta al testimonio de los demás para saber si realizamos acciones que por el tiempo hemos olvidado (2016, p. 274). Para Leibniz la conciencia de nuestros actos pasados tiene que ser verdadera, i.e., que los recuerdos que nos adscribimos tengan la propiedad de ser verdaderos. Si no van acompañados por la verdad, entonces uno no puede ser moralmente responsable de sus acciones.

Por otro lado, Leibniz señala lo característico de las almas humanas: aunque las sustancias no pueden dejar de existir puesto que son inmateriales y simples, no todas son conscientes de su identidad en el tiempo. Las almas humanas se distinguen de las de otros seres animados porque son conscientes de su identidad numérica en tiempos distintos, i.e., de sus acciones y pensamientos pasados, y en esa medida están sujetas a castigos y recompensas. La inmortalidad, y no sólo la permanencia de una sustancia, es lo distintivo de las almas humanas. Para Leibniz, la inmortalidad del alma está ligada a la conciencia y memoria que una persona ha tenido a lo largo de su vida, pues sin estos rasgos no tendría responsabilidad moral y no le serían imputadas sus acciones.

Al comienzo de esta sección habíamos señalado que, en la caracterización de persona del psicólogo racional, como una entidad consciente de su identidad numérica, se destacan dos rasgos: la permanencia e identidad numérica de una sustancia no material, y la conciencia

de la identidad numérica de la sustancia que uno es, es decir, que los pensamientos que uno se adscribe sean suyos. Con esta breve presentación de Leibniz podemos observar cómo su posición satisface los dos rasgos que constituyen a la persona de acuerdo con la psicología racional: por una parte, se necesita la identidad real del alma, pues sin esta no es posible hablar de identidad moral, y, por otra parte, se requiere tener conciencia de las acciones y pensamientos pasados. Sin conciencia no habría cualidades morales, ni agentes responsables de sus acciones. Después de la presentación de Locke y Leibniz volveremos al análisis de la estructura del tercer paralogismo para observar de qué manera Kant articula sus críticas frente a estas dos posiciones.

2.3.2. LA ESTRUCTURA DE LA CRÍTICA EN EL TERCER PARALOGISMO

[11] Para comenzar con las críticas que Kant hace a la psicología racional, y que revisamos con las posiciones de Leibniz y Locke (aunque este último no sea psicólogo racional), analizaremos el primer párrafo del tercer paralogismo de la primera edición. Kant señala que para conocer la identidad numérica de un objeto se debe prestar atención a lo permanente del objeto, en otras palabras, que este debe determinarse bajo el concepto de sustancia. Lo permanente es numéricamente idéntico a pesar de los cambios que experimenta en sus determinaciones a lo largo del tiempo. La forma en la que empieza el paralogismo deja ver que la identidad numérica y el concepto de sustancia están relacionados al caracterizar a una persona. Después Kant afirma lo siguiente:

(i) Ahora bien, yo soy, empero, un objeto del sentido interno, y todo tiempo es meramente la forma del sentido interno. En consecuencia, yo refiero todas y cada una de mis determinaciones sucesivas, a mí mismo como numéricamente idéntico en todo tiempo, es decir, en la forma de la intuición interna de mí mismo. (ii) Vista así, la personalidad del alma no debería ser considerada ni siquiera como inferida, sino como una proposición enteramente idéntica, que enuncia la conciencia de sí mismo en el tiempo; y ésta es la causa por la cual esa proposición es válida a priori. Pues no dice, en efecto, nada más, sino que en todo el tiempo en el que soy consciente de mí mismo, soy consciente de ese tiempo, como perteneciente a la unidad de mí yo mismo; y es lo mismo si digo: todo ese tiempo está en mí, como unidad individual, que si digo: yo, con identidad numérica, me encuentro en todo ese tiempo (A361-2).

En (i) hay referencia al objeto del sentido interno, pues de acuerdo con la psicología racional uno es objeto del sentido interno y refiere sus determinaciones sucesivas, como recuerdos, creencias, acciones pasadas, etc., a sí mismo como una entidad que permanece numéricamente idéntica en el tiempo. Así, uno es consciente de sí mismo como un objeto que posee identidad numérica en momentos temporales distintos. Sin embargo, la manera en la que Kant concibe al sentido interno no permite afirmar la intuición interna de un objeto numéricamente idéntico. En la *Estética Trascendental*, el sentido interno es presentado como el medio por el que se intuyen estados internos, e.g., deseos, sueños, creencias, percepciones. Estos estados se presentan ordenados en relaciones de sucesión, pues el tiempo es la forma del sentido interno (A22/B37). Además, Kant distingue el sentido interno del sentido externo, ya que el sentido externo nos presenta a los objetos que están fuera de nuestra mente. Estos objetos se presentan ordenados relacionamente, porque el espacio es la forma del sentido externo.

Hay una diferencia entre estos dos sentidos que es crucial para entender la crítica al objeto del sentido interno de la psicología racional: el sentido externo es el medio por el que intuimos objetos espaciales, sin embargo, por el sentido interno no tenemos intuición de un objeto en el que se inhieran nuestros estados internos: “El sentido interno, por medio del cual la mente se intuye a sí misma o intuye su estado interno, no da, por cierto, ninguna intuición del alma misma como objeto; pero es, sin embargo, una forma determinada, sólo en la cual es posible la intuición del estado interno de ella” (A22/B37). Para Kant, el contenido del sentido interno no es generado por un objeto propio (el alma) que sea independiente de la experiencia *externa*, sino que se genera por la relación que tenemos con los objetos que afectan nuestra mente (B67). Así, nuestros estados internos dependen de la relación íntima que tenemos con la información recibida por medio de la receptividad, y no por un contenido intrínseco independiente de las relaciones con nuestro entorno.

La afirmación de que no hay intuición de un objeto del sentido interno, sino que sólo tenemos intuiciones de nuestros estados internos que se suceden temporalmente unos a otros, implica, como señala Rosefeldt (2003, p. 149), que no hay un criterio que nos permita decidir si dos propiedades mentales que intuimos por medio del sentido interno pertenecen a uno o a dos seres pensantes. De esta manera no podemos determinar la identidad numérica de un objeto del sentido interno, porque no es posible representarnos un objeto permanente, ya que

sólo intuimos nuestros estados internos. Por consiguiente, no podemos conocer si estos estados pertenecen a un ser pensante o a dos seres numéricamente distintos.

En (ii) Kant añade mayor dificultad, pues introduce un cambio en su crítica: en (i) se apela al objeto del sentido interno que posee identidad numérica en el tiempo. En las líneas precedentes vimos que para Kant no es posible la intuición de un objeto interno que persista numéricamente idéntico en el tiempo. En (ii) la dificultad se añade con la expresión “conciencia de sí mismo en el tiempo”. El psicólogo racional señala “que en todo el tiempo en el que soy consciente de mí mismo, soy consciente de ese tiempo, como perteneciente a la unidad de mi yo mismo”. Es decir, cuando uno es consciente de sí mismo tiene conciencia de su permanencia en el tiempo: “yo, con identidad numérica, me encuentro en todo ese tiempo” (A362). Esto indica que en la conciencia que tenemos de nosotros mismos en tiempos distintos nos representamos como numéricamente idénticos, en parte porque creemos que *somos* los mismos al tener conciencia de nuestras acciones y pensamientos pasados.

Así, una condición para establecer que una persona es la misma en momentos distintos es que tenga conciencia de sí misma en el tiempo (como apuntan Leibniz y Locke). De esta manera, para conocer la identidad numérica de uno mismo se debe prestar atención a la conciencia que uno tiene de sí en momentos temporales diferentes, pues si es posible establecer continuidad psicológica entre recuerdos, creencias, etc., entonces se trata de la misma persona. Sin embargo, para Kant no es posible afirmar que por la conciencia de uno mismo se determine la identidad personal. Esto se debe principalmente a dos razones: la primera razón es que la conciencia de uno mismo como sujeto permite identificar entidades en momentos distintos, al determinarlas bajo el concepto de sustancia, pero, *pace* Leibniz, no se refiere a una entidad consciente de su identidad numérica en el tiempo.

La segunda razón es que, si optamos por la identidad personal en términos de continuidad psicológica, sin importar si persiste o no la misma sustancia pensante (como afirma Locke), tampoco podemos hacerlo desde la mera conciencia que tenemos de nuestros pensamientos y acciones pasadas. Para Kant la autoconciencia trascendental es la unidad a la que se integran distintas representaciones y esto ocurre por medio del enlace conceptual producido por las categorías. El enlace o unificación de representaciones ocurre en el momento actual aun cuando se trate de representaciones que ocurrieron en momentos

pasados, pues, como señala Brook (1994, p. 186), los recuerdos son representaciones actuales y no etapas anteriores de nuestro yo.

[12] La unidad de autoconciencia es una unidad sincrónica que nos permite representar actualmente objetos al sintetizar representaciones presentes con representaciones que ocurrieron en otros momentos. Sin embargo, de la unidad sincrónica de la conciencia no se sigue una unidad diacrónica que establezca identidad personal, pues la unidad sincrónica es compatible con que las experiencias pasadas hayan sido tenidas por otra persona. Para enfatizar que la conciencia no es un criterio que garantice identidad personal, Kant menciona lo siguiente:

Por consiguiente, la identidad de la conciencia de mí mismo en diferentes tiempos, es sólo una condición formal de mis pensamientos y de la interconexión de ellos, pero no demuestra la identidad numérica de mi sujeto, en el cual, sin tener en cuenta la identidad lógica del yo, puede haberse producido, sin embargo, un cambio tal, que no permita mantener la identidad de él; aunque permita todavía atribuirle el homófono yo, el cual, en todo otro estado, incluso el de la transformación del sujeto, podría conservar el pensamiento del sujeto anterior, y así pues transmitirlo también al siguiente (A363).

Para esclarecer este pasaje trazaremos una distinción entre identidad lógica e identidad numérica. La primera parte de este pasaje “la identidad de la conciencia de mí mismo en diferentes tiempos, es sólo una condición formal de mis pensamientos y de la interconexión de ellos” hace referencia a la identidad lógica del yo. Por identidad lógica del yo entendemos el conjunto de reglas categoriales que conforman la unidad del pensamiento. Como se vio en el capítulo pasado, la identidad del yo se refiere a la condición que hace posible la adscripción de representaciones a uno mismo. Esta condición es la estructura conceptual que permite integrar representaciones a un ámbito objetivo. Así, la identidad lógica es la unidad de la conciencia conformada por distintas funciones de síntesis.

La identidad del “Yo pienso”, o la unidad de la conciencia, hace posible la identificación y reidentificación de los particulares en el tiempo y el espacio, pero se trata de una identidad que no posee entidad ya que no se refiere a la identidad de un concepto, ni de un objeto, sino sólo de la estructura conceptual basada en funciones a priori. Como Kant menciona en la *Antropología en sentido pragmático*: “El ‘Yo’ de la reflexión no contiene una diversidad en sí mismo y siempre es uno y el mismo en todo juicio porque simplemente es el

elemento formal de la conciencia” (*Anth*, 7:141). Por consiguiente, la identidad lógica del “Yo pienso” permite determinar la identidad numérica de los objetos espaciotemporales, pero es una identidad que no tiene entidad.

El punto clave de la crítica en el tercer paralogismo consiste en señalar que la identidad lógica no demuestra la identidad numérica del sujeto, ya que “puede haberse producido un cambio [en el sujeto] que no permita mantener la identidad de él”. ¿Por qué no se sigue la identidad numérica de uno mismo a partir de la identidad lógica? Una respuesta es la que Longuenesse proporciona en *Kant’s Multiple Concepts of Persons*: “Supongamos que yo pienso ‘q’ y después me pregunto ‘¿por qué pienso q?’ y respondo ‘he establecido p y que si p entonces q, así que tengo buenas razones para concluir q’. Estar comprometido a pensar ‘q’ en virtud de haber pensado ‘p’ y que ‘si p entonces q’, es representarse a uno mismo como uno y el mismo pensante que primero pensó ‘p’ y después pensó ‘si p, entonces q’ y que, por lo tanto, ahora piensa, o debería pensar, ‘q’ y es inconsistente si no piensa ‘q’. Pero esta representación, por sí misma, no me justifica para afirmar que la entidad que pensó ‘p’ y [...] la entidad que pensó ‘si p, entonces q’ [...] y la entidad que ahora piensa ‘q’ y piensa que está comprometida a pensar ‘q’ en virtud de haber establecido que ‘p’ y que ‘si p, entonces q’ son una y la misma entidad” (2017b p. 159). En este pasaje Longuenesse destaca, por un lado, que la identidad lógica del yo pienso consiste en las reglas categoriales que nos permiten hacer inferencias; y, por otro lado, que la representación de uno mismo como el sujeto de sus representaciones no es suficiente para garantizar que se trata de una y la misma entidad en el tiempo. Por consiguiente, la identidad lógica del “Yo pienso” es compatible con un cambio en la entidad que piensa, es decir, que las diferentes representaciones que enlazamos actualmente por medio de reglas categoriales pudieron haber sido tenidas por dos o más entidades y no por una entidad numéricamente idéntica en el tiempo. Así, Kant menciona lo siguiente en una célebre, pero complicada, nota al pie de página:

Una bola elástica que choca con otra en dirección rectilínea le comunica a ésta todo su movimiento, y por tanto, todo su estado (si sólo se atiende a los lugares en el espacio). Ahora bien, según la analogía con cuerpos tales, suponed substancias, una de las cuales le infundiese a la otra representaciones juntamente con la conciencia de éstas; entonces se podría pensar toda una serie de ellas, la primera de las cuales comunicase su estado, junto con la conciencia de él, a la segunda; ésta comunicase su propio estado, juntamente con el de la substancia anterior, a la tercera; y ésta, igualmente, comunicase los estados de todas las precedentes, junto con el suyo propio y la conciencia de todos ellos. Así, la última

substancia sería consciente de todos los estados de las que antes de ella fueron alteradas, como si fueran los de ella misma; porque ellos habrían sido transpuestos en ella, junto con la conciencia; y a pesar de ello, no habría sido la misma persona en todos estos estados (A363).

En este pasaje Kant traza una analogía entre el choque que tienen las bolas elásticas y la transmisión de representaciones conscientes entre sustancias. Con las bolas elásticas una le comunica, en el choque, todo su movimiento a la otra bola. En el caso de la transmisión de representaciones entre sustancias no es clara la manera en la que se lleva a cabo la transmisión⁸, pues lo importante no es de qué forma se produce la transmisión de representaciones, sino la posibilidad de que las representaciones conscientes puedan ser transmitidas entre sustancias. Así, la conciencia que una persona tiene de sus representaciones no depende de la permanencia de una y la misma sustancia pensante, ya que las representaciones pueden ser transmitidas entre sustancias sin que eso afecte la conciencia que uno tiene de sí mismo en el tiempo.

A simple vista parece que Kant está suscribiendo la posición de Locke, pues para el filósofo inglés la identidad personal no depende de una entidad mental o corporal, sino de la conciencia que uno tiene de sus pensamientos y acciones pasadas: “es preciso conceder que si un mismo tener conciencia [...] puede ser transferido de una sustancia pensante a otra sustancia pensante, será posible que dos sustancias pensantes puedan constituir una sola persona” (1999, p. 322). Sin embargo, la distancia que Kant toma frente a Locke aparece en las últimas líneas: “Así, la última sustancia sería consciente de todos los estados de las que antes de ellas fueron alteradas, como si fueran los de ella misma [...] y a pesar de ello, no habría sido la misma persona en todos estos estados” (A363). Para Kant la conciencia que uno tiene de sus representaciones no es suficiente para garantizar que se trata de una y la misma persona porque: (i) por un lado, ni la autoconciencia trascendental, ni el recuerdo de nuestras representaciones pasadas, garantizan la identidad personal. Esto se debe, una vez más, a que la identidad lógica del “Yo pienso” se refiere a la unidad conceptual a la que se integran nuestras representaciones en el momento presente, pero de esta unidad sincrónica no se sigue una unidad diacrónica desplegada temporalmente.

⁸ Podríamos imaginar el ejercicio mental del teletransportador en donde una persona es transportada de la Tierra a Marte, pero al ser transportada un escáner destruye su cuerpo y cerebro mientras transmite toda la información de esa persona, como su vida mental y el registro de sus células, a *su réplica* en Marte (Parfit 2004, p. 371)

Ahora bien, (ii) por otro lado, para Kant la identidad personal sí requiere la permanencia temporal de una entidad. De ahí que afirme que no se trata de la misma persona en la transmisión de estados mentales pasados, puesto que no hay una entidad que pueda ser identificada en momentos temporales distintos. Por la crítica a la psicología racional que Kant presenta en los Paralogismos es evidente que la entidad que se necesita para establecer la identidad personal no puede ser el alma —como un objeto del sentido interno sobre el que se inhiere nuestras representaciones—, sino que debe tratarse de otro objeto determinado bajo el concepto de sustancia: el cuerpo propio. De esta manera, la aceptación de Kant al concepto de persona de la psicología racional como “lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en tiempos diferentes (A362)” se reformula si no se apela al alma, como la sustancia que garantiza la identidad de uno mismo (como ocurre con Leibniz), sino al cuerpo como un *objeto* que tiene continuidad y que se identifica y reidentifica en momentos temporales distintos.

En el capítulo siguiente desarrollaremos el tema del cuerpo propio como uno de los rasgos de nuestro concepto de persona. Por el momento, y para finalizar esta sección, nos referiremos a otro pasaje del tercer paralogismo que apunta, por un lado, a la necesidad de referirnos a una entidad para hablar de identidad numérica, y, por otro lado, a la insuficiencia de la conciencia de uno mismo para determinar la identidad personal: “Si bien la proposición de algunas escuelas antiguas, que todo fluye y que nada en el mundo puede ser permanente ni estable, no puede sostenerse, tan pronto como se admiten las substancias, esa proposición, sin embargo, no es refutada por la unidad de la conciencia de sí mismo. Pues nosotros no podemos juzgar, a partir de nuestra conciencia, si acaso, como almas, somos permanentes, o no lo somos; porque lo único que contamos como nuestro yo mismo idéntico es aquello de lo cual somos conscientes [...]” (A364). En esta sección habíamos visto que para conocer la identidad numérica de un objeto teníamos que considerar algo permanente, o relativamente permanente, que pueda identificarse en momentos distintos. El concepto de sustancia determina a los objetos del sentido externo que presentan algo permanente en la intuición. De ahí que ese concepto y la identidad numérica estén referidos a los objetos espaciales que pueden ser identificados y reidentificados en el tiempo.

A pesar de la validez objetiva que tiene el concepto de sustancia al referirse al múltiple de la intuición, este concepto no puede ser usado para determinar un objeto permanente en

nosotros mismos, porque por la mera conciencia de nuestras representaciones no podemos saber si somos o no los mismos en tiempos distintos. En la conciencia de nuestras representaciones *parece* que somos los mismos en el tiempo, pues el “Yo pienso” acompaña a nuestras representaciones conscientes, sin embargo, ésta sólo es una identidad lógica que nos permite unificar y enlazar categorialmente representaciones, pero no da una intuición de nosotros mismos que pueda determinarse bajo el concepto de sustancia, es decir, es insuficiente para determinarnos como numéricamente idénticos. Por esta razón el concepto de persona de la psicología racional como una entidad consciente de su identidad numérica en tiempos distintos queda vacío, ya que no es posible el conocimiento de una entidad mental que posea identidad real.

CONCLUSIONES

[13] En la introducción de este capítulo señalamos que la crítica de Kant a la noción de persona de la psicología racional se daba en dos momentos: por un lado, en el paralogismo de la sustancialidad, y, por otro lado, en el paralogismo de la personalidad (A365). Para el psicólogo racional, la persona es una entidad mental consciente de su identidad numérica en tiempos distintos (A361). Es decir, es una entidad permanente que tiene conciencia de las diferentes representaciones que se adscribe en el tiempo.

Sin conciencia de las representaciones pasadas no se podría ser una persona, pues, como vimos con Leibniz, el recuerdo y la conciencia de representaciones que ocurrieron en otro tiempo son lo característico de las personas, ya que en virtud de eso son responsables de sus acciones. Así, la permanencia de una sustancia no es suficiente para ser una persona, porque se requieren la conciencia y el recuerdo de las representaciones que uno se adscribe en tiempos distintos. Por esa razón, el primer paralogismo (de la sustancialidad) y el tercero (de la personalidad) se complementan en la caracterización que la psicología racional hace la persona.

Como señalamos a lo largo del capítulo, para Kant no es posible conocer una entidad mental que persista en el tiempo, ya que para usar correctamente la categoría de sustancia tenemos que referir ese concepto al múltiple que nos es dado en la intuición. Sin embargo, la conciencia de uno como sujeto no da una intuición de uno mismo, pues se refiere a la

estructura categorial que hace posible la representación de objetos y la adscripción de representaciones a uno mismo desde el pronombre de la primera persona. De ahí que el conocimiento de una entidad mental sobre la que se inhieren nuestros pensamientos sea espurio.

Lo mismo ocurre con el tercer paralogismo, pues de la conciencia de uno como sujeto no se sigue el conocimiento de nuestra identidad personal. Para el conocimiento de la identidad personal falta otro elemento distinto a las funciones de síntesis que conforman la unidad del pensamiento: la representación de un fenómeno permanente que pueda identificarse y reidentificarse en el tiempo. Así, de la identidad lógica del yo no se sigue la identidad numérica de un objeto, pues la identidad lógica se refiere, únicamente, al conjunto de reglas conceptuales que nos permiten constituir un ámbito objetivo. Sin la representación de un objeto que pueda determinarse bajo el concepto de sustancia, no es posible el conocimiento de la identidad numérica (A361-2).

Además, vimos que Kant se posiciona críticamente frente a la teoría que afirma que la identidad personal depende exclusivamente de la conciencia y la memoria. *Pace* Locke, para Kant la conciencia no da conocimiento de nuestra identidad personal, pues es lógicamente posible que nuestros recuerdos o representaciones pasadas hayan sido tenidas por otras personas. La conexión o enlace entre recuerdos y representaciones presentes es algo que ocurre en el momento actual y no nos informa si somos una y la misma persona en tiempos distintos.

Otra razón de la distancia que Kant toma frente a Locke es que para el filósofo prusiano es necesaria la permanencia de una entidad para ser persona. Kant acepta la caracterización de persona de la psicología racional, aunque niegue el conocimiento de una entidad mental, simple e idéntica en el tiempo. Esto nos lleva a la parte positiva que podemos encontrar en el capítulo de los Paralogismos, a saber, que pese a la evaluación negativa que Kant hace de la psicología racional como una ciencia que pretendía inferir propiedades a partir de la conciencia de uno como sujeto, hay elementos para reconstruir un concepto de persona que no se refiera a una entidad mental, sino a una entidad espaciotemporal que puede identificarse en momentos distintos: el cuerpo.

Es decir, consideramos que, en sentido estricto, Kant no tiene una teoría de identidad personal. Como revisamos a lo largo del capítulo, no es posible saber desde la unidad de la

conciencia, ni desde las representaciones sucesivas del sentido interno, si las personas son las mismas en el tiempo. De hecho, el tema de la identidad personal no tiene relevancia en la parte teórica de su proyecto crítico. Sin embargo, aunque en la parte teórica no encontramos una posición clara sobre lo que son las personas, ni sobre identidad personal, es posible explorar, a partir de algunos pasajes de su obra, la posibilidad de un concepto de persona basado en la autoconciencia y en la conciencia de la identidad numérica del cuerpo propio. Este será el tema del siguiente capítulo.

CAPÍTULO III

PERSONAS Y CONCIENCIA CORPORAL

INTRODUCCIÓN

[1] El objetivo de este capítulo será desarrollar el segundo rasgo del concepto de persona: la conciencia de la identidad del cuerpo propio en el tiempo. Este rasgo lo presentaremos bajo el nombre de la tesis de la corporalidad: para que una entidad X sea persona tiene que ser consciente de la identidad numérica de su cuerpo. En el primer capítulo (sección 1.2) revisamos que el primer rasgo es la unidad de la conciencia, puesto que lo que caracteriza a las personas es que poseen una mente, diferente a la de otros animales, que les permite tener una representación de sí mismas como sujetos de sus representaciones. Sin embargo, en el capítulo pasado (sección 2.3.2) vimos que la autoconciencia no es condición suficiente para desarrollar un concepto de persona, pues no nos presenta una intuición de nosotros mismos que pueda determinarse bajo el concepto de sustancia. Dado que Kant acepta la caracterización de persona de la psicología racional como algo consciente de su identidad numérica en tiempos distintos, necesitamos una entidad que sea relativamente permanente en el tiempo y que pueda identificarse y reidentificarse: el cuerpo. De este modo, la conciencia de la identidad numérica del cuerpo propio puede apreciarse como el segundo rasgo que constituye a las personas.

En autores como Béatrice Longuenesse (2007; 2017) y P.F. Strawson (1959; 1966) encontramos posiciones significativas que refieren la noción de identidad numérica a un objeto del sentido externo: el cuerpo. Sus conceptos de persona están restringidos a un particular que ocupa un tiempo y espacio determinados, y que puede identificarse en momentos diferentes. Como veremos, estas lecturas que han tratado la tesis de la corporalidad enfrentan problemas para mostrar que desde Kant es posible referir el concepto de persona a una entidad corporal consciente de su identidad en el tiempo.

En *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation*, Kraus señala que estas lecturas no muestran cómo las condiciones sensibles de la persistencia del cuerpo se relacionan con las condiciones lógicas de autorreferencia (2020, p. 159). Es decir, no desarrollan de qué manera

la conciencia corporal se relaciona con la conciencia de uno como sujeto. Esto es importante porque, para conocer la identidad numérica de una persona, no basta con señalar la persistencia del cuerpo, sino que, además, es indispensable mostrar que tiene conciencia de que ese cuerpo es suyo.

Para responder a esta objeción y defender la tesis de la corporalidad desarrollaremos los puntos siguientes que tienen evidencia textual en la obra de Kant: que el cuerpo no es un objeto entre otros porque, por un lado, nos da una posición especial en el espacio que nos permite entrar en relación con los objetos de nuestro entorno, y, por otro lado, porque tenemos conciencia de él desde dentro, i.e., que la conciencia del cuerpo es conciencia de uno mismo. Este último punto, apoyado principalmente por un pasaje que encontramos en *Cómo orientarse en el pensamiento*, es necesario para mostrar que desde Kant es posible conectar la conciencia corporal con la conciencia de uno mismo.

La conciencia del cuerpo propio se abordará desde consideraciones sistemáticas sobre conciencia corporal, específicamente desde los juicios que tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación, y la distinción entre los usos del yo como sujeto y objeto. De acuerdo con autores como Cassam (1999; 2011), Evans (1982) y Bermúdez (2011; 2020), en la adscripción de algunos estados físicos hay un uso del yo como sujeto (y no sólo en la adscripción de estados psicológicos), porque están hechos sobre la base de una información a la que únicamente tiene acceso la persona que se adscribe esos estados. Esta información es subjetiva, en el sentido de que sólo nos da conocimiento de *nuestro* cuerpo, y cuando hacemos enunciados sobre esta información no es posible dudar racionalmente si esa propiedad es nuestra o de alguien más, i.e., son juicios inmunes al error por falsa identificación.

En el capítulo llevaremos estas consideraciones a Kant para desarrollar el concepto de persona que proponemos, porque, aunque en Kant no encontramos un análisis exhaustivo de la corporalidad, hay elementos que nos abren la puerta para explorar esta vía. Esta exploración, por un lado, refiere la noción de identidad numérica (que es indispensable, de acuerdo con el tercer paralogismo, para caracterizar a las personas) al cuerpo como un objeto persistente del sentido externo y que es identificado y reidentificado en momentos distintos; y, por otro lado, muestra que uno tiene conciencia del cuerpo propio, porque éste no es una cosa o un objeto más entre otros, sino una entidad subjetivada de la que tenemos conciencia

desde dentro. En otras palabras, sabemos que este cuerpo que persiste y tiene continuidad es el nuestro, i.e., *en* la conciencia del cuerpo propio somos conscientes de nuestra identidad numérica en tiempos distintos.

Procederemos de la manera siguiente: en la sección 3.1 presentaremos el segundo rasgo del concepto de persona bajo el nombre de tesis de la corporalidad. Lo que esta tesis quiere decir es que una entidad es una persona si tiene conciencia de la identidad del cuerpo propio en el tiempo. En esta primera parte nos referiremos a algunos pasajes de los Paralogismos, en donde Kant afirma que sólo podemos conocer la identidad numérica de una entidad en la medida en que determinamos un fenómeno del sentido externo. Además, presentaremos las lecturas de Longuenesse y Strawson, porque ambas refieren el concepto de identidad numérica al cuerpo. Sin embargo, como anticipamos líneas arriba, ambas interpretaciones presentan problemas debido a que no desarrollan elementos que son indispensables para mostrar que la identidad de uno mismo en el tiempo está referida al cuerpo. Así, en esta sección también presentaremos las objeciones que Katharina Kraus hace a estas lecturas.

En la sección 3.2. defenderemos la tesis de la corporalidad considerando una de las objeciones de Kraus. En esta sección nos detendremos en pasajes de la obra de Kant que nos permiten pensar al cuerpo como una entidad distinta a las cosas meramente materiales del sentido externo. Esto con el fin de mostrar que el cuerpo es una entidad subjetivada que nos da conciencia de nosotros mismos. En la sección 3.3. introduciremos consideraciones de inmunidad al error por falsa identificación para mostrar que es posible hablar de conciencia corporal en Kant.

3.1. LA TESIS DE LA CORPORALIDAD Y LAS LECTURAS DE STRAWSON, LONGUENESSE Y KRAUSS

[2] En el capítulo pasado (sección 2.3.2) se mostró que la unidad de la conciencia o el “Yo pienso” no es suficiente para establecer identidad personal, puesto que se refiere a la unidad conceptual que hace posible la representación de objetos en la experiencia. Cuando Kant habla de la identidad del “Yo pienso” señala que se trata de una identidad lógica y no de la identidad numérica que una persona posee en tiempos distintos. La identidad lógica alude a

la unidad del pensamiento conformada por los conceptos puros, y, como se vio en el primer capítulo, esta unidad conceptual hace posible, por un lado, la constitución de la experiencia mediante juicios con validez objetiva, y, por otro lado, la adscripción de representaciones a uno mismo en juicios desde el pronombre de la primera persona. Sin embargo, de la unidad e identidad del “Yo pienso” no se infiere la identidad numérica de una entidad mental sobre la que se inhieran nuestras representaciones, pues no se refiere a la conciencia de un particular que pueda identificarse y reidentificarse en momentos distintos. El error de la psicología racional se origina al considerar a la unidad sintética de autoconciencia como la unidad percibida en el sujeto (A402), i.e., en convertir una condición subjetiva para la representación de objetos en un objeto del sentido interno.

La identidad personal cobra importancia debido a que Kant acepta la caracterización de persona de la psicología racional que aparece en la premisa mayor del tercer paralogismo:

Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en tiempos diferentes, es, esa medida, una *persona* (A361).

En esta caracterización encontramos dos rasgos que constituyen el concepto de persona: por una parte, la identidad numérica de una entidad en tiempos distintos, i.e., la persistencia temporal de uno mismo; pero, por otra parte, la persistencia no es suficiente para que sea una persona, pues se requiere la conciencia de la identidad de uno mismo en el tiempo, en otras palabras, que sea consciente de que soy la misma persona en momentos diferentes. Esto se refiere a que tenga conciencia de que los predicados psicológicos que me adscribo a lo largo del tiempo son míos.⁹

⁹ En la *Metafísica Mrongovius* Kant señala lo siguiente sobre la necesidad de ser consciente de uno mismo en el tiempo para hablar de la personalidad del alma: “La vida animal claramente puede terminar, pero no la espiritual. La vida del ser pensante consiste en la personalidad, esto es en la conciencia de sí mismo. La inmortalidad será la supervivencia necesaria de esta personalidad, pero no de la vida bruta <vita bruta>. Si el alma pierde su personalidad o se vuelve otra persona, entonces ya no sería la misma y uno no podría decir que continuó su vida [...] Así la inmortalidad sería la vida continua. Debe conectar los estados siguientes con los previos y conocer es que la misma que era previamente. Si el alma en el mundo siguiente no fuera consciente de nada de lo que le había ocurrido aquí, entonces su sustancia seguramente sobreviviría, pero no su persona” (*V-Met/Mron* 29:913). En este pasaje Kant está hablando de la personalidad en el contexto de la inmortalidad del alma. Es llamativo que para hablar de la persona no baste con la permanencia de la sustancia —en este caso el alma—, sino que, además, se debe tener conciencia de uno mismo en el tiempo, i.e., reconocer los estados previos como propios. Si esto no fuera posible, entonces no sería la misma persona, sino otra sustancia.

Como se vio en el capítulo pasado (sección 2.3.2), la conciencia que tenemos de nosotros en el tiempo no garantiza la identidad de una persona, pues el “Yo pienso” se refiere a una unidad sincrónica de la que no es posible inferir una unidad diacrónica, dado que no es la conciencia de una entidad que pueda ser identificada. En la crítica del tercer paralogismo, Kant mostró que es lógicamente posible que nuestras representaciones pasadas las hayan tenido entidades numéricamente distintas, pues de la identidad lógica del “Yo pienso” no se sigue la identidad numérica de una persona.

Para que sea posible hablar de identidad numérica se requiere aplicar el concepto de sustancia a un objeto permanente en el tiempo y esto sólo ocurre en la medida en que se determina al múltiple dado en la intuición. De ahí que el segundo rasgo que constituye a las personas, la conciencia de la identidad de uno mismo en el tiempo, no pueda cumplirse exclusivamente por la conciencia que cada uno tiene de sí como sujeto de sus representaciones. Así, la noción de persona elaborada por la psicología racional permanece vacía, pues no es posible conocer nuestra identidad personal a partir de la mera conciencia que tenemos al adscribirnos representaciones desde el pronombre de la primera persona.

[3] Aunque Kant mantiene un tono crítico sobre la psicología racional en los Paralogismos llama la atención que al final del tercer paralogismo de la primera edición señale que el concepto de personalidad, como lo desarrolla la psicología racional, puede conservarse ya que es necesario y suficiente para el uso práctico de la razón (A365). Si bien no podemos conocer nuestra identidad mediante el juicio “Yo pienso” que acompaña a las representaciones de las que somos conscientes, tenemos que pensar o concebir la identidad y unidad de *un* sujeto para el ámbito práctico.

Ahora bien, ¿por qué es necesario, para Kant, conservar este concepto que él mismo cuestionó a lo largo del tercer paralogismo? Una respuesta puede desarrollarse a partir de la *Metafísica de las costumbres*, en donde Kant caracteriza a la persona de la manera siguiente: “Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)” (MS 6:

223). En este pasaje hay una distinción entre la persona psicológica y la persona moral (esta diferencia también la encontramos en Locke y Leibniz).¹⁰ La primera es la que se ha discutido en esta investigación y consiste en la conciencia de la identidad de uno mismo en tiempos distintos. Por otro lado, la persona moral es el agente racional libre que es responsable de sus acciones, puesto que sus actos le son imputados en la medida en que están sometidos a leyes de obligación (*MS 6: 223*). Así, la persona, en sentido moral, no está sujeta a las leyes que rigen lo que acontece en la naturaleza, sino a la ley moral que, en el caso de los seres humanos, aparece en la forma del imperativo categórico.

La razón por la que Kant afirma que se tiene que conservar el concepto de persona de la psicología racional, y en esto seguimos la lectura crítica de Longuenesse, es para que sea posible concebir un sujeto moral libre que pertenezca, por medio de la ley moral, a un mundo inteligible: “Pero pensarnos de esta manera –como inteligencias puras perteneciendo a un mundo inteligible—es pensarnos como el tipo de entidades que tienen conciencia inmediata de su propia identidad numérica en tiempos distintos: personas en el sentido racionalista” (2017a, p. 152).¹¹ Concebirnos como una entidad no material, consciente de su identidad en el tiempo, es importante para pensarnos como sujetos libres a los que se les imputan sus acciones. Si bien esta puede ser una vía para explorar un concepto de persona, consideramos que en ambas ediciones de los Paralogismos hay otra opción que, por un lado, se adapta de

¹⁰ En la *Metafísica Dohna* también aparece esta distinción entre la personalidad del alma en sentido moral y en sentido psicológico. La identidad en sentido moral no está puesta en duda, pues consiste en la identidad de un sujeto al que se le imputan sus acciones, sin embargo, la identidad en sentido psicológico no puede establecerse porque no es posible conocer algo que permanezca, por la mera conciencia, en el tiempo: “Podemos considerar la personalidad del alma: (I) *moralmente* – en la medida en que este ser es capaz de una adscripción (imputación de la acción), libre [...] (II) *Psicológicamente*. – ¿Nosotros mantenemos de hecho la identidad de la persona en toda nuestra vida? El *Yo* es intelectual, a través de él el ser humano conecta sus estados, así ocurre la identidad, pero aquello que perdura, la conciencia empírica en el tiempo, el ser humano no puede nombrarla. Así, la identidad no es dudosa moralmente, pero (físicamente) teóricamente uno no puede asumirla, tan poco como el agua en el río siempre permanece igual” (*V-Met/Dohna* 28: 683).

¹¹ En el texto *Kant’s Multiple Concepts of Persons*, Longuenesse desarrolla una lectura que muestra de qué manera los dos conceptos constituyen un concepto de persona con dos aspectos: “Kant no es el único en ofrecer un concepto dual de persona. Él sigue a Locke y Leibniz al distinguir los conceptos psicológico y moral. Como ellos, él toma a la persona en el sentido psicológico (ser consciente de identidad numérica de uno mismo en tiempos diferentes) como una condición necesaria para ser una persona en el sentido moral: sólo un individuo que tenga unidad de la conciencia que le permita seguirles la pista a sus propias acciones en tiempos diferentes puede ser responsable por esas acciones. Por un tiempo, Kant pensó que la unidad de la conciencia involucrada en el pensamiento no sólo era necesaria sino también suficiente para ser una persona, no sólo en sentido psicológico, sino también en el sentido moral. Pero poco después de la primera edición de la *Crítica* hizo claro que ser una persona en el sentido moral implica, en adición a la unidad de la conciencia, conciencia de la ley moral. El concepto de persona desarrollado por Kant tiene dos componentes, el primero (el concepto psicológico) es necesario, pero no suficiente para el segundo (el concepto moral)”. (2017b, p. 171).

mejor manera a la crítica a la psicología racional, y, por otro lado, coincide con la noción de persona que aparece en el tercer paralogismo.

[4] Para explorar una vía distinta que permita pensar un concepto de persona que cumpla con los dos rasgos señalados líneas arriba citaremos un pasaje de la segunda edición de los Paralogismos:

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

Este párrafo es la manera en la que Kant presenta al tercer paralogismo en la segunda edición. Como se puede observar, las premisas no están acomodadas en la forma de un silogismo categórico, pero aparecen dos puntos que ya fueron explorados en esta investigación: i) la identidad lógica del sujeto no equivale a su identidad numérica, puesto que la primera es una identidad estructural que no refiere a una entidad. En la *Metafísica Mrongovius* Kant afirma algo parecido a este punto, pues señala que el yo permanece cuando las otras cosas han cambiado. Sin embargo, esta permanencia e identidad del yo no se refieren a una entidad, sino a las condiciones conceptuales que nos permiten representar objetos al integrar representaciones a la unidad de la conciencia. De ahí que en esas lecciones Kant señale que “[...] en lo que consiste la identidad del yo es difícil conocerlo; todo está relacionado a esto [el yo], todo puede cambiar, sólo la conciencia y la aperccepción, o la facultad para referir representaciones a uno mismo, permanece” (*V-Met/Mron* 29: 878). Esto lleva al siguiente punto: ii) la identidad lógica no produce identidad personal, pues al no referirse a la intuición de un objeto, no es posible determinar una entidad consciente de su permanencia en el tiempo. Para establecer esto último se tiene que ir más allá del juicio “Yo pienso”, dado que debe haber referencia a la intuición dada. Por consiguiente, sólo en la medida en que el concepto

de sustancia es usado para determinar al múltiple dado en la intuición es posible conocer la identidad numérica de una persona.

En el capítulo pasado (sección 2.3.2) se mostró que mediante el sentido interno no tenemos intuiciones de nosotros mismos como objetos que persistan en el tiempo. El sentido interno es el medio por el que intuimos los diferentes episodios de la vida mental, pero estos contenidos se suceden temporalmente unos a otros haciendo imposible aprehender un objeto numéricamente idéntico. Por otro lado, los objetos del sentido externo sí se determinan bajo el concepto de sustancia pues son identificados y reidentificados en momentos distintos. Un objeto del sentido externo que permite dar cuenta de *nuestra* identidad personal es el cuerpo, ya que podemos conocer nuestra permanencia y continuidad en el tiempo si atendemos al cuerpo como algo determinado por la categoría de sustancia. En un célebre pasaje de la segunda edición de los Paralogismos, Kant afirma lo siguiente sobre la permanencia del cuerpo:

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

Este pasaje aparece en el contexto de la discusión con Mendelssohn sobre la permanencia del alma. En esta discusión Kant señala que, contrario a lo que sostenía Mendelssohn, el alma puede extinguirse debido a que, aun cuando no contenga una cantidad extensiva, pues no posee partes en las que pueda descomponerse, tiene una cantidad intensiva, i.e., un grado de realidad con respecto a sus facultades (B414). Este grado puede ir disminuyendo hasta que el alma se extinga por atenuación de fuerzas. Para Kant apelar a que el alma es una entidad simple que no puede dejar de existir porque no puede disminuir ni perder algo de su existencia, no es suficiente para probar la conciencia de su permanencia.

En la primera línea del pasaje seleccionado aparece el límite crítico que Kant señala a lo largo de los Paralogismos: no podemos tener conocimiento del alma como objeto, porque de ninguna manera se presenta en la experiencia. Sin embargo, hay un punto que sobresale para los fines de este capítulo: que la permanencia de uno mismo es demostrable cuando el sujeto pensante es para sí un objeto de los sentidos externos. Esto último va más allá del

estudio de la psicología racional, dado que esta no puede tomar premisas que se apoyen sobre datos empíricos. El punto relevante es que la permanencia de uno mismo no puede ser conocida si no hay referencia a un objeto de los sentidos externos.

Cabe destacar que en este pasaje no se señala explícitamente que este objeto del sentido externo es el cuerpo propio, pero si queremos conocer la identidad personal, se tiene que explorar la opción de tomar a este objeto como nuestro cuerpo y no como si Kant estuviera hablando de cualquier objeto del sentido externo (como ocurre en la Refutación del Idealismo en donde la conciencia de la propia existencia determinada en el tiempo tiene como presupuesto algo permanente en la percepción (B275).). De ahí la expresión “cuando el ente pensante es a la vez [...] para sí mismo un objeto de los sentidos externos”.

La referencia al cuerpo propio está en consonancia con la que caracterización que Kant acepta de la psicología racional sobre una persona como una entidad consciente de su identidad numérica. No podemos conocer una entidad mental, sobre la que se inhiere nuestras representaciones, que nos permita saber que somos una y la misma persona en el tiempo. Sin embargo, sí podemos restringir este concepto de persona a una entidad corporal persistente y continua espaciotemporalmente: el cuerpo propio. El cuerpo y la conciencia de su identidad son los puntos que faltaban para desarrollar los dos rasgos que componen concepto de persona:

- 1) Poseer autoconciencia o tener una representación de uno mismo como sujeto (rasgo abordado en el primer capítulo). En la *Antropología en sentido pragmático* Kant caracteriza a la persona refiriéndose exclusivamente a la autoconciencia (*Anth*, 7:127). Así, una entidad X no es persona si no satisface el rasgo de poseer el tipo de mente que le permite tener una representación de sí misma como sujeto.
- 2) La conciencia de la identidad del cuerpo propio en el tiempo. Este rasgo va más allá de la mera autoconciencia trascendental, pues hace referencia a un objeto que puede identificarse en momentos distintos: el cuerpo. Sin embargo, no basta con la permanencia del cuerpo para que algo se considere una persona, sino que, además, se requiere la conciencia de la identidad de uno mismo (como un particular que ocupa un espacio y lugar determinados) en el tiempo.

Consideramos que estos dos rasgos pueden constituir un concepto de persona debido a que coinciden con la caracterización que Kant acepta en el tercer paralogismo de una persona como una entidad consciente de su identidad numérica. A partir de ahora nos referiremos al segundo rasgo bajo el nombre de la tesis de la corporalidad. Esta tesis afirma que para que una entidad *X* sea persona tiene que ser consciente de la identidad numérica de *su* cuerpo. Así, las personas son particulares que se encuentran en un espacio y tiempo determinados, que se adscriben predicados físicos y psicológicos desde el pronombre de la primera persona, y que son identificadas y reidentificadas en momentos temporales distintos.¹² La tesis de la corporalidad enfrenta problemas que serán desarrollados en las próximas páginas, pero ahora nos detendremos en pasajes de los Paralogismos que apuntan a esta vía de exploración.

[5] En la primera edición de los Paralogismos Kant menciona lo siguiente:

Pero si me considero desde el punto de vista de otro (como objeto de la intuición externa de él), entonces este observador externo me considera *a mí*, ante todo, *en el tiempo*; pues en la apercepción, *el tiempo*, propiamente, sólo *en mí* es representado. Por consiguiente, ese observador no llegará a inferir la permanencia objetiva de mi yo mismo, a partir del yo que acompaña, con completa identidad, todas las representaciones en todo tiempo en *mí* conciencia, por más que lo admita a éste. Pues no siendo el tiempo en el que el observador me pone, el tiempo que se encuentra en mi propia sensibilidad, sino el que se encuentra en la sensibilidad de él, la identidad que está enlazada necesariamente con mi conciencia no está por ello enlazada con la conciencia de él, es decir, con la intuición externa de mi sujeto (A362-3).

Si bien la proposición de algunas escuelas antiguas, que todo *fluye* y que nada en el mundo puede ser *permanente* ni estable, es una proposición que no puede sostenerse, tan pronto como se admiten las substancias, esa proposición, sin embargo, no es refutada por la unidad de la conciencia de sí mismo. Pues nosotros mismos no podemos juzgar, a partir de nuestra conciencia, si acaso, como almas, somos permanentes, o no lo somos; porque lo único que contamos como nuestro yo mismo idéntico es aquello de lo cual somos conscientes, y así, por cierto, debemos juzgar necesariamente que nosotros, en todo el tiempo en que somos conscientes de nosotros mismos, somos precisamente los mismos. Pero no podemos dar ya por válido esto desde el punto de vista de un extraño; porque,

¹² Nuestro concepto de persona está fuertemente influido por Strawson. En *Individuals* Strawson señala que el concepto de persona es un concepto primitivo que se refiere a una entidad a la que le son adscritos estados físicos y estados de conciencia: “Lo que entiendo por el concepto de persona es el concepto de un tipo de entidad tal que, tanto predicados que adscriben estados de conciencia como predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único” (1959, p. 104).

como no encontramos en el alma ningún fenómeno permanente, salvo solamente la representación Yo, que las acompaña y conecta a todas, no podemos nunca decidir si este Yo (un mero pensamiento) no fluye también, tal como los restantes pensamientos que por él son encadenados los unos a los otros (A364).

En el primer pasaje Kant afirma que, si nos consideramos desde el punto de vista de la tercera persona, entonces podemos conocer nuestra permanencia objetiva como una y la misma persona en tiempos distintos. El término de permanencia objetiva puede contrastarse con el de permanencia subjetiva (una noción no utilizada por Kant) para observar qué es lo que se necesita para el conocimiento de nuestra identidad personal. La permanencia subjetiva se refiere a la identidad del yo pienso como sujeto lógico que acompaña a las representaciones de las que somos conscientes. Esta identidad es compatible con que nuestras representaciones hayan sido tenidas por entidades distintas y no por una que sea numéricamente idéntica. De ahí la necesidad de acudir a la intuición externa para determinar la permanencia objetiva de uno mismo, puesto que, si adoptamos la perspectiva de la tercera persona entonces la mera conciencia de nosotros mismos es insuficiente para conocer nuestra identidad.

El segundo pasaje lo leeremos a partir de la distinción que trazamos entre la permanencia objetiva y la permanencia subjetiva haciendo hincapié en que ésta última no se refiere a una entidad, sino al sujeto lógico que acompaña nuestras representaciones. Las sustancias tienen permanencia objetiva a pesar de las modificaciones temporales de sus accidentes. Estas son identificadas en momentos distintos dado que ocupan un espacio determinado. Sin embargo, a diferencia de las sustancias, la conciencia que tenemos como sujetos no revela nuestra identidad numérica en el tiempo, porque el yo no da una intuición de uno mismo como sustancia con permanencia objetiva.

Además de este punto que ya se desarrolló suficientemente en el capítulo pasado encontramos que nos “consideramos como los mismos al tener conciencia de nosotros en el tiempo”, puesto que en una situación *normal* sabemos que los predicados psicológicos que nos hemos atribuido en tiempos distintos son nuestros. El problema es que, una vez más, hay compatibilidad entre, por una parte, creer que somos los mismos porque el yo acompaña a nuestras representaciones, y, por otra parte, que éstas hayan sido tenidas por entidades numéricamente diferentes. Para conocer nuestra identidad numérica, y asegurarla desde la perspectiva de la tercera persona, hace falta un fenómeno determinado bajo el concepto de sustancia. “Si declaro que una cosa es una sustancia en el fenómeno, previamente deben

serme dados los predicados de la intuición de ella, en los cuales distingo lo permanente de lo mudable, y el *substratum* (la cosa misma) de aquello que sólo es inherente” (A399).

Ambos pasajes coinciden en un punto clave: adoptar la perspectiva de la tercera persona revela que el conocimiento de nuestra identidad personal requiere la “intuición externa de mi sujeto” (A363). Esta intuición externa se refiere al cuerpo, ya que éste es un fenómeno del sentido externo determinado por el concepto de sustancia, dado que permanece y tiene continuidad a pesar de los cambios que experimenta en el transcurso del tiempo.

En los Paralogismos de la primera edición, Kant contrasta la doctrina del alma con la doctrina del cuerpo afirmando que en la última se puede tener conocimiento a priori por el concepto de una entidad extensa, mientras que en la primera no se tiene conocimiento a priori por el mero concepto de una entidad pensante (A381). Así, señala que el cuerpo “tiene algo estable, o permanente, que suministra un *substratum* que sirve de fundamento de las determinaciones mudables, y por consiguiente, un concepto sintético, a saber, el del espacio y el de un fenómeno en éste [...]” (A381). De esta manera, si queremos conocer nuestra continuidad en el tiempo debemos prestar atención al cuerpo, pues esta entidad se presenta como la opción que nos ofrece una intuición que puede determinarse bajo el concepto de sustancia. Esto coincide, en parte, con la tesis de la corporalidad pues nos ayuda a determinar una entidad que se identifica en momentos distintos. Sin embargo, hace falta un punto clave para desarrollar esta tesis: la conciencia de que este cuerpo es *mi* cuerpo, i.e., que su permanencia es la de uno mismo en el tiempo.

[6] En las páginas pasadas exploramos la posibilidad de desarrollar un concepto de persona basado en dos rasgos: en la autoconciencia y en la conciencia de la identidad del cuerpo propio en el tiempo. Este último rasgo lo explicamos bajo el nombre de la tesis de la corporalidad. Lo que esta tesis quiere decir es que una entidad *X* es una persona si es consciente de la identidad numérica de su cuerpo. La identidad personal cobra relevancia para caracterizar a una persona debido a que Kant asume el concepto de persona de la psicología racional. La diferencia es que Kant no admite que tengamos acceso epistémico a una entidad mental que persista con identidad numérica en el tiempo.

Ahora bien, sobre el concepto de persona hay dos respuestas que influyeron ampliamente en el desarrollo de esta investigación: la de P. F. Strawson en *Los límites del*

sentido (2019), aunque también su concepto de persona de *Individuals* (1959); y la de Béatrice Longuenesse en *I, Me, Mine* (2017) y el artículo *Kant's Multiple Concepts of Person* (2017). En ambos autores encontramos que el concepto de persona se refiere a un particular ubicado en un tiempo y espacio determinados, i.e., el concepto de persona incluye la referencia a una entidad perceptible del sentido externo, el cuerpo.

A pesar de que ambos autores presentan sus reconstrucciones desde argumentos distintos —quizá la de Longuenesse sea más fiel a la postura de Kant—, lo que sobresale es que ambos consideran empíricamente la noción de identidad numérica. Así, destacan la referencia a un objeto permanente del sentido externo, el cuerpo propio, para tener criterios de identidad personal. Sin embargo, como ocurre con cualquier tema de la obra del filósofo prusiano, estas lecturas presentan problemas y no tienen consenso entre los estudiosos de la filosofía de Kant. En las siguientes páginas nos detendremos en exponer brevemente las posiciones de Strawson y Longuenesse, y después presentaremos las objeciones de Kraus (2020) a estas lecturas.

a) *Strawson*. En el primer capítulo (sección 1.3.) nos habíamos referido sucintamente a la reconstrucción que Strawson ofrece en *The Bounds of Sense* sobre los Paralogismos prestando atención a la manera en la que el filósofo cartesiano se representa un sujeto inmaterial y simple. Ahora sólo nos centraremos en su lectura que relaciona el concepto de sujeto de experiencias o persona a una entidad espacio temporal que es identificada y reidentificada en momentos distintos. Para Strawson, el argumento de Kant en los Paralogismos es incompleto porque se refiere en muy pocas ocasiones a los criterios empíricos de identidad del sujeto de experiencias (2019, p. 189). En esta investigación no desarrollaremos su crítica a la posición de Kant, pues sólo nos centraremos en la manera en que presenta la relación del concepto de persona con los criterios empíricos de identidad numérica.

En su interpretación del pasaje de B415 que revisamos líneas arriba, en donde Kant afirma que sólo por medio del sentido externo podemos conocer nuestra permanencia, Strawson menciona lo siguiente: “Un ser humano es algo perceptiblemente permanente (aunque sólo lo sea de manera relativa), un objeto de intuición persistente e identificable; es el posible sujeto de una biografía o autobiografía [...] podemos hablar, con confianza, de un objeto innegablemente persistente, un ser humano, que traza de manera perceptible una ruta

física espaciotemporal a través del mundo, y a quien puede adscribirse una serie de experiencias sin miedo a que no haya nada persistente a lo que se le esté adscribiendo” (2019, pp. 189-190). Es decir, el sujeto de experiencias hace referencia a un objeto persistente que se autoadscribe representaciones en virtud de que la experiencia es una concatenación de representaciones unificadas por conceptos objetivos.

Strawson distingue dos maneras de autoadscribir representaciones: la primera es la que no se justifica apelando a criterios empíricos de identidad numérica. En la adscripción de estados mentales actuales o recordados no tenemos que identificarnos como un objeto permanente para saber que esas representaciones son nuestras (2019, p. 190), e.g., “estoy pensando que hace calor, pero ¿yo lo estoy pensando?”. La segunda es cuando nos adscribimos representaciones en virtud de considerarnos objetos del sentido externo, i.e., como objetos que pueden ser identificados y reidentificados en momentos distintos refiriéndonos a criterios empíricos de identidad numérica: “entre las cosas que nos adscribimos hay cosas de un género que también adscribimos a los cuerpos materiales, a los que no soñaríamos adscribir otras cosas que nos adscribimos a nosotros mismos” (1959, p. 92).

Para Strawson, los dos tipos de autoadscripción se refieren al sujeto de experiencia. Así, aunque en el primer tipo haya un uso del yo que no necesita justificarse sobre criterios empíricos de identificación, eso no significa que este uso pierda los lazos con dichos criterios: “‘Yo’ puede emplearse sin criterios de identidad del sujeto y, aun así, hacer referencia a un sujeto porque ni siquiera con tal uso se cortan, en la práctica, los lazos con esos criterios” (2019, p. 191). Es decir, en la autoadscripción de estados de conciencia no se requiere apelar a criterios empíricos de identidad numérica; sin embargo, estos siempre están presentes, e.g., cuando alguien dice “yo tengo miedo” esa persona será identificada por los interlocutores como la que realizó ese juicio; o cuando una persona se adscribe a sí misma la representación de una acción pasada tiene disponibles los criterios empíricos de identidad numérica para saber si fue o no la que realizó esa acción en el pasado (2019, p. 190).

Como puede observarse, Strawson considera que incluso en el uso del yo que no requiere justificación a partir de criterios empíricos de identificación hay referencia a una persona. Aunque los lazos con los criterios de identidad no son usados en la autoadscripción de estados de conciencia, estos lazos no se pierden porque se refieren a una persona que se

presenta como un objeto persistente del sentido externo, que es identificada y reidentificada en momentos distintos por su permanencia relativa en el tiempo.

b) *Longuenesse*. En *I, Me, Mine* (2017) y *Kant's Multiple Concepts of Person* (2017), Béatrice Longuenesse también sostiene que la identidad numérica hace referencia a una entidad espaciotemporal: al cuerpo vivo. La manera de determinar un objeto que nos haga conocer nuestra identidad numérica es refiriéndonos a una entidad del sentido externo: “[...] hay un tipo de entidad de la que sí tengo justificación para afirmar la identidad numérica en distintos momentos: se trata de la entidad que yo soy como entidad espaciotemporal: un cuerpo dotado de estados mentales y con unidad de apercepción que me hace capaz no sólo de pensar en mí mismo como numéricamente idéntico en diferentes momentos en el pensamiento; sino también de conocer realmente, tener conciencia objetivamente justificada de mi propia identidad numérica como una entidad espacio-temporal encarnada (2017b, p. 162).”

Longuenesse llega a esa afirmación en su análisis del tercer paralogismo. Para ella, Kant suscribe la premisa mayor de los paralogismos porque son un criterio conceptual a priori para determinar objetos de cierta manera: como sustancias, como simples y como personas. Sin embargo, el psicólogo racional no justifica el modo en que los objetos satisfacen dichos criterios (2017a, p. 146). Es decir, la premisa mayor de los paralogismos no es falsa, sino, más bien, el psicólogo racional no muestra cómo un objeto satisface esos criterios, pues en su proceder no refiere esos conceptos a objetos que nos sean dados a los sentidos.

En el caso del tercer paralogismo, Kant acepta la premisa mayor como una caracterización de persona (algo que ya vimos en el capítulo pasado y en la sección anterior). Esta caracterización es un criterio conceptual que el psicólogo racional no explica cómo justificarlo. *Pace* el psicólogo racional, no podemos conocer la identidad de nuestra persona por el “yo” que acompaña nuestras representaciones conscientes, pues del hecho de que nos representemos numéricamente idénticos al conectar conceptualmente nuestras representaciones, no se sigue que seamos entidades que permanezcan numéricamente idénticas en el tiempo (2017a, pp. 145-6).

Longuenesse señala que para determinar genuinamente nuestra identidad numérica se necesitan dos factores: la unidad de apercepción y la identidad de una entidad espaciotemporal que tiene estados mentales, el cuerpo vivo. Por un lado, no tendríamos

conciencia de nuestra identidad numérica como entidades espaciotemporales sin la capacidad de conectar nuestros estados mentales, es decir, sin el juicio “Yo pienso”; por otro lado, para que el concepto de persona no quede vacío, se requiere la identidad numérica de una entidad que persiste en el tiempo y el espacio, y que tiene conciencia de su propia identidad numérica (2017a, pp. 150-1).

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

c) *Kraus*. Ya vimos dos posiciones que defienden un concepto de persona referido a una entidad del sentido externo, el cuerpo. Esta entidad es identificada por su permanencia relativa en el espacio y el tiempo. En *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation* (2020), Katharina Kraus hace algunas objeciones a la noción de persona que hemos explorado y que también revisamos con Strawson y Longuenesse. Kraus no considera que Kant haya pensado la identidad personal desde la conciencia del cuerpo propio debido a que esto implicaría, por un lado, que sólo tendríamos conocimiento de las relaciones temporales de nuestros estados mentales si conociéramos que un objeto material es el sustrato de esos estados. Por otro lado, en una lectura más fuerte, requeriríamos, para el conocimiento de la serie temporal de nuestros estados mentales, la conciencia inmediata de un sustrato corporal que está directamente correlacionado con dichos estados (2020, pp. 158-9). El problema es que, si la conciencia de nuestros estados mentales se derivara de la conciencia de un sustrato material, entonces un mal funcionamiento en la conciencia corporal haría imposible el acceso al conocimiento de la identidad personal (2020, p. 159).

Una objeción llamativa de Kraus (quizá la objeción más fuerte) a las lecturas que relacionan la identidad numérica con la persistencia de un objeto del sentido externo, el cuerpo, es que “[...] al derivar la identidad personal de la conciencia de la persistencia físico-material, el punto de vista de la persistencia pierde el dominio de la auto-relación de la identidad personal. La identidad personal requiere que yo identifique no sólo algún objeto persistente, sino a mí mismo con este objeto persistente, es decir, que sea consciente de mi cuerpo persistente como mío. Todavía hay que mostrar cómo las condiciones sensibles de la persistencia corporal se relacionan con las condiciones lógicas de la autorreferencia” (2020, p. 159). Es decir, no es clara, desde la posición que Kant presenta en los Paralogismos, que haya relación entre la conciencia corporal y la autoconciencia. Esta relación se requiere porque cuando mostramos interés por la identidad personal, nos importa saber si somos una y la misma persona en momentos temporales distintos. De ahí que la posición que defiende la identidad numérica basada en la persistencia del cuerpo tenga que mostrar que uno se identifica con el cuerpo propio, i.e., *conocer* que *este* cuerpo persistente es *mío* para saber que soy la misma persona en tiempos distintos.

En esta investigación no expondremos los detalles de la lectura de Kraus, pues sólo nos interesa ver de qué manera llega a esas objeciones, siendo la última la más importante. En su lectura de los Paralogismos, Kraus traza una distinción entre el yo lógico y el yo psicológico: por el primero uno se representa a sí mismo como objeto del pensamiento y por el segundo como objeto de la experiencia interna. Así, los Paralogismos muestran un conjunto de condiciones lógicas para hacer juicios sobre uno mismo, en otras palabras, para usar el término “yo” conforme a las reglas lógicas del entendimiento (2020, p. 131).

Ahora bien, Kraus señala que hay disparidad entre la experiencia interna y la externa. La disparidad consiste en que los principios del entendimiento y el Esquematismo muestran un conjunto de condiciones reales para que las intuiciones del sentido externo sean determinadas por las formas lógicas del juicio. Sin embargo, en la experiencia interna no pueden aplicarse las categorías de relación porque no se presenta un objeto persistente (2020, p. 131). Así, Kraus señala que para conocer nuestra identidad en el tiempo necesitamos concebir una sustancia en la experiencia interna que sea diferente a la sustancia que encontramos en la experiencia externa como algo que tiene persistencia material. Para Kraus, esto se satisface por las ideas de la razón y no por el entendimiento.

La disparidad produce dificultad para explicar cómo las condiciones del yo lógico se relacionan con las condiciones reales del yo psicológico. La relación es importante ya que el yo lógico muestra los predicados lógicos con los que uno se piensa a sí mismo. Además, los predicados lógicos “definen reglas para el uso del pronombre ‘yo’ en contextos empíricos y, por tanto, en juicios asertivos basados en intuiciones internas” (2020, p. 148). Esto quiere decir que los predicados lógicos referidos a la experiencia interna hacen posible el conocimiento de uno mismo.

En el caso específico de la identidad personal considera que la posición de la persistencia, que afirma que para ser conscientes de nuestra identidad numérica en el tiempo necesitamos aplicar la categoría de sustancia sobre algo permanente del sentido externo (en este caso nuestro cuerpo), es incorrecta porque deriva la identidad personal de la que tiene el cuerpo en el tiempo (2020, p. 155). Para Kraus, la posición de Kant sobre la identidad personal descansa en una duración psicológica independiente del criterio corporal: “La identidad personal requiere más bien la conciencia de uno mismo como el mismo ser pensante a lo largo del tiempo” (2020, p. 160).

Líneas arriba revisamos cuáles eran las objeciones principales de la lectura de Kraus a las interpretaciones que defienden la referencia al cuerpo para conocer nuestra identidad personal en el tiempo. La objeción que más nos llamó la atención es que la visión de la persistencia, como ella la denominó, no muestra cómo se relacionan la conciencia corporal con la autoconciencia o el “Yo pienso”. Aunque las propuestas de Longuenesse y Strawson presentan originalidad al referir el concepto de persona a una entidad que ocupa un lugar en el espacio y tiempo, es verdad que no explican el modo en que tenemos conciencia de la identidad numérica del cuerpo propio. Pues, como dice Kraus, la identidad personal, si está basada en una entidad persistente, necesita mostrar que tenemos conciencia de ese objeto como *nuestro* cuerpo.

Si bien las lecturas de Strawson y Longuenesse influyeron en lo que denominamos la tesis de la corporalidad, en las siguientes páginas profundizaremos más en esta posición para explorar una vía que haga posible la relación entre la autoconciencia y la conciencia que tenemos de nuestro cuerpo. Si esta relación no se esclarece, entonces la referencia a la continuidad y permanencia del cuerpo no es la solución para llenar el vacío que dejó el análisis crítico de Kant en el tercer paralogismo al concepto de persona.

3.2. CONCIENCIA CORPORAL

[7] En la sección pasada vimos que la tesis de la corporalidad enfrenta un problema dado que, de acuerdo con la observación crítica de Kraus, no es evidente de qué manera se relacionan las condiciones sensibles de la persistencia corporal con las condiciones lógicas de autorreferencia (2020, p. 159). Antes de afirmar que uno de los rasgos de las personas es que tengan conciencia de la identidad numérica en tiempos distintos de una entidad corporal tenemos que esclarecer la manera en la que uno tiene conciencia del cuerpo propio. Algo que se observó en la sección anterior es que para ser una persona no basta con la permanencia objetiva de una entidad, sino que es necesaria la conciencia de la identidad numérica, i.e., que tenga conciencia del cuerpo propio. Cuando hablamos de identidad personal nos importa saber si somos o no las mismas personas en el momento T1 y en el momento T2. De ahí que si defendemos la tesis de la corporalidad sea importante esclarecer la relación entre la autoconciencia y la conciencia corporal.

¿De qué manera se puede abordar el tema del cuerpo propio? La primera vía de exploración la encontramos en la caracterización de persona, citada líneas arriba, que aparece en la *Metafísica de las Costumbres*. Como habíamos visto, Kant indica que una persona es el sujeto al que le son imputadas sus acciones. Esto se debe a que la personalidad, en sentido moral, se refiere a la libertad de un agente racional que actúa conforme con leyes morales. Una persona está sometida a las leyes que se da a sí misma y no a las leyes que condicionan causalmente los sucesos que ocurren en la naturaleza (*MS* 6:223). Además, en la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant menciona —después de señalar que la personalidad es la independencia del mecanismo de la naturaleza, pues se refiere a la capacidad para sujetarse a leyes prácticas puras— que una persona “como perteneciente al mundo sensible está sujeta a su propia personalidad en la medida en la que pertenece al mundo inteligible” (*KpV* 5:87). En ambos pasajes encontramos que una persona no es un objeto entre otros determinada causalmente, pues se refiere a un agente racional libre que actúa de acuerdo con las leyes que se da a sí mismo.

El resultado que puede concluirse de ambos pasajes es que la tesis de la corporalidad, la cual afirma que para que una entidad *X* sea persona tiene que ser consciente de la identidad

numérica de *su* cuerpo, no es viable, pues enfatiza el rasgo corporal. El cuerpo, al ocupar un lugar y espacio determinados, y ser identificado y reidentificado en momentos distintos, está sujeto a las leyes de la naturaleza. Esto contraviene a los pasajes seleccionados de la filosofía moral, puesto que la tesis de la corporalidad busca llenar, con el rasgo corporal de los seres humanos, el vacío que había dejado el análisis crítico de Kant en los Paralogismos al negar el conocimiento de una sustancia inmaterial consciente de su identidad en tiempos diferentes.

Afortunadamente, estos pasajes abren otra vía para considerar al cuerpo como uno de los rasgos que constituyen a las personas. Si, por las razones que hemos visto, una persona no es un objeto entre otros, ¿es posible decir algo análogo, con sus respectivas limitaciones, del rasgo corporal de las personas? Es decir, que el cuerpo, como la entidad de la que uno es consciente en momentos distintos, no es un objeto como otros. Para afirmar esto tenemos que dar cuenta de dos cosas: por un lado, que el cuerpo nos da una posición especial en el espacio que no es compartida por ningún otro objeto, i.e., que el cuerpo ocupa una posición causal en relación con lo que las personas perciben (Strawson 1959, p. 95). Esta posición espacial es única y hace posible que seamos afectados por los objetos de nuestro entorno y percibamos las relaciones que tienen los objetos entre sí.¹³ Por otro lado, no basta con señalar la posición especial que ocupa nuestro cuerpo en la experiencia, sino que, además, se tiene que mostrar que tenemos acceso a nuestro cuerpo de una manera única, i.e., que la conciencia que tenemos del cuerpo es conciencia de uno mismo (sobre este segundo punto va dirigida la observación crítica de Kraus).¹⁴

¹³ Es posible decir que esta posición especial y única que ocupa nuestro cuerpo en el espacio es lo que Husserl, en *Ideas II*, denomina el punto cero del yo en todas sus orientaciones: “[...] el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones. Uno de sus puntos espaciales, que incluso puede no ser un punto realmente visto, está siempre caracterizado en el modo del aquí central último, esto es, un aquí que no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual él fuera un “allí”. Así, todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia” (2005, p. 198). El cuerpo es el punto cero del yo en todas sus orientaciones, es decir que el cuerpo es el *lugar* a partir del cual percibimos las cosas que nos circundan. A pesar de que el cuerpo se constituye como un objeto espacial, es importante señalar que como condición constitutiva no ocupa, en sentido estricto, un lugar desde el que pueda ser observado. El cuerpo siempre es un aquí. Siguiendo la fenomenología husserliana, Zahavi y Gallagher, en *La mente fenomenológica*, denominan espacio egocéntrico a la posición especial que tiene el cuerpo en el espacio: “El espacio egocéntrico, por el contrario, es el espacio en perspectiva de la percepción y de la acción que se define con relación al cuerpo que percibe o actúa. Mi ordenador está frente a mí, la ventana por la que oigo la campana de la iglesia está a mi izquierda y la puerta de mi oficina está a mi derecha” (2008, p. 216-7).

¹⁴ Enfatizar la posición única del cuerpo en el espacio no basta para relacionar la conciencia corporal con la autoconciencia, o, como apunta Bermúdez, esa posición no explica de qué manera la experiencia corporal sería un modo de autoconciencia: “Experimentar el cuerpo como el origen geométrico del espacio egocéntrico y

Antes de analizar estos puntos es importante señalar que esta reconstrucción no niega, por una parte, que el cuerpo sea un objeto de la naturaleza, y, por otra parte, que tengamos conciencia de él como objeto. El cuerpo es un objeto material que posee extensión y solidez. Es un objeto que se ubica en el espacio y al que se le adscriben predicados en virtud de ser identificado y reidentificado en momentos distintos. Esto quiere decir que el cuerpo está sujeto a las mismas leyes que rigen causalmente el acontecer de todos los fenómenos de la naturaleza. En este sentido, el cuerpo propio comparte los mismos rasgos que la mayoría de los objetos del sentido externo. La naturaleza material del cuerpo nos permitió llenar el vacío que había dejado la crítica de Kant al concepto de persona, ya que el cuerpo, al ser un objeto permanente del sentido externo, a pesar de los cambios físicos que experimenta en el tiempo, se identifica en momentos distintos, i.e., es determinado bajo la categoría de sustancia.

Además, también poseemos conciencia de nuestro cuerpo como objeto material, e.g., al observarnos en el espejo percibimos la forma de éste y al entrar en contacto con otros objetos sentimos nuestra solidez (Cassam 2011, p. 147). En *The Embodied Self*, Cassam menciona otras características de la conciencia que tenemos del cuerpo como objeto material: “Lo primero que hay que notar sobre la conciencia que tenemos de nuestros cuerpos es que implica tener un sentido de la forma de nuestros cuerpos. Tener un sentido de la forma de nuestros cuerpos es tener un sentido de sus límites, un sentido de en donde finaliza y el resto del mundo empieza [...] también hay un sentido de la solidez del cuerpo de uno como ocupando una región del espacio” (2011, p. 147). Es decir, la conciencia del cuerpo como objeto nos muestra que es una entidad que posee propiedades similares a las de otros objetos como la solidez, la forma y sus límites.

Sin embargo, la conciencia que tenemos del cuerpo propio no se agota en considerarlo exclusivamente como objeto material, sino que hay otras maneras de acceder a él que no son compartidas por otros objetos. Cada persona tiene acceso único y especial a su cuerpo. Este acceso es subjetivo, relativo a la primera persona, y no es compartido por otros, pues algunos predicados físicos se hacen sobre la base de una información que sólo está disponible para la persona que se los adscribe. El punto importante es ver si en Kant hay evidencia textual que

como circunscribiendo los límites del yo, no es experimentarse a uno mismo como sujeto. Es simplemente experimentar el cuerpo propio como un objeto particular y único. Así, se satisfacen la autopresentación objetiva corporal y la particularidad del cuerpo, pero no la autoconciencia subjetiva, lo que significa que la experiencia corporal no puede contar como una forma de autoconciencia” (2020, p. 103).

abra la posibilidad de explorar esta consideración sobre el cuerpo para pensarlo como un *objeto* distinto a los de nuestro entorno, debido a que, de acuerdo con los pasajes de la filosofía moral, una persona no se refiere a un particular condicionado por las leyes de la naturaleza, i.e., no es una cosa.

[8] Para mostrar la evidencia textual nos detendremos en tres pasajes: el primero corresponde al texto precrítico *Sueños de un visionario*; el segundo es del texto de 1786, desarrollado en el contexto de la célebre polémica del panteísmo, titulado *Cómo orientarse en el pensamiento*; y el tercero aparece en las lecciones de *Metafísica Mrongovius*.

(a) Y ahora, suponiendo que se haya probado que el alma del hombre es un espíritu (aunque por lo anterior se ve que una prueba semejante todavía no se ha hecho nunca), el primer problema que se podría plantear sería aproximadamente el que sigue: ¿dónde está el lugar del alma en el sentido corporal? Yo contestaría: ese cuerpo cuyos cambios son *mís* cambios es *mi* cuerpo, y su lugar es también *mi lugar*. Si se pregunta luego: ¿dónde está pues en ese cuerpo *tu* lugar (el del alma)?, sospecharé cierta insidia en esa pregunta. Pues se observa fácilmente que la misma presupone algo que no es conocido por experiencia, sino que se basa tal vez en inferencias imaginarias, a saber, que mi yo pensante está en un lugar que sería diferente de los lugares de las otras partes de ese cuerpo que pertenece a mi yo. Ahora bien, nadie es inmediatamente consciente de un lugar particular en su cuerpo, sino del lugar que él ocupa en tanto hombre en relación con el mundo circundante. Así, para atenerme a la experiencia común, yo diría provisionalmente: donde yo siento, ahí *yo soy*. (*TG* 2:324).

(b) Orientarse significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar a partir de una región celeste dada (dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones y sobre todo el oriente. Si veo ahora el sol en el cielo y sé que ahora es mediodía, entonces sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero para esto necesito absolutamente el sentimiento de una diferencia en mi propio *sujeto*, a saber, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Lo llamo *sentimiento*, porque esos dos lados, externamente, no presentan en la intuición diferencia alguna. Si en el trazado de un círculo yo no tuviera el poder de diferenciar, sin requerir en el círculo una diversidad de objetos, el movimiento que va de la izquierda a la derecha del movimiento que va de derecha a izquierda y de determinar así a priori una diferencia en disposición de los objetos, no sabría si debo poner el este a la derecha o a la izquierda del punto sur del horizonte ni si debo completar pasando por el norte y el oeste el círculo que vuelve al sur. Por consiguiente, aun teniendo en cuenta todos los datos objetivos en el cielo, yo, sin embargo, me oriento geográficamente sólo por medio de un fundamento subjetivo de diferenciación (*WDO*, 8:135).

(c) El cuerpo mío es mi cuerpo porque sus alteraciones son mías. Sólo a través de él yo puedo recibir representaciones de cosas externas y por ellas mi cuerpo es afectado. Un ser que es meramente un objeto del sentido interno no puede conocer

su relación con las cosas que son objetos del sentido externo. Dondequiera que esté mi cuerpo, también está mi Yo pensante, pues sólo a través de él puedo conocer la posición de mí mismo (*V-Met/Mron* 29:879).

Estos tres pasajes servirán como guía para mostrar que el cuerpo propio no se presenta como un objeto más del mundo, porque, por un lado, es una entidad localizada en un lugar específico que nos permite ser afectados por los objetos que están fuera de nosotros; y, por otro lado, porque tenemos conciencia de él desde *dentro* de manera parecida al modo en que somos conscientes de nosotros como sujetos. Sobre el primer pasaje nos interesa destacar dos aspectos: i) por un lado, Kant señala que los cambios que experimenta el cuerpo son *mís* cambios, en otras palabras, que la noción de propiedad de mi cuerpo, saber que es mi cuerpo y no el de alguien más, viene acompañada por la conciencia que tengo de los cambios que ocurren en él.

¿A qué tipo de cambios se refiere Kant? Si bien esto no queda claro en el pasaje podemos pensar, por la expresión “donde yo siento”, que se refiere a las sensaciones que experimentamos en nuestro cuerpo. Para confirmar este punto nos referiremos a lo que Kant dice líneas más adelante en los *Sueños de un visionario*: “Soy tan inmediatamente en la punta de mis dedos como en mi cabeza. Soy yo mismo quien sufre del talón y cuyo corazón palpita de la emoción” (*TG* 2:324). A través de las sensaciones que experimentamos somos inmediatamente conscientes de nuestro cuerpo.

ii) El otro punto es el lugar que ocupa el cuerpo. Kant no está diciendo que el cuerpo ocupa un lugar determinado en la experiencia, como ocurre con los objetos de los sentidos externos (esto es algo evidente por su concepción del espacio y del sentido externo), sino, más bien, señala que en el lugar en el que se encuentra ubicado el cuerpo *estoy yo*. Esto quiere decir que el yo no se refiere a una entidad inmaterial, puesto que al tener conciencia de mi cuerpo soy consciente de mí mismo ocupando una posición determinada que me permite entrar en relación con el mundo circundante.

Líneas arriba mencionamos que, si el cuerpo es un objeto distinto a otros, entonces era necesario mostrar que ocupa un lugar especial en la experiencia que tenemos de nuestro entorno. Como Strawson señala sobre el cuerpo de las personas: “[...] para cada persona hay un solo cuerpo que ocupa una cierta posición causal en relación a la experiencia perceptiva de esa persona, una posición causal que en diversos modos es única en relación a cada uno

de los diversos géneros de experiencia perceptiva que ella tiene” (1959, p. 95). El pasaje (a) confirma la posición especial que posee el cuerpo, pero no es el único pasaje que apunta a esta dirección, ya que en el (c) encontramos las similitudes siguientes: i) que tenemos conciencia del cuerpo propio debido a que sus cambios son nuestros; ii) que el cuerpo ocupa una posición especial en la experiencia, porque mediante él recibimos representaciones al ser afectados por los objetos externos; y iii) que por medio del lugar que ocupa nuestro cuerpo conocemos nuestra posición como sujetos pensantes.

Sin embargo, aún falta mostrar otro punto: que la conciencia del cuerpo es conciencia de uno mismo. En el pasaje (b) Kant señala que nuestra orientación en el espacio requiere el sentimiento de una diferencia en nosotros mismos: la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Kant denomina “sentimiento” a la diferencia entre ambas manos, ya que éstas no presentan diferencia alguna en la intuición externa que tenemos de ellas. Además, al final del pasaje, Kant menciona que por medio de la conciencia de esta diferencia —lo que llama un fundamento subjetivo de diferenciación— nos orientamos geográficamente.

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

Aunque Kant no habla de información subjetiva pensamos que este término puede utilizarse en el contexto presente puesto que, si recurriéramos a la perspectiva de la tercera persona para conocer la diferencia entre nuestras manos, no podríamos aprehenderla de manera inmediata, puesto que podríamos equivocarnos al identificarlas incorrectamente. Kant menciona que en la intuición externa nuestras manos no presentan ninguna diferencia, pero que el *conocimiento* de esta diferencia es necesario para nuestra orientación geográfica. De ahí que este conocimiento se obtenga sobre la base de algo subjetivo, de una información a la que solamente uno mismo tiene acceso de manera especial e inmediata. La expresión que Kant usa de “fundamento subjetivo de diferenciación” apunta a una conciencia desde dentro de nuestro cuerpo. Esta conciencia es distinta a la que tenemos de él como un objeto relativamente permanente del sentido externo, que posee continuidad y que es identificado y

reidentificado en momentos distintos. Esta vía de exploración que abrió el pasaje (c) la desarrollaremos en la sección siguiente.

3.2.1. INMUNIDAD AL ERROR

[9] Como dijimos líneas arriba, había un punto que era necesario para mostrar que la conciencia que tenemos del cuerpo es conciencia de uno mismo, i.e., que la conciencia de nuestro cuerpo es parecida a la manera en la que somos conscientes de nosotros mismos como sujetos. El desarrollo de este punto consiste en explicar de qué manera la autoconciencia trascendental se relaciona con la conciencia de nuestro cuerpo (Kraus 2020, p. 159). El cuerpo propio, de acuerdo con lo que hemos revisado, no es completamente idéntico a los objetos materiales, aunque tengamos conciencia de él como un objeto material debido a que comparte las mismas características que la mayoría de los objetos del sentido externo.

Ahora bien, las personas se adscriben predicados psicológicos y físicos, e.g., “mido 1.70”, “tengo las piernas cruzadas”, “siento miedo” y “tengo depresión porque la terapeuta me lo dijo”. Estos predicados se adscriben a una entidad espaciotemporal y no a dos entidades metafísicas distintas: el alma y el cuerpo (Strawson 1959, p. 107). Los predicados que pusimos como ejemplo no son del mismo tipo, dado que la manera en la que adquirimos conocimiento de ellos es distinta: así, el enunciado “tengo miedo” está basado en una información a la que sólo uno mismo tiene acceso de manera inmediata. No tengo que identificarme como un particular para saber que tengo miedo. Otra persona puede saber que tengo miedo porque observa que mi respiración se agita y que tengo escalofríos, sin embargo, no es necesario que yo me observe para que sepa que ese estado mental es mío, puesto que es un juicio que se hace sin enunciados de identidad.

Por otro lado, el enunciado “mi terapeuta me dijo que estoy deprimida” está basado en la información que alguien más proporciona. Este enunciado puede ser falso, pues es posible que mi terapeuta haya realizado un diagnóstico equivocado o me haya confundido con otro paciente. Además –y este es el punto importante— este enunciado requiere la identificación de propiedades en uno mismo. De ahí que podamos equivocarnos: “[en el uso del yo como objeto] una premisa intermedia que consiste en un enunciado de identidad debe justificarse sobre una base objetiva, a saber, sobre los tipos de bases a los que se puede

recurrir para justificar cualquier juicio sobre los objetos del mundo” (Longuenesse 2017a, p. 22).¹⁵

En el primer capítulo (sección 1.2.1) vimos la diferencia entre estos dos tipos de juicios mediante los usos del yo como sujeto y objeto. En el primer enunciado hay un uso del yo como sujeto, desde la perspectiva de Shoemaker, porque uno sabe inmediatamente que el predicado que se adscribe es suyo, pues se hace sobre la base de una información subjetiva a la que únicamente esa persona tiene acceso. En el segundo enunciado, hay un uso del yo como objeto, porque para saber que ese predicado es verdadero se requiere un enunciado de identidad (Longuenesse 2017a, p. 22).

[10] Las preguntas que ahora nos ocuparán son: ¿qué ocurre con los juicios que hacemos sobre el cuerpo propio?; ¿es posible que en algunos enunciados corporales haya un uso del yo como sujeto, dado que se hacen sobre una información corporal a la que sólo uno tiene acceso? Responder a estas preguntas será clave para ver de qué manera se considera la conciencia que tenemos de nuestro cuerpo. Sobre esta última noción Cassam menciona lo siguiente:

¿Es la conciencia corporal una forma de autoconciencia [*self-awareness*]? Si el yo y el cuerpo son idénticos, entonces se sigue que la conciencia del cuerpo propio es, de hecho, conciencia de uno mismo. Sin embargo, esto no es lo que tienen en mente los que piensan que la conciencia corporal es autoconciencia. Su idea es que la conciencia corporal es autoconciencia en la medida en que es conciencia del cuerpo propio qua sujeto. Específicamente, la propuesta es que la conciencia corporal satisface las condiciones suficientes y necesarias para que una forma de conciencia cuente como conciencia de algo qua sujeto. Supongamos que las condiciones para la conciencia de algo qua sujeto son: (a) conciencia de ello como el punto de vista de uno en el mundo; (b) conciencia de ello como el portador de las propias sensaciones y otros estados mentales; (c) una forma de conciencia que no permite la falsa identificación (2011, p. 148).

¹⁵ En los juicios que no son inmunes al error hay muchas premisas entre las cuales se encuentra un enunciado de identidad $a=b$. Por ejemplo, observamos a una persona bailando y vemos que está feliz; creemos que esa persona es María e inferimos que María está feliz. Sin embargo, no es María, sino su gemela Adriana. Las premisas implícitas en este caso son las siguientes: esa mujer está bailando, esa mujer se ve feliz, esa mujer es María ($a=b$), por lo tanto, María está feliz. Como se puede observar, el error ocurre al identificar falsamente a María con la persona que está bailando y se ve feliz. Así, de acuerdo con François Recanati, la posible equivocación en la identificación implica que se produzcan errores por falsa identificación. Esto no ocurre en los juicios que son inmunes al error por falsa identificación, pues en este caso: “un juicio singular ‘a es F’ tiene la propiedad de ser IEM (immunity to error through misidentification) sólo en el caso en que sus bases inmediatas no implican una identidad $a=b$ ” (Recanati 2012, p. 183).

En esta cita hay dos puntos que nos parecen importantes: el primero es que en la sección anterior vimos que, para Kant, por los pasajes de *Los sueños de un visionario* y la *Metafísica Mrongovius*, el cuerpo satisface las primeras dos condiciones suficientes y necesarias para la conciencia de algo qua sujeto: tenemos conciencia del cuerpo como nuestro punto de vista en el mundo y tenemos conciencia de él como portador de las propias sensaciones. Sin embargo, nuestro análisis indicaba que no bastaba con señalar la posición especial que ocupa el cuerpo en la experiencia que tenemos del mundo para afirmar que tenemos conciencia de él de modo parecido a la conciencia de uno como sujeto. Falta mostrar que tenemos conciencia de nuestro cuerpo de una manera única que no es compartida por otros objetos del sentido externo. Saber, en última instancia, que tenemos conciencia de él desde dentro, i.e., que la conciencia de nuestro cuerpo es conciencia de uno mismo.

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

Estos enunciados corporales tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación, puesto que para saber que son nuestros no necesitamos observar nuestro cuerpo, o adoptar el punto de vista de la tercera persona, dado que están basados en una información que sólo nos da conocimiento sobre nosotros mismos. Dicho de otra manera, esta información nos da un acceso único o especial a nuestro cuerpo.¹⁶ Como menciona José Luís Bermúdez en *Bodily Awareness and Self-Consciousness*: “Las fuentes de información que dan lugar a juicios con la propiedad IEM [inmunidad al error por falsa identificación]

¹⁶ Gareth Evans, en *The varieties of reference*, mostró que, *pace* Shoemaker, la adscripción de propiedades físicas, y no sólo mentales, también comparten la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación. Para Evans, la conciencia corporal tiene similitudes como formas canónicas de autoconciencia como la introspección (Bermúdez 2011, pp. 166-7). Un análisis de la propuesta de Evans y del uso del yo como sujeto en la adscripción de predicados físicos lo encontramos en el primer capítulo del libro de Longuenesse *I, Me, Mine* (2017); así como en su artículo titulado *Two Uses of 'I' as Subject?* (2012); y en la entrada de la Stanford *Bodily Awareness* (2020) escrita por Frédérique de Vignemont.

tienen la característica siguiente. Sólo proporcionan información sobre uno mismo. Estas fuentes de información son tales que, si por ellas sabemos que alguien tiene una propiedad particular, entonces conocemos *ipso facto* que nosotros tenemos esa propiedad” (2011, p. 167). Por consiguiente, la inmunidad al error por falsa identificación es una propiedad de los juicios que nos proporcionan información de nosotros mismos; al tener conocimiento de alguna propiedad, no es posible dudar que esa propiedad es sobre uno. En estos juicios tenemos conocimiento de nosotros mismos sin realizar juicios de identidad (e.g., alguien se está mirando en el espejo = yo me estoy mirando en el espejo).

De esta forma, el juicio que pusimos como ejemplo “tengo las piernas cruzadas” (el enunciado más socorrido en este tipo de discusiones) tiene la propiedad de ser inmune al error por falsa identificación, ya que sabemos que nuestras piernas están cruzadas sin tener que observarlas. No es posible dudar si se trata de nuestras piernas o de las piernas de otra persona. Lo mismo ocurre cuando estamos en movimiento, puesto que no necesitamos identificarnos desde el punto de vista de la tercera persona para saber que nos estamos moviendo. Algo distinto ocurre en el juicio “estoy observando que mis piernas están cruzadas”. Aquí sí es posible que nos equivoquemos, puedo confundir las piernas de la persona que está al lado con las mías, debido a que este juicio está basado en la observación e identificación.

La base sobre la que se hacen los juicios en los que nos adscribimos propiedades físicas y que son inmunes al error por falsa identificación, es la propiocepción. Este término fue acuñado por el fisiólogo Charles Sherrington y se refiere a la información que tenemos sobre el movimiento de nuestro cuerpo, la posición de las extremidades y el balance corporal (Bermúdez 2011, pp. 198-9). Por medio de la propiocepción tenemos conciencia del cuerpo como *nuestro*. Cuando realizamos juicios sobre la información que nos da la propiocepción, no podemos dudar racionalmente si las propiedades físicas que nos adscribimos son nuestras, pues mediante la propiocepción uno es consciente de su cuerpo desde dentro (Cassam 2011, p. 146).

Con lo que acabamos de exponer tenemos herramientas para responder a las dos preguntas delineadas líneas arriba: ¿qué ocurre con los juicios que hacemos sobre el cuerpo propio? y ¿si es posible que en ciertos enunciados corporales haya un uso del yo como sujeto? Hemos visto que no sólo tenemos conciencia de nuestro cuerpo como objeto, como ocurre

cuando nos adscribimos propiedades físicas sobre la base de la observación, sino que también tenemos conciencia del cuerpo como sujeto, pues algunos enunciados que hacemos nos proporcionan información únicamente sobre *nuestro* cuerpo. En este sentido, el conocimiento de algunas propiedades físicas se parece al de las propiedades psicológicas, ya que para adscribirlas a uno mismo no se necesitan criterios de identificación. En ambos casos hay uso del yo como sujeto desde la perspectiva de la inmunidad al error por falsa identificación, porque son hechos sobre una información subjetiva a la que cada uno tiene acceso especial. Algunos juicios que hacemos sobre nuestras propiedades físicas tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación, puesto que no dependen de la observación del cuerpo como objeto, sino de la base (propiocepción) que nos proporciona información sobre *nuestro* cuerpo. Así, es posible ver que la conciencia corporal es conciencia de uno mismo.

[11] Ahora bien, ¿hasta qué punto es posible llevar estas consideraciones sobre conciencia corporal a la filosofía kantiana? El análisis previo abrió la puerta para explorar la relación entre la autoconciencia trascendental y la conciencia corporal desde la distinción entre los usos del yo como sujeto y objeto en la adscripción de propiedades físicas. De acuerdo con los pasajes que seleccionamos líneas arriba (los correspondientes a *Sueños de un visionario*, *Metafísica Mrongovius* y *Cómo orientarse en el pensamiento*) vimos que para Kant el cuerpo no se presenta en la experiencia como un objeto más entre otros. Al contrario, el cuerpo propio ocupa un lugar especial en la experiencia que nos permite entrar en contacto, mediante una relación de afección, con los objetos del mundo circundante; además, tenemos conciencia de *nuestro* cuerpo porque es el portador de sensaciones.

En el pasaje de *Cómo orientarse en el pensamiento* llamamos la atención sobre las nociones de “sentimiento” y “fundamento subjetivo de diferenciación”. La primera noción nos pareció importante dado que Kant señala que conocemos la diferencia entre nuestras manos izquierda y derecha por un sentimiento, pues en la intuición externa se presentan idénticas. Esto podemos conectarlo con el uso del yo como sujeto en la autoadscripción de predicados físicos, debido a que el conocimiento de la diferencia de nuestras manos —que además es necesario para orientarnos espacialmente— no depende de la observación externa, puesto que *sabemos*, de manera inmediata, cuál es la posición de nuestros miembros. Además, la noción de “fundamento subjetivo de diferenciación” también apunta a considerar

la conciencia que tenemos del cuerpo no sólo como objeto, sino también como sujeto. Sobre esta noción, Kant afirma que la orientación que tenemos en el espacio es posible por el “fundamento subjetivo de diferenciación”, i.e., el sentimiento de una diferencia en el propio sujeto, la diferencia entre nuestras manos, nos permite percibir si algo está a nuestra izquierda o a nuestra derecha (*WDO*, 8:135).

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

Líneas arriba señalamos que el concepto de personalidad moral entraba en conflicto con la tesis de la corporalidad, porque de acuerdo con los pasajes de la filosofía moral una persona no puede identificarse con un objeto de la naturaleza; las personas son agentes racionales libres que determinan su actuar por medio de leyes morales. Sin embargo, esos pasajes abrieron una vía de exploración para pensar al cuerpo no meramente como objeto, sino también como una entidad *subjetivada* de la que tenemos conciencia como sujeto. Así, vimos que desde Kant es posible –si lo pensamos desde consideraciones sobre conciencia corporal— mostrar que la conciencia de nuestro cuerpo comparte algunas características de la conciencia de uno como sujeto de sus representaciones, puesto que en ambas hay inmunidad al error por falsa identificación: algunos enunciados que hacemos sobre nuestro cuerpo (como la diferencia entre nuestras manos) tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación, porque son juicios que se hacen sobre la base de una información subjetiva que nos da acceso especial a nuestro cuerpo (Bermúdez 2020, p. 104).

[12] La reconstrucción que hemos realizado es una opción para pensar la conciencia corporal desde Kant. Este punto necesitaba desarrollarse para mostrar de qué modo uno es consciente de *su* cuerpo, pues la conciencia de la identidad numérica en tiempos distintos del cuerpo propio es uno de los rasgos del concepto de persona. De acuerdo con esta reconstrucción es posible ver que la conciencia del cuerpo es conciencia de uno mismo, en otras palabras, que *por* el cuerpo somos conscientes de nuestra identidad numérica en el tiempo.

Sin embargo, esta reconstrucción enfrenta una tensión: Kant no considera que la conciencia del cuerpo sea parecida a la conciencia que tenemos de nosotros mismos como sujetos del pensamiento. Como observamos en el primer capítulo (sección 1.1.), la conciencia de uno como sujeto está restringida a la actividad conceptual de enlazar representaciones. Para Kant, el cuerpo es un objeto del sentido externo que tiene algunas características que lo hacen peculiar —como el lugar que nos da en el mundo y que nos permite entrar en contacto con los objetos que nos rodean—, pero esto no es suficiente para afirmar que tengamos conciencia de él como sujeto. Como Bermúdez apunta: “[...] la autoconciencia genuina necesita ser conciencia de uno como sujeto, porque sólo ese tipo de autoconciencia revela, por decirlo así, la esencia de la subjetividad. Ser yo es ser sujeto, y, por lo tanto, uno sólo puede ser adecuadamente autoconsciente si uno es consciente de sí mismo *qua* sujeto.” (2020, p. 100).

Para Kant la conciencia de uno como sujeto se refiere, en sentido estricto, a la conciencia que tenemos de nosotros en la acción del pensamiento al enlazar distintas representaciones. Además, Kant se refiere a otro *modo* de autoconciencia: la autoconciencia empírica que es la que cada particular tiene sobre sus estados psicológicos. Para Kant, en la autoconciencia empírica hay un uso del yo como objeto porque nos da una intuición de nosotros mismos. A pesar de que este tema ya fue desarrollado en la sección 1.2 del primer capítulo, nos referiremos brevemente a un pasaje de *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* para analizar de qué manera puede resolverse esta tensión en la discusión presente.

‘Yo soy consciente de mí mismo’ este es un pensamiento que contiene ya un doble Yo: el Yo como sujeto y el Yo como Objeto. Cómo es posible que yo, el ‘yo pienso’, me sea un objeto (de intuición) y pueda diferenciarme así de sí mismo es algo sencillamente imposible de explicar, a pesar de ser un *factum* indudable; pero ella muestra una facultad sublime, tan por encima de toda intuición sensible que,

como fundamento de posibilidad de un intelecto, conlleva la consecuencia de una total distinción respecto a todo otro ser animado –al cual no tenemos motivo para atribuirle la facultad de decirse ‘Yo’ a sí mismo—y se extiende en una infinidad de representaciones y conceptos espontáneamente producidos. Con ello no se mienta empero una personalidad doble, sino que solamente el Yo, el ‘yo pienso e intuyo’, es la persona, mientras que el Yo del Objeto, lo intuido por mí, es la Cosa, al igual que lo son otros objetos fuera de mí. Del Yo en el primer significado (el sujeto de la apercepción), o sea del Yo lógico como representación a priori, no se puede conocer absolutamente nada más; ni qué clase de ser sea, ni cuál sea la constitución de su naturaleza; se diría que –al igual que lo sustancial—es lo que resta cuando yo desecho todos los accidentes que inhieren en él, aquello que no puede ser ya de ningún modo ulteriormente conocido porque los accidentes eran justamente aquello en lo cual podía conocer yo su naturaleza. Pero el Yo en el segundo significado (como sujeto de la percepción), el Yo psicológico como conciencia empírica es susceptible de conocimientos de índole variada [...]” (*FM*, 20:270)

El pasaje empieza con la conciencia que cada uno tiene de sí como un particular ubicado en un tiempo y espacio determinados. En esta conciencia hay distinción entre el yo como sujeto y como objeto. El primero no da una intuición de nosotros mismos, pues es la conciencia de nuestra espontaneidad como sujetos que constituyen un ámbito conformado por relaciones objetivas. El yo como sujeto no es objeto de conocimiento, pero es la condición para adscribir representaciones a uno mismo, i.e., saber que son mis representaciones (B132). Por el contrario, el yo como objeto puede ser conocido debido a que presenta una intuición de uno mismo como un particular que se encuentra en el espacio y que recibe información de los objetos que están en su entorno. Además de la distinción entre las dos representaciones del yo, Kant señala que el yo como sujeto es la persona, pero por el momento reservaremos este tema para las conclusiones del capítulo.

En el primer capítulo habíamos expresado la distinción entre el yo como sujeto y el yo como objeto a partir de la tesis de la dependencia que afirmaba que para que una entidad sea consciente de las propiedades psicológicas que se adscribe (autoconciencia empírica) tiene que ser consciente de que son *sus* propiedades. Esto no sería posible sin la condición para adscribir distintas representaciones a uno mismo: tener conciencia de sí como sujeto. La dependencia entre los dos aspectos de la autoconciencia nos sirve para pensar la relación entre el yo como sujeto, que para Kant se refiere exclusivamente a la autoconciencia trascendental, y la conciencia del cuerpo propio como entidad subjetivada.

Habíamos visto que algunos enunciados que hacemos sobre nuestros estados corporales tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación, porque se hacen sobre la base de una información que sólo da conocimiento de nosotros mismos. Por esa razón es posible pensar que en la conciencia del cuerpo propio hay un uso del yo como sujeto. El punto clave de esta reconstrucción es enfatizar que la inmunidad al error es una propiedad de los juicios en los que nos adscribimos estados corporales sin necesidad de recurrir a la observación. La tesis de la dependencia señala que hay una condición para que tengamos conciencia de nuestras representaciones en los enunciados que hacemos desde el pronombre de la primera persona: que vayan acompañados por el juicio “Yo pienso”. Sin el “Yo pienso” uno no sabría que las propiedades que se adscribe son suyas (A117).

Para Kant, la autoconciencia trascendental es una conciencia originaria (B132) que no depende de la identificación de propiedades. Es la conciencia de sí mismo como sí mismo (Brook 2001, p. 11). Uno no podría ser consciente de sus estados psicológicos sin la actividad de enlazar conceptualmente representaciones. Mediante esta actividad tenemos conciencia de nosotros mismos como sujetos. Esto podemos llevarlo a los estados físicos que nos adscribimos y que reflejan una conciencia desde dentro del cuerpo: una persona no sería consciente de sus propiedades físicas si no tuviera una representación de sí misma como sujeto en el pensamiento. Esto se debe a que la adscripción de representaciones en los juicios que hacemos desde el pronombre de la primera persona depende de la actividad de unificar y enlazar representaciones de acuerdo con las reglas categoriales. Así, una de las condiciones para hacer enunciados sobre el cuerpo propio que tengan la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación es que vayan acompañados por el “Yo pienso”.

Con esto no decimos que la propiocepción, la información sobre la que se hacen juicios con inmunidad al error, sea conceptual. Generalmente se ha apuntado que es una información subpersonal que actualiza el sistema motor con respecto a la postura y al movimiento del cuerpo (Cassam 2011, p. 146). Sin embargo, los enunciados que hacemos sobre la base de esta información no serían posibles sin la actividad conceptual de unificar representaciones y hacer juicios sobre nosotros mismos. Una vez más, para Kant no es posible la autoadscripción de representaciones sin la actividad de enlazar representaciones, puesto que esta nos da conciencia de nosotros mismos como sujetos.

En *I, Me, Mine* Béatrice Longuenesse señala que cualquier uso del yo, ya sea como sujeto (en la autoadcripción de predicados físicos y psicológicos) o como objeto, depende de la autoconciencia de uno como sujeto, del “Yo pienso” (2017a, p. 32). Ella argumenta que todos los usos del yo necesitan la actividad original que hace posible los juicios: “[...] esto significa que a no ser que se vinculen, se comparen y se conceptualicen en el curso de esa actividad, los estados mentales subjetivos no se autoadscriben; no son ni pueden contar como predicados en una proposición en la que el sujeto es ‘Yo’” (2017a, pp. 31-31). Además, Longuenesse señala que hay distintos usos del yo como sujeto: el “Yo pienso” basado en la conciencia de unificar; la autoadcripción de estados mentales subjetivos; la conciencia propioceptiva y la auto-localización. “Si Kant está en lo correcto, incluso distinguiendo estos cuatro tipos de usos del ‘yo’ como sujeto en virtud de cuatro tipos de información sobre uno mismo en la que se apoyan, uno tiene que seguir reconociendo que los últimos tres (auto-localización, autoadcripción de predicados físicos, auto-adcripción de predicados P) dependen del tipo de autoconciencia que Kant llama conciencia de uno como sujeto y que en nuestros términos genera su propio uso de ‘yo’ como sujeto en proposiciones de la forma genérica: ‘Yo pienso p’ (2017a, p. 32).

Suscribimos la lectura de Longuenesse que, por una parte, distingue entre distintos usos del yo como sujeto, y, por otra parte, prioriza el uso del yo kantiano “Yo pienso” sobre los otros usos del yo como sujeto. La autoconciencia trascendental es la condición que hace que nuestras representaciones signifiquen algo para nosotros. Sin esta autoconciencia, no sería posible tener conciencia de que los estados físicos que nos adscribimos son nuestros. La conciencia que tenemos del cuerpo propio y que nos lo presenta como una entidad subjetivada está basada en un tipo de información que sólo nos da conocimiento sobre nuestro cuerpo, la propiocepción; pero el “Yo pienso” se requiere para la adcripción de estados físicos a uno mismo.

En esta sección hemos visto que es posible pensar, desde Kant, que la conciencia corporal es conciencia de uno mismo, porque, una vez más, no sólo tenemos conciencia del cuerpo como objeto, sino también como sujeto. No conocemos la diferencia entre nuestras manos al observarnos como particulares en el espacio y tiempo, sino al referirnos a una información subjetiva, lo que Kant denominó “sentimiento” y “fundamento subjetivo” de diferenciación, que sólo nos da conciencia de nuestro cuerpo. Los juicios que se hacen sobre

esa información tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación, porque no es posible dudar racionalmente si esas propiedades físicas son nuestras o de alguien más, es decir, en estos juicios hay conciencia del cuerpo como sujeto. De esta manera se afirma que la conciencia del cuerpo es conciencia de uno mismo. Este punto faltaba para defender la tesis de la corporalidad, puesto que así se muestra que tenemos conciencia de *nuestro* cuerpo como una entidad que es relativamente permanente y que se identifica en momentos distintos, en otras palabras, que tenemos conciencia de nuestra identidad numérica en tiempos distintos.

CONCLUSIONES

[13] En el pasaje que citamos de *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, vimos que Kant señala que el “Yo pienso” es propiamente la persona, mientras que el yo como objeto es una cosa al igual que todos los objetos del sentido externo (*FM*, 20:270). En este capítulo exploramos la posibilidad de establecer un concepto de persona basado en dos rasgos: el primero es el de la unidad de la conciencia: una entidad X es persona si tiene el tipo de mente que le permite tener una representación de sí misma como sujeto. Sin embargo, vimos que este rasgo no es suficiente para ser persona, porque no da una intuición de nosotros mismos. La intuición de uno mismo es necesaria para determinar nuestra identidad numérica en el tiempo.

Este vacío abrió la puerta para pensar el segundo rasgo del concepto de persona: la conciencia de la identidad del cuerpo propio en el tiempo. El cuerpo es un objeto del sentido externo determinado bajo el concepto de sustancia debido a que presenta algo permanente en la percepción. Podemos conocer la identidad numérica del cuerpo si prestamos “atención a lo permanente de aquel fenómeno, a lo cual, como sujeto, se refiere todo lo restante, como determinación” (A361-2). En la sección 3.1 denominamos a este rasgo la tesis de la corporalidad: para que una entidad X sea persona tiene que ser consciente de la identidad numérica de su cuerpo.

La tesis de la corporalidad presentaba distintos problemas, pero la reconstrucción que hicimos a partir de pasajes de la obra de Kant y de temas de conciencia corporal, nos permitió mostrar que el cuerpo no es una cosa (retomando la expresión de *Los progresos de la*

metafísica). Aunque Kant considera que la persona se refiere exclusivamente a la subjetividad, vimos que nuestro cuerpo no se presenta en la experiencia como un mero objeto entre otros. El cuerpo propio es una entidad que nos da conciencia de nosotros mismos y que es identificada en momentos temporales distintos, puesto que tiene permanencia y continuidad en el tiempo. Cada uno tiene conciencia de *su* cuerpo y de los estados corporales que se adscribe en momentos distintos.

El cuerpo propio nos da un lugar especial en el mundo. Esta posición especial nos permite entrar en relación con los objetos que nos circundan. Además, tenemos conciencia de nuestro cuerpo desde dentro, puesto que la adscripción de algunos estados físicos se hace sobre la base de una información a la únicamente uno tiene acceso. Los juicios que hacemos sobre esta información tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación y son característicos del uso del yo como sujeto. Así, es posible ver que el segundo rasgo del concepto de persona que exploramos en estas páginas se presenta como una reconstrucción viable, pues, por una parte, permanece fiel al concepto de persona que Kant acepta en el tercer paralogismo como una entidad consciente de su identidad numérica en tiempos distintos, y, por otra parte, no identifica a una persona con una cosa, porque el cuerpo es una entidad subjetivada.

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

Para saber si los distintos estados psicológicos que una persona se adscribe a lo largo de la vida son suyos, se puede adoptar el punto de vista de la tercera persona, esto es considerar al cuerpo propio como un objeto que tiene continuidad en el tiempo a pesar de los cambios que experimenta. Como Bermúdez menciona a propósito de Evans: “para

comprender una determinada clase de pensamientos sobre uno mismo, hay que ser capaz de pensar en uno mismo desde el punto de vista de la tercera persona, como un elemento del orden objetivo. Eso a su vez requiere ser capaz de pensar en uno mismo como un objeto físico perdurable que sigue una trayectoria única y continua a través del espacio y el tiempo” (2020, p. 112). La conciencia de la identidad numérica de uno mismo en el tiempo necesita la referencia al cuerpo como una entidad que está en un tiempo y espacio determinados. Sin embargo, el cuerpo no se presenta, una vez más, como una cosa entre otras, sino como entidad subjetivada, debido a que la conciencia que tenemos de él es conciencia de uno mismo.

CONCLUSIONES GENERALES

[1] En esta tesis exploramos un concepto de persona en la filosofía de Kant basado en dos rasgos: en la unidad de la conciencia y en la conciencia de la identidad numérica del cuerpo propio en tiempos distintos. Las personas humanas son particulares que tienen creencias sobre sí mismas, que se adscriben representaciones y constituyen un ámbito objetivo al determinar y enlazar judicativamente el múltiple que nos es dado. Esto lo revisamos, en el primer capítulo, a partir de la condición de la unidad de conciencia. Para que una persona sea consciente de *sus* representaciones, éstas deben estar acompañadas por el “Yo pienso” que se refiere a la conciencia que cada uno tiene de sí como sujeto de sus representaciones.

Además, por la aceptación que Kant muestra al concepto de persona de la psicología racional, como una entidad consciente de su identidad numérica (A361), las personas tienen conciencia de sí mismas en tiempos distintos. Esto quiere decir, de acuerdo con la caracterización de la psicología racional, que las personas *saben* que son una y las mismas en el tiempo (para el psicólogo racional la noción de persona queda restringida al alma). En los Paralogismos nos encontramos con diferentes argumentos que niegan la posibilidad de conocer la permanencia e identidad numérica de un objeto del sentido interno.

Así, es posible pensar que en este capítulo de la Dialéctica Trascendental sólo hay una respuesta negativa que niega la determinación del concepto de persona. Por un lado, Kant no considera que ese concepto sea erróneo, pero, por otro lado, no cree que los seres humanos podamos conocer una entidad mental. El uso de las categorías, de acuerdo con la Analítica Trascendental, es correcto o válido en la medida en que es referido a representaciones singulares o intuiciones. De ahí que el uso de la categoría de sustancia para determinar un objeto que no nos es dado, sea espurio.

A pesar del panorama negativo, en el tercer paralogismo de ambas ediciones se presentan dos posibilidades para desarrollar un concepto de persona: la primera consiste en conservar ese concepto, aludiendo a la unidad absoluta del sujeto, para fines prácticos, y la segunda, en referir ese concepto a una entidad corporal. Como es evidente, en esta investigación argumentamos en favor de la segunda posibilidad. Así, el segundo rasgo del concepto de persona lo exploramos desde lo que denominamos la tesis de la corporalidad:

para que una entidad X sea persona tiene que ser consciente de la identidad numérica de su cuerpo.

El segundo rasgo permanece fiel a la caracterización de persona que aparece en la psicología racional, pero queda restringido a una entidad del sentido externo que posee permanencia, continuidad e identidad numérica en tiempos distintos: el cuerpo propio. El rasgo corporal es necesario, porque por la representación de uno como sujeto, el “Yo pienso”, no tenemos conciencia de nuestra identidad numérica. La unidad de la conciencia es la condición para identificar y reidentificar conceptualmente a los particulares en la experiencia. Para Kant, el “Yo pienso” posee identidad lógica, pero de ésta no se sigue la identidad numérica de uno mismo.

La identidad lógica del yo es el conjunto de reglas categoriales que conforman la unidad del pensamiento. Como revisamos en el segundo capítulo, el enlace conceptual o judicativo de distintas representaciones ocurre en el momento presente, incluso aunque enlacemos representaciones pasadas con las actuales. Así, por la mera conciencia de uno como sujeto, no se puede saber si esas representaciones fueron tenidas por entidades distintas o por una que permanezca numéricamente idéntica en el tiempo. Esto se debe a que la conciencia de uno como sujeto no se refiere a la conciencia de un objeto, sino a la acción de enlazar conceptualmente al múltiple que nos es dado. Por consiguiente, de la unidad sincrónica que nos permite conectar o sintetizar representaciones en el momento actual para constituir un ámbito objetivo y adscribirnos representaciones, no se sigue la unidad diacrónica de una entidad.

[2] Ahora bien, conocemos la identidad numérica del cuerpo porque es una entidad que tiene permanencia en el tiempo, a pesar de los cambios que experimenta, i.e., el cuerpo se determina bajo el concepto de sustancia. Desde el punto de vista de la tercera persona, conocemos nuestra identidad al apuntar al cuerpo, porque éste es permanente y continuo. Así, la restricción del concepto de persona a la entidad corporal que somos excluye, de algún modo, la posibilidad de no saber si nuestras representaciones pasadas fueron tenidas por otras personas. Por la permanencia y continuidad del cuerpo podemos conocer si somos una y la misma persona en tiempos distintos, ya que podemos ubicar y trazar las relaciones temporales y espaciales que hemos tenido en momentos diferentes.

Sin embargo, como lo desarrollamos en el último capítulo a partir de la observación crítica de Kraus, para afirmar que el cuerpo es la entidad que permanece en el tiempo hace falta mostrar que de hecho tenemos conciencia del cuerpo propio o que uno se identifica con *su* cuerpo. Dicho de otra manera, además de apelar a la identidad numérica del cuerpo se tiene que mostrar que uno tiene conciencia de *su* cuerpo, en otras palabras, que sabe que ese cuerpo es suyo. Así, por la conciencia del cuerpo propio tenemos conciencia de la identidad numérica en tiempos distintos de la entidad que somos.

En esta investigación exploramos nuevas vías para dar cuenta de la conciencia corporal desde Kant. Señalamos que el cuerpo no es un objeto más del sentido externo, sino que es una entidad peculiar a la que tenemos acceso especial e inmediato. El cuerpo es una entidad de la que tenemos conciencia como objeto, pues podemos identificar sus propiedades desde la perspectiva de la tercera persona, pero también como sujeto, i.e., que la conciencia del cuerpo es conciencia de uno mismo.

Si bien esta posición es controvertida, porque Kant restringe la conciencia de uno como sujeto al “Yo pienso” y no al cuerpo —de hecho, la conciencia de nuestros estados psicológicos también es relegada a la conciencia de uno como objeto— mostramos que hay evidencia textual que permite explorar la conciencia del cuerpo como conciencia de uno mismo desde los enunciados que tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación. Además, también nos referimos a pasajes que dejan ver que el cuerpo no es un objeto o cosa, sino una entidad subjetivada de la que, por un lado, tenemos conciencia desde dentro, y, por otro lado, nos da una posición especial en el espacio.

En algunos enunciados que hacemos de estados corporales hay un uso del yo como sujeto, porque están hechos sobre una base subjetiva a la que sólo uno tiene acceso de manera inmediata. Esta base, o información subjetiva, nos da acceso especial al cuerpo propio, pues si, por medio de esa información, conocemos que alguien tiene una propiedad sabemos que esa propiedad es nuestra (Bermúdez 2011, p. 167). Así, en los juicios que son inmunes al error por falsa identificación no es posible dudar racionalmente si uno se está moviendo o si tiene la mano izquierda sobre la derecha.

En *Cómo orientarse en el pensamiento*, Kant señala que conocemos la diferencia entre nuestras manos izquierda y derecha por un “sentimiento”, porque en la intuición externa que tenemos de ellas no presentan diferencias (*WDO*, 8:135). Los términos “sentimiento” y

“fundamento subjetivo de diferenciación” (término que también es usado) los desarrollamos desde la noción de información subjetiva sobre la cual se hacen juicios que tienen la propiedad de ser inmunes al error por falsa identificación. Es decir, el “sentimiento” deja ver que no sólo tenemos conciencia de nuestro cuerpo como objeto, porque no conocemos esa diferencia por intuición externa, i.e., identificándonos como un particular que ocupa un espacio y tiempo determinados. Por el contrario, el “sentimiento” apunta al acceso especial que cada uno tiene de *su* cuerpo y que da conciencia uno mismo.

La peculiaridad del cuerpo como una entidad de la que tenemos conciencia como sujeto y objeto, nos permitió explorar el segundo rasgo del concepto de persona. Así, por un lado, tenemos conciencia de *nuestro* cuerpo, y, por otro lado, por la permanencia y continuidad de éste, conocemos nuestra identidad numérica en tiempos distintos, es decir, sabemos que somos una y la misma persona. Así, el concepto de persona que desarrollamos queda restringido a una entidad corporal. Las personas son entidades que ocupan un espacio y tiempo determinados (por esta razón son identificadas en tiempos distintos) que se autoadscriben estados psicológicos y físicos en virtud de la conciencia que tienen de sí mismas como sujetos.

BIBLIOGRAFÍA

Ameriks, K. (2000) *Kant's Theory of Mind, An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason* (Oxford: Oxford University Press).

Aristóteles, (1982) “Categorías” en *Tratados de lógica (Órganon) I*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos), pp. 23-88.

Baker, L. (2000) *Persons and Bodies. A Constitution View*, (Cambridge: Cambridge University Press).

Brook, A. (1994) *Kant and the Mind*, (Cambridge: Cambridge University Press).

Brook, A. (2001) Kant, self-awareness and self-reference, en A. Brook & R. C. DeVidi (eds) *Self-reference and Self-awareness* (Ámsterdam: Advances in Consciousness Research), pp. 9-30.

Bennett, J. (1966) *Kant's Analytic* (Cambridge: Cambridge University Press).

Bermúdez, J. L. (2011) “Bodily Awareness and Self-Consciousness” en S. Gallagher (ed.) *The Oxford Handbook of the Self* (Oxford: Oxford University Press), pp 157-179.

Bermúdez, J. L. (2020) “Four Theses about Self-Consciousness and Bodily Experience: Descartes, Kant, Locke, and Merleau-Ponty”, *Journal of the American Philosophical Association*, Vol. 6, No. 1: 96-116.

Cassam, Q. (1999) *Self and World* (Oxford: Oxford University Press)

Cassam, Q. (2011) “The Embodied Self” en S. Gallagher (ed.) *The Oxford Handbook of the Self* (Oxford: Oxford University Press), pp. 139-156.

de Vignemont, F. “Bodily Awareness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/bodily-awareness/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/bodily-awareness/).

Evans, G. (1982) *The Varieties of Reference* (Oxford: Oxford University Press).

Gallagher, S., y Zahavi, D. (2008). *La mente fenomenológica*, trad. Marta Jorba (Madrid: Alianza editorial).

Garrett, B. (1998) *Personal Identity and Self-Consciousness* (Londres: Routledge).

Grier, M. (2001) *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion* (Cambridge: Cambridge University Press).

Hume, D. (1981) *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque (Madrid: Orbis).

Husserl, E. (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n (Ciudad de M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica).

Kant, I. (1991) *Antropología*, trad. Jos6 Gaos (Madrid: Alianza editorial).

Kant, I. (1982) *C6mo orientarse en el pensamiento*, trad. Carlos Correas (Buenos Aires: Editorial Leviatan).

Kant, I. (2011) *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro (Ciudad de México: Fondo de Cultura Econ6mica).

Kant, I. (2009) *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (Ciudad de México: Fondo de Cultura Econ6mica).

Kant, I. (2005) *La Metafísica de las Costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho (Madrid: Tecnos).

Kant, I. (1997) *Lectures on Metaphysics*, trad. Karl Ameriks y Steve Naragon (Cambridge: Cambridge University Press).

Kant, I. (2001) *Lógica*, trad. María Jesús Vázquez Lobeiras (Akal: Madrid).

Kant, I. (2011) *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, trad. Félix Duque (Madrid: Tecnos).

Kant, I. (1987) *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, trad. Pedro Chacón e Isidoro Reguera (Madrid: Alianza editorial).

Kant, I. (1999) *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi (Madrid: Ediciones Istmo).

Kraus, K. (2020) *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation. The Nature of Inner Experience* (Cambridge: Cambridge University Press).

Keller, P. (2004) *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press).

Kitcher, P. (1982) "Kant's Paralogisms", *The Philosophical Review*, Vol. 91, No. 4: 515-547.

Kitcher, P. (2011) *Kant's Thinker* (Oxford: Oxford University Press).

Lazos, E. (2014) *Disonancias de la Crítica: variaciones sobre cuatro temas kantianos*, (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM).

Leibniz, G. W. (2016) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*, trad. Juan R. Goberna Falque (Madrid: Akal).

Locke, J. (1999) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O’Gorman (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica).

Longuenesse, B. (2017a) *I, Me, Mine Back to Kant, and Back Again* (Oxford: Oxford University Press).

Longuenesse, B. (2008) “Kant’s ‘I Think’ versus Descartes’ ‘I Am a Thing That Thinks’” en D. Garber & B. Longuenesse (eds.) *Kant and the Early Moderns* (Princeton: Princeton University Press), pp. 9-31.

Longuenesse, B. (2007) “Kant on the Identity of Persons”, *New Series*, Vol. 107: 149-167.

Longuenesse, B. (2017b) “Kant’s Multiple Concepts of Person” en Watkins (ed.) *Kant on Persons and Agency* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 155-173.

Longuenesse, B. (2012) “Two uses of ‘I’ as subject?” en S. Prosser & F. Recanati (eds.) *Immunity to error through misidentification. New essays* (Cambridge: Cambridge University Press).

Olson, E. T., "Personal Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/identity-personal/>>.

Parfit, D. (2004) *Razones y personas*, trad. Mariano Rodríguez González (Madrid: A. Machado Libros).

Powell, T. (1990) *Kant’s Theory of Self-Consciousness, The Unity of Understanding: A Study in Kantian Problems* (Oxford: Oxford University Press).

Recanati, F. (2012) “Immunity to error through misidentification: what is and where it comes from” en S. Prosser & F. Recanati (eds.) *Immunity to error through misidentification. New essays* (Cambridge: Cambridge University Press).

Rosefeldt, T. (2003) “Kant’s Self: Real Entity and Logical Identity” en H. Glock (ed.) *Strawson and Kant* (Oxford: Oxford University Press), pp. 141-154.

Scheffler, S (1976) “Leibniz on Personal Identity and Moral Personality”, *Studia Leibnitiana*, Vol. 8, No. 2: 219-240.

Shoemaker, S. (1968) “Self-Reference and Self-Awareness”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 19: 555-567.

Strawson, G. (2011) *Locke on Personal Identity. Consciousness and Concernment*, (Princeton: Princeton University Press).

Strawson, P. F. (2019) *Los límites del sentido*, trad. Carlos Thiebaut Luis-André (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM).

Strawson, P. F. (1959) *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (Londres: Routledge).

Thiel, U. (2006) *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume* (Oxford: Oxford University Press).

Wittgenstein, L. (1979) *The Blue and Brown Books* (Nueva Jersey: Blackwell Publishers Ltd).