



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

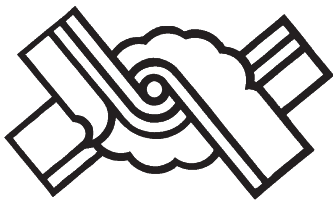


**Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Investigaciones Filosóficas**

**La teoría de la autoafección  
en la *Crítica de la razón pura* de Kant**

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
**DOCTOR EN FILOSOFÍA**  
P R E S E N T A :  
**HIROTAKA NAKANO ITO**

**DIRECTOR:  
DR. ÓSCAR MARTIARENA ÁLAMO**



**PRESENTADA AL 11 DE JUNIO, 2008**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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

## Agradecimientos

Para la realización de esta tesis doctoral he contado con el apoyo de la Dirección General de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, que me otorgó una beca durante cuatro años, a la cual expreso todo mi reconocimiento. Agradezco especialmente al doctor Óscar Martiarena por dirigir, apoyar y alentarme de forma paciente y tolerante a lo largo de la realización de mi proyecto, cuyo fruto es esta tesis doctoral. Al doctor Pedro Stepanenko, y al doctor Efraín Lazos, les debo mucho porque me han proporcionado innumerables comentarios fértiles acerca de la filosofía de Kant. Asimismo expreso mi gratitud al doctor Martin Fricke y al doctor Carlos Mendiola por fungir como Sinodales de esta tesis.

# Índice

Agradecimientos

<b>Introducción</b>	1
<b>Capítulo 1. ¿Qué es la autoafección?</b>	14
1.1. La autoafección como una afección	16
1.1.1. La interpretación epistemológica de la afección	16
1.1.2. La interpretación metafísica de la autoafección	21
1.1.3. La crítica en contra de Leibniz	25
1.1.4. La autoafección como una condición de la temporalidad	34
1.1.5. El fenómeno y la cosa en sí en relación con el sentido interno	41
1.2. La autoafección como una acción	47
1.2.1. La interpretación de resonancia	47
1.2.2. Dificultades inmanentes de la interpretación de resonancia	51
1.2.3. La síntesis trascendental de la imaginación	57
1.2.4. La autoafección como una condición de la intuición formal	65
1.3. La autoafección como un movimiento	68
Conclusión	73
<b>Capítulo 2. El sentido interno y el sentido externo</b>	77
2.1. Los argumentos de la interpretación intuicionista	79
2.1.1. La tesis de la ceguedad	80
2.1.2. La inmediatez de la intuición	83
2.1.3. <i>The heap thesis</i>	87
2.1.4. Las <i>Exposiciones</i> en la <i>Estética trascendental</i>	91
2.2. ¿Cómo es posible intuir el movimiento de un objeto externo?	93
2.2.1. La relación entre el sentido interno y el externo	94
2.2.2. La autoafección como una condición necesaria de la intuición externa	102
2.3. El contenido de la intuición interna y su relación con la intuición externa	111
2.3.1. Dos sentidos de intuición interna	112
2.3.2. El contenido de la intuición interna	115
Conclusión	131

<b>Capítulo 3. La intuición formal y la forma de la intuición</b>	134
3.1. El conceptualismo y el no conceptualismo	136
3.1.1. ¿Rebasa la riqueza de la percepción la capacidad conceptual?	140
3.1.2. ¿El contenido perceptivo posee la independencia de la creencia?	143
3.1.3. ¿Compartimos el contenido no conceptual con los animales?	144
3.2. La intuición formal	148
3.2.1. El objetivo de la segunda mitad de la <i>Deducción trascendental</i>	149
3.2.2. El argumento del §26	157
3.2.3. ¿Qué es la intuición formal?	165
3.3. La forma de la intuición	178
3.3.1. La forma de la intuición en la <i>Estética trascendental</i>	179
3.3.2. La forma de la intuición en la nota de B160	186
Conclusión	192
<b>Capítulo 4. El problema de las representaciones subjetivas</b>	195
4.1. El problema de las representaciones subjetivas	201
4.2. Algunas propuestas	209
4.2.1. La propuesta de Beck	210
4.2.2. La propuesta de Thöle	212
4.2.3. La propuesta de Stepanenko	217
4.3. La estructura de la prueba de la primera mitad de la <i>Deducción trascendental</i>	222
4.3.1. Dificultades de la interpretación estándar	222
4.3.2. Una interpretación alternativa	229
4.3.2.1. La unidad sintética originaria de la apercepción	230
4.3.2.2. La unidad de la apercepción y el juicio	239
4.3.2.3. Los demás pasos	246
4.3.3. El estatus de las representaciones subjetivas	253
Conclusión	256
<b>Conclusión</b>	259
<b>Bibliografía</b>	275

# Introducción

En este trabajo analizaré lo que llamo la *teoría de la autoafección* en la *Crítica de la razón pura* de Kant. A través del análisis de su texto, deseo mostrar que la autoafección, entendida como movimiento del sujeto, es la que hace posible la recepción de lo dado sensible; esto es, la intuición empírica. Eso significa que la intuición sensible no es dada sólo por medio de la receptividad, sino que presupone también la espontaneidad del sujeto. Entonces, resulta que la intuición empírica está articulada mediante la capacidad conceptual, colocada en el marco unitario estructurado no sólo de modo espaciotemporal, sino también de acuerdo con los conceptos. Sin embargo, sostendré al mismo tiempo que este marco unitario no se basa en la posibilidad del juicio objetivo, sino que dicho marco es el fundamento del juicio.

Salta a la vista la peculiaridad de esa teoría de la autoafección, ya que no presenta sólo la receptividad, sino también la espontaneidad, como condiciones de la recepción de lo dado sensible. La intuición empírica es suministrada a través de la receptividad; esto es, la sensibilidad. Eso quiere decir que no podemos determinar arbitrariamente el contenido de lo que recibimos mediante dicha intuición; sin embargo, la teoría de la autoafección trata de mostrar que tal recepción de la intuición no sería posible sin la espontaneidad del sujeto mismo. Esta espontaneidad no es otra cosa que la capacidad conceptual llamada entendimiento; por lo tanto, dicha teoría afirma que el entendimiento ya está actuando al recibir la intuición sensible. En otras palabras, la sensibilidad ni siquiera puede recibir la intuición si no se relaciona con el entendimiento. Pero

ello no significa que la intuición sensible sea un resultado del juicio, puesto que su contenido no puede ser determinado por la espontaneidad; más bien, el juicio objetivo es posible con base en tal intuición articulada tanto de modo espaciotemporal como conceptual.

Quizá sea necesario esbozar ahora, a grandes rasgos, la noción de la autoafección y el contexto en el cual está colocada dentro del marco de la filosofía teórica de Kant.

La teoría de la autoafección o de la afección interna es lo que Kant desarrolla, principalmente, en la *Estética trascendental* y la *Deducción trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, sobre todo en la segunda edición. Aunque el propio filósofo no emplea el término “autoafección”, menciona repetidamente el asunto de que la “mente” [*Gemüt*] es afectada por sí misma (B67-68)<sup>1</sup> o que el entendimiento afecta al sentido interno (B155) o determina a la sensibilidad (B153). Se trata de una afección que el sujeto se hace a sí mismo, afección que se considera como una relación entre el entendimiento y el sentido interno. Esta teoría muestra una forma de entrelazamiento de la receptividad y la espontaneidad, de la sensibilidad y el entendimiento. Si el sujeto se afecta a sí

---

<sup>1</sup> A lo largo de este trabajo, emplearé el texto de Kant según la versión de la *Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften* y seguiré su paginación. En cuanto a la traducción de la *Crítica de la razón pura*, por lo general citaré la de Pedro Ribas; cuando la modifique, lo indicaré después de la paginación. Las páginas de esa obra se referirán a la primera edición si las precede una letra “A”, y con la “B” si corresponden a la segunda edición. El único texto para el que no sigo la paginación de esa versión es la *Reflexión de Leningrado*, para la cual consulté la siguiente versión: “A New Fragment of Immanuel Kant: ‘On Inner Sense’”, *Internacional Philosophical Quarterly* 29, 3, 1989, pp. 249–261.

mismo, tiene que ser a la vez receptivo y espontáneo, pasivo y activo en relación consigo mismo. De hecho, aquí el sujeto es espontáneo en la medida en que se *afecta* a sí mismo; pero al mismo tiempo es receptivo en cuanto que *es afectado* por sí mismo. La receptividad y la espontaneidad están ligadas inseparablemente.

El contexto en el cual aparece esta teoría puede describirse de la siguiente manera. Según la filosofía teórica de Kant, la experiencia es posible mediante una combinación entre las intuiciones singulares y los conceptos generales. A través de las primeras el objeto es dado, mientras que mediante los últimos es pensado (A19/B33). La facultad que suministra las intuiciones se llama sensibilidad; en cambio, la facultad de pensar es el entendimiento. Este entendimiento puede ser considerado como la “facultad de juzgar” (A69/B94); es decir, su actividad principal consiste en subsumir intuiciones, dadas por la sensibilidad, bajo un concepto en la forma de juicio. Al realizar un juicio, el entendimiento refiere las intuiciones a un objeto pensado bajo el concepto. De este modo obtenemos un conocimiento de un objeto independiente de meros estados mentales o subjetivos. En este marco general, aparentemente está clara la división del trabajo entre la sensibilidad y el entendimiento. La sensibilidad recibe la intuición del objeto desde fuera y el entendimiento piensa el mismo objeto intuido.

Sin embargo, existe un elemento perturbador, por así decirlo, para este modelo: el sentido interno. La división entre la sensibilidad y el entendimiento parece ser estática y quedar establecida en cuanto identificamos la sensibilidad con el sentido externo. En este caso, la sensibilidad se considera como una



facultad que obtiene las intuiciones de los objetos exteriores. Pero la sensibilidad no consiste sólo en el sentido externo, sino también en el sentido interno; más aún, el sentido interno, dice Kant, constituye el “conjunto [*Inbegriff*] de todas las representaciones” (A177/B220). Es decir, todas las representaciones pertenecen al sentido interno y tienen que ser ordenadas de acuerdo con su forma, el tiempo. Kant observa:

El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición *a priori*, a los fenómenos externos. Por el contrario, toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, pertenece en sí misma, como determinación de la mente, al estado interno. (A34/B50, traducción modificada)

Así, resulta que las intuiciones que el entendimiento enlaza al formular un juicio son consideradas como internas. Si esto es correcto, aquel modelo de la división del trabajo entre la sensibilidad y el entendimiento tiene que ser modificado. La sensibilidad no sólo recibe el objeto desde fuera; además de eso, la sensibilidad, como sentido interno, es nuestra facultad “de intuirnos interiormente a nosotros mismos” (A34/B51).

Ahora bien, la sensibilidad en general se define como “la capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectado por los objetos” (A19/B33). Pero, ¿qué afecta al sentido interno? Kant contesta:

Bajo el nombre de *síntesis trascendental de la imaginación* el entendimiento realiza, pues, dicho acto [de la síntesis] sobre el sujeto *pasivo*, sujeto del cual

el mismo entendimiento constituye la *facultad*, y así decimos justificadamente que a través de ésta [facultad del entendimiento] es afectado el sentido interno. (B153-154)

Entonces, el sentido interno es una capacidad de recibir las intuiciones al ser afectado por el entendimiento, asunto que se llama “síntesis trascendental de la imaginación”. Kant insiste en que estas intuiciones no pueden ser otra cosa que fenómenos, ya que “nos intuimos a nosotros mismos a través de él [del sentido interno] sólo según somos afectados internamente *por nosotros mismos*” (B156, traducción modificada). De modo que nosotros, como el entendimiento, nos afectamos a nosotros mismos, y como el sentido interno, recibimos las intuiciones internas.

En este contexto, no determinemos aún cómo podemos entender esta teoría de la autoafección, tampoco si podemos entenderla efectivamente. Ni preguntemos aún si la misma teoría es de carácter metafísico, psicológico o epistemológico. Por ahora sólo quiero señalar que, si tenemos en cuenta el sentido interno, hemos de decir que la recepción de la intuición ya presupone el entendimiento. Como vimos, el sentido interno contiene todas las representaciones que pueden ser conectadas en el juicio objetivo; pero el mismo sentido puede recibir sus intuiciones al ser afectado por el entendimiento. Por lo tanto, resulta que, al formular un juicio, el entendimiento unifica las intuiciones que son dadas mediante la afección del sentido interno que el propio entendimiento hace.

Según el modelo de la división del trabajo entre la sensibilidad y el entendimiento, la sensibilidad es responsable de recibir las intuiciones, mientras

que el entendimiento se encarga de unificarlas. Sin embargo, si esa recepción de las intuiciones no es posible sin intervención del entendimiento, ya no podemos suponer que, primero, la sensibilidad reciba la intuición por sí sola y, después, el entendimiento la elabore para obtener un conocimiento. Ahora tenemos que admitir que no sólo la sensibilidad, sino también el entendimiento, son responsables de *recibir* las intuiciones. Pero, ¿cómo puede ser inteligible que la recepción de las intuiciones presuponga el entendimiento? Y aun cuando admitamos esto, ¿no se convierten de esta manera las intuiciones en conceptos generales? Además, si las intuiciones están determinadas por el entendimiento, ¿no significa esto que todas las representaciones están determinadas objetivamente, de modo que no tenemos representaciones meramente subjetivas?

A lo largo de este trabajo intentaré contestar estas preguntas en el marco de la filosofía teórica de Kant, y sostendré la necesidad de modificar el antedicho modelo de la división del trabajo entre la sensibilidad y el entendimiento. Respecto de la sensibilidad, ese modelo se concentra en el sentido externo, que recibe las intuiciones externas al ser afectado por los objetos exteriores. Al adoptar ese modelo, tendríamos que presuponer otro modelo que descansa en la oposición entre el sujeto y el objeto, tomados como extremos; entonces, la naturaleza se vería privada de todo el sentido, mientras que el sujeto se consideraría exterior a ella. En cambio, la teoría de la autoafección suministra una ocasión para repensar la validez de estos modelos mediante los cuales hemos leído la *Crítica de la razón pura*.

Esta investigación contiene cuatro capítulos. El primero analizará directamente la noción de autoafección y tratará de establecer que la

autoafección es una condición necesaria de la recepción de la intuición sensible. Los capítulos restantes se dedicarán a examinar la naturaleza de lo dado sensible que recibimos como material para el conocimiento. Intentaré establecer tres tesis, cada una de las cuales se aborda en los capítulos 2, 3 y 4. La primera (capítulo 2) afirma que no sólo la recepción de la intuición interna, sino también la de la intuición externa, es dependiente de la autoafección. Es decir, no sólo el sentido interno presupone la espontaneidad para intuir su objeto, sino también el sentido externo requiere la espontaneidad del sujeto para recibir la intuición. La segunda tesis (capítulo 3) sostiene que la intuición sensible dada mediante la autoafección no es “preconceptual” o “extraconceptual”, sino que es dada en el marco unitario estructurado tanto de modo espaciotemporal como de acuerdo con las categorías. Ello significa que podemos encontrar, en lo dado sensible, no sólo el contenido intuitivo, sino también el contenido conceptual, los cuales sirven de base al conocimiento objetivo. La tercera tesis (capítulo 4) subraya que dicho marco unitario no se considera como un resultado del juicio objetivo, ni siquiera presupone la posibilidad de éste. Por el contrario, sostendré que el juicio objetivo tiene que basarse en una estructura total de la experiencia, estructura que se establece previamente al juicio y constituye el fondo para el conocimiento particular.

La exposición de las investigaciones para establecer estas tres tesis puede considerarse como una presentación “desde abajo”, por así decirlo: es decir, avanza a partir de lo que se refiere a la sensibilidad hacia aquello en lo que el entendimiento participa en mayor grado. El capítulo 2 se concentra en la recepción en el sentido externo de la materia de la intuición. El tercer capítulo

reflexiona sobre la relación de lo dado sensible con la articulación conceptual. Por último, el capítulo 4 examina su relación con el juicio objetivo. Sin embargo, todos estos capítulos se dedican, consistentemente, a examinar lo dado sensible que presupone tanto la sensibilidad como el entendimiento. En lo que sigue, anticiparé con mayor precisión el contenido de cada uno de los capítulos.

En el capítulo 1 presentaré mi interpretación de la teoría de la autoafección. La examinaré desde dos puntos de vista que enfocan dicha teoría como una afección y como una acción, respectivamente. La autoafección en cuanto afección se desarrolla en la *Estética trascendental* (B66-69); en este contexto, la autoafección se introduce como una condición de la posibilidad de la relación temporal de las intuiciones. Por otro lado, la autoafección como una acción se identifica con la síntesis trascendental de la imaginación en la *Deducción trascendental* (B150–157). Aquí, la autoafección funciona como una condición de la posibilidad de la unidad del espacio y del tiempo, unidad llamada intuición formal (nota de B160).

En ambos casos, la autoafección se considera como una relación peculiar entre la receptividad y la espontaneidad. No es una relación entre un ente pasivo y uno activo, ni entre un material dado de manera puramente pasiva previamente a la misma autoafección y un acto de síntesis. La interpretación “metafísica” intenta comprender la teoría de la autoafección mediante la analogía con la intuición intelectual y así afirmar la existencia del sujeto activo libre de las condiciones del tiempo (Heinz Heimsoeth). Pero argumentaré que esta lectura pasa por alto la importancia de la crítica en contra de Leibniz que constituye el contexto en el cual Kant presenta la autoafección como una afección. Por otro

lado, la interpretación llamada de “resonancia” afirma que, en la autoafección, el acto del entendimiento, el cual sintetiza el material dado de antemano sin espontaneidad alguna, afecta al sentido interno para dejar un nuevo material (Georg Mohr). Pero insistiré en que esta lectura tiende a anular la diferencia entre la autoafección de Kant y la reflexión de Locke. La autoafección de Kant no presupone tal material dado sin espontaneidad ni estructura unitaria. Contrastándola con estas dos interpretaciones clásicas, desarrollaré mi propia interpretación.

En el capítulo 2, trataré de establecer que la espontaneidad de la autoafección es una condición de toda recepción de la intuición; es decir, la autoafección no es una condición sólo de la intuición interna, sino también de la recepción de la intuición externa. Dicho de otro modo, la intuición externa no es algo dado de modo puramente receptivo como las impresiones empiristas, sino que presupone la espontaneidad del sujeto. Eso no significa que podamos decidir los contenidos de la intuición o incluso crear la intuición arbitrariamente, de modo análogo a la intuición intelectual. La espontaneidad de la autoafección no es una facultad que elabora un material, sino que simplemente se relaciona con otra facultad, el sentido interno. Por lo tanto, la intuición es suministrada siempre mediante la receptividad y la autoafección no es una condición material de la intuición. Sólo deseo afirmar que, sin autoafección, no ocurre tal recepción de la intuición externa.

Para defender esta tesis, discutiré en contra de la interpretación “intuicionista”, según la cual la intuición es dada en el espacio y el tiempo sin espontaneidad alguna (Lorne Falkenstein). Mostraré, primero, que esta

interpretación no logra establecer que Kant la apoye. Además, presentaré un argumento positivo en contra de esa interpretación, de acuerdo con el cual afirmo que la intuición del movimiento de los objetos exteriores presupone la temporalidad, la cual es la forma del sentido interno. Pero el sentido interno es la facultad de ser afectado por la espontaneidad del mismo sujeto. De esta manera, sostendré que la espontaneidad de la autoafección es una condición de la recepción de la intuición externa. Este reconocimiento me permitirá, además, comprender la relación entre la autoafección y la afección externa, entre el sentido interno y el externo, y, por último, entre la intuición interna y la externa.

En el capítulo 3, defenderé la tesis según la cual la intuición formal, como resultado de la autoafección, no sólo es una estructura espaciotemporal, sino también conceptual; es decir, las intuiciones recibidas a través de la sensibilidad están articuladas no sólo en el orden espaciotemporal. Las intuiciones, en cuanto que son dadas, ya son colocadas en un marco unitario estructurado de acuerdo con las categorías. Sin duda, con esta tesis no intento convertir las intuiciones en conceptos. La diferencia entre ambas clases de representaciones es fundamental en la filosofía de Kant; pero esta diferencia no equivale a la precedencia de la intuición con respecto al concepto, ni a que ambos se excluyan. Tal diferencia no elimina la posibilidad de que recibamos las intuiciones bajo la articulación conceptual.

Esta posición puede ser colocada en un punto medio entre el conceptualismo fuerte y el no conceptualismo fuerte. El primero niega la originalidad del contenido intuitivo o no conceptual, mientras que el segundo niega el contenido conceptual en las intuiciones dadas. Afirmaré que la posición

adecuada para Kant está entre ambos extremos. El contenido intuitivo es irreductible al concepto general, pero la intuición también queda cargada de contenido conceptual, de modo que es dada en una articulación que está de acuerdo con las categorías. Después analizaré la noción de intuición formal en la segunda parte de la *Deducción trascendental* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Con base en una interpretación del argumento del §26, insistiré en que la intuición formal es un híbrido entre las intuiciones puras y los conceptos puros. Esta posición se opone a la interpretación no conceptualista, por así decirlo, de la intuición formal, la cual niega la conformidad de la intuición formal con las categorías (Wayne Waxman y Béatrice Longuenesse). Si la intuición formal no constituyera un híbrido entre las intuiciones puras y los conceptos puros, el §26 no podría concluir la validez de las categorías para toda la intuición empírica. Desde este punto de vista, aclararé también la noción de forma de la intuición, tanto en la *Estética*, como en el §26 de la *Deducción*.

Por último, en el capítulo 4, sostendré que dicho marco unitario es dado previamente al juicio objetivo e independientemente de éste. Aunque está estructurado de manera conceptual, ese marco consiste en las articulaciones entre las percepciones, no entre los juicios. Si bien es cierto que, para tener tal marco de la experiencia, se requiere la capacidad general de realizar los juicios objetivos, eso no equivale a afirmar que todas las representaciones integradas en este marco tienen que ser juzgadas objetivamente. Sin enlazarse en los juicios objetivos, las percepciones están articuladas entre sí, no sólo en el orden espaciotemporal, sino también en un marco conceptual. Con base en esta articulación podemos conectar las representaciones de diferentes maneras, tanto



subjetiva como objetivamente.

De acuerdo con esta interpretación, podemos decir que la unidad de la autoconciencia no está condicionada por la objetividad de la experiencia, y así contradice la interpretación de Strawson sobre la *Deducción trascendental*. Para examinar la validez de la interpretación strawsoniana, abordaré el problema de las representaciones subjetivas. A partir de los antecedentes de ese mismo problema mostraré las dificultades que acompañan a la interpretación de que la primera parte de la *Deducción* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* muestra la necesidad del conocimiento objetivo como una condición de la unidad de la autoconciencia (Lewis White Beck, Bernhard Thöle y Pedro Stepanenko). Como una alternativa a esa lectura, presentaré mi interpretación del argumento de la primera parte de la *Deducción*.

A manera de resumen, insistiré en lo siguiente. La autoafección es una relación entre la espontaneidad y la receptividad, relación que constituye la condición necesaria de la temporalidad de la intuición y la unidad del espacio y del tiempo. Por consiguiente, tanto las intuiciones internas como las externas no pueden ser suministradas sin presuponer la espontaneidad de la misma autoafección. Esta espontaneidad no es otra cosa que el entendimiento que funciona de acuerdo con las categorías. Entonces, todas las intuiciones recibidas mediante la sensibilidad están articuladas no sólo en el orden espaciotemporal, sino también de modo conceptual. La diferencia entre las intuiciones singulares y los conceptos generales es compatible con el entrelazamiento de ambas clases de representaciones. Eso no quiere decir que, en el momento en que las intuiciones son dadas, ya estén juzgadas y referidas a un objeto independiente;

por el contrario, dicha articulación, tanto espaciotemporal como conceptual entre las intuiciones, es previa al juicio objetivo y, además, ofrece el fundamento del propio juicio.

## Capítulo 1. ¿Qué es la autoafección?

Para esbozar la autoafección, en este capítulo analizaré los textos que tratan directamente esta noción. Tal como lo muestran los textos de Kant, en la autoafección el entendimiento afecta al sentido interno; por lo tanto, podemos analizar la teoría de la autoafección desde dos puntos de vista. Por un lado, la autoafección puede considerarse como una especie de afección que tiene que ver con la sensibilidad; y por otro, ya que también el entendimiento está involucrado, la autoafección puede observarse como una acción espontánea. En efecto, los textos principales sobre la autoafección se hallan en dos lugares correspondientes a estos dos puntos de vista. Kant intenta explicar este tema, una vez, en la *Estética trascendental*, y otra, en la *Deducción trascendental*. Esta división no puede considerarse exclusivamente porque se refiere sólo a la diferencia del punto de vista. Creo, más bien, que el tomar la autoafección como una afección y el tomarla como una acción requieren acercamientos un tanto distintos; por consiguiente, en la sección 1.1. examinaré un texto de la *Estética*, y en la sección 1.2., otro texto de la *Deducción*.

En estas dos secciones, confrontaré las interpretaciones antecedentes que pueden considerarse relativamente típicas. La autoafección como una afección puede interpretarse como una teoría que presupone la existencia del “yo en sí” análogo a la sustancia simple de Leibniz. De hecho, es comprensible suponer, en la autoafección, un tipo de cosa en sí que posee determinaciones interiores sin relaciones exteriores, pero que aparece como un fenómeno al afectar al sentido

interno. En la sección 1.1 presentaré mi objeción contra esta “interpretación metafísica”, ya que Kant introduce la autoafección en el contexto de su crítica a Leibniz. En la sección 1.2 examinaré la “interpretación de resonancia”, por así decirlo, de la autoafección como una acción; según ella, la autoafección consiste en que el entendimiento, que ordena el material dado previamente a su acto o independientemente de éste, afecta, al mismo tiempo, al sentido interno y deja un material como una resonancia. Esta interpretación comprende la autoafección de Kant de modo análogo a la “reflexión” de Locke. Pero debo señalar que, en la autoafección, el entendimiento no se relaciona con ningún material previamente dado; luego, la autoafección debe considerarse en contraste con la concepción empirista.

A través del análisis de los textos de Kant y de las interpretaciones antecedentes, propondré interpretar la autoafección de la siguiente manera. En la *Estética*, Kant alude a la autoafección como una condición de la temporalidad de las intuiciones sensibles. En la *Deducción*, la autoafección se requiere como una condición de la intuición formal, un marco unitario *a priori* de toda la experiencia humana. En ambos casos, la autoafección es necesaria porque tanto la temporalidad como la intuición formal no requieren sólo la receptividad, sino también la espontaneidad. Pero no tiene mucho sentido remontarnos más allá de esta necesidad de la espontaneidad y de la receptividad; es decir, no es necesario aclarar, por ejemplo, qué tipo de ente afecta al sentido interno o cómo es el proceso en el cual la autoafección se realiza. Es suficiente con reconocer la relación entre la espontaneidad y la receptividad para aclarar las condiciones de la temporalidad y la intuición formal. Entonces, la misma relación puede

concebirse como una relación peculiar entre la espontaneidad y la receptividad. Es peculiar porque estas dos fuerzas constituyentes de la autoafección no son representadas como si pertenecieran a dos cosas distintas; más bien, la espontaneidad es posible sólo como la otra cara de la receptividad, tal como el polo positivo (+) en relación con el negativo (-) en el imán. Las dos juntas constituyen, inseparablemente, una sola acción. Por lo tanto, la relación es inmediata en el sentido de que una se relaciona con la otra sin un tercero en medio, como en el caso de la relación entre dos cosas distintas.

En la sección 1.3 sintetizaré los dos aspectos mostrados en las dos secciones anteriores, y el resultado será que la teoría de la autoafección puede considerarse como una teoría del movimiento del sujeto. Con ello, podremos tener una imagen concreta de la función de la autoafección.

## 1.1. La autoafección como una afección

### 1.1.1. La interpretación epistemológica de la afección

La autoafección es una especie de afección y eso significa que tiene que ver con la sensibilidad mediante la cual se nos dan las intuiciones. En la *Estética trascendental*, Kant define la sensibilidad de modo general:

La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. (A19/B33)

La sensibilidad recibe los objetos que la “afectan”. Al ocurrir esta afección, los objetos nos son dados mediante las intuiciones, las cuales son contrastadas con conceptos a través de los cuales los objetos son pensados. Se nota que el concepto de sensibilidad implica la afección, en ocasión de la cual suministra las intuiciones. Según la concepción kantiana, hay dos tipos de sensibilidad: el sentido externo y el sentido interno. Al sentido externo corresponde la afección externa por las cosas exteriores, y al sentido interno, la afección interna; esto es, la autoafección. Ahora bien, antes de precisar el sentido interno y la autoafección, consideraré brevemente el sentido externo.

Kant dice: “Por medio del sentido externo (propiedad de nuestra mente) nos representamos objetos como exteriores a nosotros y como estando todos en el espacio” (A22/B37). El sentido externo recibe las intuiciones de los objetos y se los representa como algo exterior en el espacio. De acuerdo con el idealismo trascendental de Kant, el espacio es la forma subjetiva del sentido externo; esto es, “la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos” (A26/B42). Parece que esta concepción del espacio es inseparable de la suposición del objeto externo, considerado en sí mismo, que afecta al sentido externo. Kant explica que, dado que el espacio es la condición subjetiva de toda la intuición externa, esta intuición se considera como un fenómeno, no una cosa en sí misma; es decir, dicha concepción de espacio implica la suposición de la cosa en sí en la medida en que ésta no se nos da mediante la intuición, porque sólo el fenómeno puede ser dado. En otras palabras, el concepto de espacio la implica como algo incognoscible. Por lo tanto, continúa Kant:

lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato —la cosa en sí— no nos es, ni puede sernos, conocido por medio de tales representaciones... (A30/B45)

La concepción del espacio como la condición subjetiva bajo la cual recibimos la intuición del objeto en cuanto fenómeno requiere suponer la cosa en sí como el “verdadero correlato” de este fenómeno. Este correlato es mencionado de modo negativo; es decir, como algo que nunca podemos intuir ni conocer. Pero, según Kant, si no suponemos la cosa en sí, “se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara” (BXXVI–XXVII).

No obstante, a muchos lectores les parece que lo que es absurdo es la suposición kantiana de la cosa en sí que no podemos conocer. Aunque la definición de la sensibilidad requiere suponer la cosa en sí, el objeto del conocimiento se limita al fenómeno. Si está fuera de la posibilidad del conocimiento, no queda claro cómo podemos decir que tiene que haber una cosa en sí.<sup>2</sup>

En los estudios contemporáneos sobre Kant se discute si la suposición de la cosa en sí es de carácter metafísico o no. Por ejemplo, Paul Guyer asegura que Kant afirma, de modo dogmático, la cosa en sí fuera del espacio y del tiempo como otra clase ontológica de objetos aparte de los objetos como

---

<sup>2</sup> Cf. el famoso comentario de Jacobi: “*sin* esta presuposición [de la cosa en sí] no pude entrar en el sistema [de la filosofía crítica], y *con* esta presuposición no pude quedar en ello” (Jacobi 1976, p. 304).

representaciones.<sup>3</sup> Por otro lado, varios autores intentan evitar tal interpretación metafísica de la cosa en sí; en especial, Henry Allison propone que la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí es una distinción metodológica entre dos puntos de vista para considerar el objeto de la experiencia;<sup>4</sup> es decir, si lo consideramos en relación con las condiciones epistémicas (en este caso, el espacio y el tiempo) bajo las cuales el mismo objeto nos aparece, el objeto califica como un fenómeno; en cambio, si consideramos el mismo objeto bajo la abstracción de tales condiciones, lo observamos como una cosa en sí. El considerar el objeto como una cosa en sí no significa “tomarlo como algo que existe en sí mismo, es decir, como una *substantia noumenon*, equipada con propiedades intrínsecas”.<sup>5</sup> Allison sustituye este sentido “ontológico” de considerar el objeto como una cosa en sí por el sentido “epistemológico”. El considerar el objeto como una cosa en sí simplemente significa considerarlo “independientemente de su relación epistémica con la sensibilidad humana y sus condiciones”.<sup>6</sup> El fenómeno y la cosa en sí no son distintos de modo ontológico; más bien, un mismo objeto se considera desde dos puntos de vista metodológicamente.

---

<sup>3</sup> Guyer 1987, p. 335; pero insiste también en que es posible entrar en la filosofía crítica sin esta suposición de la cosa en sí. Esta posición se remonta hasta Strawson, quien trata de purificar el argumento analítico de la doctrina del idealismo trascendental (Strawson 1966, p. 16). También Erich Adickes es un representante clásico de la interpretación metafísica de la cosa en sí (Adickes 1977, pp. 4–19, pp. 28–37).

<sup>4</sup> Allison 2004, pp. 16–17 y 56. Cf. Herring 1953, p. 82; Prauss 1974, pp. 37–39 y 52–53.

<sup>5</sup> Allison 2004, p. 52.

<sup>6</sup> Allison 2004, p. 52.



Con base en esta interpretación epistemológica de la cosa en sí, Allison examina la noción de afección. De acuerdo con Allison, es irrelevante preguntar, desde el punto de vista metafísico, si el objeto que afecta a la mente es la cosa en sí, el fenómeno o ambos.<sup>7</sup> En cambio, Allison pregunta, desde el punto de vista trascendental, por “la relación *epistémica* entre una inteligencia discursiva y la fuente de la materia o del contenido de su intuición sensible”;<sup>8</sup> es decir, en la explicación trascendental, la materia de la intuición tiene que ser suministrada como un resultado de la afección por el objeto. Pero tal materia sólo puede ser suministrada bajo la condición formal de la sensibilidad humana. Ahora bien, el objeto como la “condición material” del conocimiento discursivo no puede ser considerado bajo la misma forma en la cual el resultado de la afección aparece. En otras palabras, no es posible considerar el objeto que afecta al sentido bajo la misma forma en la cual las intuiciones se manifiestan. Entonces, tiene que ser considerado bajo la abstracción de la forma de la sensibilidad; es decir, tal objeto tiene que considerarse como es en sí mismo, independientemente de la condición epistémica.

Así es como Allison intenta prescindir del sentido metafísico de la noción de cosa en sí y de afección. Se trata de una explicación epistemológica y, por

---

<sup>7</sup> Vaihinger plantea el problema de esta misma manera (Vaihinger 1976, pp. 52–55). Adickes desarrolla este planteamiento de modo totalmente dogmático y perfecciona la teoría de la “afección doble” propuesta originalmente por Vaihinger (Adickes 1929, pp. 33–59); pero Moltke Gram critica la confusión entre la noción de afección y la de causalidad en la idea de afección por el “fenómeno en sí”, según la lectura de afección doble (Gram 1974, pp. 33–41).

<sup>8</sup> Allison 2004, p. 67. Cf. Herring 1953, pp. 88–89.

tanto, no es acertado preguntar por el estatus ontológico de este objeto. En otras palabras, no tiene sentido discutir si existe realmente tal objeto independiente de las condiciones epistémicas del conocimiento discursivo.

### 1.1.2. La interpretación metafísica de la autoafección

Creo que la lectura de Allison se aplica bien al idealismo trascendental en relación con el espacio y al concepto de cosa en sí en cuanto objeto del sentido externo; pero no está muy claro si su interpretación puede ser aplicada directamente al caso del sentido interno.<sup>9</sup> Veamos cómo introduce Kant el sentido interno:

El sentido interno por medio del cual la mente [*Gemüt*] se intuye a sí misma o su estado interno no suministra intuición alguna del alma misma como objeto. Sin embargo, hay sólo una forma determinada bajo la que es posible la intuición de su estado interno, de modo que todo cuanto pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo. (A22-23/B37, traducción modificada)

El sentido interno no tiene que ver con un objeto distinto de la mente o del sujeto mismo. Ya que el sentido interno suministra la intuición de la mente

---

<sup>9</sup> Allison no ofrece una aplicación directa de la interpretación presentada hasta aquí al sentido interno; más bien, evalúa de manera muy negativa los textos sobre la autoafección y el sentido interno. Comentaré sobre su lectura en el momento de analizar dichos textos (Allison 2004, pp. 276–285).

misma o su estado interno, el objeto que lo afecta sería la mente misma;<sup>10</sup> es decir, como el sentido externo recibe la intuición del objeto que le afecta en la afección externa, el sentido interno intuye la mente que lo afecta. Mientras que la espontaneidad de la afección externa pertenece al objeto exterior, en la afección del sentido interno, la espontaneidad se atribuye a la mente misma. Por eso Kant expresa el mismo asunto diciendo que la mente se afecta a sí misma (B67-68).<sup>11</sup>

Al parecer, es difícil reducir todo este asunto a la consideración epistemológica como Allison hace respecto de la afección externa. En primer lugar, la afección interna no se considera como una “condición material” del conocimiento humano. De hecho, Kant afirma que el sentido interno debe todo el material al sentido externo (nota de BXXXIX, B67); es decir, lo que podemos

---

<sup>10</sup> Es cierto que, según la cita anterior, el sentido interno no suministra la intuición del alma como objeto. Pero esta observación debe entenderse en contraste con el sentido externo; es decir, el sentido interno no suministra la intuición del alma de modo parecido a la intuición externa o la imagen mental de una cosa exterior.

<sup>11</sup> Por lo tanto, el sentido interno sólo puede recibir sus intuiciones en la medida en que es afectado por la espontaneidad de la mente. Es un error suponer que el sentido interno puede tener sus representaciones sin esta afección por la espontaneidad del sujeto, lo cual afirman algunos autores: Jansohn (1969, pp. 189–191) y Mohr (1991, pp. 125–127, y 157). Kant señala: “Consiguientemente, el tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, en la medida en que somos afectados por objetos)...” (A35/B51). Para sostener que el sentido interno puede recibir sus representaciones sin algún acto espontáneo del sujeto, tendríamos que entender este pasaje así: el sentido interno recibe las intuiciones en la medida en que somos afectados por objetos exteriores, no por nosotros mismos. Pero, en este caso, confundiríamos el sentido interno con el externo y el sentido interno se convertiría en el externo.

considerar como la condición material es sólo el objeto del sentido externo. En segundo lugar, parece que no es irrelevante preguntar por el estatus ontológico de la mente que afecta al sentido interno; es decir, aparentemente, no es nada extraño afirmar la existencia del sujeto activo que se afecta a sí mismo. En la afección por el objeto exterior, no podemos afirmar ni negar sobre el estatus ontológico del objeto que afecta al sentido externo. En cambio, la existencia del sujeto activo es de lo que estamos conscientes inmediatamente. “El yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia. Por consiguiente, la existencia está ya dada a través de él” (nota de B157). Parece natural insistir en la existencia del “yo en sí” como el “verdadero correlato” del fenómeno dado en el sentido interno. Este correlato no podría ser considerado bajo la condición formal del sentido interno porque sólo el resultado de la afección se somete a tal condición. Entonces, parece justo concluir que el yo en sí existe fuera del tiempo.

De esta situación surge una lectura que podemos llamar “interpretación metafísica”.<sup>12</sup> Heinz Heimsoeth señala que la autoafección es análoga a la

---

<sup>12</sup> Heimsoeth propone esta interpretación para salvar el aspecto metafísico de la filosofía kantiana (Heimsoeth 1956, pp. 227–257). En cambio, Strawson presenta una interpretación de la autoafección a la cual podríamos llamar también interpretación metafísica. Pero Strawson (1966, pp. 53–57, 170–174 y 247–249) lo hace para eliminar el idealismo trascendental desde la epistemología de Kant. En la siguiente presentación de la interpretación metafísica, me baso en la versión de Heimsoeth porque destaca la inmediatez de la conciencia de la espontaneidad comprendida bajo una analogía con la intuición intelectual. Por otro lado, Strawson interpreta la teoría de la autoafección como un recurso para salir de una dificultad: al conocer nuestro estado mental, parece que conocemos algo sobre nosotros mismos tal como somos realmente, aunque, según el idealismo trascendental, no podemos conocer los objetos tal como realmente son. De acuerdo con Strawson, Kant soluciona este problema negando que podamos conocernos a

afección externa, pero distinta de ésta; de modo que en la autoafección no sólo se encuentra la conciencia de ser afectado, sino también la conciencia del acto de afectar.<sup>13</sup> En la afección externa, el acto que sirve de base a lo dado, esto es, la espontaneidad de la cosa en sí que afecta al sentido externo, sólo puede ser “inferido” y, por tanto, no está exento de incertidumbre. En cambio, al afectarse a sí mismo, el sujeto está consciente de su espontaneidad de modo “inmediato”. Ello quiere decir que, en el caso de la autoafección, el sujeto está consciente de lo equivalente de la existencia de la cosa en sí en la afección externa. Sin duda, Heimsoeth no está afirmando que el sujeto consiga la autointuición o el autoconocimiento a través de la espontaneidad, lo cual correspondería a afirmar la intuición intelectual. Pero “en el acto del determinar mismo [...] ‘lo determinante en mí’ me está presente [*gegenwärtig*] al mismo tiempo...”;<sup>14</sup> es decir, en la conciencia inmediata de su propia espontaneidad, el sujeto se halla en la presencia ante sí mismo.<sup>15</sup> En este sentido, se encuentra “la semejanza con la intuición intelectual de dios”.<sup>16</sup> Tal conciencia de sí mismo muestra la existencia del yo como una unidad individual. Heimsoeth considera esta unidad

---

nosotros mismos tal como somos. La teoría de la autoafección explica que lo que conocemos sobre nosotros mismos es un fenómeno; esto es, “el resultado de una autoafección atemporal de nosotros mismos como somos en nosotros mismos” (Strawson 1966, p. 55, traducción de Carlos Thiebaut Luis-André). Kant afirma de esta manera la existencia suprasensible del yo real incognoscible fuera del espacio y del tiempo, la cual afecta al sentido interno. Cf. Guyer 1987, pp. 372–379.

<sup>13</sup> Heimsoeth 1956, p. 247.

<sup>14</sup> Heimsoeth 1956, p. 245.

<sup>15</sup> Cf. Martin 1961, pp. 175–177.

<sup>16</sup> Heimsoeth 1956, p. 250.

como “el tercero” que funciona como el medio entre la conciencia en general del sujeto cognoscente abstracto y el yo como el fenómeno en el sentido interno.<sup>17</sup> Además, este medio como la conciencia de la propia existencia y de la propia acción del yo en sí es precedente a lo dado en el sentido interno y a la determinación empírica de sí mismo.<sup>18</sup> Es así porque, al hablar sobre sí mismo como un objeto del sentido interno, el sujeto sabe de antemano su identidad con este objeto. Así, según Heimsoeth, en la autoafección estamos conscientes de la existencia real como sustrato del fenómeno interno, de modo análogo a la intuición intelectual.

### 1.1.3. La crítica en contra de Leibniz

Así pues, la interpretación epistemológica de Allison no puede aplicarse directamente a la autoafección, y la interpretación metafísica de Heimsoeth parece ser una alternativa. Ahora analizaré un pasaje de Kant para ver si apoya o no esta interpretación metafísica. Añadió ese pasaje en la segunda edición, en las *Observaciones generales sobre la estética trascendental*, para “confirmar” (B66) su idealismo trascendental. Kant argumenta, primero, en favor de la idealidad trascendental del espacio, y después hace lo mismo con respecto al tiempo. Este argumento del idealismo trascendental respecto del tiempo constituye el texto típico de la autoafección en la *Estética*. En esta sección me propongo confirmar que el argumento referente al espacio pertenece al contexto

---

<sup>17</sup> Heimsoeth 1956, p. 236.

<sup>18</sup> Heimsoeth 1956, pp. 238 y 241.

de la crítica de Leibniz.

Ahora bien, acerca de la intuición externa, Kant dice:

desde el momento en que no se nos dan a través del sentido externo más que representaciones de relación, este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto, no lo interno, lo que pertenece al objeto en sí mismo. (B67)

La primera tesis afirma que las intuiciones externas no son más que representaciones de relación entre objetos intuidos. Con base en esta primera, avanza a la segunda tesis de acuerdo con la cual estas representaciones de relación sólo contienen otro tipo de relación; es decir, la relación que guardan los objetos intuidos con el sujeto. Y concluye que eso significa que, a través de meras intuiciones, no podemos conocer el objeto en sí mismo.

La evaluación de Allison de este argumento es negativa y señala dos confusiones. Por un lado, que Kant confunde dos tesis distintas: las antes mencionadas como primera y segunda. Según Allison, de la primera tesis no se sigue la segunda. Por otro lado, que en la conclusión confunde dos sentidos de “cosa en sí”: la concepción leibniziana de sustancia simple que sirve de base no sensible a las relaciones, pero la cual, en sí, no contiene ninguna propiedad relacional, y la concepción epistemológica del objeto observado bajo la abstracción de la relación epistémica con el sujeto.<sup>19</sup> En lo que sigue examinaré si esta evaluación es justa o no.

---

<sup>19</sup> Allison 2004, p. 281.

Ante todo, observemos la primera tesis. Las “representaciones de relación” se refieren a “meras relaciones de lugar (extensión) en una intuición, de cambio de lugar (movimiento) y leyes por las que se rige ese cambio (fuerzas motrices)” (B66-67). La “relación” en este sentido concuerda perfectamente con la concepción de espacio relativo de Leibniz;<sup>20</sup> es decir, al reducir la intuición externa (espacial) a las representaciones de relación, Kant comparte la concepción leibniziana según la cual el espacio no es otra cosa que “un orden de coexistencia”<sup>21</sup> entre las cosas. Esta coincidencia con Leibniz debe considerarse como una estrategia deliberada, pues para defender su idealismo trascendental contra Leibniz, Kant se obliga a comenzar el argumento con una premisa que puede ser aceptada por el mismo filósofo.

En efecto, Kant insiste en que esta premisa aceptable para Leibniz se basa en la segunda tesis que ya no es aceptable para este filósofo; es decir, las representaciones de relación espacial entre objetos se basan en la relación entre estos objetos y el sujeto que los intuye. Desde la época precrítica, por relaciones espaciales Kant entiende determinaciones llamadas “egocéntricas”, concebidas desde el punto de vista de la primera persona, como derecha-izquierda, arriba-abajo y frente-atrás.<sup>22</sup> Su característica se halla en que las relaciones entre objetos intuidos dependen de la relación entre esos objetos y el sujeto que los intuye. La determinación de que A está a mano derecha de B sería la inversa

---

<sup>20</sup> En el párrafo 47 de la quinta carta de Leibniz a Clarke, Leibniz alude al “movimiento”, el “sitio” y “las reglas” de los cambios del sitio (Leibniz 1980, p. 112).

<sup>21</sup> Véase el párrafo 4 de la tercera carta de Leibniz a Clarke (Leibniz 1980, pp. 112–113).

<sup>22</sup> Cf. II 378–379, IV 285–286, VIII 134–135.



si el sujeto que realiza esta determinación se encuentra en otro lado. Sin tener en cuenta la relación con el sujeto, no tendría sentido decir que una cosa se encuentra a la “derecha”, “arriba” o “frente” a otra cosa.

Entonces, podemos interpretar la relación entre la primera y la segunda tesis así: la intuición espacial contiene sólo representaciones de relación entre objetos; estas representaciones expresan determinaciones egocéntricas, como derecha-izquierda, arriba-abajo y frente-atrás; por consiguiente, se basan en la relación entre los objetos y el sujeto que los intuye.

Para rechazar este argumento, Leibniz tendría que establecer que la relación entre los objetos no expresa tales determinaciones egocéntricas. Tal vez Newton lo rechazaría describiendo la relación entre los objetos refiriéndolos a los lugares en el espacio absoluto. Para Leibniz, quien insiste en la concepción relativa del espacio, no es posible consentir en tal descripción absoluta; más bien, diría que la relación espacial entre los cuerpos A, B, C, etc., no es otra cosa que una determinación conceptual contenida en cada una de las sustancias simples. De acuerdo con esta posición, rechazaría que la relación espacial exprese la determinación hecha desde el punto de vista del observador, e insistiría en que la determinación conceptual no depende del punto de vista particular.

Contra esta posición, Kant señala que Leibniz no presta mucha atención a la condición de la sensibilidad, la cual es algo originario:

Leibniz se limitó a comparar entre sí todas las cosas por medio de conceptos...

No consideró como originarias las condiciones de la intuición sensible, las cuales conllevan sus propias diferencias. La razón de no hacerlo se hallaba en

que él tenía la sensibilidad por un tipo de representación confusa, no por una especial fuente de representaciones. El fenómeno era para él la representación de *la cosa en sí misma* [...] En una palabra: Leibniz *intelectualizó* los fenómenos... (A270–271/B326–327)

Leibniz compara los cuerpos A, B, C, etc., sólo por medio de conceptos; por eso no requiere ningún punto de vista especial para determinar la relación entre los objetos. En efecto, afirma que la sustancia simple sólo tiene determinaciones conceptuales e internas sin relaciones exteriores. Cada sustancia contiene todos los acontecimientos pasados y futuros que le ocurren en la forma de determinaciones conceptuales. Estas determinaciones no dependen de las relaciones con otras sustancias particulares; es decir, en realidad, la relación espacial entre las cosas no es una relación exterior propiamente dicha entre las sustancias, porque éstas no tienen tal relación en absoluto. De hecho, “una sustancia particular no actúa jamás sobre una sustancia particular ni recibe tampoco acción de ella...”<sup>23</sup> Todos los acontecimientos determinados conceptual e internamente ocurrirían “aun cuando fuera destruido todo lo que existe fuera de mí, con tal de que quedemos Dios y yo”.<sup>24</sup> Entonces Leibniz tiene que apelar a Dios para explicar la correspondencia o armonía entre varias representaciones que tienen diferentes sustancias. “Pero sólo Dios [...] es causa de esa correspondencia de sus fenómenos [las representaciones que tienen diferentes sustancias] y hace que lo que es particular para uno, sea público para

---

<sup>23</sup> Leibniz 1985 (*Discurso de metafísica*), §14, p. 94.

<sup>24</sup> *Ibid.*

todos; de otro modo, no habría en ellos conexión.”<sup>25</sup> Así, Leibniz no reconoce la relación directa exterior entre las sustancias y, por consiguiente, sólo Dios hace posible la correspondencia entre las determinaciones internas de diferentes sustancias.

Pero Kant insiste en que no podemos ignorar la originalidad de la relación espacial. Dos gotas de agua son distintas por los lugares físicos que ocupan, aun cuando su determinación conceptual sea la misma. De hecho, “los lugares físicos son totalmente indiferentes en relación con las determinaciones internas de las cosas” (A272/B328). Un lugar permanece lo mismo aunque puede ser ocupado por varias cosas que pueden tener determinaciones conceptuales diferentes.<sup>26</sup> Pero los lugares físicos entre las cosas no se refieren a otra cosa que “sus lugares en la intuición, sólo en la cual los objetos pueden darse” (A271/B327, traducción modificada). Es decir, los lugares físicos de las cosas dependen de sus lugares en el campo intuitivo, por así decirlo, del sujeto que las intuye. En este sentido, la ubicación de los puntos en el espacio no se reduce a las determinaciones conceptuales de las cosas que ocupan esos puntos; esta ubicación sólo puede ser descrita desde el punto de vista del observador.

En resumen, al decir que “Leibniz intelectualizó los fenómenos”, Kant señala que le falta a Leibniz preguntar por el *punto de vista* del observador. En vez de tener en cuenta este punto de vista, este filósofo explica la relación espacial de una cosa con otra como una determinación interna. Éste es un intento

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Para Leibniz, tal lugar independiente de las cosas es un producto de la abstracción (Leibniz 1980, p. 113).

complicado, porque dicha relación ya implica una relación con otra cosa. Es cierto que no es imposible considerar como una determinación interna el hecho de que una cosa sea observada por tal y cual persona a mano derecha, por ejemplo. Pero, aparte de que tiene que postular la armonía preestablecida por Dios, esta explicación sería muy compleja, por no decir contradictoria. Por eso, Leibniz califica la relación espacial como confusa y no la cuenta como constituyente de la naturaleza de la sustancia del cuerpo.<sup>27</sup> En este punto, Kant señala que sería mucho más sencillo admitir la relación espacial como una relación exterior y directa; entonces ya no necesitaríamos preocuparnos por la posible desproporción entre las representaciones que tienen distintas cosas. Pero en este caso tendríamos que reconocer la originalidad del orden espaciotemporal. La ubicación de los lugares físicos depende del punto de vista del observador; es decir, es el modo según el cual los objetos aparecen al sujeto que los intuye.

Así es que, para Kant, una determinación de una cosa no es posible si abstraemos el punto de vista del observador. La determinación conceptual sin tener en cuenta las relaciones exteriores con el observador carece de sentido:

La materia es *sustantia phaenomenon*. Lo que le corresponda interiormente lo busco en todas partes del espacio que ocupa y en todos los efectos que ocasiona y que, naturalmente, sólo pueden ser fenómenos de los sentidos externos. No poseo, pues, nada que sea absolutamente interior, sino sólo algo comparativamente interior, algo que consta, a su vez, de relaciones exteriores.

De todos modos, lo absolutamente interior, según el entendimiento puro, de la

---

<sup>27</sup> Leibniz 1985 (*Discurso de metafísica*), §12. Cf. A275–276/B331–332.

materia tampoco es más que una quimera. En efecto, la materia nunca es objeto del entendimiento puro... (A277/B333)

Para Kant, no tiene sentido hablar de una sustancia sin tener en cuenta *por quién* es conocida. Por consiguiente, Kant considera una sustancia como *sustantia phaenomenon*; esto es, una cosa en cuanto que es observada por un sujeto. “Lo absolutamente interior”, que tendría que ser un objeto del entendimiento puro y que sólo tiene determinaciones independientes de cualquier punto de vista del observador, es “una quimera”. En este sentido, para Kant, una sustancia no es posible sin tener relaciones exteriores; es decir, una mónada no es posible sin tener ventanas.

Con base en lo dicho, podemos reformular el argumento de B67 en favor de la idealidad trascendental del espacio de la manera siguiente. Las intuiciones externas sólo contienen relaciones entre objetos intuidos; pero estas relaciones consisten en las relaciones espaciales determinadas por el punto de vista del observador o del sujeto. Por lo tanto, las relaciones espaciales entre los objetos se basan en la relación espacial y exterior entre esos objetos y el sujeto que los intuye. Eso significa que esa relación no se reduce a la determinación conceptual e interna; más bien, es el modo según el cual los objetos aparecen al sujeto. Ya que este sujeto no los intuye mediante el entendimiento, sino por la sensibilidad, dicho modo no es otra cosa que la condición subjetiva de la sensibilidad; en otras palabras, la forma de la sensibilidad. Por consiguiente, los objetos de las intuiciones externas sólo se consideran como fenómenos; no pueden ser cosas en sí mismas en el sentido de objetos considerados bajo la abstracción de la relación epistémica entre esos objetos y el sujeto.

Ahora bien, resulta que el señalamiento de Allison no es justo. La conexión entre la relación entre los objetos, por un lado, y la relación entre los objetos y el sujeto, por el otro, no es confusa. Por el contrario, Kant señala la dificultad que se halla en el intento de explicar la relación de coexistencia entre las cosas mutuamente exteriores como determinaciones internas. Para Leibniz, el hecho de que un cuerpo A se encuentra a mano derecha de otro B es una determinación conceptual contenida en A y B. Pero, para que la determinación de A corresponda a la de B, Leibniz necesita apelar a Dios, porque no hay relación directa y exterior entre ellos. Kant dice que es más simple admitir la relación exterior; pero eso significa aceptar un orden originario en cuanto al modo según el cual una cosa le aparece al sujeto que la observa. Es a este modo al que Kant se refiere cuando menciona la relación entre los objetos y el sujeto.

En cuanto a la segunda confusión, resulta que Kant mantiene la concepción epistemológica de cosa en sí. La relación entre los objetos se basa en la relación epistémica entre los mismos y el sujeto. Esta última relación puede considerarse como la condición de la sensibilidad según la cual los objetos le aparecen al sujeto. Por lo tanto, si la intuición externa no contiene más que representaciones de relación entre los objetos, no es posible intuir la cosa en sí; esto es, un objeto considerado bajo la abstracción de la condición de la sensibilidad. En otras palabras, la intuición externa sólo puede suministrarnos el fenómeno en el sentido de un objeto considerado en relación con la misma condición.

#### 1.1.4. La autoafección como una condición de la temporalidad

Kant dice, pues, que la situación es la misma para la intuición interna representada en el tiempo. La intuición interna sólo puede contener “relaciones de sucesión, de simultaneidad y de aquello que coexiste con lo sucesivo (lo permanente)”; es decir, relaciones temporales (B67). Y continúa:

Ahora bien, lo que puede preceder, como representación, a todo acto de pensar algo es una intuición, y si ésta no contiene más que relaciones, es la forma de la intuición, forma que, al no representar más que lo puesto en la mente, no puede ser otra cosa que la manera según la cual la mente es afectada por su propia actividad, es decir, por el poner su representación y, consiguientemente, por sí mismo. Esto es, se trata de un sentido interno según su forma. (B67–68, traducción modificada)

Este pasaje es uno de los textos más típicos de la autoafección. Al analizarlo, me interesan dos problemas. En primer lugar, examinaré si la interpretación metafísica de Heimsoeth se adapta bien a este pasaje; es decir, investigaré si este pasaje sostiene la existencia del “yo en sí” que es consciente de sí mismo de modo análogo a la intuición intelectual. En segundo lugar, tendré que contestar a la duda de Allison en cuanto a si realmente la situación es la misma que en la intuición externa.<sup>28</sup> Si es la misma, entonces podremos afirmar la idealidad trascendental del tiempo y la distinción entre fenómeno y cosa en sí en relación con el sentido interno. Pero Allison duda que su interpretación epistemológica

---

<sup>28</sup> Allison 2004, pp. 281–282.

pueda ser aplicada a este pasaje.

Para empezar el análisis, sería útil tener presente lo que Strawson enumera como los constituyentes de una relación llamada “afección”:<sup>29</sup> 1) la cosa que afecta, 2) la cosa afectada y 3) los elementos productores de materia. En el caso de la afección externa, la cosa que afecta corresponde a la cosa en sí que afecta al sujeto, mientras que la cosa afectada equivale al sujeto que intuye. Mencionar los elementos productores de materia equivaldría a considerar la cosa en sí como una condición material de la intuición sensible.

La interpretación metafísica insiste en que, en la autoafección, estamos conscientes no sólo de la cosa afectada, es decir, de nuestra receptividad, sino también de la cosa que afecta. Como Kant dice: “la mente es afectada por su propia actividad”. Esta actividad es la espontaneidad del sujeto y su conciencia es la apercepción (B68). Entonces, parece que, en la autoafección, está presente, de modo inmediato, ante nosotros, lo equivalente a la cosa en sí de la afección externa. Y por eso Heimsoeth interpreta la conciencia de la existencia de sí mismo de modo análogo a la intuición intelectual.

Sin embargo, si buscamos cada uno de dichos constituyentes de la afección en el texto mismo, resultará que el objetivo de Kant se halla en otra cosa.

En primer lugar, el objeto que afecta al sujeto (la cosa que afecta) está indicado por la expresión “actividad” de la mente, actividad que consiste en “poner” la representación de sí misma en sí misma. Pero esta actividad de poner no es otra que la actividad de afectar a la mente; es decir, el objeto que afecta a la mente es el acto mismo de afectar. No es algo sustancial que pueda existir

---

<sup>29</sup> Strawson 1966, p. 236.



fuera de la relación; más bien, es la relación misma.

En segundo lugar, el sujeto que intuye al objeto al ser afectado por el objeto (la cosa afectada) es, en lo que se refiere a la intuición interna, el sentido interno. Pero, en el texto alemán, el “sentido interno según su forma” funciona como predicado cuyo sujeto gramatical es la “forma de la intuición”. Esta forma de la intuición se reduce a “la manera según la cual la mente es afectada por su propia actividad”; es decir, el sentido interno no es más que la “manera” de recibir la afección, no es algo que exista a solas y espere ser afectado por algún objeto independiente.

En tercer lugar, por “el material de la intuición” no se puede entender algo que se encuentra dentro o fuera de la mente desde antes de la afección; por el contrario, es “lo puesto en la mente” a través de la afección. Es decir, el material de la intuición no es más que lo que es intuido en el tiempo; esto es, un resultado de la autoafección. Es la misma intuición interna que consiste en la mera relación entre objetos intuidos; pero no es alguna cosa en sí tomada como suministrador del material de la intuición interna.

Ahora bien, si observamos la cita en su conjunto, resulta que Kant basa el tercer constituyente de la afección en la relación entre el primero y el segundo. El tercer constituyente son las intuiciones internas como resultados de la afección, resultados que sólo contienen relaciones temporales entre los objetos intuidos. En el texto, Kant primero reduce estas relaciones a “la forma de la intuición” y, después, reduce esta forma a la relación entre el que afecta y el que es afectado. El objetivo de Kant se halla en explicar cómo es posible que se nos den las intuiciones internas que sólo contienen relaciones temporales; quiere

señalar que las relaciones temporales se basan en la relación entre el que afecta y el que es afectado.

Antes de explicar qué quiere decir esto, deseo apuntar por ahora que, aquí, la discusión de Kant es de carácter epistemológico. Kant intenta aclarar las condiciones de las intuiciones internas que sólo contienen relaciones temporales entre los objetos intuidos. Por lo menos según la intención de Kant, no se trata de la existencia del yo en sí que esté consciente de sí mismo de modo análogo a la intuición intelectual. Además, Kant evita emplear las expresiones sustantivadas con respecto a los constituyentes de la autoafección. Sin duda, el que se haya referido a “la mente” provoca la impresión de que Kant cree que existe una mente independientemente de la afección; pero, como señalé antes, Kant da mayor precisión a esa expresión mediante otros términos, como “actividad”, “el poner su representación” o “manera”. Con la palabra “mente”, Kant no quiere significar algo que existe como una sustancia; por el contrario, intenta precisarla por medio de expresiones relacionales. Por consiguiente, deberíamos decir que la autoafección no es una teoría para mostrar la existencia del antedicho yo en sí. En este contexto, la interpretación metafísica no se adapta bien a la intención del propio Kant.

Con todo, no es imposible que, independientemente de la intención del mismo filósofo, este razonamiento pueda ser colocado en el contexto metafísico. Por lo tanto, precisemos cómo la relación entre el que afecta y el que es afectado puede considerarse como la condición de las relaciones temporales.

La relación entre el que afecta y el que es afectado no es una relación entre dos “cosas” que podrían existir independientemente. El que afecta es la

espontaneidad que se dirige a la receptividad del sentido interno. El que es afectado no es más que la misma receptividad que es influida por dicha espontaneidad. Aquí, el concepto de espontaneidad tiene sentido sólo en esta relación con la receptividad. Si no hay algo que recibe su acto, la espontaneidad no puede considerarse como espontánea; tampoco la receptividad puede considerarse como tal si no hay espontaneidad que la afecte. Es decir, los conceptos de espontaneidad y receptividad son conceptos recíprocos interdependientes, cada uno de los cuales implica la relación con el otro.

Por lo tanto, podemos decir que Kant muestra la relación entre la espontaneidad y la receptividad como la condición de las relaciones temporales entre los objetos intuidos. Entonces, la cuestión sería ésta: ¿por qué Kant necesita la espontaneidad y la receptividad para explicar la posibilidad de las relaciones temporales? Por otro lado, Kant dice que la situación es la misma que en el caso del espacio, en el cual la relación entre los objetos y el sujeto era necesaria porque las relaciones espaciales dependen del punto de vista del observador. ¿Podríamos decir la misma cosa respecto de las relaciones temporales? Es decir, ¿las relaciones temporales también dependen del punto de vista del observador?

Ante todo, es importante que, en este contexto, Kant no piense en las determinaciones temporales *objetivas* discutidas en las *Analogías de la experiencia*; más bien, tiene presentes las relaciones temporales “subjetivas” entre las intuiciones dadas mediante la receptividad. “La aprehensión de la variedad del fenómeno es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes se siguen unas a otras. Si se siguen o no también en el objeto constituye un

segundo punto de la reflexión no contenido en el primero” (A189/B234). Es decir, las intuiciones son dadas sucesivamente; pero con sólo este orden sucesivo no podremos obtener la determinación objetiva. Kant menciona el ejemplo de la percepción de una casa. Supongamos que primero intuyo la base; después, la ventana y, por último, el techo. Estas intuiciones son suministradas sucesivamente, pero no considero que este orden temporal coincida con el orden objetivo. Es a este orden temporal, no objetivo, entre las intuiciones al cual Kant se refiere en el presente contexto.

El ejemplo de la percepción de una casa deja ver por qué razón se requiere el punto de vista del observador para las relaciones temporales en las intuiciones. El orden: base–ventana–techo es totalmente dependiente de mi punto de vista; si empezara a percibir la casa desde arriba, el orden sería el inverso. Al igual que la determinación derecha-izquierda, este orden temporal no puede pertenecer a “lo interno” del objeto. En efecto, este orden incluye *a quién* le aparece el objeto o *por quién* es observado, lo cual pertenece a las relaciones exteriores de este objeto con su observador.

Examinemos otro ejemplo. Kant se refiere a la percepción de un barco navegando río abajo (A192/B237). Lo percibo primero en la posición corriente arriba, y después lo percibo corriente abajo. Considero que, en este ejemplo, la sucesión de mis percepciones coincide con el orden objetivo; por lo tanto, aparentemente es difícil decir que la misma sucesión depende del punto de vista del observador. Seguramente, el orden: el barco río arriba–el mismo barco río abajo no cambiaría dependiendo de mi punto de vista; sin embargo, el hecho de que esas percepciones me son proporcionadas sucesivamente sigue dependiendo

de mi punto de vista. Por ejemplo, para percibir esa sucesión, por lo menos tengo que girar la cabeza conforme avanza el barco, o fijar mi atención en el barco mientras navega. Si hubiera girado la cabeza hacia un punto del río más arriba, no habría percibido el barco en la posición de corriente abajo.

Con base en esta observación, podemos afirmar que la sucesión de las intuiciones depende del punto de vista del sujeto; es decir, las relaciones temporales entre objetos intuitos están condicionadas por la relación entre estos objetos y el sujeto. Hasta aquí, la situación es totalmente la misma que en el caso del espacio.

La particularidad del tiempo se halla en que dicha relación entre los objetos intuitos y el sujeto se basa en la relación entre la receptividad y la espontaneidad del mismo sujeto. Ello no significa más que la relación entre los objetos intuitos y el sujeto depende del movimiento del sujeto. Como discutiré en la sección 1.3, Kant relaciona la autoafección con el “movimiento, como acción del sujeto” (B154, traducción modificada). En el movimiento, el sujeto es, al mismo tiempo, espontáneo y receptivo con respecto a sí mismo. Es espontáneo porque determina su cuerpo o su atención, y es receptivo en la medida en que es el cuerpo o la atención del mismo sujeto lo que es determinado por dicha espontaneidad.

Repito que la sucesión de las intuiciones depende totalmente del movimiento del sujeto. Tanto el orden de las percepciones de una casa: base–ventana–techo, como el orden: el barco río arriba–el mismo barco río abajo, están condicionados por el movimiento del sujeto. Es decir, al percibir la casa, tengo que mover mi cabeza de abajo arriba, y al percibir el barco, debo girar mi

cabeza de un punto corriente arriba hacia otro corriente abajo. El orden temporal en el cual me aparecen los objetos se basa en la manera según la cual el sujeto se mueve. En las palabras de la cita que estoy analizando, el tiempo como la forma de la intuición es “la manera según la cual la mente es afectada por su propia actividad, es decir, por el poner [*Setzen*] su representación y, consiguientemente, por sí mismo”. Precisamente, “el poner su representación” quiere decir la espontaneidad del sujeto que mueve su cuerpo o dirige su atención. Si quiero seguir percibiendo el barco, tengo que girar mi cabeza corriente abajo y, en este sentido, estoy “poniendo” mis representaciones. Tal vez, si girara mi cabeza hacia otra dirección o con otra velocidad, cambiaría “la manera” según la cual soy afectado por mí mismo; es decir, el orden temporal de mis representaciones sería diferente. La idealidad trascendental del tiempo consiste en que el tiempo es la manera de ser afectado por la propia espontaneidad. Si prescindiéramos de esta manera de ser afectado y consideráramos el objeto en sí mismo, el tiempo no sería nada.

#### 1.1.5. El fenómeno y la cosa en sí en relación con el sentido interno

Sin embargo, tal vez se pueden poner dos objeciones. En primer lugar, lo antes dicho parece contradictorio con la tesis kantiana de acuerdo con la cual el tiempo es la forma de la sensibilidad, no de la espontaneidad. En segundo lugar, todavía no está claro en qué sentido la distinción entre fenómeno y cosa en sí se aplica al sentido interno.

En cuanto a la primera objeción, podríamos decir que el tiempo es la forma

del sentido interno que no es posible sin relación con la espontaneidad. Aun cuando decimos que el tiempo es la manera de ser afectado por la propia espontaneidad, el tiempo sigue siendo la forma de la sensibilidad. Simplemente esta sensibilidad, esto es, el sentido interno, no puede ser considerado sin espontaneidad que le afecte; pero eso no convierte el tiempo en la forma de la espontaneidad.<sup>30</sup>

La segunda objeción es más difícil de resolver. En relación con el sentido interno, Kant se refiere a la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno, “ya que, de hecho, la mente se intuye, no como se representaría inmediatamente con su actividad propia, sino del modo según el cual es afectado interiormente y, por tanto, no tal como es, sino tal como se manifiesta [*erscheint*] a sí mismo” (B69, traducción modificada). Con lo dicho hasta aquí, todavía no está claro qué significa intuirse a sí mismo “tal como se manifiesta a sí mismo”.

La investigación detallada sobre el contenido del sentido interno y los fenómenos internos la tengo que posponer hasta el siguiente capítulo. Por ahora sólo puedo señalar que la intuición empírica del sujeto como un fenómeno es la conciencia de sí mismo ligado a las representaciones concretas dadas en un

---

<sup>30</sup> Desde esta perspectiva, no estoy de acuerdo con la tesis heideggeriana según la cual el tiempo y el yo son idénticos (Heidegger 1991, p. 191; *cf.* Rohs 1977, p. 204). Sin duda, en la autoafección, la receptividad no constituye algo separado de la espontaneidad; entonces, cuando Kant afirma que el tiempo es la forma del sentido interno, tal vez parezca posible interpretar que el tiempo es la forma de la espontaneidad que afecta al sentido interno. Con todo, creo que no es atinado anular la diferencia entre la receptividad del tiempo y la espontaneidad del yo, aunque ambas son inseparables. En efecto, el tiempo es la forma de las intuiciones; es decir, la manera bajo la cual recibimos diversas representaciones. No está en nuestro poder determinar cuáles representaciones recibimos.

determinado momento. Por ejemplo, una vez que percibo un barco navegando en un río, tengo, en mi memoria, conciencia de mí mismo en la forma de “percibí el barco”. Esta conciencia no contiene sólo la representación del barco, sino también una representación de que soy yo el que percibió el barco. Esta conciencia de mí mismo es empírica, ya que está determinada en una posición espaciotemporal y se da como resultado de la autoafección en el movimiento. Por lo tanto, es distinta de la autoconciencia trascendental; es decir, la conciencia de la propia espontaneidad en la autoafección.

Lo importante es que Kant destaca la imposibilidad de intuirse a sí mismo en la misma autoconciencia trascendental:

La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo y si, por medio de ella sola, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada *espontáneamente*, la intuición interna sería intelectual [...] Si la capacidad de estar consciente de sí tiene que buscar (aprehender) lo que se halla en la mente, dicha capacidad tiene que afectar a sí mismo... (B68, traducción modificada)

Es cierto que soy consciente de mi espontaneidad en el movimiento de percibir un objeto; por ejemplo, un barco. Sin embargo, en ese mismo momento no me es dada la intuición de mí mismo que está percibiendo el barco; sólo me es dada la intuición del barco que considero como algo distinto de mí. Es decir, la autoconciencia trascendental no es una capacidad de la autointuición. Puedo tener la autointuición sólo empíricamente, como un resultado de que la autoconciencia trascendental afecta al sentido interno en el movimiento. En este sentido, el sujeto se intuye a sí mismo “no tal como es, sino tal como se



manifiesta a sí mismo”. El sentido interno es la facultad de intuirse a sí mismo; pero esta autointuición no suministra una intuición del mismo yo en la autoconciencia trascendental.

Así, resulta que, en relación con la intuición interna, la situación es la misma que en el caso de la intuición externa, como Kant dice. Mediante la intuición no podemos conocer lo interno. La sustancia sólo es posible como *sustantia phaenomenon*, tal como nos aparece a nosotros mismos. Lo mismo sucede en el caso de la intuición interna, es inútil hablar de la sustancia pensante sin tener en cuenta el punto de vista del observador. Es cierto que, en este caso, el sujeto pensante aparece a sí mismo y, por consiguiente, tanto el que aparece como a quien le aparece son el mismo sujeto. También es seguro que no podemos negar la existencia del yo que afecta al sentido interno; pero eso no significa que Kant niegue sólo la posibilidad de conocer el yo en sí mientras sigue creyendo su existencia independiente de las relaciones externas. Tampoco significa que ya no sea necesario considerar el punto de vista del observador que es, en el caso de la autointuición, el sentido interno. Sigue siendo inevitable tener en cuenta el modo en el cual el sujeto pensante se aparece a sí mismo; eso quiere decir que este sujeto no se aparece a sí mismo en la presencia absoluta de sí mismo como en la intuición intelectual. Al percibir el barco, no puedo intuirme a mí mismo percibiendo el mismo barco de manera inmediata. Sólo mediante la percepción del barco puedo tener la autointuición. Así, para Kant, también en relación con la intuición interna carece de sentido hablar de “lo interno” sin relaciones exteriores.

Entonces, la interpretación metafísica de Heimsoeth no sólo no está de

acuerdo con la intención del argumento de Kant; además de eso, su interés filosófico parece ser lo contrario de la crítica kantiana a Leibniz. Es cierto que Heimsoeth reconoce justamente la importancia de la negación de la intuición intelectual. Es decir, no está afirmando que podamos intuirnos a nosotros mismos en la presencia absoluta; pero sí trata de subrayar la semejanza de la autoconciencia trascendental con la intuición intelectual basándose en la presencia inmediata de la espontaneidad, presencia que, supuestamente, precede a lo dado en el sentido interno. Aquí se supone que el sujeto activo puede estar consciente de sí mismo simplemente por ser espontáneo; la autoconciencia trascendental es considerada independientemente de la receptividad. Según esta lectura, Kant niega meramente la posibilidad de conocer lo equivalente a la sustancia simple en Leibniz, pero sigue afirmando su existencia sin relaciones exteriores.<sup>31</sup> Es decir, según su lectura, Kant sigue insistiendo en el modelo de la intuición intelectual, la cual constituye un conocimiento (que es al mismo tiempo una existencia) independiente de cualquier punto de vista. Y la presencia absoluta del sujeto ante sí mismo sigue sirviendo de base para nuestra autointuición defectuosa y degradada.

En cambio, lo que señalé acerca del texto de la autoafección es que se trata de la condición de la posibilidad de las relaciones temporales entre los objetos intuidos. Resulta que estas relaciones dependen de la relación entre esos objetos y el sujeto que los intuye, relación que se basa, a su vez, en la relación recíproca

---

<sup>31</sup> Heimsoeth también aprecia la crítica de Kant sobre la concepción interna de la sustancia en Leibniz (Heimsoeth 1956, pp. 196–197). Pero, al mismo tiempo, parece sostener que Kant sigue suponiendo la existencia de “lo interno” de la cosa en sí, aunque no es posible conocerlo (Heimsoeth 1956, pp. 197–200).

entre la espontaneidad y la receptividad del mismo sujeto. Esta autoafección se considera como la manera según la cual el sujeto recibe su propia intuición. Conforme el movimiento avanza, el sujeto recibe tanto las percepciones de objetos exteriores como la conciencia en la forma de “yo percibí tal y tal cosa”. Esta autointuición no es una degradación de la intuición intelectual, porque es cualitativamente distinta de la presencia absoluta de sí mismo. Es cierto que el sujeto está consciente de su propia espontaneidad de modo inmediato. En este punto, Heimsoeth está en lo correcto; sin embargo, esta autoconciencia trascendental tampoco puede ser considerada de modo análogo a la intuición intelectual. Mientras que la intuición intelectual estaría totalmente libre de la relación con la receptividad, el concepto de la espontaneidad en la autoafección sólo es posible en relación con la receptividad. Mientras que la sustancia simple de Leibniz es independiente de las relaciones exteriores, Kant observa la sustancia siempre a partir de relaciones exteriores. Por lo tanto, no podemos decir que Kant sólo niegue la posibilidad de conocerla pero sigue creyendo en la existencia de la sustancia simple independiente de las relaciones exteriores.

Así, podemos concluir que la interpretación metafísica es irrelevante. Sin embargo, eso no quiere decir necesariamente que se ignore el aspecto ontológico de la autoafección. Simplemente, ese aspecto debe ser considerado como una consecuencia de la investigación sobre la condición de la temporalidad de la intuición, no de manera directa como una conciencia análoga a la intuición intelectual. Es cierto que la síntesis del entendimiento es “la unidad del acto del que [el entendimiento] es consciente en cuanto tal acto, incluso prescindiendo de la sensibilidad” (B153). Además, en este acto tengo conciencia “simplemente de

que soy. Tal *representación* es un *pensamiento*, no una *intuición*” (B157). Así, está claro que soy consciente de mi existencia, no en la receptividad, sino en la espontaneidad. Pero este hecho no significa necesariamente que mi existencia sea, en sí, independiente de las relaciones exteriores. La conciencia de la espontaneidad es inmediata, pero esta espontaneidad no es posible sino en relación con la receptividad:

La proposición *yo pienso*, en la medida en que afirma que *existo pensando*, no es una simple función lógica, sino que determina el sujeto (que entonces es, al mismo tiempo, objeto) en relación con su existencia, y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición suministra siempre el objeto como mero fenómeno, no como cosa en sí. (B429)

La propia existencia de la cual estoy consciente espontánea e inmediatamente no cae en el modelo de la sustancia simple autosuficiente. Por el contrario, tal existencia es posible sólo en la relación entre la espontaneidad y la receptividad, y eso equivale a que no tiene sentido hablar de la propia existencia pasando por alto el punto de vista del observador y las relaciones exteriores.

## 1.2. La autoafección como una acción

### 1.2.1. La interpretación de resonancia

En esta sección analizaré el otro texto típico sobre la autoafección. En el §24 de la *Deducción trascendental*, Kant inserta un pasaje para explicar “la paradoja” (B152) consistente en que el sentido interno intuye al sujeto mismo sólo tal

como se aparece a sí mismo en la medida en que es afectado por el sujeto mismo. Kant está consciente de que parece contradictoria su teoría del sentido interno. De hecho, según esta teoría, nosotros tenemos que ser “pacientes” (B153) frente a nosotros mismos. Aunque al respecto Kant remite al §6, está clara la conexión de este pasaje con el §8 de la *Estética trascendental*, al que aludimos en la sección anterior (1.1.).<sup>32</sup>

Sin embargo, esta conexión es un tanto problemática. En la *Estética* se trata la autoafección como una condición de las relaciones temporales entre las intuiciones sensibles; en cambio, en el pasaje del §24, Kant identifica la autoafección con la “síntesis trascendental de la imaginación” (B155). Esta síntesis se refiere a “una influencia del entendimiento sobre la sensibilidad” (B152). Generalmente, se supone que la condición de la intuición sensible dada mediante la receptividad no tiene que ver con el entendimiento o la síntesis trascendental. Según esta interpretación, el entendimiento y la síntesis trascendental son actividades que ordenan las intuiciones ya dadas en la sensibilidad; por lo tanto, no pueden ser condiciones de éstas. No está claro si Kant habla de la misma autoafección en el §8 y en el §24.

Ante esta situación, tenemos dos opciones: o identificar la síntesis trascendental con la autoafección como una condición de las relaciones temporales entre las intuiciones sensibles, o interpretar esta síntesis como una actividad que unifica diversas representaciones dadas previamente a este acto e independientemente de éste. Mi posición es tomar la primera opción, ya que Kant requiere no sólo la receptividad, sino también la espontaneidad, para

---

<sup>32</sup> Por lo tanto, sigo la corrección de Gawronsky, quien sustituye el §6 por el §8.

explicar las relaciones temporales, como señalé en la sección anterior. Sin embargo, reconozco que esta posición contradice la comprensión general según la cual la intuición sensible, como tal, no está condicionada por la espontaneidad y que el entendimiento sólo interviene para sintetizar un material dado previamente a su acto o independientemente de él. Por lo tanto, sería necesario investigar si la segunda opción puede dar una lectura más favorable y consistente.

A esta segunda opción podríamos llamarla interpretación de resonancia, por así decirlo.<sup>33</sup> De hecho, si tomamos la segunda opción, la autoafección consistiría en que la actividad misma de la síntesis trascendental afecta al sentido interno para dejar ciertas representaciones. En otras palabras, la actividad del entendimiento que ordena las representaciones previamente dadas afecta al sentido interno. El resultado de esta afección se considera, unas veces, como un material para construir el concepto del tiempo,<sup>34</sup> y otras veces, como un conocimiento objetivo de sí mismo.<sup>35</sup> Pero no me detendré en esta diferencia, ya que sólo quiero examinar la validez de la siguiente idea: que el entendimiento, que sintetiza lo diverso dado previamente a su acto o independientemente de éste, afecta al sentido interno, y que esta afección deja un nuevo material como su resonancia (sea material para formar el concepto del tiempo, sea material para obtener el autoconocimiento).

El estudio minucioso de Georg Mohr ofrece un modelo ejemplar de esta

---

<sup>33</sup> Esta denominación corresponde a lo que Stéphan Dirschauer llama “l’auto-affection ‘par contracoup’ ” (Dirschauer 2004, pp. 58–60).

<sup>34</sup> Mohr 1991, pp. 168–171.

<sup>35</sup> Jansohn 1969, pp. 162–167; Nakajima 2001, pp. 189–194.

interpretación de resonancia de la autoafección. Mohr destaca la función epistemológica del sentido interno para toda la experiencia; es decir, no sólo para la experiencia interna, sino también para la externa. En efecto, sin participación del sentido interno, no sería posible que la representación de un objeto externo se someta al tiempo, el cual es la forma del sentido interno. Por lo tanto, Mohr propone la “simultaneidad” entre el sentido externo y el interno, así como entre sus representaciones;<sup>36</sup> es decir, todas las representaciones del sentido externo tienen que pertenecer, al mismo tiempo, al sentido interno; sólo en el sentido interno, dichas representaciones pueden considerarse *como* representaciones. Así, el sentido interno contiene todas nuestras representaciones.

Mohr afirma que tal recepción de las representaciones en el sentido interno no requiere espontaneidad alguna. Estas representaciones son “dadas”, en oposición a “pensadas”.<sup>37</sup> El entendimiento y la apercepción pueden actuar sobre estas representaciones ya dadas en el sentido interno. Por eso, según Mohr, el sentido interno tiene una función que es previa a la apercepción y que la hace posible.<sup>38</sup> El acto de la espontaneidad puede construir los conceptos sólo a partir de las representaciones recibidas en el sentido interno.

De acuerdo con este modelo, la autoafección es interpretada en relación con una intervención del entendimiento en dos etapas.<sup>39</sup> Primero, el entendimiento interviene en la síntesis de lo diverso externo; éste es el mismo asunto de la

---

<sup>36</sup> Mohr 1991, pp. 104 y 196.

<sup>37</sup> Mohr 1991, pp. 109–121.

<sup>38</sup> Mohr 1991, p. 157.

<sup>39</sup> Mohr 1991, pp. 168–171.

síntesis trascendental de la imaginación que produce figuras espaciales. Pero Mohr afirma que el mismo acto del entendimiento afecta al sentido interno de modo sucesivo; es decir, el sentido interno es afectado por el acto de sintetizar lo diverso externo. Y esta afección del sentido interno por el entendimiento deja un nuevo material a partir del cual la segunda intervención del entendimiento puede construir el concepto de sucesión. En resumen, el entendimiento que ordena lo diverso externo afecta al sentido interno conforme al tiempo, y de esta manera produce un material que sintetiza para obtener el concepto de sucesión.

Quiero señalar dos puntos en la interpretación de Mohr. En primer lugar, él considera que el sentido interno puede recibir sus representaciones independientemente de la espontaneidad. El entendimiento, entonces, sólo puede ejercer su actividad sobre el material dado sin espontaneidad al sentido interno. En segundo lugar, según su interpretación, la autoafección es una afección del sentido interno por el entendimiento que ordena lo diverso dado independientemente de su acto. Entonces, la autoafección presupone que lo diverso ya está dado de antemano.

### 1.2.2. Dificultades inmanentes en la interpretación de resonancia

Me parece que esta suposición de lo diverso dado simplemente mediante la receptividad e independientemente de la espontaneidad es problemática; en especial, no está claro inmediatamente si lo diverso presupuesto por la autoafección se somete al tiempo o no. En este momento, Mohr se refiere a la distinción entre la forma de la intuición y la intuición formal (nota de B160), y



la interpreta como una distinción entre la temporalidad de lo diverso, dado como representaciones aisladas sin relación entre ellas, y la temporalidad como una unidad producida por el acto del entendimiento.<sup>40</sup> La primera temporalidad se refiere a las representaciones simplemente dadas mediante la sensibilidad, instantes aislados sin referencia a la unidad del tiempo. Sólo en la medida en que el entendimiento determina la sensibilidad, es posible la segunda temporalidad con la unidad en la cual cada instante se articula con otros. En este razonamiento, parece que Mohr piensa que lo diverso presupuesto por la autoafección se somete a la forma de la intuición que no posee unidad. Entonces, la autoafección consistiría en que el entendimiento que sintetiza tal diversidad de representaciones aisladas afecta al sentido interno para producir la unidad del tiempo.

Acerca de esta interpretación, quiero señalar dos dificultades. Primero, la idea de forma de la intuición carente de unidad contradice uno de los puntos más básicos en la *Estética trascendental*. Según Kant, “tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo” (A31–32/B47); además, “cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base. La originaria representación *tiempo* debe estar, pues, dada como ilimitada” (A32/B47–48). Es decir, las representaciones en cuanto que son dadas en el sentido interno tienen que someterse a un mismo tiempo total y la forma de la intuición no puede carecer de unidad, lo cual no puede ser integrado en la interpretación de Mohr.

Por otro lado, la suposición de lo diverso dado previamente a la

---

<sup>40</sup> Mohr 1991, pp. 191–195. Cf. Krüger 1950, pp. 191–195.

autoafección no cuadra bien con la concepción kantiana del tiempo. En la interpretación de Mohr, esto diverso pertenece al sentido interno y está de acuerdo sólo con la temporalidad carente de unidad. Pero el tiempo es “la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno” (A33/B49), y el sentido interno es un modo de la sensibilidad cuyo concepto implica la afección (A19/B33, A35/B51). ¿Es posible que el sentido interno reciba algún material de acuerdo con el tiempo sin ser afectado por la espontaneidad del mismo sujeto? Según la interpretación de Mohr, lo diverso dado en el sentido interno está, sin espontaneidad del sujeto, de acuerdo con la temporalidad aunque ésta carece de unidad. Pero Kant afirma que el tiempo como la forma de la intuición es “la manera según la cual la mente es afectada por su propia actividad” (B67).<sup>41</sup> Entonces, sería natural decir que la temporalidad no es posible sin autoafección como una afección del sentido interno por el entendimiento.

Por consiguiente, para sostener que la autoafección presupone un material dado independientemente de su acto, este material tiene que considerarse sin temporalidad. En este caso, hay dos opciones: o este material es dado al sentido interno sin someterse al tiempo en absoluto,<sup>42</sup> o ese material no pertenece al sentido interno en absoluto ni está de acuerdo con el tiempo, porque es dado sólo

---

<sup>41</sup> Kant repite que la representación *a priori* del tiempo presupone la espontaneidad del sujeto. “Esta síntesis de aprehensión tiene que realizarse también *a priori*, es decir, con respecto a representaciones no empíricas, pues, sin esa síntesis, no podríamos tener representaciones *a priori* ni del espacio ni del tiempo...” (A99–100, traducción modificada). Otros ejemplos son A102, nota de B136, nota de B160, A143/B182.

<sup>42</sup> Düsing 1980, pp. 22–24.

mediante el sentido externo de acuerdo con el espacio.<sup>43</sup> Pero ambas opciones no pueden ser consistentes.

La primera opción contradice la tesis kantiana según la cual el tiempo es la “condición formal de lo diverso del sentido interno” (A138/B177, traducción modificada). El tiempo es la condición de todo lo que pertenece al sentido interno. Si el material presupuesto por la autoafección pertenece al sentido interno sin estar conforme al tiempo, eso significaría que tal material no está de acuerdo con su propia condición; es decir, esta suposición del material en el sentido interno sin temporalidad es, conforme a la concepción de Kant, una contradicción. Por otro lado, la segunda opción afirma que, en la autoafección, el entendimiento ordena el material dado sólo en el sentido externo. En este caso, este material se sometería al espacio, pero no al tiempo. Sin embargo, Kant dice: “El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos. El espacio [...] se refiere sólo [...] a los fenómenos externos” (A34/B50); es decir, no existe una representación que no esté de acuerdo con el tiempo, aunque sí hay representaciones que no se someten al espacio. Además, el sentido interno es el “conjunto [*Inbegriff*] de todas las representaciones” (A177/B220); no existe una representación que no pertenezca al sentido interno. La suposición de que, en la autoafección, el entendimiento ordena lo diverso que no pertenece al sentido interno no está de acuerdo con la concepción de Kant.

Así, la dificultad se halla en la idea de lo diverso dado en el sentido interno previamente a la autoafección o independientemente de ésta. Si consideramos esto diverso como temporal en algún sentido, tendríamos que afirmar una

---

<sup>43</sup> Weldon 1958, pp. 267–270.

especie de temporalidad sin afección del sentido interno. Si lo diverso pertenece al sentido interno sin someterse al tiempo, eso sería contradictorio con su propia condición. Pero si lo mismo diverso no pertenece al tiempo, no podría estar de acuerdo con la universalidad del tiempo y del sentido interno.

Antes de pasar a la siguiente sección, presentaré mi última objeción a la interpretación de resonancia. Si el entendimiento ordena lo diverso dado previamente a su acto o independientemente de éste, la autoafección no difiere claramente de la reflexión de Locke.<sup>44</sup> Locke relaciona la reflexión y el sentido interno con una de las dos fuentes de todas las ideas que podemos obtener. La primera fuente es la percepción o la sensación que el sentido recibe de los objetos externos. La segunda es la reflexión, “la *percepción de las operaciones de nuestra propia mente* en nosotros cuando el entendimiento es empleado sobre las *ideas* que ha recibido”.<sup>45</sup> Las operaciones pueden ser cualquier actividad de la mente, aunque Locke alude a la percepción (pensamiento) y la voluntad como dos principales.<sup>46</sup> Aquí está claro que esta reflexión presupone que la sensación como un material de la operación mental ha sido dada previamente a esta operación e independientemente de ella misma, y que la sensación es dada simplemente mediante la receptividad de la mente sin espontaneidad alguna. Entonces, dicho de modo kantiano, la reflexión de Locke consiste en que el acto del entendimiento que opera sobre lo diverso dado afecta al sentido interno para dejar una nueva especie de representación. Ciertamente, esta concepción de la

---

<sup>44</sup> El propio Mohr admite que la autoafección parece la reflexión de Locke (Mohr 1991, pp. 171–172).

<sup>45</sup> Locke 1975, II–1–4.

<sup>46</sup> Locke 1975, II–6–2.

autoafección es parecida a la interpretación de resonancia.

Sin embargo, como Young señala, Kant afirma que la imaginación constituye “un indispensable ingrediente de la misma percepción” (nota de A120);<sup>47</sup> esto significa que una representación dada mediante la mera receptividad no constituye una conciencia de algo. Este señalamiento puede interpretarse como una crítica de la concepción empirista según la cual la mera receptividad es suficiente para tener la percepción.<sup>48</sup> De hecho, para Kant, la percepción requiere “algo más que la receptividad de las impresiones” (nota de A120). Young sostiene que este “algo más” se refiere a la capacidad de “interpretar” un estado sensible inmediato como una conciencia de algo. Ello se basa en conectarlo con otros estados bajo una regla *a priori*, no por la regularidad de meros estados inmediatos como la asociación en Hume.<sup>49</sup> Para éste, la recepción de una impresión es posible sin colocarla en un marco unitario en el cual diversas impresiones se articulan. Por el contrario, tal marco coherente de las percepciones se basa en la recepción de las impresiones. Por ello mismo, la suposición del objeto continuo y distinto de las meras representaciones se considera como una “ficción” de la imaginación.<sup>50</sup> En cambio, para Kant, la recepción de las sensaciones sólo es posible en el marco unitario impuesto por la espontaneidad. Este marco no es algo que se agregue a lo diverso dado previamente a la espontaneidad e independientemente de ésta; más bien, es una condición de la recepción de lo dado sensible. Es decir, la

---

<sup>47</sup> Young 1988, pp. 142–147.

<sup>48</sup> Locke 1975, II–1–3; Hume 2000, I–1–1.

<sup>49</sup> Hume 2000, I–1–4.

<sup>50</sup> Hume 2000, I–4–2.

recepción de lo diverso no puede ser independiente de articularlo con otras representaciones en una unidad coherente. Esta articulación entre las representaciones se basa en la síntesis trascendental de la imaginación, como veremos después. La interpretación de resonancia dice que la síntesis de la imaginación presupone lo diverso dado de antemano. Pero la verdad es que la recepción de lo diverso no puede ser independiente de la misma síntesis y la autoafección.

### 1.2.3. La síntesis trascendental de la imaginación

Ahora examinaré el texto en el cual se trata de la autoafección como síntesis trascendental de la imaginación, e intentaré establecer que esta síntesis no presupone que algún material sea dado previamente a su acto o independientemente de éste.

Al parecer, no cabe duda que, en cierto contexto, Kant requiere lo diverso dado previamente al acto del entendimiento, o bien independientemente de él. De hecho, Kant apunta que “la variedad ofrecida a la intuición tiene que estar dada con anterioridad a [vor] la síntesis del entendimiento y con independencia de [unabhängig von] ésta” (B145).<sup>51</sup> Sin embargo, tal afirmación no asegura necesariamente que lo dado sensible es suministrado sin espontaneidad alguna del sujeto. Antes de concluir eso, es necesario precisar el sentido del término “la síntesis del entendimiento” en la cita. En efecto, según el §24 de la *Deducción*,

---

<sup>51</sup> Cf.: “ya que, desde luego, pueden darse fenómenos en la intuición sin funciones del entendimiento” (A90/B122).

hay dos posibilidades: síntesis figurativa y síntesis intelectual. Las dos especies de síntesis son trascendentales y contribuyen al conocimiento *a priori* (B151). Si Kant incluye ambos tipos de síntesis en “la síntesis del entendimiento”, entonces tendríamos que concluir que la autoafección y la síntesis trascendental de la imaginación presuponen la intuición dada previamente a su acto. Pero, en caso de que tenga en mente sólo la síntesis intelectual, es posible afirmar que la receptividad de lo diverso no excluye la síntesis figurativa.

La síntesis intelectual es “la que sería pensada en la mera categoría en relación con la diversidad de una intuición en general” (B151). La expresión de “intuición en general” se refiere a un procedimiento metodológico que Kant ejerce en la primera mitad de la *Deducción*; es decir, Kant abstrae “el modo según el cual es dada la intuición empírica en la sensibilidad” (B144). En otras palabras, en la primera mitad de la *Deducción*, Kant no tiene en cuenta “el modo” de la recepción de la intuición; esto es, el espacio y el tiempo. La “intuición en general” se refiere a la intuición considerada bajo la abstracción de estas condiciones de la sensibilidad humana.<sup>52</sup> Entonces, podemos identificar la síntesis intelectual con el acto de combinación de las representaciones que Kant explica en la primera mitad de la *Deducción*; es decir, el juicio (§§18–19). En este contexto, Kant afirma: “Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* en general puede representarse como una *facultad de juzgar*” (A69/B94, traducción modificada). Según esta

---

<sup>52</sup> Esto no significa que la “intuición en general” se refiera al objeto en sí considerado bajo la abstracción de las condiciones de la sensibilidad. La intuición en general es, todavía, una intuición considerada como realmente dada, lo cual no es válido para la noción de objeto en sí.

definición, el entendimiento es una facultad de unificar las representaciones mediante los conceptos que valen para varias representaciones y que, por tanto, son generales. En este sentido, el entendimiento se califica de “discursivo”, en sentido contrastado con “intuitivo”.

Por otro lado, en un pasaje, Kant atribuye la síntesis en general a la imaginación: “la síntesis en general es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes” (A78/B103, traducción modificada). Esta síntesis no es la misma que unifica varias representaciones en el juicio. “En su calidad de síntesis figurativa, hay que distinguirla [la síntesis trascendental de la imaginación] de la síntesis intelectual sin cualquier imaginación y sólo mediante el entendimiento” (B152, traducción modificada). La síntesis figurativa realizada por la imaginación constituye otra dimensión distinta de la unificación de las representaciones en el juicio.<sup>53</sup> En esta dimensión es donde Kant se refiere a la autoafección: “Bajo el nombre de *síntesis trascendental de la imaginación* el entendimiento realiza, pues, dicho acto sobre el sujeto pasivo, sujeto del cual el mismo entendimiento constituye la facultad, y así decimos justificadamente que a través de ésta es afectado el sentido interno” (B153–154). En la síntesis figurativa, el entendimiento funciona “bajo el nombre de síntesis trascendental de la

---

<sup>53</sup> Algunos autores insisten en que la síntesis de la imaginación no sólo es distinta de la síntesis en el juicio, sino también “preconceptual” (Young 1988, pp. 147–154, Waxman 1991, pp. 33–34 y 97–101, y Gibbons 1994, p. 30–32). En el tercer capítulo investigaré si el distinguir la síntesis figurativa de la síntesis intelectual equivale a atribuir a la primera el carácter “preconceptual”.



imaginación”, mientras que en la síntesis intelectual actúa “sin cualquier imaginación”.

Entonces, cuando Kant afirma que la intuición tiene que ser dada previamente a la “síntesis del entendimiento” e independientemente de ésta, hay que preguntar ¿cuál síntesis? ¿Tiene en mente la síntesis que realiza el juicio o la síntesis “ciega” de la imaginación? Si Kant se refiere sólo a la primera síntesis, esto es, la síntesis intelectual, eso no excluye que la intuición, dada previamente a la síntesis intelectual e independientemente de ésta, esté articulada mediante la síntesis figurativa. En este caso, la recepción de las intuiciones no necesariamente tiene que ser independiente de esta síntesis, esto es, de la autoafección. Por supuesto, eso no significa que la autoafección pueda “crear” arbitrariamente el material de la intuición o que la autoafección sea la condición material de la intuición. Sólo significa que no es necesaria la idea de lo dado anteriormente a la autoafección. De hecho, puede ser que la autoafección funcione como una condición de la recepción de lo dado.

Para establecer la tesis según la cual la autoafección es una condición de la recepción del material de la intuición, presentaré dos discusiones. En primer lugar, en esta sección trataré de mostrar que la autoafección no presupone lo diverso dado previamente a su acto e independientemente de éste. Pero esta discusión sola no es suficiente para establecer dicha tesis, ya que todavía falta investigar la relación entre el sentido externo y el interno. Por lo tanto, en el capítulo 2, ofreceré otra discusión que afirma que la autoafección es la condición necesaria para la recepción de las intuiciones externas, no sólo de las internas. Por ahora, examinemos el texto que se refiere directamente a la síntesis

de la imaginación y a la autoafección.

En el §24, Kant presenta la imaginación como una facultad tanto receptiva como espontánea. La imaginación, como una especie de facultad de tener la intuición incluso sin presencia de su objeto, pertenece a la sensibilidad. Por otro lado, la síntesis de la imaginación es una actividad de la espontaneidad, la cual “puede, por tanto, determinar *a priori* el sentido con respecto a la forma de éste y de acuerdo con la unidad de apercepción” (B152). Esta síntesis constituye “una acción del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento, a la vez, de todas las demás) a objetos de una intuición posible para nosotros” (B152).

Podemos observar que la síntesis de la imaginación consiste en una relación peculiar entre el entendimiento y la sensibilidad. La expresión: “una acción del entendimiento sobre la sensibilidad” confirma esta observación.<sup>54</sup> Para ilustrar esta relación, podríamos apelar a una analogía con el contraste entre la relación dinámica y la relación mecánica. En una relación mecánica, los ítems que se relacionan pueden ser representados independientemente de la relación. Un cuerpo esférico choca y mueve otro cuerpo; pero ambos cuerpos seguirían existiendo sin este choque, porque constituyen agentes del movimiento

---

<sup>54</sup> Véanse también las siguientes formulaciones de la síntesis de la imaginación: “el entendimiento puede, en cuanto espontaneidad, determinar, mediante la diversidad de las representaciones dadas, el sentido interno de acuerdo con la unidad sintética de apercepción...” (B150); “a través de ésta [la facultad del entendimiento] es afectado el sentido interno” (B153–154); la síntesis de la imaginación es un “influjo sintético ejercido por el entendimiento sobre el sentido interno” (B154); “[e]l entendimiento no encuentra, pues, en el sentido interno semejante combinación de la diversidad, sino que *la produce afectándolo*” (B155).

posible, los cuales pueden ser considerados también en estado de reposo. En cambio, en una relación dinámica no se trata de una relación de un cuerpo con otro, sino de la relación entre dos fuerzas que hace posible un cuerpo como tal.<sup>55</sup> En este caso, no tiene sentido discutir, de modo mecánico, a cuál agente pertenece cada fuerza porque ambas fuerzas no pertenecen a algo sustancial. Aquí, la relación no presupone cuerpos que se relacionan; por el contrario, un cuerpo que puede relacionarse con otros cuerpos de modo mecánico presupone la relación entre las dos fuerzas.

En este sentido, la síntesis de la imaginación debe observarse como una relación “dinámica”, por así decirlo, entre la espontaneidad y la receptividad; es una relación entre dos facultades que no pertenecen a distintos sujetos. Es cierto que Kant a veces emplea un lenguaje que nos da la impresión de que supone un sujeto activo y otro sujeto pasivo; sin embargo, también se refiere a dicha síntesis con una expresión de relación entre el entendimiento y la sensibilidad (o el sentido interno).<sup>56</sup> Kant formula la síntesis de la imaginación a través de la relación entre el entendimiento y el sentido interno, no pregunta a qué tipo de

---

<sup>55</sup> En los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Kant construye “el concepto dinámico de materia como lo movable que llena su espacio (en un cierto grado)” (IV 517). Es la relación entre la atracción y la repulsión la que hace posible un lleno espacial; esto es, un cuerpo que puede ser el agente del movimiento mecánico. Ninguna de las dos fuerzas puede ser reducida a la otra ni construir el concepto de materia por sí sola (IV 510–511). Kant considera la atracción y la repulsión como “fuerzas fundamentales” (nota de VIII 181) irreducibles, al igual que el entendimiento, la voluntad y la imaginación.

<sup>56</sup> En sentido estricto, la receptividad afectada por el entendimiento tiene que ser el sentido *interno*. De hecho, este sentido es, por definición, una facultad que recibe el acto del mismo sujeto.

ente pertenecen estas facultades.

También se nota que, en esta relación, el entendimiento no se relaciona con algún material, sino con otra facultad; esto es, con el sentido interno. Kant no dice que el entendimiento determina lo diverso dado en el sentido interno, sino que el entendimiento determina a otra facultad, el sentido interno. Creo que este punto es nuevo en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En la primera edición, Kant entendía, consistentemente, la síntesis como una relación entre el acto del sujeto y un material, esto es, las diversas representaciones. “Entiendo por síntesis, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento” (A77/B103). La imaginación, como una facultad de la síntesis, también la consideraba como un acto dirigido a lo diverso. “La imaginación tiene que reducir a una sola *imagen* la diversidad de la intuición” (A120). Incluso la imaginación pura “se limita a combinar la diversidad tal como se manifiesta en la intuición” (A124). También en la explicación sobre las tres síntesis (A98–110), el sentido, la imaginación y el entendimiento se consideraban en relación con lo diverso de la intuición.

En cambio, en la segunda edición, la imaginación consiste en la relación entre dos facultades, el entendimiento y el sentido interno. Ello significa que la imaginación, considerada en sí misma de manera aislada de otras facultades, no puede tener función alguna. Pero, al mismo tiempo, tanto el entendimiento como el sentido interno no pueden ser representados sino en relación con el otro; es decir, el entendimiento no es más que una fuerza espontánea dirigida al sentido interno. Y éste es una fuerza que recibe la espontaneidad. La noción de

espontaneidad no puede tener sentido sin receptividad, y viceversa. Aquí, la espontaneidad y la receptividad constituyen una sola acción que puede considerarse tanto espontánea como receptiva. Podemos comparar, como Hegel, la síntesis de la imaginación con un imán, en el cual el polo positivo (+) y el negativo (-) constituyen inseparablemente una fuerza magnética.<sup>57</sup> En el caso de la relación mecánica, las dos fuerzas pertenecen a distintas cosas y, por consiguiente, pueden considerarse de modo aislado. En cambio, en la relación dinámica, la relación entre la espontaneidad y la receptividad constituye una sola acción que es, al mismo tiempo, espontánea y receptiva.

Por lo tanto, en este contexto no sería muy preciso subrayar el carácter de “medio” de la imaginación;<sup>58</sup> más bien, la relación dinámica entre la espontaneidad y la receptividad es inmediata. La espontaneidad es posible sólo

---

<sup>57</sup> Hegel 1986, p. 305.

<sup>58</sup> Desde este punto de vista, no puedo estar de acuerdo con la interpretación de Heidegger, aunque ésta contiene observaciones atractivas. Heidegger insiste mucho en la independencia de la imaginación con respecto a las otras facultades e intenta “reducir” éstas a esa “facultad fundamental independiente” (Heidegger 1929, p. 164). Por esta razón, aprecia mucho la primera edición, en la que Kant otorga a la imaginación una posición igual al sentido y al entendimiento (A94, A115), y asegura que, en la segunda edición, la imaginación se somete al entendimiento, lo cual significaría que Kant se retira de esa “inquietante desconocida” (Heidegger 1929, pp. 160–162; *cf.* Marzoa 1989, pp. 82–83, y 120–121. Pero me parece que la pregunta por la preferencia de una de las tres facultades es de calidad metafísica, e incluso dogmática. De hecho, si decimos que la imaginación es la raíz común de las dos facultades, eso no es más que una sustantivación de la unidad del sujeto (Heidegger 1929, pp. 138–141). Por el contrario, Kant evita reducir los elementos diferentes a algo común y busca concebir la unidad a partir de la relación dinámica e inmediata entre la espontaneidad y la receptividad, las cuales son mutuamente irreducibles.

como otra cara de la receptividad, y viceversa. Sin medio alguno, tanto la espontaneidad como la receptividad se encuentran en relación una con la otra. Es cierto que, en el *Esquematismo*, Kant resalta la función “mediadora” (A138/B177), entre las categorías y los fenómenos, del esquema trascendental, un producto de la síntesis trascendental de la imaginación. Pero deberíamos interpretar que tal función mediadora es posible porque la imaginación consiste en una relación inmediata entre el entendimiento y el sentido interno.<sup>59</sup>

#### 1.2.4. La autoafección como una condición de la intuición formal

Examinemos ahora la función de tal relación dinámica e inmediata en la

---

<sup>59</sup> Esta caracterización de la síntesis como una relación dinámica e inmediata entre la espontaneidad y la receptividad puede ser una alternativa a la concepción psicológica de la síntesis. Como se sabe, Strawson descalifica toda la teoría de la síntesis en Kant excluyendo cualquier posibilidad de entender la síntesis no de manera psicológica. “La creencia en que se da el proceso de síntesis como una condición antecedente de la experiencia y la creencia en que las impresiones inconexas que son el material para que comience a ponerse en marcha el proceso tienen lugar previamente, se apoyan y son mutuamente necesarias” (Strawson 1966, p. 32). También Patricia Kitcher sostiene que “no es posible despsicologizar esta noción [de síntesis] en cuanto aparece en el texto de Kant” (Kitcher 1990, p. 74), y la interpreta como un proceso de combinar representaciones previamente dadas como *inputs* para producir el conocimiento unido como un *output* (Kitcher 1990, p. 76). Pero tanto Strawson como Kitcher ignoran la posibilidad de interpretar la síntesis como una relación dinámica en el sentido antes presentado. La síntesis de la imaginación no es un acto de combinar algo distinto del mismo acto, algo así como lo diverso, las impresiones o el material dado de antemano. La síntesis como una relación dinámica e inmediata no requiere suponer tal material que se convertiría en un estado elevado mediante el proceso de la elaboración.

epistemología kantiana. Esta relación hace posible “la unidad sintética de apercepción de la diversidad de la *intuición sensible a priori* como condición a la que necesariamente han de someterse todos los objetos de nuestra intuición” (B150); es decir, Kant apela a la síntesis de la imaginación para conectar la unidad sintética de la apercepción con las condiciones de la sensibilidad. Dado que la imaginación consiste en la relación entre el entendimiento y el sentido interno, está de acuerdo con las condiciones tanto del pensar como del intuir.

Esta discusión sirve de base al argumento del §26 para concluir la *Deducción trascendental*. En efecto, el §26 muestra la validez de las categorías para toda la intuición sensible humana con base en la premisa de la unidad del espacio y del tiempo como condición de toda la intuición humana. Esta premisa es, originalmente, el resultado de la *Estética trascendental*, pero reconsiderada por el examen del §24; es decir, en la *Estética*, Kant no menciona la función de la espontaneidad aunque la unidad del espacio y del tiempo la requiere. Para que el §26 pueda relacionar las categorías con los fenómenos, es necesario mostrar, antes, en el §24, la posibilidad de conectar la unidad de la apercepción con las condiciones de la sensibilidad. El argumento del §26 aprovecha el resultado del §24 apelando, con base en la unidad espaciotemporal, a la necesidad de una síntesis trascendental.

Entonces, podemos decir que Kant necesita la autoafección como la condición de la unidad del espacio y del tiempo, la cual está contenida en la intuición formal (nota de B160). Si esta observación es correcta, podemos confirmar el análisis sobre la síntesis de la imaginación que vengo ofreciendo hasta ahora. En efecto, para aclarar la condición de la unidad de la intuición

formal, es suficiente apelar a una relación entre la receptividad y la espontaneidad. Por un lado, la intuición formal es la condición de la sensibilidad y, por tanto, presupone la receptividad. Por otro lado, en la medida en que contiene la unidad que no puede ser dada mediante la sensibilidad, la intuición formal también presupone la espontaneidad.

Aquí no se trata de la síntesis de lo diverso dado en la intuición, porque la intuición formal es una condición formal bajo la cual lo diverso o el material es dado; es decir, ni la espontaneidad ni la receptividad es observada en relación con algún material suministrado de modo empirista. La espontaneidad no ordena lo diverso dado mediante la mera receptividad sin colocarlo en un marco coherente; más bien, la recepción del material empírico está condicionada por la unidad que se basa tanto en las condiciones de la sensibilidad como en la unidad sintética de la apercepción. La recepción de lo diverso no es previa a la colocación de esto en la unidad ni independiente de ésta; por el contrario, es esta unidad, basada en la relación entre la espontaneidad y la receptividad, la que condiciona esa recepción<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> La diferencia entre la imaginación productiva y la reproductiva se relaciona, a mi juicio, a este punto; es decir, la imaginación productiva o la síntesis trascendental de la imaginación es el acto que hace posible la intuición formal como condición de la recepción de todo lo dado sensible. Sin este acto de la imaginación, sería imposible tener lo diverso de las representaciones, aún menos enlazarlo u ordenarlo empíricamente. En cambio, la imaginación reproductiva es la que enlaza y ordena lo diverso ya dado cuando recordamos algo, nos representamos algo en la fantasía o según la asociación. Esta imaginación requiere que las representaciones enlazadas por ella se hayan recibidas previamente a su acto; pero la recepción de las mismas representaciones tiene que estar de acuerdo con dicha condición basada en la imaginación productiva. Para que la imaginación reproductiva pueda trabajar con las representaciones, éstas tienen que ser



Por consiguiente, la interpretación de resonancia no es acertada al requerir lo diverso dado previamente a la autoafección, lo diverso que el entendimiento sintetiza. Para Kant, la síntesis trascendental de la imaginación no es un acto del entendimiento que se dirige a un material dado; más bien, el entendimiento se relaciona directamente con otra facultad, esto es, con el sentido interno. En otras palabras, la afección del sentido interno por el entendimiento no es una resonancia secundaria de alguna síntesis de lo diverso. Para aclarar la condición de la intuición formal, es suficiente con sólo afirmar la necesidad tanto de la receptividad como de la espontaneidad para la unidad de la intuición formal. La interpretación de la autoafección como relación dinámica e inmediata entre la espontaneidad y la receptividad no expresa más que esta necesidad.

### 1.3. La autoafección como un movimiento

Hasta ahora hemos visto dos aspectos de la autoafección. Primero mostré la autoafección como una afección. A diferencia de la afección externa, la autoafección no se considera como una condición material del conocimiento; sin embargo, eso no quiere decir que Kant argumente a favor de la existencia del yo en sí suprasensible concebido bajo el modelo de la sustancia simple de Leibniz. Kant no sigue el modelo de la sustancia pasando por alto el punto de vista del observador. La autoafección se requiere para aclarar la condición epistemológica de las relaciones temporales entre los objetos intuidos. Esta condición consiste en la relación entre los objetos y el sujeto la cual, a su vez, se

---

dadas en la unidad de la intuición formal hecha por la imaginación productiva.

basa en la relación entre la espontaneidad y la receptividad del mismo sujeto.

El segundo aspecto de la autoafección puede describirse como una acción o una síntesis de la imaginación. Esta síntesis es particular en cuanto que no presupone lo diverso de la intuición dado previamente a su acto e independientemente de éste; más bien, la síntesis trascendental de la imaginación consiste en una relación dinámica e inmediata entre la espontaneidad y la receptividad. Kant apela a esta relación como una condición de la unidad espaciotemporal en la cual todas las intuiciones empíricas pueden ser recibidas. Por lo tanto, la afección del sentido interno por el entendimiento no es una resonancia del acto de éste que ordena lo diverso ya dado. La interpretación de resonancia no es acertada porque sigue entendiendo la síntesis de la imaginación como un acto que sintetiza lo diverso considerado de modo análogo a la sensación o impresión empirista.

Sintetizaré ahora estos dos aspectos bajo la noción de “movimiento del sujeto”. En la observación insertada en el §24, Kant intenta concretizar la síntesis trascendental de la imaginación; esto es, el “influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno”, diciendo: “Esto lo percibimos siempre en nosotros” (B154). Y lo que “percibimos siempre en nosotros” es, según Kant, lo siguiente:

No podemos pensar una línea sin *trazarla* en el pensamiento, ni un círculo sin *describirlo*, como tampoco representar tres dimensiones del espacio sin *poner* tres líneas perpendiculares a partir del mismo punto. Ni siquiera podemos pensar el tiempo sino gracias a que, al *trazar* una línea recta (que ha de ser la representación externa y figurada del tiempo), sólo atendemos al acto de

síntesis de la diversidad, una síntesis mediante la cual determinamos sucesivamente el sentido interno y mediante la cual prestamos atención a la sucesión de tal determinación en ese mismo sentido interno. (B154–155, traducción modificada)

Aquí, Kant se refiere tanto a las figuras geométricas particulares (línea, círculo), como a la representación de tres dimensiones del espacio y la de una dimensión del tiempo; pero destaca que el movimiento del sujeto es lo que produce todas estas representaciones. El trazar una línea y el describir un círculo son ejemplos de la construcción geométrica, la cual produce figuras intuitivas con base en sus conceptos que sirven de base a sus definiciones en la geometría (A712–722/B740–750, A727–732/B755–760). En cambio, en la producción de la representación de tres dimensiones del espacio y la de una dimensión del tiempo, no se trata de las figuras particulares en el espacio y el tiempo; más bien, es una producción fundamental de la intuición formal *a priori*, sólo en la cual las figuras particulares pueden ser descritas. En el §26, Kant señala que la intuición formal, la cual es la condición de las intuiciones empíricas, presupone una síntesis. Esta síntesis consiste en que “el entendimiento determina la sensibilidad” (nota de B161); es decir, la autoafección o la síntesis trascendental de la imaginación. Por consiguiente, la tesis en la cual Kant insiste en la cita anterior es ésta: la autoafección es lo que produce la intuición formal del espacio y del tiempo en la medida en que la autoafección constituye el movimiento del sujeto.

Kant precisa que “el movimiento, como acto del sujeto” (B154), esto es, “el movimiento, como *descripción* de un espacio” (nota de B155), es “un acto puro

de la síntesis sucesiva de la variedad contenida en la intuición externa en general por medio de la imaginación productiva” (nota de B155). Con esta precisión, Kant deja ver los constituyentes del movimiento: el espacio, el tiempo y la síntesis pura. Al movernos, somos espontáneos y receptivos en relación con nosotros mismos. Movemos nuestra mano espontáneamente, pero lo que recibe esta espontaneidad es nuestra mano.<sup>61</sup> No somos espontáneos porque

---

<sup>61</sup> Kant emplea el término “movimiento” en sentido muy amplio. El “movimiento” en este contexto no presupone la oposición del cuerpo y del alma. En general, para Kant, el “cuerpo” se refiere al objeto del sentido externo en cuanto fenómeno en el espacio, e implica la distinción del “alma” en cuanto objeto del sentido interno, el fenómeno interno (B427). Pero, el movimiento, en lo que se refiere a la autoafección, puede significar tanto un movimiento corporal, como un movimiento que ocurre meramente “en el pensamiento” (B154) o un acto de la “atención” (nota de B156, XX 270). En la atención, nos concentramos en una representación y, en este esfuerzo, somos espontáneos al dirigir nuestra propia atención y, al mismo tiempo, somos receptivos al ser dirigidos por esta espontaneidad. Efectivamente, la autoafección es un movimiento que hace posible las condiciones de todos los fenómenos, tanto corporales como mentales. Entonces, este movimiento no puede ser entendido en la división entre el cuerpo y el alma. Si esto es correcto, podemos comprender la visión kantiana sobre la misma división: “lo que sirve de base, en cuanto cosa en sí misma, al fenómeno de la materia no sería quizá tan heterogéneo [respecto del alma]” (B428, traducción modificada). Así es que Kant afirma que la división entre el cuerpo y el alma se encuentra sólo en los fenómenos, no en la cosa en sí misma. Podríamos interpretar este pensamiento en el sentido de que, respecto del movimiento o la autoafección misma, el cuerpo y el alma no son distintos. Pero este movimiento mismo no puede ser un objeto de la intuición directa. En efecto, ya que no tenemos la intuición intelectual, no podemos intuirnos a nosotros mismos directamente en el momento de realizar un movimiento. Ello quiere decir que dicho movimiento mismo no es un fenómeno corporal ni mental y, por consiguiente, puede ser considerado como una cosa en sí. Ya que no podemos conocer sobre la cosa en sí, Kant está consciente de que no puede afirmar la unión del cuerpo y del alma y, por ello mismo, en la cita anterior, se

sinteticemos algún material previamente dado, sino porque somos a la vez receptivos en relación con esta espontaneidad. El resultado de este movimiento es la aparición sucesiva de un espacio. El espacio sólo aparece de acuerdo con el tiempo, y el tiempo se halla sólo en la descripción de un espacio. Así, en el movimiento, la espontaneidad y la receptividad, el espacio y el tiempo están inseparablemente entrettejidos.<sup>62</sup>

Este movimiento es una condición necesaria del conocimiento en dos sentidos, cada uno de los cuales corresponde a un aspecto de la autoafección.

Por un lado, el movimiento es una condición de la temporalidad (la sucesión) de la intuición sensible, lo cual se debe al aspecto de la autoafección como una afección. De hecho, recibimos las intuiciones sucesivamente conforme a nuestro movimiento. Sin duda, hay momentos en que, aparentemente, no nos movemos; pero, en sentido estricto, no es posible la ausencia total del movimiento. Aun cuando parece que observamos algo móvil sin movernos, nuestros ojos o, por lo menos, nuestra atención tienen que perseguirlo. Sin este movimiento, no es posible explicar el hecho de que las intuiciones nos son dadas siempre sucesivamente. Para ver el otro lado de una cosa, tengo que moverme recibiendo cada instante una intuición nueva de los aspectos de la misma cosa. Así es como la aparición sucesiva de la intuición sensible está condicionada por el movimiento del sujeto.

Por otro lado, el movimiento es también una condición de la unidad de la intuición formal *a priori* que constituye el marco unitario de la experiencia. Esta

---

obliga a emplear la palabra “quizá”.

<sup>62</sup> Cf. Kaulbach 1963, pp. 9–10 y 14–15; y Gloy 1976, pp. 148–151.

caracterización del movimiento corresponde al aspecto de la autoafección como una acción. De hecho, el espacio y el tiempo, los cuales son las formas de la sensibilidad, sólo pueden ser representados con la unidad. Pero la receptividad no puede suministrar la unidad. Entonces, tenemos que admitir que la intuición formal presupone una síntesis espontánea. Es el movimiento del sujeto el que hace posible la unidad de esta intuición formal; es decir, el hecho de que todas las intuiciones se nos dan de manera articulada entre sí bajo el marco unitario de la experiencia se basa en que recibimos esas intuiciones a través del movimiento. El movimiento no ofrece sólo las intuiciones particulares; también funda la estructura formal en la cual cada intuición particular es colocada en relación con otras.

## Conclusión

En este capítulo analicé la autoafección a partir de dos aspectos: como una afección y como una acción. En el primer caso, se considera como una condición de la temporalidad de acuerdo con la cual recibimos las intuiciones mediante la receptividad; en el segundo, es una condición de la unidad de la intuición formal, la cual presupone la síntesis espontánea. Estos dos aspectos siempre están ligados, porque la autoafección es una relación dinámica e inmediata entre la espontaneidad y la receptividad. La espontaneidad y la receptividad no pertenecen a distintas cosas como en el caso de la relación mecánica; más bien, ambas constituyen un solo movimiento de modo parecido al de los polos positivo y negativo que constituyen una misma fuerza magnética. Dependiendo del

aspecto que observemos, la autoafección se presenta como la condición del conocimiento en los dos sentidos mencionados aquí.

Cada aspecto ha sido interpretado de manera incorrecta. La interpretación metafísica de Heimsoeth se equivoca al comprender la autoafección con el modelo de la intuición intelectual. Esta interpretación no aprecia bien la diferencia entre el idealismo trascendental de Kant y el sistema racional de las sustancias simples de Leibniz. Para Kant, una cosa considerada abstrayendo la relación epistémica con el observador no puede tener sentido alguno. En otras palabras, una sustancia simple sin relaciones exteriores no puede ser el caso ejemplar del conocimiento. A través de la teoría de la autoafección, Kant muestra que la autointuición no es una excepción de este principio. Es cierto que estamos conscientes de nuestra propia espontaneidad en el movimiento; pero esta autoconciencia no debe interpretarse por analogía con la intuición intelectual en la cual el sujeto estaría presente ante sí mismo inmediatamente. La autointuición sólo es posible en relación con el sentido interno, al cual le aparece el sujeto en cuanto fenómeno. Si abstraemos esta relación epistémica, no tiene sentido hablar del yo en sí. Así, la teoría de la autoafección prescinde de la noción de la sustancia simple pensante y comprende la sustancia con base en las relaciones epistémicas dentro del mismo sujeto.

Por otro lado, la interpretación de resonancia de Mohr complica innecesariamente la teoría de la autoafección al presuponer un material dado previamente al acto del entendimiento e independientemente de éste. Además, con ello tiende a borrar la diferencia entre la autoafección de Kant y la reflexión de Locke. Según dicha interpretación, en la autoafección, esto es, en la síntesis

trascendental de la imaginación, la espontaneidad es el acto de ordenar lo diverso dado de antemano. Este acto de ordenar lo diverso afecta al mismo tiempo al sentido interno para dejar un material del segundo tipo, y este material recibe de nuevo la intervención del entendimiento para convertirse en el concepto de sucesión. Pero Kant no se refiere a un proceso tan complicado; más bien, la espontaneidad se relaciona inmediatamente con otra facultad: el sentido interno. Y esta relación dinámica e inmediata entre la espontaneidad y la receptividad se deduce directamente a partir de la necesidad de la unidad de la intuición formal. Esta intuición formal, un híbrido del espacio, del tiempo y de la síntesis *a priori*, funciona como la condición *a priori* de todas las intuiciones. Mientras que los empiristas creen que las percepciones requieren sólo la receptividad, Kant afirma que el marco unitario de la experiencia es la condición necesaria de las percepciones. No sería acertado menospreciar esta diferencia interpretando que la autoafección presupone un material dado puramente por la receptividad.

Sin embargo, tal vez haya una objeción a esta posición según la cual la espontaneidad de la autoafección es la condición de la recepción de la intuición sensible. Según esta objeción, la autoafección tiene que ver sólo con el sentido interno, mientras que, según Kant, el material para todo conocimiento es suministrado mediante el sentido externo (BXXXIX, B67). Eso significa que también el material de las representaciones en el sentido interno proviene del sentido externo. Entonces, parece que la afección del sentido interno por el entendimiento presupone que el sentido externo recibe el material con anterioridad; es decir, la recepción del material por parte del sentido externo



parece independiente de la autoafección. Desde este punto de vista, mi insistencia parece ser válida sólo en relación con el sentido interno, no con el sentido externo. En contra de esta objeción, en el siguiente capítulo argumentaré a favor de la tesis según la cual la autoafección es la condición de la recepción del material, incluso por parte del sentido externo. Con este argumento adicional, me parece que puedo completar aquella afirmación de que la autoafección es la condición de la recepción de *toda* intuición sensible.

## Capítulo 2. El sentido interno y el sentido externo

En este capítulo, defenderé la tesis según la cual la espontaneidad del sujeto es la condición necesaria de la recepción de todas las intuiciones; es decir, tanto de las intuiciones externas como de las internas. En el capítulo 1 argumenté que el sentido interno no puede recibir las intuiciones sin que sea afectado por el entendimiento. Ello significa que la autoafección y su espontaneidad son la condición necesaria para la recepción de todas las intuiciones internas. En este capítulo procuraré establecer que la autoafección es también la condición necesaria de la recepción de todas las intuiciones externas.

Esta tesis no significa que la autoafección sea la condición material de las intuiciones. El material de la intuición es la sensación suministrada sólo mediante la receptividad. No podemos determinar espontáneamente qué sensación recibimos ni crear la sensación de modo arbitrario. Lo que quiero mostrar es que, sin autoafección, no podemos recibir esas intuiciones a través de la sensibilidad. En el capítulo 1 ya sostuve que la autoafección es la relación entre la espontaneidad y la receptividad. En ella, ni la espontaneidad ni la receptividad funcionan en relación con algún material, sino con otra facultad. La síntesis de la imaginación como autoafección no es un acto de ordenar lo diverso dado de antemano. Esa relación entre la espontaneidad y la receptividad se requiere como condición de la temporalidad y la unidad de la intuición formal; es decir, la autoafección hace posible la estructura en la cual podemos recibir las intuiciones empíricas y, al mismo tiempo, colocarlas. Dado que la autoafección

se realiza en el movimiento del sujeto, la tesis que intento establecer en este capítulo significa que podemos recibir las intuiciones mediante la sensibilidad sólo en la medida en que nos movemos espontáneamente.

No obstante, esta tesis encuentra una resistencia fuerte por parte de la interpretación “intuicionista” del espacio y del tiempo elaborada por Lorne Falkenstein. Su interpretación sostiene que el espacio y el tiempo son formas *a priori* de las intuiciones suministradas sin cualquier espontaneidad. Desde su punto de vista, la espontaneidad sólo elabora lo diverso dado simplemente por la receptividad en el espacio y el tiempo. Para defender mi tesis, tendré que presentar objeciones a sus argumentos (sección 2.1).

Además, presentaré un argumento positivo a favor de mi tesis; es decir, sin espontaneidad del sujeto, no sería posible la intuición del movimiento de un objeto externo. El movimiento no presupone sólo el espacio, sino también el tiempo, el cual es la forma del sentido interno. Pero, como señalé en el capítulo 1, el sentido interno no puede recibir las intuiciones sin espontaneidad del mismo sujeto. Esta observación no puede ser compatible con lo que Falkenstein afirma; es decir, con la tesis según la cual la estructura espaciotemporal precede a toda la espontaneidad y es independiente de ésta. Desarrollaré este argumento en relación con el problema sobre la relación entre el sentido externo y el sentido interno, problema planteado por Robert Reininger (sección 2.2).

A través de esta discusión, obtendré una perspectiva desde la cual se aclare la noción de intuición interna y su relación con la intuición externa. Kant no explica de modo concreto y explícito esta noción y la relación entre la intuición

interna y la externa; sólo deja varias afirmaciones fragmentarias que, a veces, no parecen coherentes. Pero, desde el punto de vista de la teoría de la autoafección, trataré de articularlas de manera consistente (sección 2.3).

## 2.1. Los argumentos de la interpretación intuicionista

Falkenstein presenta la teoría kantiana sobre la estructura espaciotemporal como una visión “nativista” del “intuicionismo formal”.<sup>63</sup> El intuicionismo se opone a la visión que considera la estructura espaciotemporal como un producto de alguna síntesis espontánea a partir del material dado. Según Falkenstein, el orden espaciotemporal es dado junto con la sensación, no es producido. Por otro lado, el intuicionismo de Kant es formal; no insiste en que la misma sensación contenga el orden espaciotemporal, o que el espacio y el tiempo sean extraídos a partir de la sensación. Tampoco afirma que el conocimiento de la relación espaciotemporal se halla en la mente, como ideas innatas, previamente a la experiencia. Simplemente dice que la manera según la cual el sujeto recibe la sensación está determinada por la característica innata. Este intuicionismo formal se distingue del intuicionismo de la versión empirista de acuerdo con el cual la manera de recibir la sensación se basa en la experiencia sensible.

Falkenstein advierte que no es muy acertado destacar el aspecto del innatismo para describir la posición de Kant. De hecho, el espacio y el tiempo en Kant no son ideas innatas que se hallan en la mente previamente a toda la experiencia; tampoco se refieren al acto de elaborar lo dado sensible inmediato.

---

<sup>63</sup> Falkenstein 1995, p. 10.

Para Kant, la estructura general espaciotemporal es la manera de recibir la sensación, y sólo esta manera es innata y se basa en el sujeto. Por lo tanto, las relaciones de las sensaciones particulares no pueden ser conocidas independientemente de la experiencia. En una palabra, el intuicionismo de Kant afirma que la sensación es suministrada empíricamente en la estructura espaciotemporal, la cual se basa, como la forma de la receptividad, en el sujeto.

Falkenstein subraya que, en la *Crítica de la razón pura*, la distinción entre el sentido y el entendimiento equivale a la distinción entre recibir la intuición y elaborarla.<sup>64</sup> Y la intuición no presupone ningún acto del entendimiento ni de la imaginación, que es una función del entendimiento. El entendimiento es responsable de todo tipo de elaboración de la intuición, pero esta intuición tiene que ser dada sólo por la receptividad.

Falkenstein presenta varios argumentos a favor de que la sensación se presenta en la estructura espaciotemporal sin espontaneidad; sin embargo, en lo que sigue mostraré que sus argumentos no son suficientes para refutar mi tesis: la espontaneidad de la autoafección es una condición necesaria de la recepción de todas las intuiciones. Al respecto, mencionaré sólo cuatro de sus argumentos que me parecen importantes.

### 2.1.1. La tesis de la ceguera

Tal vez sea fácil que se nos ocurra una objeción contra la interpretación de Falkenstein: si la estructura espaciotemporal depende sólo de la receptividad,

---

<sup>64</sup> Falkenstein 1995, pp. 58–61.

pero no del entendimiento, resultaría que el hablar sobre el espacio y el tiempo contradice la llamada tesis kantiana de la ceguedad (*blindness thesis*). Como Kant dice: “las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51/B75); es decir, la estructura de la intuición no puede ofrecer un conocimiento independientemente de la actividad del entendimiento y el concepto. No obstante, Falkenstein insiste en que las relaciones espaciotemporales no dependen de la espontaneidad. Entonces, resultaría que las afirmaciones sobre el espacio y el tiempo, como Kant las presenta en la *Estética*, no pueden considerarse como conocimientos; más bien, tendríamos que decir que no es posible investigar tal estructura independiente de la espontaneidad.

Pero Falkenstein anticipa tal objeción y desarrolla una interpretación muy interesante sobre la metodología de la *Estética trascendental*.<sup>65</sup> De acuerdo con su interpretación, Kant no pretende observar directamente la forma de la intuición sin concepto. Es cierto que afirma que el espacio y el tiempo son intuiciones puras y no conceptos; pero, especialmente en la segunda edición, Kant presenta sus argumentos como exposiciones del “concepto” del espacio y del tiempo (A23/B38). La *Estética trascendental* no es una explicación directa de la intuición pura, sino una exposición del concepto de esa intuición pura, y muestra que este concepto tiene características de la singularidad, la totalidad precedente a las partes y la infinitud (A24–25/B39–40, A31–32/B47–48). Ya que estas características no pueden provenir del concepto, Kant concluye que el concepto del espacio y del tiempo tiene que basarse en el espacio y el tiempo dados originalmente en la intuición. “El modelo del argumento de los pasajes

---

<sup>65</sup> Falkenstein 1995, pp. 61–66 y 149–154.

críticos es el de la inferencia que remonta desde lo que se encuentra en la representación intelectual [esto es, concepto] hacia lo que debe haber sido presente en la data suministrada originalmente al entendimiento previamente a su elaboración”.<sup>66</sup> Tal argumento es compatible con la tesis de la ceguedad, porque no pretende observar directamente una intuición sin concepto.

Esta interpretación sobre la metodología de la *Estética* es convincente. De hecho, Falkenstein aclara el sentido positivo del hecho de que Kant presenta sus afirmaciones como exposiciones del “concepto” del espacio y del tiempo. Y creo que es atinado que Kant exponga las características de este concepto, las cuales tienen que provenir de la intuición. De esta manera, Kant muestra el carácter intuitivo del espacio y del tiempo sin pretender que está analizando la intuición sin concepto.

Sin embargo, todo esto no es suficiente para concluir que el mismo concepto tiene que basarse en el espacio y el tiempo dados “previamente a [*prior to*]” todo acto del entendimiento, o que el espacio y el tiempo están “ya [*already*]” presentes en la intuición “antes [*before*]” de la actividad sintética del entendimiento.<sup>67</sup> Es cierto que el modelo del argumento kantiano se basa en la diferencia cualitativa entre la intuición y el concepto; pero apreciar esta diferencia no equivale necesariamente a afirmar el orden de que la intuición es dada previamente a la síntesis del entendimiento. Dicha diferencia es compatible con la posibilidad de que la intuición, distinta del concepto, es dada como tal en el marco unitario que se basa en la síntesis espontánea. Parece que Falkenstein

---

<sup>66</sup> Falkenstein 1995, p. 66.

<sup>67</sup> Falkenstein 1995, pp. 62 y 66.

identifica la diferencia cualitativa entre la intuición y el concepto con la precedencia de la intuición al concepto; pero no ofrece un fundamento para tal identificación.

### 2.1.2. La inmediatez de la intuición

Según Falkenstein, el criterio que distingue la intuición del concepto debe ser la inmediatez.<sup>68</sup> Aunque el propio Kant repetidamente contrasta la singularidad de la intuición con la generalidad del concepto (B39–40, nota de B136, A320/B377, IX91), la singularidad no puede servir como el criterio de la intuición; considera que este carácter no es más que una consecuencia de la inmediatez. Así, Falkenstein minimiza la importancia de la singularidad como una característica de la intuición y califica de “confusión”<sup>69</sup> el que Kant considere la singularidad como un criterio de la intuición.

Para fundamentar esta interpretación, Falkenstein alude a la existencia de una representación singular que, sin embargo, presupone la síntesis del entendimiento, esto es, la percepción. Es decir, el entendimiento no sólo es responsable de los conceptos discursivos que poseen el carácter general, sino también de las percepciones que son singulares. Entonces, si todas las representaciones singulares pueden llamarse “intuiciones”, surgen problemas; es decir, en este caso, las “intuiciones” pueden ser productos de la síntesis del entendimiento. Pero Kant afirma que las representaciones intelectuales son

---

<sup>68</sup> Falkenstein 1995, pp. 66–71.

<sup>69</sup> Falkenstein 1995, p. 68.



“vacías” (A51/B75), sin contenido suministrado por la “intuición”. También el espacio y el tiempo son formas de la “intuición” y constituyen una estructura “previa”<sup>70</sup> que determina la forma de la síntesis intelectual posible. El término “intuición” en estas afirmaciones no puede significar el producto de la síntesis del entendimiento. Por lo tanto, Falkenstein concluye que no debemos considerar todas las representaciones singulares como “intuiciones”, sino sólo aquellas representaciones inmediatas que también son, en consecuencia, singulares.

Sin embargo, esta propuesta no está bien fundamentada. Sin duda, Kant afirma: “Los pensamientos sin contenido son vacíos” (A51/B75), y es la intuición la que suministra el contenido. También es cierto que el espacio y el tiempo son formas de la intuición que preceden a la síntesis intelectual realizada en los juicios. Por lo tanto, hay que admitir que, en un sentido, la intuición es precedente a la síntesis del entendimiento; con las mismas palabras de Kant: “la variedad ofrecida a la intuición tiene que estar dada con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de ésta” (B145). Pero todo ello no es suficiente para concluir que la intuición y su forma “preceden” a *todo* acto de la espontaneidad e independiente de este acto. Probablemente, “la síntesis del entendimiento” sólo se refiera al acto de unificar las representaciones en el juicio; esto es, a la “síntesis intelectual” (B151); pero Kant distingue esta síntesis intelectual de la “síntesis figurativa” ejercida por la imaginación productiva. Es cierto que la intuición está dada previamente a la síntesis intelectual y determina esta síntesis realizada en el juicio; pero esto es

---

<sup>70</sup> Falkenstein 1995, p. 70.

compatible con la posibilidad de que la intuición sea dada de modo articulado con otras intuiciones en el marco unitario que se basa en la síntesis de la imaginación. Es decir, con base en los fundamentos presentados, Falkenstein no puede establecer que la intuición y su forma precedan a todo acto de la síntesis, incluso de la síntesis figurativa, o que sean independientes del mismo acto.

En cambio, si admitimos que la intuición se da a través de la percepción colocada junto con otras en el marco unitario, no hay necesidad de menospreciar el criterio de la singularidad de la intuición. La singularidad de la intuición en contraste con la generalidad del concepto no es una característica derivada de la inmediatez; más bien, tanto la singularidad como la inmediatez conforman el criterio que distingue la intuición del concepto. “La primera [intuición] se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo [concepto] lo hace de modo mediato, a través de una característica [*Merkmal*] que puede ser común a muchas cosas” (A320/B377). El carácter mediato del concepto se basa en el hecho de que se refiere al objeto mediante una característica general; es decir, en el caso del concepto, el carácter mediato y la generalidad son inseparables y ninguna de las dos caracterizaciones es derivada de la otra. Igualmente, podemos decir que la inmediatez de la intuición se halla en representar el objeto directamente, sin característica general, y esto no significa otra cosa que es singular.

Por lo tanto, mi propuesta es que la intuición se nos da a través de la percepción, que es una representación singular pero requiere la síntesis de la imaginación. No me parece atinado que, primero, se dé la intuición sin espontaneidad y, después, esta intuición se convierta en la percepción gracias a

la síntesis;<sup>71</sup> más bien, sin percepción, no se nos da la intuición.

Lo primero que nos es dado es el fenómeno, que recibe el nombre de percepción cuando va ligado a la conciencia (sin la relación con una conciencia que sea, al menos, posible, jamás se convertiría el fenómeno en objeto de conocimiento, ni sería nada para nosotros...). (A119-120)

Advertiré, en primer lugar, que por *síntesis de aprehensión* entiendo aquel enlace de la variedad de una intuición empírica mediante el cual se hace posible la percepción, esto es, la conciencia empírica de esa misma intuición (como fenómeno). (B160)

“Lo primero” que nos es dado es el fenómeno. Pero éste se nos da mediante la percepción, una conciencia empírica de la intuición. Una intuición que no está ligada en una conciencia no podría ser un objeto de conocimiento y, por tanto, sería nada para nosotros. Ahora bien, ya que la percepción presupone la síntesis, podríamos concluir que la intuición no es independiente de la síntesis. Esta síntesis no es la síntesis intelectual que se realiza en el juicio, sino la síntesis de la aprehensión hecha por la imaginación. De hecho, “la imaginación constituye un indispensable ingrediente de la misma percepción” (nota de A120). Entonces, sería más consistente decir que la intuición no puede ser independiente de la síntesis.

---

<sup>71</sup> Cf. Falkenstein 1995, pp. 224–225.

### 2.1.3. *The heap thesis*

Falkenstein critica una interpretación, a la cual llama *heap thesis*, como una alternativa a su propia interpretación<sup>72</sup>. Según esta tesis, la sensación suministra el material sin sucesión temporal ni extensión espacial. Existen dos versiones para explicar la generación del orden espaciotemporal. Una versión de la *heap thesis* afirma que el orden espaciotemporal es un producto de la síntesis de la imaginación o del entendimiento a partir de dicho material previamente dado. La otra versión supone dos especies de la intuición; esto es, la intuición pura y la intuición empírica. El espacio y el tiempo como intuiciones puras se encuentran, como algo similar a un envase vacío, en la mente incluso sin material de la intuición empírica. Cuando el sujeto recibe el material empírico, la intuición pura es agregada a este material y así surge la intuición empírica ordenada en el espacio y el tiempo.

Falkenstein argumenta que la primera versión contradice la tesis kantiana según la cual el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad; esto es, de la receptividad. Es decir, no pueden ser algo producido por la espontaneidad, sino que son formas según las cuales el sujeto recibe el material. En efecto, al principio de la *Estética*, Kant abstrae el concepto y la actividad del entendimiento para considerar el espacio y el tiempo (A20–22/B34–36). Por lo tanto, Falkenstein afirma que la “sensación bruta [*raw sensation*] ya [*already*] expone la forma espaciotemporal antes de que [*before*] el entendimiento o la imaginación haga contribución alguna”.<sup>73</sup> En contra de la segunda versión,

---

<sup>72</sup> Falkenstein 1995, pp. 77–88.

<sup>73</sup> Falkenstein 1995, p. 83.

Falkenstein insiste en que el espacio y el tiempo son la manera en la cual el material aparece. Por lo tanto, no existen dos especies de intuición de modo aislado. Por el contrario, toda la intuición sensible es, originalmente, la intuición empírica; sin embargo, esta intuición contiene un componente no empírico que puede ser abstraído de lo empírico, como un aspecto necesario de toda la intuición. Este componente no empírico es la intuición pura.

Creo que esta crítica de Falkenstein contra la *heap thesis* es, a grandes rasgos, correcta. En especial, la suposición del material empírico dado sin estructura espaciotemporal parece absurda, porque el espacio y el tiempo son las condiciones de lo dado sensible. Por lo tanto, es justo decir que el espacio y el tiempo son la manera de la recepción de lo diverso y esto diverso sólo puede ser dado de acuerdo con estas condiciones.

Además de todo ello, Falkenstein también examina los *Axiomas de la intuición* para mostrar que lo diverso tiene que ser dado en la estructura espaciotemporal previamente a todo tipo de síntesis.<sup>74</sup> Aquí, Kant discute:

Soy incapaz de representarme una línea, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento, es decir, sin producirla gradualmente a partir de un punto. Sólo así puedo señalar esa intuición. Y lo mismo ocurre con el tiempo, por breve que sea. (A162–163/B203)

Falkenstein insiste en que, para trazar la línea, el espacio tiene que ser ya dado sin espontaneidad. Al trazarla, todo lo que puedo hacer espontáneamente es

---

<sup>74</sup> Falkenstein 1995, pp. 245–251.

“elegir cómo repasar [*run through*] un orden de los puntos ya dados”;<sup>75</sup> es decir, el espacio y los puntos que haya en él no son creados o contruidos por mi acto, sino que son dados como restricciones de mi acto. No puedo cambiar el orden espaciotemporal; por ejemplo, conectar dos puntos mutuamente alejados en el espacio.

Falkenstein agrega que, en el caso de las intuiciones empíricas, no sólo el campo espaciotemporal, sino también la materia del fenómeno son dados. Para tener la percepción, es necesaria la síntesis o la combinación de esta materia. Pero esta síntesis sólo identifica las materias contiguas en el orden espaciotemporal o las que son cualitativamente similares, y las pone bajo la conciencia. La contigüidad y la similitud entre las materias no están en mi poder y tienen que ser dadas mediante la receptividad; es decir, el campo espaciotemporal tiene que ser dado junto con las materias con varias cualidades. Entonces, es imposible que el orden espaciotemporal sea un producto de la imaginación que sintetiza las materias dadas sin este orden. En este caso, no podríamos explicar la existencia de sensaciones que son cualitativamente similares, pero están alejadas en el orden espaciotemporal. La imaginación juntaría tales sensaciones en el mismo lugar en el espacio y el tiempo. Así es que Falkenstein insiste en que las materias sensibles y su orden espaciotemporal son dados mediante la receptividad.

Con todo, deseo insistir en que ello no es suficiente para establecer que la estructura espaciotemporal es dada “antes de que” la espontaneidad haga contribución alguna. El problema es que Falkenstein identifica la contribución

---

<sup>75</sup> Falkenstein 1995, p. 247.

de la espontaneidad con la síntesis de algún material dado previamente a esta síntesis e independientemente de la misma. Pero, como señalé en el capítulo 1, la espontaneidad en la autoafección no es un acto que ordena tal material, sino que afecta a otra facultad; esto es, al sentido interno. La autoafección es la relación entre la espontaneidad y la receptividad, relación que condiciona la recepción de lo diverso. Esto no significa que el espacio y el tiempo sean creados en la medida en que la espontaneidad ordena las materias dadas sin orden alguno; tal afirmación sería contradictoria con la tesis kantiana según la cual el espacio y el tiempo son formas de la receptividad. Más bien, la teoría de la autoafección sólo insiste en que la receptividad simplemente es posible como la otra cara de la espontaneidad y, por consiguiente, la recepción del orden espaciotemporal está condicionada también por la espontaneidad. Esta interpretación no comparte la presuposición de la *heap thesis*, porque no supone el material dado sin ser ordenado en el espacio y el tiempo.

Recordemos que la autoafección constituye el movimiento del sujeto mediante el cual éste recibe el espacio de modo sucesivo. Aunque la recepción sucesiva del espacio está condicionada por la espontaneidad, eso no convierte al espacio y al tiempo en un producto de esta espontaneidad. En el movimiento, el sujeto es, a la vez, espontáneo y receptivo. Además, no es espontáneo porque sintetiza algún material dado de antemano, sino porque él mismo recibe su propia espontaneidad al realizar el movimiento. Si la espontaneidad se dirigiera a alguna materia y si el resultado de esta actividad fuera el orden espaciotemporal, entonces este orden no podría considerarse como forma de la receptividad. En cambio, la espontaneidad de la autoafección sólo condiciona la

recepción del mismo orden, no lo produce. Por lo tanto, podemos afirmar, con Falkenstein, que el orden espaciotemporal y la materia de la intuición tienen que ser dados mediante la receptividad; pero, al mismo tiempo, tenemos que reconocer que esta recepción está condicionada también por la espontaneidad.

#### 2.1.4. Las *Exposiciones* en la *Estética trascendental*

En la segunda *Exposición metafísica* en la *Estética trascendental*, Kant argumenta que el espacio y el tiempo son representaciones necesarias y *a priori* (A24/B38–39, A31/B46), e insiste en que es imposible representar un fenómeno sin espacio o sin tiempo, aunque es posible quitar todo el fenómeno del espacio o del tiempo y representar el espacio o el tiempo sin “objetos [*Gegenstände*]”. Falkenstein interpreta la posibilidad de pensar el espacio y el tiempo sin “objetos” de modo no muy común; es decir, interpreta el término “objetos” en el sentido de objetos distintos de meras representaciones subjetivas, objetos que pueden ser identificados por varios sujetos.<sup>76</sup> Por lo tanto, pensar el espacio y el tiempo sin “objetos” no quiere decir representar el espacio y el tiempo completamente vacíos sin sensación alguna. Kant intenta establecer simplemente que el espacio y el tiempo “ya [*already*]” son dados “previamente a [*prior to*]” cualquier acto del entendimiento que realiza el conocimiento de tal objeto;<sup>77</sup> es decir, la estructura espaciotemporal se basa en la receptividad y precede al acto de la síntesis intelectual que hace posible el conocimiento objetivo.

---

<sup>76</sup> Falkenstein 1995, pp. 203–205.

<sup>77</sup> Falkenstein 1995, p. 215.



No me detendré a examinar si esta interpretación es acertada o no; sólo quiero apuntar que esta discusión puede, cuando mucho, establecer que la estructura espaciotemporal es dada previamente a la síntesis que hace posible el conocimiento objetivo. No establece la precedencia del espacio y del tiempo a cualquier síntesis espontánea, incluida la síntesis figurativa de la imaginación; es decir, esta discusión no puede eliminar la posibilidad de que la intuición, de acuerdo con el espacio y el tiempo, presuponga cierto tipo de síntesis.

El propio Falkenstein reconoce esta insuficiencia y dice que eliminar dicha posibilidad es la tarea de las siguientes *Exposiciones metafísicas*.<sup>78</sup> Estas *Exposiciones* intentan mostrar que el espacio y el tiempo no son conceptos discursivos, sino intuiciones (A24–25/B39–40, A31–32/B47–48). Pero sus fundamentos son la singularidad, la precedencia de la totalidad respecto de las partes y, por último, la infinidad de la intuición; es decir, Kant observa que el espacio y el tiempo poseen estas características, las cuales no pueden ser atribuidas al concepto discursivo. Por lo tanto, concluye que el espacio y el tiempo no son conceptos, sino intuiciones.

Ahora bien, estas características de la intuición, según el punto de vista de Falkenstein, derivan de la inmediatez de la referencia al objeto. En efecto, Falkenstein reconoce que la percepción, que es un producto de la síntesis espontánea, comparte estas características.<sup>79</sup> Entonces, está claro que dichas *Exposiciones* no pueden mostrar que el espacio y el tiempo sean previas a todo acto de síntesis e independientes de éste; sólo pueden afirmar que el espacio y el

---

<sup>78</sup> Falkenstein 1995, p. 216.

<sup>79</sup> Falkenstein 1995, pp. 66–67.

tiempo no pueden ser el concepto discursivo que se caracteriza por la generalidad, la precedencia de las partes y la imposibilidad de representar la infinidad. Por consiguiente, con base en las *Exposiciones metafísicas*, Falkenstein no puede establecer la precedencia del espacio y del tiempo a toda la espontaneidad y la independencia de ésta.<sup>80</sup>

## 2.2. ¿Cómo es posible intuir el movimiento de un objeto externo?

En la sección anterior señalé que la interpretación intuicionista no puede refutar la tesis según la cual la recepción de la intuición en el espacio y el tiempo presupone la espontaneidad. En esta sección presentaré un argumento positivo a favor de esta tesis, argumento que no puede ser integrado bien en el marco de la interpretación intuicionista; es decir, sin espontaneidad del sujeto, no sería posible intuir el movimiento de un objeto externo. El movimiento presupone el tiempo, el cual es, según Kant, la forma del sentido interno; pero el sentido interno es la sensibilidad que recibe la espontaneidad del sujeto. Entonces, la espontaneidad tiene que considerarse como una condición necesaria de la

---

<sup>80</sup> Falkenstein muestra que el espacio y el tiempo no pueden ser productos de cuatro tipos básicos de actividad del entendimiento, nombrados por él: combinación, comparación, experiencia de objetos y postulación de la existencia del espacio vacío. Con base en esta observación, concluye que el espacio y el tiempo no pueden ser generados por la actividad del entendimiento (Falkenstein 1995, pp. 241–244). Sin embargo, esta conclusión no me parece convincente, ya que dichas cuatro actividades básicas son criterios exteriores a la misma discusión de las *Exposiciones*. Para Falkenstein, falta por ofrecer un fundamento directamente en contra de la tesis según la cual la intuición está condicionada por la espontaneidad de la imaginación.

intuición del movimiento de un objeto externo. Para establecer esta tesis, es necesario examinar la relación entre el sentido interno y el externo. Por lo tanto, primero, presentaré el estudio clásico sobre este tema, hecho por Robert Reininger, y después presentaré mi propuesta.

### 2.2.1. La relación entre el sentido interno y el externo

Según Robert Reininger, hay dos concepciones de la relación entre el sentido interno y el externo en Kant. Una es la coordinación o el paralelismo, la otra es la subordinación del sentido externo al sentido interno.

Si la relación es de coordinación, una esfera especial de objetos se distribuye a cada sentido, externo e interno. Los fenómenos de objetos exteriores en el espacio pertenecen al sentido externo y, al sentido interno, los fenómenos de todas las actividades de la propia mente; por ejemplo, del percibir, del pensar, del dudar, del creer, del fundamentar, del saber, del querer, etc.<sup>81</sup> Los dos sentidos son mutuamente independientes. Considerados por sí mismos, los fenómenos externos no pertenecen al sentido interno.

Sin embargo, como Kant dice, todos los fenómenos externos también son representados en el tiempo, y ésta es la forma del sentido interno; por lo tanto, hay que aclarar en qué sentido los fenómenos externos se someten al tiempo. Reininger ofrece una explicación dentro del marco del paralelismo entre los dos sentidos. De acuerdo con esta explicación, no la percepción externa en cuanto su

---

<sup>81</sup> Reininger 1900, p. 24. Como es notorio, Reininger entiende la autoafección de modo parecido a la reflexión de Locke.

contenido, sino sólo la conciencia de la actividad perceptiva del alma pertenece al sentido interno. “Es decir, el ‘percibir’ en el espacio es, a su vez, percibido y esta segunda percepción es ordenada, como una ‘interna’, sólo en la relación temporal.”<sup>82</sup> El sujeto trascendental percibe, por medio del sentido externo, los fenómenos en el espacio sin contar con el sentido interno. El sentido interno percibe esta actividad de percibir los mismos fenómenos y la ordena en el tiempo. Ello puede considerarse como una afección del sentido interno por el sujeto trascendental, ya que la actividad de este sujeto afecta al sentido interno. Así, un fenómeno interno siempre corresponde a los fenómenos externos y, por consiguiente, todos los fenómenos externos son también representados en el tiempo.

De acuerdo con tal concepción, los fenómenos internos, en cuanto percepciones del acto de percibir, pensar, querer, etc., poseen un carácter secundario. En este punto, estos fenómenos difieren tanto de los fenómenos externos como de las actividades mismas de la mente. Los fenómenos externos constituyen, en sí, el mundo exterior y no sólo presentan una copia secundaria de alguna cosa en sí. En efecto, no podemos afirmar ni negar la existencia de la cosa en sí que afecte al sentido externo; sólo podemos decir, de forma negativa, que aquellos fenómenos no provienen de nosotros, sino “de otro lado [*anderswoher*]”.<sup>83</sup> Pero, en el caso de los fenómenos internos, no podemos dudar de la existencia de la actividad primaria de representar los fenómenos externos, actividad que afecta al sentido interno; es decir, en el caso de las

---

<sup>82</sup> Reininger 1900, p. 30.

<sup>83</sup> Reininger 1900, p. 20.

intuiciones internas, estamos conscientes inmediatamente de lo equivalente a la espontaneidad de la cosa en sí. Es cierto que la conciencia inmediata de nuestra propia espontaneidad es distinta de la autointuición empírica; pero si estamos conscientes de nuestra propia actividad, no podemos negar su existencia, aunque no la podemos intuir en sí misma. Entonces, los fenómenos internos tienen que considerarse como algo secundario ocasionado por la actividad primaria de la mente; por consiguiente, la percepción interna sólo proporciona “una copia sensible de los acontecimientos en nuestra alma los cuales, en sí mismos, no se pueden intuir.”<sup>84</sup>

Pero Reininger señala un problema en esta concepción.<sup>85</sup> En ella, el sentido externo, cuya forma es el espacio, y el sentido interno, cuya forma es el tiempo, son dos sentidos paralelos y mutuamente independientes. Entonces, resulta que los fenómenos externos considerados como tales carecen de la temporalidad. Por otro lado, los objetos en sí del sentido interno —esto es, todas las actividades de la mente— tampoco se someten al tiempo, porque el tiempo es la mera forma de sus representaciones como copias. Pero estas consecuencias no son posibles, según Reininger. En efecto, el tiempo es también esencial para los fenómenos externos en caso del movimiento o del cambio de los objetos, y las actividades de la mente, como el querer o el sentir, también ocurren en el tiempo. Por lo tanto, Reininger concluye que es necesario modificar la teoría del sentido interno para que el tiempo pueda abarcar esos hechos primarios de la conciencia.

De acuerdo con Reininger, hay dos maneras de modificar la teoría del

---

<sup>84</sup> Reininger 1900, p. 39.

<sup>85</sup> Reininger 1900, p. 42–44.

sentido interno: la primera es la que Kant adopta, y la otra es su propia propuesta. Esta propuesta de Reininger consiste en considerar el tiempo no sólo como la forma del sentido interno, sino también como “la forma de nuestra conciencia en su conjunto”, “la forma fundamental de nuestra “mente” en general” o “la forma universal de aquella organización trascendental, sensible-intelectual de nuestro espíritu”.<sup>86</sup> Es una modificación del concepto del tiempo para que no sólo los fenómenos internos, sino también los fenómenos externos y los acontecimientos primarios de la mente, se sometan al tiempo. Ello no implica modificar el concepto del sentido interno como un sentido paralelo e independiente del sentido externo; sólo extiende el concepto del tiempo a todas las representaciones y acontecimientos que se encuentran “en nosotros” en sentido trascendental.

En cambio, el propio Kant no adopta esta solución y, en vez de extender el tiempo, extiende el sentido interno al sentido en general o a la mente en general. Es decir, Kant concibe ahora el sentido interno de modo que éste contiene todos los fenómenos, tanto internos como externos. Todas las representaciones están, en cuanto representaciones, “en nosotros” en sentido trascendental. Las que son representadas en el espacio y el tiempo son fenómenos externos; las que se hallan sólo en el tiempo son fenómenos internos. Pero tanto los fenómenos externos, como los internos, pertenecen, en cuanto representaciones, al sentido interno. Así es como Kant abandona el paralelismo de ambos sentidos y desarrolla la concepción de subordinación del sentido externo bajo el sentido interno.

---

<sup>86</sup> Reininger 1900, p. 45.

Sin embargo, según Reininger, Kant identifica, de manera subrepticia, la expresión “en nosotros” en sentido empírico con la misma expresión en sentido trascendental;<sup>87</sup> es decir, al principio dice que el tiempo es la forma del sentido interno y de todos los fenómenos internos (en sentido empírico). Aquí, el sentido interno no incluye las representaciones espaciales de los objetos externos; pero en seguida dice que todos los fenómenos internos (en sentido trascendental) se someten al tiempo. En este contexto, el sentido interno contiene todos los fenómenos, incluso los externos, porque éstos también son nuestras representaciones. Además, en esta última perspectiva, el sentido interno se identifica con la mente en general que contiene sus actividades primarias. Entonces, el sentido interno ya no se considera como “sentido”, porque incluye actividades espontáneas, ni como “interno”, ya que los fenómenos externos le pertenecen, sino como la mente en general. Esta concepción de subordinación del sentido externo al interno convierte todas las representaciones, incluso las externas, en las representaciones del sentido interno, que contiene, según Reininger, meras copias secundarias de nuestra mente.

Así, el planteamiento del problema de Reininger deja ver la dificultad en

---

<sup>87</sup> Reininger 1900, pp. 55–56. Sobre la diferencia entre el sentido empírico y el sentido trascendental de los términos “en nosotros” y “fuera de nosotros”, véase A373, A389. “En nosotros” y “fuera de nosotros” en sentido empírico se refieren, respectivamente, a lo que es representado en el tiempo y a lo representado en el espacio. Pero todas las representaciones, tanto internas como externas, están “en nosotros” en sentido trascendental. La expresión “fuera de nosotros” en sentido trascendental sólo puede ser atribuida a la cosa en sí, que se considera como algo exterior a mis representaciones. Dado que no podemos conocer sino sobre las representaciones, es imposible obtener un conocimiento válido sobre lo que está “fuera de nosotros” en sentido trascendental.

pensar la relación entre el sentido externo y el interno. Es cierto que su propia propuesta es arbitraria, porque convierte el tiempo en una forma de la mente en general que incluye los fenómenos externos, los internos y las actividades mentales. Esta propuesta va demasiado lejos, tanto de la tesis kantiana de que el tiempo es la forma del sentido interno, como de la tesis que admite una conciencia (práctica) de sí mismo que no se somete al tiempo (por ejemplo, V 97). Por otro lado, su comprensión del sentido interno como un sentido de las meras copias tampoco es acertada. Por el contrario, Kant otorga también a las representaciones internas la realidad empírica; es decir, las intuiciones internas también representan el mundo real (A35/B52). Con todo, Reininger deja ver la dificultad de ambas concepciones de paralelismo y subordinación. Y, ciertamente, estas dos concepciones son las que la mayoría de los estudiosos siguen adoptando implícita o explícitamente.

La dificultad del paralelismo entre el sentido externo y el interno consiste en que, de esta manera, no podemos explicar la temporalidad de las intuiciones externas como tales. De hecho, de acuerdo con la coordinación de ambos sentidos, los objetos del sentido externo son distintos de los objetos del sentido interno. Sin duda, si el sentido interno percibe el acto de percibir los fenómenos externos, estos fenómenos también pueden ser representados en el tiempo de manera indirecta. Pero ello no significa que los fenómenos externos, en cuanto tales, se someten al tiempo; simplemente el acto de percibirlos está ordenado en el tiempo. Por lo tanto, en esta concepción no podemos admitir el movimiento o el cambio de los fenómenos externos como tales.

Por ejemplo, podemos percibir un barco navegando río abajo en la corriente



después de haberlo percibido en una posición más arriba; pero, en calidad de objeto del sentido externo, el barco no se puede considerar en el movimiento. Sin duda, podemos percibir estas actividades de percibirlo a través del sentido interno, y podemos ordenar la actividad de percibirlo río abajo un tiempo después del acto de percibirlo río arriba; sin embargo, con base sólo en este orden no podríamos afirmar todavía el movimiento del barco mismo. Para eso, tendríamos que averiguar si el barco está moviéndose o si hay dos barcos en reposo, poniendo esta experiencia particular en la unidad coherente de acuerdo con una regla. Pero esta consideración ya sería una actividad del pensamiento discursivo y el resultado sería una determinación objetiva del tiempo, como Kant aclara en las *Analogías de la experiencia*. En otras palabras, conforme a esta explicación, el movimiento sería imposible como una intuición externa y sólo sería posible como un conocimiento objetivo. Ello significaría que la temporalidad es constituida por nuestra actividad sintética a partir del material dado sin someterse al tiempo. Ya vimos la crítica convincente de Falkenstein en contra de tal concepción.

Además, el propio Kant contradice tal concepción: “todos los elementos de nuestro conocimiento pertenecientes a la intuición [...] incluyen solamente meras relaciones de lugar (extensión) en una intuición, de cambio de lugar (movimiento) y leyes por las que se rige ese cambio (fuerzas motrices)” (B66–67). Así, resulta que, según Kant, el movimiento no sólo es posible como un conocimiento objetivo, sino también como una intuición dada; más aún, en este contexto, se trata de la intuición externa. Es decir, Kant piensa que no sólo es posible percibir el movimiento, sino también percibirlo a través de la

intuición externa. De manera más explícita, Kant apunta en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*: “La determinación fundamental de algo que debe ser un objeto de los sentidos externos tuvo que ser movimiento; de hecho, estos sentidos pueden ser afectados sólo a través de él” (V 476). Así, es evidente que Kant atribuye el movimiento a la intuición externa en cuanto tal. El paralelismo entre ambos sentidos no puede considerar el movimiento del objeto como un factor que afecta al sentido externo.

Por otro lado, la subordinación del sentido externo bajo el sentido interno tampoco es muy exitosa. Como Reininger señala, esta concepción corre peligro de confundir el sentido empírico y el sentido trascendental del término “interno”. Es decir, decimos que el tiempo es la forma del sentido interno al igual que el espacio es la forma del sentido externo (A26/B42, A33/B49). En este momento, el término “interno” es empleado en sentido empírico; se refiere a lo que es representado en el tiempo, en contraste con las representaciones “externas” en el espacio. Pero para que las representaciones “externas” también se sometan al tiempo, decimos: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos” (A34/B50). En este uso, las representaciones “externas” tienen que someterse al tiempo; esto es, a la forma del sentido interno. Aquí parece que el término “interno” se refiere a todas las representaciones, tanto externas como internas; es decir, a lo “interno” en sentido trascendental. La concepción de subordinación parece basarse en la confusión de los distintos usos del término “interno”.

### 2.2.2. La autoafección como una condición necesaria de la intuición externa

Ahora bien, es necesario evitar las dificultades antes mencionadas para explicar la relación entre el sentido externo y el interno. El paralelismo entre ambos sentidos no puede admitir el movimiento como una intuición externa. Si el movimiento presupone el tiempo, que es la forma del sentido interno, el sentido interno tiene que ser la condición de todas las intuiciones, tanto internas como externas. No obstante, al mismo tiempo hay que evitar la confusión del sentido empírico y del sentido trascendental del término “interno”. Todas las representaciones, tanto internas como externas, se hallan “en nosotros” en sentido trascendental; pero este reconocimiento no debe eliminar la distinción entre “interno” y “externo” en sentido empírico. En sentido empírico, las representaciones se encuentran “en nosotros” si se someten sólo al tiempo; en cambio, si son representadas en el espacio y el tiempo, se consideran como “fuera de nosotros”. En esta sección y en la siguiente trataré de aclarar la relación entre ambos sentidos teniendo en cuenta estos requisitos; pero en esta sección me concentraré en establecer que la autoafección y su espontaneidad es la condición necesaria para la recepción de la intuición externa.

Por lo general, se supone que el sentido externo puede recibir las intuiciones externas de modo independiente del sentido interno. Esta suposición se debe a la concepción del paralelismo entre la afección externa y la interna; es decir, el sentido externo obtiene las intuiciones externas en la medida en que los objetos exteriores lo afectan. Igualmente, el sentido interno intuye las actividades del mismo sujeto de modo que éstas lo afectan. Dicho de modo psicológico, parece que estas dos especies de afecciones son procesos distintos.

Kant también dice:

Si admitimos, pues, con respecto a éstos [sentidos externos], que sólo conocemos objetos a través de ellos en la medida en que somos externamente afectados, debemos afirmar igualmente, con respecto al sentido interno, que nos intuimos a nosotros mismos a través de él sólo según somos afectados por nosotros mismos. (B156)

Aparentemente, Kant afirma dicho paralelismo entre la afección externa y la autoafección. Recordemos, además, otra afirmación de Kant de acuerdo con la cual el sentido interno debe todo el material al sentido externo. En la intuición interna, “las representaciones de los *sentidos externos* constituyen el verdadero material con el que ocupamos nuestra mente” (B67, traducción modificada; cf. la nota de BXXXIX). Así, resulta claro que la intuición interna depende de la intuición externa materialmente. De esta observación, tendemos a concluir que la afección externa es independiente de la interna; es decir, el sentido externo recibe su material mediante la afección externa incluso sin sentido interno. Aunque para que este material se someta al tiempo, el sentido interno tiene que acogerlo. De este modo, todo lo diverso pertenece al sentido interno, y sólo en este sentido se convierte en lo diverso consciente.<sup>88</sup> Las intuiciones externas también tienen que pertenecer al sentido interno para que sean acogidas verdaderamente en la conciencia, y por consiguiente, son dependientes del sentido interno con respecto a la forma del tiempo; pero la recepción del

---

<sup>88</sup> Mohr 1991, p. 157; Dirschauer 2004, pp. 70–71.

material del sentido externo sigue siendo independiente del sentido interno.

Sin embargo, si la afección externa es un proceso independiente de la autoafección, es imposible considerar el movimiento como objeto de la intuición externa. Si el material, en cuanto que es dado en el sentido externo, es independiente del sentido interno, no puede someterse al tiempo. Esta concepción no está conforme con el señalamiento de Kant según el cual: “estos sentidos [externos] pueden ser afectados sólo a través de él [movimiento]” (V 476). Lo que afecta al sentido externo es el movimiento que presupone el tiempo. Así está claro que, por mucho que reconozcamos la universalidad del sentido interno, es insuficiente si seguimos considerando la afección externa como independiente de la autoafección.

En cambio, si admitimos que la autoafección, esto es, la afección del sentido interno por el entendimiento, es la condición necesaria para la recepción de las intuiciones externas, la dificultad desaparece; es decir, sin autoafección, no ocurre la afección del sentido externo por el objeto externo. Por lo tanto, el material en cuanto dado en el sentido externo no se somete sólo al espacio, sino también al tiempo. La autoafección no es un proceso secundario que impone la temporalidad a la sensación dada sin orden temporal; más bien, la autoafección hace posible que la sensación sea dada en el sentido externo.

No obstante, frente a tal afirmación se podrían hacer dos objeciones. En primer lugar, mi insistencia en que las intuiciones externas requieren la autoafección parecería contradictoria con la tesis kantiana según la cual todo el material del sentido interno proviene del sentido externo. Si negamos esta tesis, eso parece significar que podemos crear intuiciones externas por nosotros

mismos; pero Kant niega tal suposición de la intuición intelectual. La segunda objeción diría que, si todas las percepciones externas son resultados de la autoafección, estas percepciones se convertirían en autointuiciones; entonces, no podríamos explicar por qué no nos identificamos a nosotros mismos con las percepciones de mesa, pluma, computadora, etc. No habría razón por la cual las percepciones fueran externas; es decir, distintas de nosotros mismos. A continuación, contestaré a estas dudas.

Con respecto a la primera, es muy importante apreciar que, por autoafección, Kant entiende “el movimiento, como acto del sujeto” (B154) o “el movimiento, como *descripción* de un espacio” (nota de B155); piensa en los movimientos de “trazar” una línea, de “describir” un círculo y de “construir” tres líneas perpendiculares a partir del mismo punto (*ibid.*), los cuales son ejemplos que expresan la construcción de la intuición formal *a priori* del espacio con la cual todas las percepciones externas tienen que estar de acuerdo. Pero, en lo referente a la construcción de la representación del tiempo, Kant vuelve a mencionar el “trazar una línea recta”; es decir, una misma descripción de un espacio (una línea) se considera como una construcción de la intuición formal, tanto del espacio como del tiempo. Esta construcción es “la síntesis de la diversidad en el espacio” y, al mismo tiempo, es “el acto a través del cual determinamos el sentido *interno* según su forma” (B155). Se trata del movimiento como “un acto puro de la síntesis sucesiva de lo diverso en la intuición externa en general por la imaginación productiva” (nota de B155, traducción modificada). La autoafección no es otra cosa que el movimiento del sujeto que sintetiza lo diverso externo en el espacio para producir la intuición

formal. Aunque consiste en la relación entre el entendimiento y el sentido *interno*, lo que este movimiento suministra de modo inmediato son intuiciones *externas*.

De tal observación resulta que, en la afección del sentido interno por el entendimiento, todo el material de la intuición es externo. Pero esta intuición no se da en el sujeto independientemente de la autoafección, sino que su recepción está condicionada por ella. Es cierto que dicho material de la intuición presupone alguna afección externa, porque no podemos determinar cuál sensación externa recibimos y, por tanto, la autoafección no puede ser la condición material de la intuición. No obstante, podríamos localizar la afección externa en el mismo movimiento del sujeto; es decir, en el mismo movimiento en el cual somos espontáneos y receptivos a la par ante nosotros mismos, estamos expuestos, a través de la receptividad, al mundo exterior que nos afecta. No es necesario interpretar de modo psicológico la autoafección y la afección externa como dos procesos distintos que ocurren de manera separada; al contrario, la autoafección y la afección externa constituyen juntas un mismo movimiento del sujeto. De hecho, no es posible movernos sin recibir intuiciones externas y tampoco podemos percibir cosas exteriores sin movernos. Al comprender esto así, no hay nada extraño en afirmar que todo el material del sentido interno se debe al sentido externo, aunque la recepción del mismo material requiere la autoafección y el sentido interno. Como Kant dice, “el entendimiento puede, en cuanto espontaneidad, determinar, mediante la diversidad de las representaciones dadas, el sentido interno...” (B150); sin embargo, eso no significa que la diversidad tenga que ser dada mediante la afección por la cosa

externa independientemente de la autoafección.

Ahora bien, en cuanto a la segunda objeción, deseo mostrar que lo dado inmediato de la autoafección no puede ser considerado como una intuición de sí mismo; en otras palabras, la autoafección no puede ofrecer la intuición interna de manera inmediata. Es lo que Kant intenta establecer cuando menciona el ejemplo del trazar una línea como un procedimiento necesario para tener la representación del tiempo. La línea trazada no representa el tiempo, sino que es meramente “la representación externa y figurada del tiempo (B154)”; es decir, una intuición externa. Podemos obtener la representación del tiempo a partir de esta intuición externa meramente “cuando hacemos abstracción del espacio y atendemos sólo al acto a través del cual determinamos el sentido *interno* según su forma” (B155). No me detendré en precisar el sentido de esas abstracción y atención que hacen posible la representación del tiempo y lo dejaré para la siguiente sección. Por ahora, me limitaré a confirmar que la representación del tiempo y, por tanto, la intuición interna no son resultados inmediatos de la autoafección; más bien, son resultados de la abstracción del espacio a partir de una intuición externa y la atención al movimiento mismo.

El hecho de que la intuición de sí mismo no pueda ser dada de manera inmediata por la autoafección se basa en la imposibilidad de la intuición intelectual. De hecho, Kant considera la intuición intelectual como una intuición inmediata de sí mismo: “La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo y si, por medio de ella sola, todo lo diverso en el sujeto fuera dado *espontáneamente*, la intuición interna sería intelectual” (B68, traducción modificada). Si la conciencia del yo sin relación alguna con la



receptividad fuera, al mismo tiempo, capaz de intuir, eso significaría una autointuición inmediata. Tal conciencia se conocería a sí misma y este conocimiento no discreparía en nada con su propia existencia. Todo lo que es intuido por tal intuición intelectual sería totalmente idéntico al acto mismo de intuir. Por lo tanto, para ella no existiría algo exterior y todo se consideraría idéntico a sí mismo. En cambio:

el entendimiento humano no constituye por sí mismo una facultad intuitiva, ni es capaz de acoger *en sí* las intuiciones para combinar, por así decirlo, lo diverso de *su* propia intuición, aunque dichas intuiciones se den en la sensibilidad. Por ello, la síntesis que produce el entendimiento, cuando éste es considerado solo, no es más que la unidad de la acción de la que es consciente en cuanto tal acción, incluso sin sensibilidad. Sin embargo, es a través de tal acto como el entendimiento es capaz de determinar internamente la sensibilidad en relación con la variedad que, según la forma de la intuición sensible, pueda serle dada. (B153, traducción modificada)

Kant atribuye al entendimiento humano la conciencia de sí mismo o de la unidad de su propia acción, mientras que niega la capacidad de suministrar “*su* propia intuición”; es decir, el entendimiento humano, considerado como tal, tiene la conciencia de sí mismo, pero no la intuición de sí mismo. Pero esta espontaneidad es la que determina “internamente” a la sensibilidad; es decir, es la que afecta al sentido interno en el movimiento del sujeto. Ahora bien, la imposibilidad de la intuición intelectual consiste en que para el sujeto es imposible intuirse a sí mismo en el mismo movimiento del que está consciente.

El movimiento del sujeto no le permite intuirse a sí mismo de modo inmediato.

No obstante, la imposibilidad de la intuición inmediata de sí mismo es la otra cara del mismo asunto de que todo lo que se presenta como un resultado inmediato de la autoafección es externo. Aunque la intuición de estos objetos está condicionada por la autoafección, es imposible para el sujeto identificarse a sí mismo con ellos. Ahora bien, Kant señala que la autoafección como movimiento del sujeto es “la síntesis de la diversidad en el espacio” (B155). Por otro lado, “el movimiento, como descripción de un espacio, es un acto puro de la síntesis sucesiva de lo diverso en la intuición externa en general por medio de la imaginación productiva” (B155). La autoafección es el movimiento de describir un espacio sucesivamente, una actividad que incesantemente suministra las intuiciones externas. De igual manera, la sucesión, como el modo principal del tiempo, constituye la forma en la cual nos son dadas las intuiciones en el espacio. Por consiguiente, aunque la autoafección es una condición de la recepción de todas las intuiciones, el sujeto no las identifica consigo mismo, sino que las considera como algo que no es él mismo. Kant señala: “yo me intuyo en el tiempo, pero no en el espacio” (R5655; XVIII 314). Si el resultado inmediato del movimiento del sujeto es dado en el espacio, el sujeto lo considera como algo exterior.

En fin, podemos concluir que la autoafección es una condición necesaria de la recepción de toda la sensación externa.<sup>89</sup> Ello significa que, sin

---

<sup>89</sup> Los autores que subrayan que el sentido interno es la forma de la intuición de sí mismo (A33/B49–50) tienden a insistir en que el sentido interno y la autoafección son condiciones exclusivamente de la experiencia interna o del conocimiento de sí mismo; por ejemplo: Jáuregui (2006, pp. 373–374 y 377–378). Estos autores presuponen que las

espontaneidad, no sería posible recibir el material de cualquier conocimiento, sea interno o externo. Sin apelar al movimiento en el cual somos tanto receptivos como espontáneos ante nosotros mismos, no podríamos explicar cómo es posible el movimiento en cuanto objeto de la intuición externa. En efecto, sólo en la medida en que nos movemos, podemos recibir la intuición del movimiento de un objeto.

Ello se opone a la interpretación intuicionista de Falkenstein, la cual afirma que las intuiciones son dadas en el espacio y el tiempo previamente a toda la espontaneidad e independientemente de ésta. No es algo contingente que Falkenstein compare el proceso cognitivo con una computadora o una calculadora.<sup>90</sup> Una computadora recibe el *input* (unas teclas son pulsadas) y este *input* ocasiona una serie de eventos del proceso informativo para producir el *output* en la pantalla. Conforme a este modelo, la recepción del material del conocimiento en el orden espaciotemporal no depende de la espontaneidad, excepto la de la persona que pulsa las teclas.

En cambio, la teoría de la autoafección argumenta que, si esta computadora no puede moverse por sí misma, no podría recibir el *input* del movimiento de algún objeto. En efecto, el tiempo es la forma del sentido interno, cuya

---

condiciones de la experiencia interna no pueden ser, al mismo tiempo, las condiciones de la experiencia externa; sin embargo, como vimos, el resultado inmediato de la autoafección es la intuición externa en el espacio, sólo a partir de la cual la intuición interna se da. Entonces, la autoafección como afección del sentido interno por el entendimiento no sólo es una condición de la intuición interna, sino también de la intuición externa.

<sup>90</sup> Falkenstein 1995, pp. 6 y 94.

receptividad sólo es posible como la otra cara de la espontaneidad del mismo sujeto. Si la intuición externa, en cuanto que es dada en el sentido externo, ya está ordenada no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, la recepción de esa intuición presupone la espontaneidad del sujeto.

### 2.3. El contenido de la intuición interna y su relación con la intuición externa

En esta sección, intento aclarar el contenido de la intuición interna y su relación con la intuición externa. Como observé en la sección anterior, mediante el movimiento recibimos sólo las intuiciones externas de manera inmediata. Aparentemente no es posible, en absoluto, una intuición interna o la intuición de uno mismo; pero el propio Kant piensa que la autoafección hace posible este tipo de intuición: “[s]i la capacidad de estar consciente de sí mismo tiene que buscar (aprehender) lo que se halla en la mente, dicha capacidad tiene que afectar a esta última, y sólo así puede dar lugar a una intuición de sí mismo” (B68, traducción modificada). Entonces, ¿a qué se refiere la autointuición?

Al abordar este problema, mi interés es de carácter psicológico. Es inevitable analizar el modo según el cual podemos tener la intuición interna y la externa. Esta investigación apunta a un tema que Kant no explica de manera sistemática, justamente porque lo considera como psicológico; pero creo que esta investigación contribuye a la comprensión de la epistemología de la autoafección. En efecto, un malentendido acerca del contenido de la intuición interna puede ser un obstáculo para obtener una comprensión atinada de la teoría de la autoafección.

### 2.3.1. Los dos sentidos de la intuición interna

Dicho de manera general, el contenido de la intuición de sí mismo no es muy claro, ya que, aparentemente, no intuimos en nosotros algo que represente directamente al “yo”. Como Hume dice, no puedo percibirme a mí mismo de manera introspectiva sin percibir “calor o frío, luz y sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo agarrarme a mí mismo en cualquier momento sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción”.<sup>91</sup> Pero, en la filosofía teórica, Kant no considera como el objeto de la intuición el equivalente a tal percepción; es decir, los sentimientos de placer y displacer, así como la voluntad (B66); esto es, en la *Crítica de la razón pura*, la “autointuición” no significa ni sentimientos ni voluntad. Por otro lado, no es posible interpretar la noción de intuición interna en Kant de modo parecido a la de reflexión de Locke, en cuanto representación introspectiva o reflexiva del propio acto mental.<sup>92</sup> De hecho, la distinción entre la apercepción y el sentido interno, distinción que Locke no hace, es fundamental para Kant. Lo que el propio Kant repite es que el sentido interno debe todo su material al sentido externo (nota de BXXXIX, B67). Así, es acertado que Allison observe que el sentido interno no tiene su propio material;<sup>93</sup> en otras palabras, no está claro a qué se refiere Kant cuando menciona la intuición interna o la intuición de sí mismo. Dada la circunstancia compleja, algunos autores niegan la existencia de la autointuición distinta de las

---

<sup>91</sup> Hume 2000, I-4-6.

<sup>92</sup> Locke 1975, II-1-4, II-6-1, II-6-2.

<sup>93</sup> Allison 2004, pp. 277-278.

intuiciones externas.<sup>94</sup>

En efecto, hay pasajes donde las representaciones del sentido interno no parecen algo distinto de las representaciones que se someten no sólo al tiempo, sino también al espacio. El sentido interno constituye el “conjunto [*Inbegriff*] de todas las representaciones” (A177/B220). Según esta determinación, el sentido interno contiene todas las representaciones “internas” en sentido trascendental. Las representaciones de los objetos exteriores también están “en nosotros” en este sentido. Si todo el material de la intuición interna proviene del sentido externo, parece que no hay intuición interna distinta de las intuiciones de los objetos exteriores.

Sin embargo, aunque el sentido interno no tiene su propio material, Kant no asimila la intuición interna a la externa. De hecho, el yo pensante o el alma

---

<sup>94</sup> Allison 2004, pp.279–280; Dirschauer 2004, pp. 75, 79, 81 y 83. En especial, Allison presta mucha atención a una *Reflexión* de la época precrítica, donde Kant afirma que “el yo es el sustrato de todos los juicios empíricos” (R5453; XVIII 186). Con base en esta *Reflexión*, Allison concluye que el yo no aparece en absoluto como un fenómeno. Sin embargo, para examinar el contenido de la intuición interna, es fundamental tener en cuenta la distinción entre la apercepción y el sentido interno, y es probable que, en el momento de dicha *Reflexión* (1776–1778), Kant todavía no los hubiese distinguido. De hecho, Wolfgang Carl señala que, en 1775, Kant piensa el yo como el paradigma de toda la representación del objeto y, por eso, puede identificar funciones de la apercepción con los principios del conocimiento del objeto. En las llamadas *Reflexiones de Duisburg*, se encuentran varios pasajes que identifican la apercepción con la percepción o intuición de sí mismo (R4674; XVII 647, R4675; XVII 651, R4677; XVII 658). Pero este pensamiento es posible sólo antes del descubrimiento del paralogismo; es decir, sólo bajo la identificación (o confusión) de la apercepción con el sentido interno. Carl muestra que el descubrimiento del paralogismo data de muy cerca del año 1780. Véase Carl 1989, pp. 96 y 118–119.

como el objeto del sentido interno constituye el objeto de la psicología, en contraste con el cuerpo como el objeto de la física (A342/B400, A672/B700, A846/B874, IV 467). Es cierto que Kant no confía mucho en la psicología como una ciencia porque no le puede aplicar la matemática; pero de esta observación también resulta claro que Kant atribuye a la intuición interna un contenido distinto de la externa. Además, en el §25 de la *Deducción trascendental*, Kant explícitamente discute la estructura del autoconocimiento y afirma: “Para eso se requiere una autointuición, la cual se basa en una forma dada *a priori*, esto es, el tiempo...” (nota de B157). Esta “autointuición” no puede confundirse con las intuiciones de los objetos exteriores distintos de mí mismo; es decir, para Kant, hay representaciones “internas” distintas de las “externas” en sentido empírico. Las representaciones “internas” en sentido empírico se caracterizan porque son representadas sólo en el tiempo, no en el espacio: “no todo lo que está en el tiempo está, al mismo tiempo, en el espacio, por ejemplo, mi representación. Pero todo lo que está en el espacio está en el tiempo” (R5653; XVIII 309, *cf.* A34/B51, A372–373). También, “yo me intuyo en el tiempo, pero no en el espacio” (R5655; XVIII 314). Aunque ambas clases de representaciones son “internas” en sentido trascendental, la distinción en sentido empírico no puede ser anulada.

Por lo tanto, sería conveniente distinguir dos sentidos de intuición interna. La intuición “interna” en sentido trascendental contiene todas las intuiciones, tanto las que se refieren al yo, como las que representan los objetos exteriores. La intuición “interna” en sentido empírico sólo se refiere al yo y puede ser representada sólo en el tiempo, no en el espacio. Es esta intuición interna la que

suministra el objeto del autoconocimiento, y también es esta intuición interna la que es difícil de determinar de modo concreto. Por lo tanto, en lo que sigue, intentaré ofrecer una comprensión concreta del contenido de la intuición interna en sentido empírico, así como de su relación con la intuición externa.

### 2.3.2. El contenido de la intuición interna

A veces, Kant llama a la intuición interna “conciencia empírica de mí mismo”, que se distingue tanto de la autoconciencia trascendental como del autoconocimiento. Kant afirma:

Respecto a la diferencia entre el idealismo [cartesiano] y el dualismo [de Kant], hay que distinguir entre los siguientes: 1. la conciencia trascendental de mi existencia en general; 2. la conciencia de mi existencia en el tiempo y, por tanto, sólo en relación con mis propias representaciones en la medida en que me determino a mí mismo a través de las mismas representaciones. Ésta es la conciencia empírica de mí mismo; 3. el conocimiento de mí mismo como un ente determinado en el tiempo. Éste es el conocimiento empírico. (R6313; XVIII 615)

La conciencia empírica de mí mismo equivale a la “autointuición [*Selbstanschauung*]” (nota de B157) como un ingrediente necesario del autoconocimiento. La característica de esta conciencia empírica se halla en que es representada en el tiempo; es decir, Kant considera la autointuición como una conciencia de mí mismo en cuanto que está ligada con cierto tiempo particular.



Aunque es un componente necesario de “la determinación de mi existencia” (B157), esta autointuición no está, en sí, determinada respecto del tiempo único objetivante; más bien, sólo ofrece “lo determinable” (nota de B158) como el material para la determinación temporal de mí mismo; esto es, para el autoconocimiento. Y para el autoconocimiento es necesario, aparte de lo determinable, “el acto de determinar” (nota de B158) expresado en el *yo pienso* o en la autoconciencia trascendental. Por lo tanto, el autoconocimiento se puede considerar como una combinación de la autoconciencia trascendental y la autointuición empírica.

Kant subraya la diferencia entre la intuición interna y el autoconocimiento de la siguiente manera: “El sentido interno todavía no es el conocimiento de mí mismo, sino que, primero, tenemos que tener fenómenos a través de él, y después, hacer un concepto de nosotros mismos mediante la reflexión, concepto que entonces da por resultado el conocimiento empírico de mí mismo, esto es, la experiencia interna” (R6354; XVIII 680). El autoconocimiento se realiza a través de formar los conceptos que se refieren a la intuición interna. Estos conceptos son formados del mismo modo en que se obtienen mediante las actividades del entendimiento discursivo los conceptos empíricos en general: por comparación, reflexión y abstracción de las percepciones empíricas (IX 94). Cuando conecto esos conceptos con el sujeto gramatical “yo” en un juicio empírico, tengo el conocimiento empírico de mí mismo: “Toda experiencia interna es (tiene) un juicio en el cual el predicado es empírico y el sujeto es yo” (R5453, XVIII 186). Por ejemplo, el juicio: “yo soy estudiante” expresa un autoconocimiento a través de una combinación del sujeto “yo” y del concepto

general “estudiante”. Este conocimiento se refiere al *yo* en cuanto objeto empírico, el cual es dado mediante la intuición interna o la autoconciencia empírica.

En la *Reflexión de Leningrado*, Kant explica la diferencia entre la autoconciencia trascendental y la empírica:

Tenemos que distinguir la apercepción pura (trascendental) de la apercepción empírica, *apperceptio percipientis* de *apperceptiva percepti*. La primera sólo dice: yo soy, y la segunda: yo era, yo soy y yo seré. Es decir, soy una cosa del tiempo pasado, presente y futuro...<sup>95</sup>

Kant caracteriza la apercepción empírica, esto es, la intuición interna, como una conciencia de mí mismo ligada con un cierto momento pasado, presente o futuro. En cambio, la apercepción trascendental sólo dice: yo soy, lo cual no significa que esté representada en el tiempo presente, sino que no está ligada con un cierto tiempo particular. Kant aclara esta diferencia entre ambos modos de autoconciencia también de otra manera: “El hecho de que, en la representación del sentido interno, el ser pensante es un mero fenómeno para sí mismo no significa más que decir: yo, sólo en el cual la relación temporal puede encontrarse, soy en el tiempo” (R5655; XVIII 314). Según el idealismo trascendental, el tiempo es la forma del sentido interno y, por consiguiente, la relación temporal se encuentra en mí. Pero este *yo* es la autoconciencia trascendental que no es representada en el tiempo ni está ligada con un cierto

---

<sup>95</sup> *Reflexión de Leningrado*, p. 1, líneas 22–25.

tiempo particular. En cambio, la autoconciencia empírica está ligada con un cierto tiempo pasado, presente o futuro. En este sentido, yo soy en el tiempo.

Esta diferencia entre la autoconciencia trascendental y la empírica puede concretarse en el contexto de la filosofía práctica; en ella, la conciencia empírica del *yo* se caracteriza como conciencia de una acción determinada por los acontecimientos precedentes. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant recuerda lo que dice en la *Crítica de la razón pura* para limitar la validez de la necesidad natural a las acciones del sujeto como fenómenos (V 97): la conciencia del sujeto como fenómeno equivale a la autointuición, mientras que la conciencia de mí mismo como cosa en sí corresponde a la autoconciencia trascendental. Según Kant, las mismas acciones pueden ser consideradas por el propio sujeto no sólo como fenómenos, sino también como cosas en sí. La existencia del sujeto como fenómeno es igual que “la existencia de las cosas en cuanto *determinable en el tiempo*” (V 94). Sin embargo, el sujeto tiene la libertad, de modo que “considera también su existencia *en tanto que no está sometida a las condiciones del tiempo*” (V 97). En el presente contexto, me importa que Kant exprese el carácter fenoménico del sujeto de modo relativamente concreto. Es este carácter fenoménico el que la intuición interna siempre tiene:

los fundamentos determinantes de todas sus acciones [*Handlung*] [como fenómenos] se encuentran en lo que pertenece al tiempo pasado y *no están ya más en su poder* (dentro de lo cual también hay que contar sus acciones ya

realizadas y el carácter de él como fenómeno, que a sus propios ojos puede ser determinado mediante estas acciones). (V 97)<sup>96</sup>

En este pasaje, la conciencia empírica de mí mismo es caracterizada como conciencia de las “acciones” ligadas con un cierto tiempo. Tales acciones se consideran como ocasionadas por los acontecimientos precedentes que ya no están más en mi poder. Mi acción de ayer de cometer un hurto, por ejemplo, puede considerarse ocasionada necesariamente por una situación que no estaba en mi poder controlar (estaba hambriento y no tenía dinero). Mis acciones como fenómenos forman una cadena de los acontecimientos necesarios, y tales acciones son representadas como “determinables en el tiempo”.

Ahora bien, es muy probable que la noción de “acción [*Handlung*]” en la cita anterior sea idéntica a la noción de “movimiento, como acto [*Handlung*] del sujeto” (B154) en el §24 de la *Crítica de la razón pura*. Como ya vimos, este movimiento no es otra cosa que la autoafección que describe las intuiciones espaciales de manera sucesiva. Es cierto que, en la *Crítica de la razón práctica*, se trata de la posibilidad de atribuirle al sujeto la responsabilidad moral de una *Handlung*, mientras que, en la *Crítica de la razón pura*, la *Handlung* del sujeto se refiere a la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, lo que Kant subraya en el pasaje antes citado es que una misma acción puede considerarse tanto desde el punto de vista moral como desde el punto de vista de la necesidad natural. Por lo tanto, no hay una acción que pueda ser observada sólo desde el punto de vista moral o teórico. Una *Handlung* de trazar una línea puede

---

<sup>96</sup> Traducción de Dulce María Granja.

observarse desde el punto de vista moral, mientras que una *Handlung* de cometer un hurto puede describirse como un fenómeno natural. Así, resulta que no es contingente que Kant, en el §25 de la *Crítica de la razón pura*, refiera el término “inteligencia” a la espontaneidad del *yo pienso* (nota de B158), término que designa al sujeto de la libertad en la *Crítica de la razón práctica* (por ejemplo, V 99, V 125); es decir, la espontaneidad como “el acto de determinar mi existencia” (nota de B157) es, al mismo tiempo, tanto teórico como práctico. Kant llama autoconciencia trascendental a la conciencia inmediata de esta espontaneidad.

Esta conciencia de la propia espontaneidad se considera “*en tanto que no está sometida a las condiciones del tiempo*” (V 97). La autoconciencia trascendental no está condicionada por el tiempo. Esta afirmación no es de carácter ontológico; es decir, no intenta decir que el sujeto trascendental exista fuera del tiempo o del mundo temporal. Como señalé en 1.1, la espontaneidad de la autoafección se introduce como condición de la relación sucesiva entre las intuiciones empíricas. Resulta que esta espontaneidad se relaciona con la receptividad de manera inmediata y es posible sólo como la otra cara de la misma receptividad. La receptividad no es otra cosa que la sensibilidad a través de la cual estamos en contacto con el mundo sensible; por consiguiente, no es válido aislar dicha espontaneidad y ponerla como algo existente fuera del mundo sensible. Sin embargo, todo ello no impide reconocer que la autoconciencia trascendental no equivale a la intuición interna de uno mismo. Aunque estamos conscientes de nuestra propia espontaneidad del movimiento, eso no significa intuirnos directamente a nosotros mismos moviéndonos. Por ejemplo, cuando

trazamos una línea, estamos conscientes de la espontaneidad del movimiento de trazarla; no obstante, en ese momento no tenemos una intuición de nosotros mismos trazándola. Ahora bien, según Kant, lo que se somete al tiempo somos sólo nosotros mismos en cuanto intuitos por nosotros mismos, porque el tiempo expresa el orden de lo que es intuito, no el orden de la conciencia inmediata del acto de intuir. Pero la espontaneidad de la cual la autoconciencia trascendental está consciente no puede ser intuita directamente, mientras que las intuiciones internas son necesariamente ordenadas en el tiempo, la autoconciencia trascendental no puede ser considerada dentro del orden temporal.

Si la intuición interna se refiere al *yo* vinculado con cierto tiempo particular, se sigue que este *yo* puede ser considerado como cierta cantidad en el sentido de una duración temporal; es decir, la intuición interna puede ser considerada como una cantidad, mientras que la autoconciencia trascendental no puede ser medida de esta manera. Dicho de modo concreto, la intuición interna es designada por la conciencia de haber percibido, de estar percibiendo o de ir a percibir cosas particulares; por ejemplo: “ayer vi a la persona”, “estoy trazando esta línea”, “mañana estaré en la universidad”, etc. Estas conciencias empíricas se refieren al *yo* considerado como objeto empírico existente en un cierto tiempo particular. “Es decir, soy una cosa del tiempo pasado, presente y futuro, donde esta conciencia: yo soy, [como] una determinación de mi existencia en cuanto cantidad, es común para todas las cosas.”<sup>97</sup> “Ver a la persona”, “trazar la línea” y “estar en la universidad” se refieren a mis acciones concretas del tiempo pasado, presente y futuro, las cuales poseen cierta duración temporal que puede

---

<sup>97</sup> *Reflexión de Leningrado*, p. 1, líneas 22–25.

ser medida como una cantidad. En cambio, la autoconciencia trascendental no puede ser medida como una cantidad porque no es observada dentro del orden temporal como una duración.

En resumen, la intuición interna posee el carácter cuantitativo debido a que está vinculada a cierto tiempo particular, mientras que la autoconciencia trascendental no es una intuición en absoluto ni está ordenada según el orden temporal.

Ahora determinaré la intuición interna en comparación con la intuición externa. Ambos tipos de intuiciones ofrecen comúnmente el objeto empírico del conocimiento: “No la conciencia del *yo determinante*, sino sólo la conciencia del *yo determinable*, es decir, mi intuición interna es el objeto” (B407). De modo que la intuición interna posee cierta cantidad, esto es, una duración temporal en un determinado momento, la misma intuición se refiere al *yo* tomado como objeto empírico del conocimiento. Este *yo* se considera como fenómeno que se relaciona con otros acontecimientos en el mundo empírico. “El *yo* del objeto que es intuido por mí es, sin embargo, igual que otros objetos exteriores a mí, la cosa” (XX 270). Considerada como objeto del conocimiento, el *yo* de la intuición interna puede ser examinado en relación con otras cosas exteriores; por ejemplo, el *yo* referido por la conciencia: “vi a la persona” puede ser pensado en una relación causal con otros acontecimientos percibidos. Así es como la intuición interna posee en común con la intuición externa la característica de que suministra un objeto empírico del conocimiento.

Por otro lado, la intuición interna posee la peculiaridad en comparación con la externa. Mientras que la intuición externa es ordenada tanto en el espacio

como en el tiempo, la intuición interna no es dada en el espacio: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición *a priori*, a los fenómenos externos” (A34/B50). Todos los fenómenos, tanto internos como externos, son ordenados en el tiempo, mientras que, en el espacio, no se encuentra el fenómeno interno. Kant señala que “yo me intuyo en el tiempo, pero no en el espacio” (R5655; XVIII 314). La peculiaridad de la intuición interna se halla en que no aparece en el espacio. En efecto, los ejemplos que mencioné antes: “ayer vi a la persona”, “estoy trazando esta línea” y “mañana estaré en la universidad” no expresan que me intuya a mí mismo en el orden espacial. Sí, las cosas externas percibidas por mí (“persona”, “línea” y “universidad”) son intuitas en el espacio; pero el *yo* que percibe estas cosas externas nunca aparece en el espacio. Ciertamente, eso no quiere decir que el *yo* esté situado fuera del orden espacial, sino que el *yo* se considera como ocupante de cierto lugar en el espacio. Sin embargo, eso no se debe a que me intuyo a mí mismo en el espacio, sino a que me atribuyo a mí mismo un lugar en el orden espacial refiriéndome a dichas cosas percibidas en el espacio. Sólo puedo saber mi lugar en el orden espacial en relación con las cosas exteriores percibidas por mí mismo, no por intuirme a mí mismo directamente en el espacio.

La otra diferencia entre la intuición interna y la externa es que la interna debe todo su material a la externa. En efecto, el material de la conciencia de mi acción es constituido por diversas representaciones que se dan mediante el sentido externo. Por ejemplo, si tengo el recuerdo de haber ido a la universidad ayer, este recuerdo no consiste en una imagen directa de mí mismo que estaba



caminando, platicando o sentando; más bien, consiste en una conciencia de haber percibido edificios, pasillos, profesores, etc., de la universidad, es decir, objetos externos. Debido a que no puedo intuirme en el espacio, tengo que intuirme a mí mismo en el tiempo a partir del material recibido en el espacio. Por eso Kant reduce todo el material del sentido interno al sentido externo (nota de BXXXIX, B67); pero eso no significa que no haya una autointuición distinta de la intuición externa. Aunque todo su material proviene del sentido externo, la conciencia de que yo hice tal y tal cosa no se reduce a la intuición simplemente de tal y tal cosa.

Hasta aquí he venido precisando el contenido de la intuición interna en comparación con la autoconciencia trascendental, por un lado, y con la intuición externa, por el otro. Ahora es necesario aclarar cómo se nos da la intuición interna.

Una carta a Rehberg deja ver que Kant entiende la manera de recibir la intuición interna y la manera de conseguir la representación del tiempo de modo paralelo. “Por lo tanto, si el sujeto mismo se hace el objeto de su representación, el tiempo tiene que ser representado como una línea para reconocer el mismo tiempo como una cantidad.”<sup>98</sup> Esto es comprensible porque la intuición interna es una representación de las acciones del *yo*, consideradas como ciertas duraciones temporales. Para conseguir la intuición interna de una acción, sería necesario tener la representación del tiempo en el cual dicha acción se lleva a cabo. La representación del tiempo y la del *yo* empírico son mutuamente inseparables.

---

<sup>98</sup> La carta a Rehberg se encuentra en 1790, XI 210.

En el momento en que ahora me muevo, por ejemplo, percibo una pared de un edificio de la universidad, tengo conciencia de mi propia espontaneidad del mismo movimiento; pero esta autoconciencia trascendental no equivale a la intuición interna de mí mismo. Aunque estoy consciente de que estoy caminando, no me intuyo directamente a mí mismo caminando; lo que intuyo de modo directo es simplemente la pared; esto es, un objeto de la intuición externa.

La situación es compleja, ya que el resultado directo del movimiento no es la intuición interna, sino la externa. El movimiento del sujeto consiste en la autoafección, una relación entre el entendimiento y el sentido *interno*. Ya señalé, en 2.2.2, que esta relación tiene que constituir una condición necesaria de la recepción de la intuición externa, no sólo de la interna; es decir, sin autoafección, la afección del sentido externo por el objeto externo no podría ocurrir. Puedo recibir las intuiciones de un objeto externo porque me muevo por mí mismo; en este sentido, la autoafección, afección del sentido interno por el entendimiento, constituye la condición de la afección del sentido externo por los objetos externos. Además de eso, ahora se revela que el resultado directo de la autoafección no es la intuición interna, sino la externa. Al moverme, no puedo intuirme a mí mismo directamente, sino que sólo recibo las intuiciones de las cosas externas. Cuando percibo la pared, lo que recibo de modo directo es la intuición del mismo objeto, no la intuición interna de mí mismo percibiendo la pared. Así, aunque la autoafección es la condición de la afección del sentido externo por el objeto externo, la autoafección no suministra la intuición interna directamente.

Más bien, la intuición interna es dada sólo a partir de la intuición externa.

Kant describe este proceso refiriéndose a la operación de “abstracción”. Podemos tener una representación del tiempo sólo “cuando hacemos abstracción del espacio y atendemos sólo al acto [*Handlung*] a través del cual determinamos el sentido *interno* según su forma” (B154-155). Es decir, a partir de la intuición externa, abstraigo el espacio y dirijo mi atención al movimiento mediante el cual he recibido la misma intuición externa. En el ejemplo antes mencionado, puedo conseguir la intuición interna de mí mismo como “percibí la pared del edificio de la universidad” sólo por medio de la intuición externa de la pared. A partir de esta intuición, abstraigo el aspecto espacial y dirijo mi atención al movimiento mediante el cual he percibido la pared. Sólo así, puedo tener la conciencia empírica de mi acción: “percibí la pared”. En otras palabras, sólo puedo representarme a mí mismo de manera empírica como un resultado de una vuelta de la atención, por así decirlo, desde el objeto externo dado hacia el movimiento que lo ha percibido.

Probablemente sea necesario precisar que esta “abstracción” tiene que ser distinta de la operación del entendimiento discursivo que analiza las percepciones para conseguir los conceptos empíricos (IX 94). La operación del entendimiento discursivo es espontánea y su resultado es el concepto. En cambio, la “abstracción” a la cual me refiero en el presente contexto es un proceso por medio del cual se nos da la intuición interna de manera receptiva. La intuición de mí mismo referida por la conciencia como “percibí la pared de la universidad” no es un concepto discursivo, sino que es una intuición dada en el sentido interno;<sup>99</sup> pero no es dada directamente en el momento de realizar el

---

<sup>99</sup> Por lo tanto, la intuición interna, igual que la externa, posee los criterios de

movimiento como en el caso de la intuición externa, sino indirectamente, por medio de la intuición externa.

En este sentido, la representación del tiempo, así como la intuición interna, dependen de la intuición externa y del sentido externo; en las palabras de Kant: “tenemos que tomar la determinación de la longitud o del punto temporales para todas las percepciones internas siempre a partir de lo que las cosas externas nos presentan como mudable” (B156, traducción modificada). Exactamente gracias a esta mediación de la representación espacial, podemos representarnos cierta duración temporal por medio de la cantidad. Sin que el sentido externo reciba la intuición externa, la intuición interna no podría ser dada. Kant observa que “no podríamos tener ningún sentido interno ni determinar nuestra existencia en el tiempo si no tuviéramos ningún sentido externo (real) y no nos representáramos objetos en el espacio como distintos de nosotros mismos.”<sup>100</sup> En otras palabras, la autoconciencia empírica “nunca ocurre inmediatamente” (R5653, XVIII 306), sino que es posible sólo indirectamente; es decir, por medio de las intuiciones de

---

singularidad e inmediatez a diferencia de generalidad y del carácter mediado del concepto discursivo. La intuición interna tiene esos criterios porque se refiere a su objeto; a saber, al *yo* empírico directamente, es decir, sin mediación de las características generales. A propósito, esta “inmediatez” no se puede confundir con el modo “indirecto” según el cual la intuición interna es dada. La intuición interna es inmediata en el sentido de que se refiere a su objeto sin característica general, a diferencia del concepto. Por otro lado, si observamos el modo según el cual es dada, la intuición interna no es suministrada directamente, ya que es un resultado de la “abstracción” del aspecto espacial a partir de la intuición externa. Por lo tanto, la intuición interna es inmediata en contraste con el concepto discursivo, mientras que es mediata en relación con la intuición externa.

<sup>100</sup> *Reflexión de Leningrado*, p. 1, líneas 19–21.

los objetos distintos de mí mismo.<sup>101</sup>

Resumiendo la discusión que he venido presentando hasta aquí, podemos ver la relación compleja entre el sentido interno y el sentido externo. En primer lugar, la afección del sentido interno por el entendimiento, a saber, la autoafección, es la condición necesaria de la afección del sentido externo por el objeto externo. Eso expresa simplemente el hecho de que no puedo recibir las intuiciones externas si no me muevo espontáneamente. En segundo lugar, la autoafección no puede suministrar la intuición interna directamente. Este tipo de intuición sólo puede ser dado por medio de la intuición externa, porque el resultado directo del movimiento no es otra cosa que la intuición de las cosas externas. Entonces, aunque la autoafección es la condición de la afección externa, la intuición interna depende de la intuición externa, ya que la autoafección suministra sólo la intuición externa de modo directo.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> En este sentido, es acertada la interpretación que destaca “la prioridad del sentido externo” en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Según esta interpretación, la experiencia interna depende de la experiencia externa y la aplicación de las categorías a la intuición externa (Washburn 1975, pp. 281–287; Robinson 1988, pp. 173–178). En efecto, el conocimiento interno no sería posible sin que el movimiento del sujeto suministre percepciones externas conformes con las categorías. A pesar de todo, la prioridad del sentido externo debe ser complementada por el reconocimiento de que la autoafección es la condición de la recepción de las intuiciones externas. Cf. Robinson 1989, pp. 275–276. A propósito, este razonamiento sobre la relación entre la intuición interna y la externa no puede estar completo si no se complementa con una investigación de la *Refutación del idealismo*; sin embargo, por el momento tengo que posponer esta tarea.

<sup>102</sup> Este reconocimiento deja ver que no hay que distinguir dos sentidos de autoafección, uno como condición de la experiencia en general, y otro como condición específica de la experiencia interna (Zoeller 1989, pp. 267–270; Allison 2004,

Por último, podemos describir la relación entre el sentido interno y el externo de forma distinta, tanto de la coordinación o el paralelismo, como de la subordinación que Reininger presenta.

En primer lugar, la subordinación no puede ser acertada. Como mencioné en la sección 2.2.1, Reininger insiste en que Kant identifica el sentido interno con la mente en su conjunto. Es decir, según Reininger, Kant confunde lo “interno” en sentido empírico con lo “interno” en sentido trascendental. Además, lo hace para que el tiempo, como la forma de lo “interno” en sentido empírico, sea válido para todas las representaciones en sentido trascendental. Sin embargo, Kant no identifica el sentido interno con la mente en su conjunto, la cual incluye al sentido externo. Ya que el sentido interno y el externo son dos modos distintos de sensibilidad de la mente, el sentido externo no se subordina al interno.

No obstante, esa distinción entre ambos sentidos no puede interpretarse como un paralelismo. De hecho, la recepción de las representaciones en el sentido externo está condicionada por la autoafección; esto es, la afección del sentido interno por el entendimiento. El hecho de que todas las representaciones externas se someten al tiempo se basa en que la afección del sentido interno es una condición de la recepción de las intuiciones externas; es decir, las intuiciones externas son dadas en el tiempo porque pueden ser suministradas sólo mediante el movimiento del sujeto que describe un espacio de modo sucesivo. Sin embargo, la recepción de la intuición interna en el sentido interno

---

pp. 283–284. Una sola autoafección es la condición tanto de la intuición externa como de la interna.

es condicionada por la intuición externa. Ya que la intuición interna sólo puede ser dada en el sentido interno mediante la abstracción del espacio a partir de la intuición externa, ésta es la condición de aquella.

Así, la relación entre ambos sentidos no es de paralelismo ni de subordinación. Es una relación compleja en la cual la afección del sentido interno por el entendimiento hace posible la afección del sentido externo por el mundo exterior y, de este modo, el sentido externo recibe las intuiciones externas, sólo por medio de las cuales la intuición interna es dada en el sentido interno. La recepción de la intuición externa en el sentido externo es condicionada por la afección del sentido interno por el entendimiento. Pero la recepción de la intuición interna en el sentido interno depende de la intuición externa. Es cierto que el sentido interno es el “conjunto [*Inbegriff*] de todas las representaciones” (A177/B220). El sentido interno contiene las representaciones tanto internas como externas, representaciones que están “en nosotros” en sentido trascendental. Eso nos da la impresión de que el sentido externo se subordina al interno. Sin embargo, esto no es más que un aspecto de la situación compleja. Si observamos esta situación desde otra perspectiva, el sentido interno presupone la recepción de las representaciones en el sentido externo. El sentido interno no es identificado con la mente en su conjunto. Simplemente guarda todas las representaciones, tanto las externas recibidas por el sentido externo, como las internas suministradas mediante la “abstracción” del aspecto espacial de las intuiciones externas. Lo importante es ver esta complejidad en la cual la afección del sentido interno por el entendimiento condiciona la recepción de la intuición externa en el sentido externo, sólo por medio de la cual la intuición

interna es dada en el sentido interno.

## Conclusión

En este capítulo traté de establecer que la autoafección es una condición necesaria de todas las intuiciones. Eso quiere decir que, también para la recepción de las intuiciones externas, la espontaneidad del sujeto es necesaria. En otras palabras, las intuiciones externas no pueden ser dadas a través de la pura receptividad.

Señalé que los fundamentos que Falkenstein presenta para defender la interpretación intuicionista no son suficientes para refutar mi interpretación de la autoafección. Falkenstein insiste en que la estructura espaciotemporal es dada previamente a toda la espontaneidad e independientemente de ésta. Al respecto, considero que su argumento puede ser válido para objetar la interpretación según la cual dicha estructura es un producto de la síntesis que ordena el material dado previamente sin estructura alguna; sin embargo, su crítica no se dirige a la posibilidad de que la recepción misma del material en la estructura espaciotemporal esté condicionada por la autoafección.

De hecho, la autoafección no es una síntesis de algún material dado sin estructura alguna, sino una relación entre la espontaneidad y la receptividad. Por lo tanto, aunque la autoafección es una condición de la recepción de todas las intuiciones, eso no significa que la estructura espaciotemporal y el material presentado en ella sean creados o contruidos de modo arbitrario. El espacio, el tiempo y la sensación son meramente dados mediante la sensibilidad; sin



embargo, esta recepción está condicionada por la espontaneidad de la autoafección.

Sin contar con esta espontaneidad, no sería posible considerar el movimiento como un objeto de la intuición externa. El movimiento presupone la temporalidad, la cual es la forma del sentido interno; esto es, la facultad de recibir la espontaneidad del mismo sujeto. Por lo tanto, tenemos que admitir que la recepción de las intuiciones externas está condicionada por el sentido interno y la espontaneidad que afecta al mismo sentido. Dado que la autoafección constituye el movimiento del sujeto, podemos decir que intuimos el movimiento de los objetos sólo en la medida en que nos movemos.

Con base en esta observación, en el presente capítulo aclaré el contenido de la intuición interna y su relación con la externa. En una palabra, la intuición interna se refiere a la conciencia del propio movimiento particular ligado con cierto tiempo pasado, presente o futuro. Esta autointuición no puede ser dada directamente por la autoafección, sino sólo por medio de la intuición externa. En este carácter mediado de la intuición interna se basa la relación compleja entre la autoafección y la afección externa, y entre el sentido interno y el externo. Es decir, la afección del sentido interno por el entendimiento es una condición de la afección externa del sentido externo por el mundo exterior. A través de esta afección, el sentido externo recibe la intuición externa, a partir de la cual la intuición interna puede ser dada.

De los primeros dos capítulos presentados hasta aquí, resulta que toda intuición sensible, tanto externa como interna, no está condicionada sólo por la receptividad, sino también por la espontaneidad de la autoafección; sin embargo,

esta espontaneidad se considera como lo que constituye, junto con la receptividad, el movimiento del sujeto. Todavía no está claro que la misma espontaneidad pueda ser identificada con el entendimiento como capacidad conceptual. Si dicha espontaneidad del entendimiento es distinta del entendimiento, tendríamos que concluir que la intuición sensible dada mediante la autoafección es “preconceptual”; es decir, carece de toda articulación conceptual. En este caso, deberíamos admitir que lo dado sensible no posee el contenido conceptual que serviría de base al formular el conocimiento. En contra de esta visión, en el siguiente capítulo sostendré la tesis según la cual la intuición sensible es dada no sólo en el orden espaciotemporal, sino también en una articulación conceptual.

## Capítulo 3. La intuición formal y la forma de la intuición

El objetivo de este capítulo es defender la siguiente tesis: la intuición formal, la cual es resultado de la autoafección, constituye el marco *a priori* tanto conceptual como espaciotemporal en el cual toda la intuición empírica se da. Es decir, la autoafección hace posible la recepción de la estructura espaciotemporal, la cual está, a su vez, articulada de acuerdo con los conceptos.

Toda intuición, tanto externa como interna, es dada conforme al espacio y el tiempo. En el capítulo 2 señalé que esta recepción de la intuición y el orden espaciotemporal presupone la espontaneidad del sujeto. En este capítulo argumentaré que la intuición es dada no sólo de acuerdo con la estructura espaciotemporal, sino también de un modo articulado conceptualmente.

Esta tesis no intenta convertir la intuición en concepto anulando la diferencia entre ambas especies de representaciones; tampoco niega la existencia del contenido no conceptual. Para Kant, es fundamental mantener la originalidad del contenido intuitivo que no puede sustituirse con el contenido conceptual. Pero tampoco es cierto que toda intuición dada en el orden espaciotemporal carezca totalmente de la articulación conceptual; más bien, la intuición que tiene el contenido irreducible al concepto se nos da bajo una articulación conceptual. Además, la estructura tanto espaciotemporal como conceptual sirve de base para el juicio objetivo. Esta posición puede ser considerada como el punto intermedio

entre el conceptualismo fuerte que no aprecia el contenido no conceptual y el no conceptualismo fuerte que niega la articulación conceptual en la intuición dada. En la sección 3.1, comparando los argumentos del conceptualismo y del no conceptualismo, trataré de mostrar que dicha posición moderada es la adecuada para la filosofía kantiana.

En la sección 3.2, abordaré la noción de intuición formal de la segunda parte de la *Deducción trascendental* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. La intuición formal es la condición de la intuición sensible, la cual se basa en la autoafección. En la autoafección, la sensibilidad y el entendimiento se relacionan sin anular su diferencia mutua. Por lo tanto, esta producción de la intuición formal tiene que estar de acuerdo tanto con la condición de la sensibilidad como con la del entendimiento; es decir, la intuición formal, condición de toda intuición sensible, es un híbrido de la intuición pura y los conceptos puros del entendimiento. Intentaré defender esta tesis a partir de un análisis del argumento del §26 de la *Deducción*. También procuraré objetar la interpretación “no conceptualista”, según la cual la intuición formal es “preconceptual” aunque es un producto de la imaginación. Esta interpretación considera que el espacio y el tiempo son producto de la síntesis de la imaginación (*entia imaginaria*), aunque niega todo tipo de articulación conceptual en dicho producto (Wayne Waxman y Béatrice Longuenesse). Al respecto, mostraré las ventajas de mi propuesta en comparación con esta interpretación.

Por último, en la sección 3.3, analizaré la noción de forma de la intuición, tanto en la *Estética trascendental*, como en el §26 de la *Deducción*. Mostraré la

necesidad de distinguir dicha noción en la *Estética* y en la *Deducción*.

### 3.1. El conceptualismo y el no conceptualismo

En el capítulo 2 mostré que la autoafección es una condición de la recepción de todas las intuiciones, tanto externas como internas. Ello quiere decir que toda recepción de la intuición no sólo presupone la receptividad, sino también la espontaneidad. Entonces, el problema que ahora debo contemplar sería este: ¿son articuladas las intuiciones dadas, no sólo en el orden espaciotemporal, sino también en la estructura conceptual? La “estructura conceptual” no siempre se considera como una red de los juicios realizados implícita y explícitamente; más bien, puede ser interpretada como un tipo de articulación de los contenidos conceptuales de los cuales estaríamos conscientes al recibir las intuiciones. Tal articulación conceptual constituiría la base de los juicios más que el resultado de éstos.

Por ejemplo, Wilfrid Sellars caracteriza las “intuiciones” de Kant como “representaciones conceptuales de los individuos”.<sup>103</sup> Este tipo de representaciones se distingue del juicio expresado por una predicación, por ejemplo, “esto es un cubo”. En efecto, la intuición no es un concepto general de los atributos o las especies; sin embargo, según Sellars, la intuición no es dada sólo mediante la receptividad, sino que presupone la espontaneidad de la imaginación productiva.<sup>104</sup> Su expresión sería: “este-cubo”, que se refiere a

---

<sup>103</sup> Sellars 1967, p. 3.

<sup>104</sup> Sellars 1967, p. 4.

algo individual o singular, pero también es conceptual. Bajo esta comprensión, la intuición difiere de la “materia” o la “impresión” como lo dado a través de la mera receptividad. De hecho, esta impresión carece de todo tipo de estructura, tanto conceptual como espaciotemporal.<sup>105</sup> Conforme a su interpretación de Kant, el contenido representacional de la intuición, incluso su estructura espaciotemporal, se considera como conceptual.<sup>106</sup> Podríamos llamar a esta lectura “interpretación conceptualista”.

Por otro lado, algunos autores niegan totalmente la articulación conceptual en los productos de la síntesis de la imaginación. Michael Young considera la imaginación como una facultad de interpretar lo dado sensible como algo. Pero esta actividad de interpretar es, según Young, distinta de realizar el juicio y es posible sin concepto alguno.<sup>107</sup> El interpretar lo dado sensible como algo es representarlo “*de acuerdo con una regla*”, mientras que el juzgar es representar algo “*de acuerdo con la concepción de una regla*”.<sup>108</sup> Es decir, el juzgar requiere tener un punto de vista reflexivo y crítico con respecto al propio acto de combinación de las representaciones. Eso significa tener una distinción entre una combinación correcta y una incorrecta. En cambio, los animales, los cuales carecen de esta capacidad por falta de la facultad de conceptos y juicios, pueden

---

<sup>105</sup> Sellars 1967, pp. 7–8, 18 y 28–29. Esta impresión es distinta tanto de los objetos que impactan al sentido externo como de las intuiciones estructuradas de modo conceptual. Sólo posee atributos y relaciones “análogos” a esta estructura. No me detendré en este punto porque, de acuerdo con la teoría de la autoafección, no es necesario suponer tal material sin estructura alguna, lo cual ya señalé en los capítulos anteriores.

<sup>106</sup> Sellars 1967, p. 30.

<sup>107</sup> Young 1988, pp. 147–154.

<sup>108</sup> Young 1988, p. 153.

realizar la interpretación. De acuerdo con esta interpretación, una percepción es dada en una estructura que no puede caracterizarse como conceptual.<sup>109</sup> Designaré a esta visión “interpretación no conceptualista”.

Ahora bien, me parece que estas dos interpretaciones son innecesariamente fuertes. La interpretación conceptualista elimina el contenido no conceptual en el que Kant se basa al criticar al racionalismo. En cambio, al admitir el contenido conceptual sólo en el juicio, la interpretación no conceptualista no está de acuerdo con la conclusión de la *Deducción trascendental*: “Consiguientemente, toda síntesis, que hace posible la misma percepción, se halla sujeta a las categorías” (B161). Es decir, las percepciones, las cuales no son resultados del juicio discursivo, sino de la síntesis figurativa, están articuladas conforme a los conceptos puros del entendimiento. Por consiguiente, creo que Kant no es un conceptualista fuerte ni un no conceptualista fuerte. No elimina el contenido no conceptual, pero reconoce la articulación conceptual de las percepciones.

En lo que sigue, antes de abordar la distinción entre la intuición formal y la forma de la intuición, deseo confirmar mi interpretación moderada desde el punto de vista general; es decir, deseo mostrar que no es necesario tomar la posición fuerte del conceptualismo o del no conceptualismo. Introduciré tres puntos discutidos por los no conceptualistas<sup>110</sup> y los conceptualistas.<sup>111</sup> En primer lugar, el no conceptualista afirma que la riqueza de la percepción rebasa

---

<sup>109</sup> Cf. Waxman 1991, pp. 33–34; Gibbons 1994, pp. 30–32; Longuenesse 1998, pp. 216 y 222.

<sup>110</sup> Evans 1982, pp. 122–129 y 227–229; Hanna 2005, pp. 260–266 y 281–282.

<sup>111</sup> McDowell 1996, pp. 56–65.

el contenido conceptual. En segundo lugar, también argumenta que el contenido perceptivo posee la independencia de la creencia conceptual. Y, en tercer lugar, insiste en que nosotros como animales racionales compartimos el contenido no conceptual con los animales no racionales. Comparando básicamente la discusión de McDowell y Hanna, quisiera buscar un punto intermedio entre el conceptualismo fuerte y el no conceptualismo fuerte.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Robert Hanna no es necesariamente un no-conceptualista fuerte con el cual no estoy de acuerdo. Precisa que el no-conceptualismo no excluye la espontaneidad, la racionalidad e incluso la aplicación del concepto en el contenido no conceptual (Hanna 2005, pp. 249–250, 251–252). Según Hanna, la intuición puede ser un producto “*protorracional*” de la imaginación. No es racional simplemente porque no es suficiente para la capacidad del conocimiento racional. Además, lo importante para mí es que, para Hanna, el contenido no conceptual puede ser articulado de modo conceptual. No necesariamente el contenido cognitivo es carente de toda la capacidad conceptual o de la capacidad conceptual respecto del contenido específico relevante; por ejemplo, por falta de un concepto adecuado para describir un objeto particular. Puede llamarse “no conceptual” un contenido cognitivo que requiere la aplicación correcta del concepto, pero no requiere una comprensión racional y autoconsciente del concepto. Dependiendo del “grado de la participación” de la capacidad conceptual, el grado del carácter conceptual en el contenido no conceptual puede variar. Desde este punto de vista, podríamos admitir que la “interpretación” que Young atribuye a la imaginación no excluye la capacidad conceptual conforme con las categorías, aunque no se identifica con el juicio objetivo. Creo que Kant tiene en mente algo parecido a este carácter conceptual y la conformidad con las categorías cuando afirma que toda la percepción se somete a las categorías, razón por la cual no estoy de acuerdo con la interpretación que niega toda la articulación conceptual en la percepción e identifica esta articulación con el juicio racional.



### 3.1.1. ¿Rebasa la riqueza de la percepción la capacidad conceptual?

Un argumento del no conceptualismo afirma que la riqueza o la finura del contenido perceptivo rebasa la capacidad conceptual; por ejemplo, hay una gran diversidad de colores que no podemos concebir con los conceptos de rojo, verde, azul, etc. Es imposible tener conceptos que correspondan a toda esa variedad.

Sin embargo, como McDowell contesta, no es necesario expresar toda la diversidad de los colores a través de los conceptos especialmente hechos; podemos describir un color que no tiene un concepto correspondiente diciendo “esa sombra”.<sup>113</sup> Por lo tanto, es posible describir toda la variedad del contenido perceptivo a través de los conceptos.

Pero, aun cuando McDowell tenga razón en este punto, parece difícil reducir el contenido de las percepciones confusas a los conceptos.<sup>114</sup> Cuando vemos una casa desde lejos, sabemos que estamos viendo una casa, pero no podemos distinguir sus partes (IX 34); si no viéramos las partes, entonces tendríamos que decir que tampoco vemos la casa misma. Por lo tanto, resulta que tenemos solamente percepciones confusas de esas partes. No podemos designar esas partes por los conceptos diciendo, por ejemplo, “esa ventana”, porque no la distinguimos.

Además, para Kant, el orden espaciotemporal como la forma de la intuición no puede ser reducido al contenido conceptual (II 381–383, IV 285-286, VIII 134–135).<sup>115</sup> El espacio tiene ejes “centralizados” o “egocéntricos” para

---

<sup>113</sup> McDowell 1996, p. 57.

<sup>114</sup> Hanna 2005, p. 265.

<sup>115</sup> Hanna 2005, pp. 281–282.

las direcciones como derecha-izquierda, frente-atrás y arriba-abajo. El tiempo también tiene la estructura centralizada o egocéntrica porque la sucesión temporal es “asimétrica” o “irreversible”. En otras palabras, el orden espaciotemporal puede ser comprendido desde el punto de vista del observador.

Ya vimos antes que Sellars interpreta que Kant convierte las formas espaciotemporales, en última instancia, en las formas de las representaciones conceptuales; pero parece que esta interpretación se debe a que Sellars no reconoce el contenido cognitivo no conceptual en lo que recibimos mediante la sensibilidad. Si su lectura fuera acertada, toda crítica de Kant a Leibniz perdería su sentido. Las determinaciones espaciotemporales se basan, para Leibniz, en las determinaciones internas y conceptuales de las sustancias. Pero esto se debe a que Leibniz no tiene en cuenta el punto de vista del observador de dichas sustancias (excepto el punto de vista de Dios). En cambio, para Kant no tiene sentido hablar de las determinaciones de las sustancias sin tener en cuenta la relación exterior entre esas sustancias y el sujeto que las observa. Es exactamente el orden espaciotemporal el que sólo puede ser considerado desde el punto de vista del observador, y eso significa que dicho orden se basa en la manera según la cual el sujeto es afectado receptivamente por el objeto. Por consiguiente, no es posible reducir este orden espaciotemporal a las determinaciones conceptuales.

Entonces, hay que admitir que Kant reconoce el contenido no conceptual que puede ofrecer la razón de los juicios racionales. Kant no puede ser un conceptualista fuerte.

Pero eso no necesariamente significa que Kant identifique la capacidad

conceptual con la capacidad de realizar el juicio y niegue el contenido conceptual en la percepción; es decir, no es cierto que Kant reduzca el contenido cognitivo en la percepción a la estructura espaciotemporal. Todavía es posible interpretar que las intuiciones, las cuales nos ofrecen el contenido no conceptual, sean dadas con una articulación conceptual incluso sin realizar los juicios objetivos.

Consideremos un ejemplo. Cuando tenemos la percepción de una pluma, podríamos designarla diciendo “esta-pluma”, o realizando un juicio “esto es una pluma”. De todos modos, una percepción no puede ser dada de manera aislada; además, es así en dos sentidos. En primer lugar, no es dada de manera aislada en la estructura espaciotemporal: una percepción está colocada en esta estructura y se relaciona tanto con otras percepciones como con nosotros mismos que las percibimos. Pero, en segundo lugar, una percepción está acompañada por diversas relaciones que no son espaciotemporales sino conceptuales. La percepción de la pluma está colocada en diversas relaciones con las representaciones de papel, escuela, ideas de la tesis, etc., aun cuando estas cosas no estén presentes en el orden espaciotemporal. Es irrelevante reducir estas relaciones a resultados del juicio objetivo.<sup>116</sup> De hecho, sería imposible tener conciencia de todas estas relaciones en forma de juicios. En este sentido, hay “riqueza” o “finura” de la articulación conceptual previa al juicio, riqueza que rebasa la capacidad conceptual en el juicio. La comprensión de tal articulación no es resultado de un juicio o muchos juicios, sino que es dada al recibir una

---

<sup>116</sup> Podemos recordar la teoría del “In-der-Welt-Sein” de Heidegger, en especial, la caracterización del *Zuhandensein* (Heidegger 1977, §§15–16).

percepción, aunque no se reduce al orden espaciotemporal.

### 3.1.2. ¿Es el contenido perceptivo independiente de la creencia?

Un astrónomo no puede evitar que la Luna, cuando está cerca del horizonte, le parezca más grande (A297/B354). A este tipo de ilusión, que no podemos evitar, aunque tengamos el conocimiento correcto, lo llama Hanna “ilusión verídica”.<sup>117</sup> Según Hanna, Kant sostiene que los contenidos no conceptuales pueden ofrecer garantías o justificaciones “no inferenciales”. Por consiguiente, las personas que poseen menos conocimientos que los astrónomos pueden equivocarse diciendo: “la Luna cerca del horizonte es más grande”, y este juicio se basa en la intuición de la Luna. El contenido cognitivo de esta intuición es independiente de la creencia conceptual, porque también a los astrónomos les sigue apareciendo más grande. Hanna afirma que aquí también es difícil reducir el contenido de la intuición al contenido conceptual; además, insiste en que este ejemplo muestra que no podemos negar que el contenido no conceptual pueda fundamentar los conceptos.<sup>118</sup>

Sin embargo, ello no significa necesariamente que tengamos el contenido conceptual sólo cuando realizamos juicios objetivos; tampoco excluye la posibilidad de que las percepciones, las cuales nos ofrecen contenidos no conceptuales, estén articuladas en una estructura conceptual. Hanna clasifica el carácter no conceptual del ejemplo antes presentado como “contenido

---

<sup>117</sup> Hanna 2005, p. 262.

<sup>118</sup> McDowell 1996, pp. 7–8 y 13.

no conceptual bastante fuerte” que no requiere la aplicación correcta de conceptos, aunque requiere conceptos.<sup>119</sup> Es cierto que el contenido no conceptual presentado por la intuición posee cierta independencia con respecto a la creencia; no obstante, esta independencia no es total como si la intuición se diera fuera del marco coherente articulado conceptualmente. De hecho, la Luna aparece como “Luna” y, en ese momento, esta intuición está colocada en relación tanto espaciotemporal como conceptual con otras representaciones. Esa intuición presenta un contenido original, el cual, sin embargo, está ordenado dentro del marco unitario conceptual de la experiencia. No hay necesidad de expulsar toda la articulación conceptual para salvar la independencia del contenido intuitivo. Entonces, podríamos decir que, al recibir la intuición, tenemos tanto el contenido no conceptual (espaciotemporal) como el contenido conceptual. Ambos tipos de contenidos cognitivos poseen originalidad y pueden funcionar como fundamentos de los juicios; pero la unidad espaciotemporal y la conceptual no deben ser consideradas mutuamente excluyentes.

### 3.1.3. ¿Compartimos el contenido no conceptual con los animales?

Un argumento para negar la articulación conceptual en la percepción sería que compartimos la percepción con los animales que no cuentan con la capacidad conceptual<sup>120</sup>. En efecto, Kant admite que los animales y los niños tienen

---

<sup>119</sup> Hanna 2005, pp. 251–252.

<sup>120</sup> Hanna 2005, pp. 260–262.

representaciones sin tener la autoconciencia o el entendimiento como una facultad de pensar el yo (VII 127–128). Incluso, Kant hace un experimento mental y se considera como un animal en el pensamiento (X I52): afirma que podría tener lo dado sensible que se combina según las leyes empíricas de la asociación e influye en el sentimiento y el deseo. También podría estar consciente de cada representación singular, pero sin relacionarla con la unidad de la representación de sus objetos a través de la unidad sintética de la apercepción. En estos pasajes está claro que Kant piensa que los animales y los niños tienen el contenido no conceptual, aunque carecen totalmente de la capacidad conceptual.

Sin embargo, tendríamos que decir que este argumento no es capaz de establecer que los seres humanos con capacidad conceptual comparten eso que los animales tienen. McDowell señala que no es necesario afirmar que tenemos lo que los animales tienen y, además, algo para conceptualizarlo; más bien, debemos decir que tenemos lo que los animales tienen, pero de otra forma, porque nuestra sensibilidad está entrelazada con la facultad espontánea.<sup>121</sup> Aun cuando los seres humanos compartan lo que los animales tienen, ello no significa que lo compartan de la misma forma. Para afirmar que tenemos el contenido no conceptual sin capacidad conceptual alguna, sería necesario mostrar que la percepción humana y la percepción animal son de la misma naturaleza; sin embargo, no estoy seguro de que este tipo de demostración sea posible.

Además, en el contexto de los pasajes antes citados (VII 127–128, X I52),

---

<sup>121</sup> McDowell 1996, pp. 64–65.

Kant no intenta afirmar que nosotros compartamos la misma percepción con los animales o los niños; por el contrario, menciona estos ejemplos para distinguir nuestro contenido cognitivo de las representaciones animales. Es decir, señala que la autoconciencia humana es lo que diferencia a los seres humanos de los demás animales y, por lo tanto, tenemos el conocimiento que los animales no tienen. En este punto, Kant está más cerca de McDowell que de los no conceptualistas.

Sin embargo, hay un pasaje donde parece que Kant afirma la posibilidad de tener la intuición sin tener el concepto:

Si un salvaje viera una casa a la distancia, cuyo uso desconoce, él tendría efectivamente ante sí en su representación el mismo objeto que otro que lo conoce determinadamente como una vivienda humana. Pero en cuanto a la forma, la cognición de uno y el mismo objeto es diferente en ambos. En uno es *mera intuición*, en el otro, *intuición y concepto* al mismo tiempo. (IX 33)<sup>122</sup>

Al parecer, Kant está afirmando que es posible conocer un objeto mediante “mera intuición” sin concepto alguno. Aparentemente, también dice que la intuición que los civilizados tienen es la misma que tienen los “salvajes” sin conceptos.

Pero, como Hanna apunta atinadamente, el meollo no está en que el “salvaje” carece de todo tipo de capacidades conceptuales, porque es innegable que es un animal racional que tiene conceptos;<sup>123</sup> más bien, éste es un ejemplo

---

<sup>122</sup> Traducción de Efraín Lazos.

<sup>123</sup> Hanna 2005, p. 262.

de la carencia de una capacidad específica para conceptualizar cosas. A diferencia de los animales a los cuales les falta la capacidad conceptual completamente, él carece de la misma capacidad sólo accidental y parcialmente. En este sentido, este tipo de experiencia es muy común porque frecuentemente encontramos objetos cuyos conceptos adecuados no conocemos; por eso Hanna afirma que este ejemplo muestra el contenido no conceptual “local”.

Ahora bien, me importa destacar que este ejemplo no intenta establecer que nuestra intuición es dada sin articulación conceptual alguna; sólo intenta refutar el argumento del conceptualismo fuerte que niega todo el contenido no conceptual. En efecto, el “salvaje” conceptualizaría dicho objeto como un edificio o como una gran piedra que se coloca en la serie de los conceptos. Lo mismo sucede cuando encontramos un objeto que no sabemos qué es, pero no dejamos de conceptualizarlo de alguna manera. Así, no es necesario negar toda participación de la capacidad conceptual en la recepción de la intuición.

De lo dicho hasta aquí, se obtiene una conclusión moderada, según la cual Kant no es ni un conceptualista fuerte, ni un no conceptualista fuerte. Afirma la originalidad del contenido cognitivo intuitivo, el cual consiste en la relación espaciotemporal de lo que nos es dado. Este tipo de contenido es capaz de fundamentar los juicios de manera “no inferencial”. No es posible reducir las caracterizaciones de la intuición al contenido conceptual;<sup>124</sup> pero también

---

<sup>124</sup> La intuición es sensible, receptiva y se basa en la afección; además, se refiere inmediatamente al objeto y, por tanto, sólo representa algo singular. El concepto que se genera de la espontaneidad del entendimiento es discursivo y se basa en la función, y se refiere al objeto sólo de modo mediado por otras representaciones, por eso representa simplemente algo general. Dietmar Heidemann reconstruye la metodología de la *Estética*



resulta que ninguno de los tres argumentos antes presentados elimina la posibilidad de reconocer la articulación conceptual en la misma intuición. Es decir, Kant no está afirmando que la intuición se nos dé previamente a la capacidad conceptual e independientemente de ésta. No es necesario identificar la capacidad conceptual exclusivamente con la actividad de realizar el juicio.

Ya que este resultado es solamente negativo y que no puede ser un argumento positivo, en lo que sigue trataré de demostrar la siguiente tesis: el objetivo de la segunda parte de la *Deducción trascendental* es establecer que toda la intuición sensible es dada bajo la articulación tanto espaciotemporal como conceptual. La noción de la intuición formal es la pieza clave en el argumento del §26 de la *Deducción*.

### 3.2. La intuición formal

En esta sección examinaré la noción de la intuición formal en el §26 de la *Deducción trascendental* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. A través de este examen procuraré establecer que toda la intuición sensible se nos da no sólo bajo la estructura espaciotemporal, sino también articulada conceptualmente; en especial, de acuerdo con las categorías. Para ello, determinaré primero el objetivo del argumento de la segunda mitad de la *Deducción trascendental* (§§21–27) en relación con la primera mitad (§§15–20);

---

*trascendental* y la *Lógica trascendental* como una justificación de la irreductibilidad mutua de estas caracterizaciones de la intuición y el concepto (Heidemann 2002, pp. 84–89).

después examinaré el argumento principal de la segunda mitad; esto es, el §26, para aclarar la función de la intuición formal.

### 3.2.1. El objetivo de la segunda mitad de la *Deducción trascendental*

El objetivo del argumento del §26 en la *Deducción trascendental* no está inmediatamente claro. Kant divide la *Deducción* de la segunda edición en dos partes (§§15–20 y §§21–27). El título del último párrafo de la primera mitad (§20) ya adelanta: “Todas las intuiciones sensibles se hallan bajo las categorías como únicas condiciones bajo las cuales puede coincidir la diversidad de esas intuiciones en una conciencia” (B143), y la conclusión del mismo párrafo afirma: “Lo diverso de una intuición dada también se halla, pues, necesariamente sujeto a las categorías” (B143). Estas afirmaciones nos dan la impresión de que la *Deducción* ya alcanza su meta al demostrar la “validez objetiva” de las categorías (A89/B122, A93/B126); pero la verdad es que la primera mitad no es más que “el comienzo de una *deducción*” (B144) cuyo propósito se conseguirá plenamente sólo en el §26 (B145). Entonces, ¿cuál es el objetivo de la segunda mitad de la *Deducción*?

Este problema lo planteó Dieter Henrich, quien al mismo tiempo presentó una propuesta: la primera mitad demuestra la validez de las categorías para todo lo diverso sólo “en la medida en que viene dada en una intuición empírica [*in Einer empirischen Anschauung*]” (B143, traducción modificada). Henrich insiste en que, aquí, Kant pone una restricción en relación con las intuiciones para las cuales las categorías son válidas. “El resultado de la prueba en el §20 vale, pues,

sólo para aquellas intuiciones que ya poseen unidad;”<sup>125</sup> en cambio, en la segunda mitad, Kant muestra la validez de las categorías para todo objeto de nuestros sentidos. En otras palabras, en el §26, la restricción hecha en la primera mitad es superada. Ello es posible con base en “los resultados de la *Estética* como si se tratase de hechos”,<sup>126</sup> resultados de que “*de hecho* disponemos de” la unidad del espacio y del tiempo como la condición de todo objeto de nuestros sentidos.<sup>127</sup> En resumen, la primera mitad muestra la validez de las categorías para toda intuición en la medida en que ésta posee unidad; la segunda mitad señala que de hecho disponemos de la unidad del espacio y del tiempo, de acuerdo con la cual todo el objeto se nos da. De esta manera, Kant concluye la validez de las categorías para todo objeto de nuestros sentidos.

Aunque al respecto se han hecho diversas lecturas, aquí me limitaré a mencionar dos críticas a la posición de Henrich. Según la primera, la división en dos partes no se refiere a la diferencia entre una “parte” restringida de las intuiciones y “toda” la intuición. De hecho, el título del §20 ya pone de manifiesto que “todas las intuiciones sensibles se hallan bajo las categorías”.<sup>128</sup> Por consiguiente, la primera y la segunda mitades no corresponden, respectivamente, a lo particular y a lo general. La otra crítica señala que el argumento de la segunda mitad no se basa simplemente en “el hecho” o “el resultado” de la *Estética*. Para Kant, toda la unidad se debe a la espontaneidad del entendimiento; por lo tanto, la unidad de la intuición no puede basarse

---

<sup>125</sup> Henrich 1994, p. 29.

<sup>126</sup> Henrich 1994, p. 34.

<sup>127</sup> Henrich 1994, p. 32.

<sup>128</sup> Nowotny 1981, p. 272; Baum 1986a, p. 100; 1986b, pp. 79–80.

simplemente en las representaciones unitarias del espacio y del tiempo como formas de la sensibilidad.<sup>129</sup>

Es problemático establecer si estas dos críticas de Henrich son acertadas. En una conferencia posterior, Henrich ha precisado su posición.<sup>130</sup> Acerca de la primera crítica, aclara que, en la primera mitad, no se trata de una restricción real, sino simplemente posible; es decir, no afirma que efectivamente haya intuiciones con unidad e intuiciones sin unidad. Por consiguiente, no es seguro que sea justo referir la “restricción” de Henrich a la diferencia entre lo particular y lo general. En cuanto a la segunda crítica, Henrich explícitamente señala que es “un malentendido” y reconoce que no atribuye la unidad de la intuición a la forma de la sensibilidad, sino a la espontaneidad del entendimiento.

Entonces, podríamos confirmar dos puntos. En primer lugar, si bien se trata de una restricción de lo diverso de la intuición en la primera parte, eso no se refiere a una restricción real de las intuiciones particulares; sólo se refiere a una posibilidad lógica de que lo diverso de la intuición se dé sin unidad. En segundo lugar, la unidad de la intuición no puede basarse en las formas de la sensibilidad, sino en la espontaneidad del entendimiento.

Un comentario del propio Kant puede apoyar estos puntos. Después de la conclusión del §20, Kant parafrasea el resultado de la primera mitad de la *Deducción*: “La diversidad contenida en una intuición que llamo mía es representada, por medio de la síntesis del entendimiento, como perteneciente a

---

<sup>129</sup> Wagner 1980, pp. 356–359 y 360–362.

<sup>130</sup> Tuschling 1984, pp. 41–46.

la *necesaria* unidad de la autoconciencia, y ello ocurre gracias a la categoría\*” (B144), y en la nota a la que remite el asterisco, comenta:

El fundamento que lo prueba [*Beweisgrund*] se basa en la representada *unidad de intuición* mediante la cual se da un objeto. Esta unidad incluye siempre en sí una síntesis de la diversidad dada en una intuición y contiene ya la relación de tal diversidad con la unidad de apercepción. (Nota de B144, traducción modificada)

Como Henrich comprende, Kant presupone efectivamente, en la primera mitad de la *Deducción*, la unidad de la intuición; pero no atribuye esta unidad a las formas de la sensibilidad, sino a la síntesis y la relación con la apercepción. Además, Kant considera esta unidad sintética como el “fundamento” para demostrar la validez de las categorías en la primera mitad.

La cuestión es ahora cómo interpretar la unidad de la intuición tomando en cuenta dicho fundamento. Henrich señala dos posibilidades: este fundamento ya se ha explicado en el §16; o el fundamento es mostrado sólo en el §26. Creo que existe un pasaje que apoya la última opción:

El espacio, el tiempo y todas sus partes son *intuiciones* y, consiguientemente, constituyen, con la diversidad que incluyen en sí (véase la estética trascendental), representaciones singulares. Es decir, no son meros conceptos por medio de los cuales una misma conciencia se halla contenida en muchas representaciones, sino muchas representaciones contenidas en una representación y en la conciencia de la misma; por lo tanto, se encuentran

como compuestas, y por consecuencia, por medio de ellos, se encuentra la unidad de la conciencia, como *sintética* y, no obstante, originaria. Esta *singularidad* de las intuiciones es importante en la aplicación (véase §25).

(Nota de B136, traducción modificada)

Kant apunta aquí que el espacio y el tiempo son las intuiciones contrastadas con los conceptos discursivos. De hecho, un concepto se halla contenido en varias representaciones como una característica común de éstas; por ejemplo, el concepto “animal” está contenido en diversas representaciones que pueden ser designadas mediante este concepto. En cambio, el espacio y el tiempo son intuiciones que contienen, en sí, diversas representaciones como sus partes (*cf.* B39–40).

Pero, en el presente contexto, es importante que Kant presente el espacio y el tiempo como intuiciones “compuestas”, e insinúe que la singularidad de la intuición se basa en la unidad sintética originaria. Es cierto que la *Estética trascendental*, que señala que el espacio y el tiempo son singulares, no trata de síntesis alguna; pero podemos interpretar que la *Estética* presenta el carácter singular del espacio y del tiempo sin mencionar todavía que este carácter necesita una síntesis. En efecto, el propio Kant remite al §25, que es, según Gawronsky, una confusión con el §26, donde se lee:

Con el fin de hacer notar que esta unidad [de la intuición formal del espacio y del tiempo] precede a cualquier concepto, sólo la había atribuido, en la estética, a la sensibilidad, pero, de hecho, presupone una síntesis que, sin pertenecer a

los sentidos, es la que hace posibles todos los conceptos de espacio y tiempo.

(Nota de B160–161)

Kant explícitamente reconoce que la unidad del espacio y del tiempo presupone una síntesis espontánea, aunque no lo menciona en la *Estética*.

Por consiguiente, aquel “fundamento” de la prueba de la primera mitad de la *Deducción* no es suministrado ni en el §16 ni en la *Estética trascendental*; más bien, la segunda mitad de la *Deducción* tiene que mostrarlo, a través de lo cual se supera la “restricción” hecha en la primera mitad; es decir, en la prueba de la primera mitad, la validez de las categorías sólo alcanza a lo diverso ya dado en la unidad de la intuición. Eso no significa que haya realmente intuiciones sin unidad, sino que la primera mitad sólo presupone que todo lo diverso se nos da en la unidad de la intuición. Ni en la *Estética* ni en la primera mitad de la *Deducción*, Kant explica cómo es posible esa unidad de la intuición. En este sentido, el resultado de la primera mitad es restringido. Es la segunda mitad de la *Deducción* la que justifica la misma unidad; sin esta explicación, todo el resultado de la primera mitad quedaría sin fundamento.

Sin embargo, tal vez se pueda objetar diciendo que Kant explica la unidad sintética de lo diverso en la primera mitad. Es cierto que Kant muestra que todas las representaciones de las cuales podemos estar conscientes se someten a la unidad sintética originaria de la apercepción (§16); además, con base en esta unidad es posible la unificación de las representaciones en el juicio objetivo (§§18–19). Entonces, aparentemente, mi propuesta según la cual sólo la segunda mitad justifica la unidad de la intuición no está conforme con lo dicho en la primera mitad.

A esta objeción se podría contestar que no podemos confundir la síntesis de la primera mitad con la síntesis de la segunda. Manfred Baum señala que la distinción entre ambas partes de la *Deducción* concuerda con la distinción entre la síntesis intelectual en el juicio y la síntesis figurativa de la imaginación.<sup>131</sup> Creo que esta lectura está conforme con el siguiente comentario de Kant:

en la cual [la primera parte de la *Deducción*], ya que las categorías surgen sólo en el entendimiento *con independencia de la sensibilidad*, me veo obligado a abstraer del modo según el cual la diversidad es dada a una intuición empírica, a fin de fijarme sólo en la unidad que entra en la intuición por medio de la categoría y a través del entendimiento. (B144, traducción modificada)

En la primera mitad, Kant no tiene en cuenta las condiciones de la sensibilidad de acuerdo con las cuales lo diverso puede ser dado. Bajo esta abstracción de las condiciones de la sensibilidad, lo diverso de la intuición se considera como “un diverso en general” (B129) o “la intuición en general” (B148, B150, B159).<sup>132</sup> Este procedimiento es necesario para enfocar la síntesis intelectual que se realiza en el juicio conforme a las categorías, y lo que Kant quiere decir es que la síntesis en los juicios unifica diversas representaciones que son dadas de antemano en la unidad de la intuición. En esta etapa de la *Deducción*, la unidad

---

<sup>131</sup> Baum 1986a, pp. 102–104; y 1986b, pp. 79–81.

<sup>132</sup> Por lo tanto, algunos autores relacionan la diferencia entre la primera y la segunda mitad con la diferencia entre la intuición en general y la intuición (particular) sensible bajo las condiciones del espacio y del tiempo. Pero esta interpretación sería desorientadora si no tiene en cuenta la diferencia entre dos modos de síntesis. Nowotny reconoce esto (Nowotny 1981, pp. 272–273 y 277–278).



de la intuición sólo es presupuesta como algo ya dado, no explicada como un resultado del juicio.

En cambio, en la segunda mitad, Kant tiene que explicar cómo es posible la unidad de la intuición. Por consiguiente, no puede presuponerla abstrayendo las condiciones de las intuiciones sensibles. Ya que la síntesis figurativa de la imaginación implica la relación con dichas condiciones, puede aclarar la posibilidad de la unidad de la intuición; es decir, a partir de la misma síntesis, Kant puede mostrar la conformidad de la unidad de la intuición con las categorías.<sup>133</sup>

Así, podemos concluir que el objetivo de la segunda mitad de la *Deducción* se halla en poner de manifiesto la conformidad de toda intuición dada en el espacio y el tiempo con las categorías. Eso significa que el argumento del §26 muestra que las intuiciones nos son dadas en la estructura no sólo espaciotemporal, sino también en la conceptual.

---

<sup>133</sup> Creo que esta interpretación es conforme al sentido original de la noción de “deducción”, sentido aclarado por Henrich (1989, pp. 30–40; Tuschling 1984, pp. 84–92); es decir, dicha noción, tomada originalmente del campo jurídico, significaba, para Kant, una justificación de la posesión o del uso de algo; por ejemplo, unas tierras, a través de examinar el “origen” de la adquisición. Entonces, la razón de dividir la *Deducción* de la segunda edición en dos partes se halla en “su contribución distintiva para un entendimiento de los orígenes del conocimiento” (Henrich 1989, p. 252, nota 4). Es decir, la primera y la segunda mitad de la *Deducción* justifican la validez objetiva de las categorías a partir de las investigaciones de los orígenes distintos. La primera mitad examina el entendimiento de acuerdo con la unidad de la autoconciencia; en cambio, la segunda mitad enfoca el espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad.

### 3.2.2. El argumento del §26

El argumento de la segunda mitad de la *Deducción* a favor de la validez objetiva de las categorías se encuentra en el §26 (B160-161). Antes de comenzar, Kant introduce la noción de síntesis de la aprehensión:

Advertiré, en primer lugar, que por *síntesis de aprehensión* entiendo aquel enlace de la variedad de una intuición empírica mediante el cual se hace posible la percepción, esto es, la conciencia empírica de esa misma intuición (como fenómeno). (B160)

Si tenemos en cuenta el pasaje sobre la percepción en la primera edición (A119-120), está claro lo que Kant tiene en mente, y presenta una visión alternativa sobre la percepción contra los empiristas. “No ha habido todavía psicólogo que cayera en la idea de que la imaginación constituye un indispensable ingrediente de la misma percepción” (nota de A120). Los empiristas suponen que recibimos la percepción sólo por medio de la sensibilidad; pero la percepción contiene imágenes [*Bilder*] de los objetos. En este momento, ellos atribuyen a esta facultad una capacidad de enlazar las impresiones recibidas para conseguir las imágenes de los objetos. Sin embargo, desde el punto de vista de Kant, con esto, la sensibilidad se hallaría sobrecargada porque es una facultad receptiva. Para evitar este error, Kant reconoce que la espontaneidad de la imaginación y su síntesis son necesarias para tener la percepción. Eso no significa que, primero, se dé la intuición sin conciencia ni espontaneidad y, después, la imaginación la convierta en la

percepción. Más bien, desde el principio, la intuición se nos da a través de la percepción, esto es, la conciencia empírica de la intuición. Sin espontaneidad, no recibimos la intuición; es decir, la síntesis de la aprehensión no es una actividad de enlazar algo dado de antemano, sino que la recepción de la intuición está condicionada por la misma síntesis. El argumento del §26 avanza, a partir de esta síntesis de la aprehensión que es responsable de la percepción empírica, a su condición *a priori*; esto es, al espacio y al tiempo como la intuición formal. Esta intuición formal requiere, a su vez, una síntesis *a priori* de la imaginación trascendental que conecta la condición del pensar con la forma de la intuición.

Todo este reconocimiento no intenta afirmar que la síntesis de la aprehensión sea la condición material de la intuición. El material de la intuición tiene que ser suministrado a través de la sensibilidad. La espontaneidad del sujeto no es capaz de determinar cuál material es recibido ni en qué orden espaciotemporal es dado. Pero, como señalé en los capítulos 1 y 2, sin espontaneidad, no sería posible recibir el mismo material mediante la sensibilidad. La intuición dada tiene que ser colocada en el marco unitario *a priori* que se basa en la síntesis trascendental de la imaginación. La síntesis de la aprehensión, la cual es empírica (nota de B162), es la que ordena el material empírico dentro de ese marco. La recepción de la intuición está inseparablemente ligada con el hecho del emplazamiento de esta misma en una estructura coherente.

Si nos confundimos en este punto, no podemos captar de qué se trata en el argumento del §26. De hecho, Kant dice en el §21: “En lo que sigue (§26) se

pondrá de manifiesto, a partir del modo según el cual es dada la intuición empírica en la sensibilidad, que la unidad de tal intuición no es más que la prescrita por la categoría (de acuerdo con lo dicho en §20) a la variedad de una intuición dada en general” (B144–145). Este señalamiento me parece crucial porque Kant deja ver que, en el §26, se trata del “modo según el cual es dada la intuición empírica en la sensibilidad”. Este “modo” no es otra cosa que el espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad. Como veremos en seguida, el argumento del §26 avanza efectivamente “a partir de” estas formas a las cuales la síntesis de la aprehensión se somete. Eso no significa que esta síntesis combine lo diverso que es dado previamente en el espacio y el tiempo; más bien, significa que la intuición empírica es condicionada por la síntesis de la aprehensión.

Ahora bien, el argumento consiste en cinco pasos, cada uno de los cuales citaré en lo que sigue. El primer paso dice:

En las representaciones de espacio y tiempo tenemos formas *a priori* de la intuición sensible, tanto externa como interna, y a ellas debe conformarse siempre la síntesis de aprehensión de la diversidad del fenómeno, ya que dicha síntesis sólo puede tener lugar de acuerdo con tal forma. (B160)

Como ya señalé, la síntesis de la aprehensión es una condición para recibir la intuición empírica, lo cual se basa en la definición de esta síntesis. Y la *Estética trascendental* ha mostrado que la intuición empírica siempre está condicionada por las formas *a priori*, esto es, el espacio y el tiempo. Estos dos puntos componen la premisa del argumento del §26: la conformidad de la síntesis de la

aprehensión con el espacio y el tiempo.

Insisto una vez más en que debemos reconocer que la recepción de la intuición está condicionada por la espontaneidad de la síntesis de la aprehensión; si no fuera así, el propósito del primer paso del argumento del §26 no sería comprensible, y en este caso tendríamos que considerar la misma síntesis como una actividad de enlazar lo diverso ya dado en la estructura espaciotemporal sólo mediante la sensibilidad; es decir, tendríamos que decir que lo diverso ya está de acuerdo con el espacio y el tiempo sin síntesis alguna. Entonces sería irrelevante y sin fundamento afirmar la conformidad de la síntesis de la aprehensión con el espacio y el tiempo. De todos modos, la intuición estaría de acuerdo con ellos. Además, faltaría un fundamento para que la síntesis se someta a ellos. Sólo en caso de que la recepción de la intuición y la síntesis sean mutuamente inseparables, el primer paso del §26 puede ser relevante. Sólo con base en que la síntesis de la aprehensión constituye la manera según la cual recibimos la intuición empírica, y que la *Estética trascendental* ha mostrado que el espacio y el tiempo son las condiciones de dicha intuición, la conformidad de la síntesis de la aprehensión con el espacio y el tiempo puede considerarse como una premisa fundamentada.

El segundo paso afirma:

Ahora bien, espacio y tiempo se representan *a priori*, no simplemente como *formas* de la intuición sensible, sino como *intuiciones* mismas que contienen una variedad y, consiguientemente, con la determinación de la *unidad* de tal variedad (*cf.* *estética trascendental*).\* (B160, traducción modificada)

Es decir, de acuerdo con el segundo paso, el espacio y el tiempo contienen la unidad de lo diverso de la intuición. Otra vez, Kant apela a la *Estética trascendental*; sin embargo, esta vez lo hace con una modificación en la nota a la que remite el asterisco. La *Estética* ya ha establecido que el espacio y el tiempo son singulares y poseen unidad; pero ahora, en la nota de B160–61, Kant dice que el espacio y el tiempo tienen unidad, a la que denomina intuición formal. La intuición formal se basa en una síntesis *a priori* que no puede confundirse con la síntesis de la aprehensión, la cual es empírica (nota de B162). Se trata de la autoafección, identificada con la síntesis trascendental de la imaginación en el §24, en la cual el entendimiento determina la sensibilidad. Es decir, la unidad del espacio y del tiempo se debe a la autoafección como la síntesis trascendental de la imaginación.

Por lo tanto, podemos describir la relación entre la *Estética*, el §24 y el segundo paso del §26 como lo siguiente. La *Estética* muestra que el espacio y el tiempo son las condiciones de toda la intuición sensible y que tienen unidad; pero no menciona que esta unidad presuponga espontaneidad. En el §26, Kant necesita apelar a la misma unidad del espacio y del tiempo para demostrar la validez objetiva de las categorías. Sin desarrollar la teoría de la autoafección, quedaría oculto el hecho de que la unidad del espacio y del tiempo se basa en la espontaneidad de la síntesis trascendental de la imaginación. Sin embargo, de esta manera, Kant no podría avanzar al tercero y al cuarto pasos que se refieren a la unidad de la síntesis y a la unidad sintética. Por lo tanto, es inevitable explicar la síntesis trascendental de la imaginación antes del §26. Así, el segundo paso de este párrafo se compone del resultado de la *Estética* y del

§24; es decir, el espacio y el tiempo como intuiciones formales contienen una unidad de lo diverso que es posible gracias a la síntesis trascendental de la imaginación.

El tercer paso es la consecuencia de los dos pasos anteriores:

Por lo tanto, la misma *unidad de la síntesis* de lo vario, dentro o fuera de nosotros, y, en consecuencia, también una *combinación* a la que debe conformarse cuanto tengamos que representar como determinado en el espacio o en el tiempo, están simultáneamente dadas *a priori* —como condición de la síntesis de toda *aprehensión*— con esas intuiciones, no en ellas. (B160–161)

Es decir, de los dos pasos anteriores resulta que la síntesis de la aprehensión está condicionada por la unidad de la intuición formal. En la medida en que esta unidad se basa en la síntesis trascendental de la imaginación, la síntesis de la aprehensión tiene que conformarse a esta síntesis. Ello quiere decir que toda recepción de la intuición está de acuerdo con la unidad de la síntesis trascendental de la imaginación. Es cierto que la intuición es suministrada mediante la sensibilidad. En este sentido, la unidad y la combinación no están dadas “en esas intuiciones”; pero, en la medida en que la síntesis de la aprehensión y la síntesis trascendental de la imaginación condicionan la misma recepción, la unidad y la combinación están dadas “con” dichas intuiciones.

Ahora, el cuarto paso señala:

Pero esta unidad sintética no puede ser otra que la combinación, en una conciencia originaria, de lo vario de una *intuición* dada *en general*, conforme a

las categorías y aplicada sólo a *nuestra intuición sensible*. (B161, traducción modificada)

Este paso se basa en el §24 y en el §20, esto es, la conclusión de la primera mitad de la *Deducción*. Lo que Kant intenta es identificar la unidad de la intuición formal con la unidad sintética originaria de la apercepción. Esta unidad originaria es lo que Kant extrae a partir del análisis del *yo pienso* en el §16 (B132). También es lo que funciona como el fundamento de la combinación de las representaciones en los juicios objetivos (§19). Basándose en estas observaciones, Kant muestra, en la primera mitad de la *Deducción*, que dicha unidad originaria está estructurada conforme a las categorías; pero, en la primera mitad, en la cual Kant prescinde de las condiciones de la sensibilidad humana, esta unidad solamente se dirige a la “intuición en general”. Sólo en el §24, Kant pone de manifiesto que la síntesis trascendental de la imaginación aplica esta unidad a los objetos de la intuición humana. Así, es posible “pensar la unidad sintética de apercepción de la diversidad de la *intuición sensible a priori* como la condición a la que necesariamente han de someterse todos los objetos de nuestra intuición (la humana)” (B150). Con base en este resultado del §24, el cuarto paso del argumento del §26 puede identificar la unidad de la intuición formal con dicha unidad originaria.

Por último, del tercero y el cuarto paso, se concluye:

Consiguientemente, toda síntesis, que hace posible la misma percepción, se halla sujeta a las categorías. Además, teniendo en cuenta que la experiencia es un conocimiento obtenido por medio de percepciones enlazadas, las categorías



son condiciones de posibilidad de la experiencia y, por ello mismo, poseen igualmente validez *a priori* respecto de todos los objetos de experiencia.

(B161)

Es decir, la síntesis de la aprehensión, la cual se somete a la unidad de la intuición formal, está de acuerdo con la unidad sintética originaria de la apercepción. Del hecho de que esta unidad originaria está articulada conforme a las categorías, resulta que la síntesis de la aprehensión se somete a las categorías. Ahora bien, esta síntesis es inseparable de la recepción de la intuición; por consiguiente, la conclusión de este argumento significa que toda la intuición empírica es dada bajo la articulación de acuerdo con las categorías. De esta manera, se concluye que las categorías tienen la validez objetiva para todo objeto de la intuición sensible humana.

Antes de precisar la noción de intuición formal en la siguiente sección, quisiera presentar cada paso de la prueba de la validez de las categorías en el §26 de manera esquematizada.<sup>134</sup>

- 1) La síntesis de la aprehensión se somete al espacio y al tiempo. [Primera base: toda la intuición empírica puede ser dada sólo a través de dicha síntesis (*cf.* la definición de la síntesis de la aprehensión); segunda base: el espacio y el tiempo son formas de la intuición sensible (*cf.* la *Estética trascendental*).]

---

<sup>134</sup> Entre corchetes señalaré los fundamentos de cada uno de los pasos de la prueba de la validez de las categorías.

- 2) El espacio y el tiempo, los cuales son intuiciones formales, contienen una unidad de lo diverso. [Primera base: el espacio y el tiempo contienen una unidad (*cf.* la *Estética trascendental*); segunda base: la unidad de la intuición formal sólo es posible gracias a que la síntesis trascendental de la imaginación aplica la unidad sintética originaria de la apercepción a las condiciones de la sensibilidad humana (*cf.* §24).]
- 3) Por lo tanto, la síntesis de la aprehensión se somete a la unidad de la intuición formal. [*Cf.* 1) y 2).]
- 4) Ahora, esta unidad está de acuerdo con las categorías. [Primera base: la unidad sintética originaria de la apercepción está estructurada por las categorías (*cf.* §20); segunda base: la unidad de la intuición formal es posible gracias a la unidad sintética originaria de la apercepción (*cf.* §24).]
- 5) Por consiguiente, la síntesis de la aprehensión se somete a las categorías, y todo el objeto de la sensibilidad humana, que puede ser dado mediante la misma síntesis, se conforma a las categorías. [*Cf.* 3) y 4).]

### 3.2.3. ¿Qué es la intuición formal?

Ahora precisaremos la función de la intuición formal en el argumento del §26 presentado en la sección anterior. Se nota que la intuición formal funciona como el conector de la unidad sintética pensada en las categorías, por un lado, y las formas de la sensibilidad, por otro lado. Por un lado, la intuición formal debe su unidad a la unidad sintética que se dirige, originalmente, a la intuición en general. Por otro lado, como formas *a priori* de la sensibilidad, condiciona todas

las intuiciones sensibles. Dicha unidad sintética, por sí sola, podría funcionar como la base de la validez de las categorías para todas las representaciones que puedan ser combinadas en los juicios. Sin embargo, con esa observación no se muestra que el objeto intuido por la sensibilidad humana se someta a la misma unidad sintética; es decir, mientras la unidad sintética de la apercepción se dirige sólo a la intuición en general, la validez de las categorías no puede extenderse a los objetos específicos de nuestros sentidos. Por ello mismo se requiere la noción de intuición formal del espacio y del tiempo.

Para que la intuición formal cumpla tal función en la *Deducción*, debe interpretarse como un híbrido de los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones puras. Si la intuición formal no está de acuerdo con las categorías, la validez de las categorías no podría alcanzar a la intuición empírica. Eso me parece contradictorio con la prueba del §26.

Pero Wayne Waxman y Béatrice Longuenesse adoptan la interpretación no conceptualista, por así decirlo, de la intuición formal. Insisten en que la intuición formal, por mucho que presuponga la síntesis de la imaginación, no presupone ningún concepto, ni siquiera las categorías. Estos autores destacan la originalidad de la síntesis de la imaginación en contraste con la síntesis discursiva hecha en el juicio. Lo hacen porque sostienen una tesis según la cual el espacio y el tiempo son productos de la imaginación (tesis de *entia imaginaria*); es decir, el orden espaciotemporal se genera a partir de que la imaginación sintetiza lo diverso dado sin este orden. Pero afirman que este producto de la imaginación no presupone ningún concepto y que, sólo en el juicio, intervienen las categorías y los conceptos empíricos.

Esta posición puede ser controvertible en dos puntos. Por un lado, es problemática la tesis según la cual el espacio y el tiempo son productos de la síntesis de la imaginación a partir del material dado sin ningún orden. Por otro lado, también es discutible su negación total de la articulación conceptual en la intuición formal. En cuanto al primer punto, ya mencioné la objeción de Falkenstein contra esta tesis de *entia imaginaria* en el capítulo 2. Ahora presentaré mi objeción sobre el segundo punto. Podemos decir que su afirmación corresponde al no conceptualismo fuerte que vimos en la sección 3.1. Es cierto que estoy de acuerdo con esta interpretación en cuanto que sostienen la irreductibilidad del contenido no conceptual e intuitivo; pero creo que es demasiado fuerte negar toda la articulación conceptual en lo que es dado por la receptividad.

Ahora bien, en la nota en el §26, Kant señala que el “espacio, representado como *objeto* (tal como lo requiere efectivamente la geometría)”, contiene “una *fusión*, en una representación *intuitiva*, de lo diverso dado según la forma de la sensibilidad” (nota de B160, traducción modificada). Este espacio es la intuición formal que proporciona la “unidad de la representación” (*ibid.*). Sobre esta unidad, Kant comenta:

Con el fin de hacer notar que esa unidad precede a cualquier concepto, sólo la había atribuido, en la *Estética*, a la sensibilidad, pero, de hecho, presupone una síntesis que, sin pertenecer a los sentidos, es la que hace posibles todos los conceptos de espacio y tiempo. En efecto, es a través de ella (dado que el entendimiento determina la sensibilidad) como se *dan* el espacio o el tiempo en cuanto intuiciones. Por eso pertenece la unidad de esa intuición *a priori* al

espacio y al tiempo, no al concepto del entendimiento (*cf.* §24). (nota de B160-161)

Para interpretar la intuición formal de manera contundente, hay que hacer las precisiones siguientes. En primer lugar, hay que determinar la relación del espacio como la intuición formal con la construcción geométrica. De hecho, Kant está analizando el “espacio, representado como *objeto* (tal como lo requiere efectivamente la geometría)”. Pero si la intuición formal es un resultado de la construcción geométrica, resulta que los conceptos matemáticos ya están presupuestos. En segundo lugar, es necesario aclarar el sentido en que la unidad de la intuición formal “precede a cualquier concepto”. ¿Significa esto que la intuición formal carece de cualquier articulación conceptual, incluso de la conformidad con las categorías? En tercer lugar, este preceder al concepto tiene que ser compatible con la necesidad de una síntesis; en especial, con el hecho de que “el entendimiento determina la sensibilidad”.

En cuanto al primer punto, creo que Waxman está en lo correcto al negar que la intuición formal presuponga los conceptos matemáticos.<sup>135</sup> En la cita anterior, Kant no está hablando de la construcción geométrica. En la *Metodología trascendental*, Kant explica la diferencia entre el conocimiento filosófico y el conocimiento matemático. Este tipo de conocimiento es un conocimiento racional “*obtenido por construcción* de los conceptos. *Construir* un concepto significa presentar la intuición *a priori* que le corresponde” (A713/B741). Para obtener conocimientos matemáticos o geométricos,

---

<sup>135</sup> Waxman 1991, pp. 81–83.

empezamos con presentar una forma intuitiva que representa cierto concepto. “En cuanto construcción de un concepto (representación universal)”, esta intuición “tiene que expresar en su representación una validez universal en relación con todas las posibles intuiciones pertenecientes al mismo concepto” (A713/B741). A partir de la descripción de esta forma, podemos extraer diversos conocimientos sobre ella.

Por ejemplo, para conseguir un conocimiento sobre la suma de los ángulos de un triángulo, un geómetra comienza por trazar un triángulo. Es cierto que un triángulo trazado en un papel no es más que una intuición empírica; pero, en geometría, esta intuición se considera como una expresión de un concepto *a priori* y sólo apunta “al simple acto de construir el concepto” (A714/B742). Es decir, en geometría, el triángulo trazado se considera como una expresión del esquema de un triángulo en general. Por lo tanto, las determinaciones contingentes, como la magnitud de los lados y de los ángulos, en *esta* intuición concreta son indiferentes. A continuación, el geómetra prolonga un lado del triángulo y divide el ángulo externo trazando una paralela al lado opuesto del triángulo. Así, encuentra que los tres ángulos adyacentes, cuya suma es igual a la de los ángulos del triángulo, valen dos rectos. Es decir, “a través de una cadena de inferencias y guiado siempre por la intuición”, obtiene un conocimiento evidente y universal (A716–717/B744–745).

Se nota que, en el conocimiento geométrico, lo primero es el concepto, y la intuición se construye sólo a partir del concepto. Pero aquí es importante que la construcción geométrica se refiera a la presentación de una forma intuitiva de un concepto geométrico *particular*. Se trata de la construcción del concepto de

triángulo o de cono, el cual se refiere a las formas particulares que pueden ser descritas en el espacio. En cambio, la intuición formal no se refiere a una forma geométrica particular, sino al espacio y al tiempo como condiciones de todas las intuiciones particulares. Por lo tanto, no es posible identificar, como Henry Allison, la síntesis que produce la intuición formal con la construcción de un concepto geométrico.<sup>136</sup> De hecho, como Kant dice, esta síntesis “es la que hace posibles todos los conceptos de espacio y tiempo”; es decir, los conceptos no hacen posibles las intuiciones formales, sino que las intuiciones formales son fuentes de esos conceptos. Entonces, al mencionar a la geometría, Kant está señalando que la construcción geométrica presupone las intuiciones formales. En otras palabras, la posibilidad de construir un concepto de una forma particular en el espacio requiere que el espacio mismo se ha dado previamente como un objeto representado.

Respecto del segundo y el tercer punto antes presentados, Waxman y Longuenesse aseguran que la intuición formal no presupone o no depende de ningún concepto, ni siquiera de las categorías.<sup>137</sup> Ambos autores sostienen que el espacio y el tiempo son productos de la imaginación, pero la síntesis de la imaginación precede a todos los conceptos y, por tanto, a las categorías. Entonces, resultaría que, aunque Kant menciona que “el entendimiento determina la sensibilidad”, este entendimiento no opera de acuerdo con las categorías. ¿Es correcta esta interpretación?

Si tenemos en cuenta la función del concepto de intuición formal en la

---

<sup>136</sup> Allison 2004, p. 116.

<sup>137</sup> Waxman 1991, p. 84; Longuenesse 1998, pp. 222–224.

*Dedución*, la interpretación de Waxman y Longuenesse no es posible. La intuición formal tiene el papel de conectar la unidad sintética pensada de acuerdo con las categorías y las formas de la sensibilidad. Tal como lo cité antes, Kant dice: “Pero esta unidad sintética [de la intuición formal] no puede ser otra que la combinación [...] conforme a las categorías y aplicada sólo a la *intuición sensible*” (B161). Si la intuición formal no estuviera de acuerdo con las categorías, no podría funcionar como el conector de las categorías y de las formas de la sensibilidad. Entonces Kant no podría mostrar la validez de las categorías para todas las intuiciones en cuanto que son dadas de acuerdo con la intuición formal. Pero el objetivo del §26 se halla exactamente en mostrar la misma validez. En fin, si negáramos la relación de la intuición formal con las categorías, todo el argumento del §26 sería en vano.

Es cierto que ambos autores están en lo correcto al sostener que, en el §26, no se trata de alguna actividad que distingue las representaciones objetivas de las meras subjetivas.<sup>138</sup> Esto significaría que la síntesis presupuesta por la intuición formal es idéntica a la síntesis que se realiza en el juicio objetivo. Pero en el §26 se trata del “modo según el cual es dada la intuición empírica en la sensibilidad” (B144), además, “con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de ésta” (B145). En la cita anterior también, Kant señala que “es a través de ella [la síntesis] (dado que el entendimiento determina la

---

<sup>138</sup> Algunos autores afirman esto: Stuhlmann-Laeisz (1987, pp. 16–29; pero no identifica la combinación objetiva con la aplicación de las categorías); Evans (1990, pp. 563–565); y Thöle (1991, pp. 285–293). Patricia Kitcher interpreta la intuición formal como condición del juicio espaciotemporal, aunque no destaca la objetividad (Kitcher 1986, pp. 141–143).



sensibilidad) como se *dan* el espacio o el tiempo en cuanto intuiciones” (nota de B161). Así, se trata del modo según el cual se da lo diverso, no del modo según el cual esto diverso es juzgado u objetivamente determinado.

El problema es que Waxman y Longuenesse identifican la conformidad con las categorías con la determinación objetiva. De esto se desprende que si la intuición formal no está objetivamente determinada, no puede estar conforme a las categorías en absoluto; es decir, una intuición o bien carece totalmente de la articulación conceptual, o bien está objetivamente determinada.<sup>139</sup> Sin embargo, esta disyuntiva no es muy atinada como interpretación de la *Dedución*. Por un lado, si la intuición formal carece totalmente de la articulación de acuerdo con las categorías, no cumpliría su función de conectar la unidad sintética y las formas de la sensibilidad. Por otro lado, si está determinada objetivamente, ya no funcionaría como la condición de lo dado sensible, sino del pensamiento objetivo. Por consiguiente, es necesario pensar en una conformidad, de la intuición formal con las categorías, no objetiva y previa al juicio.

Es cierto que Waxman y Longuenesse intentan reconciliar el carácter

---

<sup>139</sup> Dicho de modo más exacto, Waxman no niega la articulación total, sino sólo la articulación conceptual o de acuerdo con las categorías. La intuición formal está de acuerdo con la unidad sintética de la apercepción, la cual, según su lectura, es una articulación preconceptual (Waxman 1991, p. 89). Para Longuenesse también, la intuición formal, como producto de la *synthesis speciosa* de la imaginación, posee unidad (Longuenesse 1998, p. 216). Pero Kant dice explícitamente que la síntesis de la imaginación y la unidad de la intuición formal está “conforme con las categorías” (B152, B161). De esta observación, algunos autores desprenden que toda la intuición de la cual estamos conscientes está determinada objetivamente por las categorías. Según esta lectura, la intuición sin esta determinación carece de todo tipo de estructura o unidad y, por tanto, sería menos que una intuición (Robinson 1984, pp. 406–409).

no conceptual de la intuición formal con la función de ésta en el §26. Waxman admite que la síntesis trascendental de la imaginación produce las intuiciones formales como “las encarnaciones *sensibles* y los correspondientes *intuitivos* de la misma unidad que es pensado en las categorías (*synthesis intellectualis*)”.<sup>140</sup> Según Longuenesse, la síntesis discursiva según las formas lógicas del juicio no opera en la *synthesis speciosa* que produce la intuición formal; más bien, la *synthesis speciosa* de la imaginación es dirigida a la “meta [*goal*]” de la síntesis discursiva que se realiza en el juicio conforme con las categorías.<sup>141</sup> Pero creo que en ambos esfuerzos para reconciliar la ausencia de las categorías en la intuición formal con la función de ésta en la *Deducción*, esta intuición formal ya presupone las categorías. En efecto, si la imaginación ofrece las “encarnaciones” de la unidad categorial y si su síntesis es dirigida por la síntesis categorial, tenemos que decir que la intuición formal está de acuerdo con las categorías.

Ahora bien, parece que lo necesario no es negar totalmente la conformidad con las categorías en la intuición formal; más bien, sería favorable interpretar la estructura en la que las percepciones son dadas como una articulación de acuerdo con las categorías. Eso no significa considerar la estructura de las percepciones como si estuviera determinada directamente respecto de las categorías de igual modo que el juicio objetivo. Como Baum señala, es posible interpretar que la intuición formal se conforma con las categorías sólo por medio de la unidad sintética originaria de la apercepción, unidad que está, a su vez, de

---

<sup>140</sup> Waxman 1991, p. 101.

<sup>141</sup> Longuenesse 1998, p. 203.

acuerdo con las categorías. Entonces, podemos interpretar la conformidad con las categorías en la intuición formal como la que se basa en el esquema.<sup>142</sup>

En efecto, los caracteres de la intuición formal concuerdan con los del esquema trascendental (A139–142/B177–181). Aunque Kant no señala explícitamente esta conexión, me parece innegable que, en el §26 de la *Deducción*, tiene en mente el capítulo del *Esquematismo*. Según este capítulo, el esquema trascendental ofrece un fundamento de la aplicación de las categorías al fenómeno, pues las categorías y los fenómenos son mutuamente heterogéneos. Dicho esquema es “homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra” (A138/B177), ya que es una determinación trascendental del tiempo que es, al mismo tiempo, puro, intelectual y sensible. Tal determinación del tiempo es un producto trascendental de la imaginación “conforme a una regla de unidad conceptual expresada por la categoría” (A142/B181). Esta caracterización del esquema trascendental insinúa que el argumento del §26 de la *Deducción* puede considerarse como una preparación del *Esquematismo*; es decir, el §26 muestra el hecho de que todos los fenómenos dados mediante la intuición empírica se conforman con las categorías. Con base en este hecho, el *Esquematismo* pregunta “cómo” es posible esto (A137/B176) y contesta con la noción del esquema trascendental. Entonces, si tenemos en cuenta la conexión entre la intuición formal y el esquema trascendental, la intuición formal tiene que ser interpretada conforme a las categorías; si no, el *Esquematismo* perdería su base que establece el hecho de la aplicación de las categorías al fenómeno. Así, podemos concluir que la intuición formal es un

---

<sup>142</sup> Baum 1986a, pp. 104–105.

híbrido de los conceptos puros del entendimiento y de las intuiciones puras.<sup>143</sup>

Antes de cerrar esta sección, consideraré dos objeciones posibles a la interpretación que he presentado hasta aquí. En primer lugar, mi interpretación parece contradictoria con el comentario de Kant según el cual la unidad de la intuición formal “precede a cualquier concepto” (nota de B161).<sup>144</sup> La segunda objeción diría que mi interpretación pasa por alto la premisa fundamental de la filosofía kantiana de la “exclusividad mutua del concepto y de la intuición”.<sup>145</sup>

A estas dos objeciones podríamos contestar lo siguiente. El preceder al concepto no es lo mismo que la ausencia del concepto, y la diferencia entre el concepto y la intuición no es idéntica a que se excluyan entre ellos. Lo que Kant afirma es la precedencia de la intuición formal respecto del concepto y la diferencia entre el concepto y la intuición. Kant no sostiene la ausencia del concepto en la intuición formal ni la exclusión mutua entre el concepto y la intuición. Podemos confirmar esto con referencia a la relación entre la unidad analítica y la unidad sintética.

Kant caracteriza la intuición como singular e inmediata, y el concepto como general y mediato (A320/B377, IX 91). El concepto no se relaciona con el objeto inmediatamente porque lo representa mediante las características generales del mismo objeto. La intuición se refiere al objeto sin tales representaciones generales y, por tanto, lo representa inmediatamente. Así, no es posible anular esta diferencia entre ambas especies de representaciones.

---

<sup>143</sup> Para interpretaciones parecidas, véanse: Krausser 1973, p. 282; y Gloy 1976, pp. 148–150.

<sup>144</sup> Cf. Longuenesse 1998, p. 224.

<sup>145</sup> Waxman 1991, p. 85.

Ahora bien, los conceptos discursivos pueden ser formados a través de la actividad del entendimiento que opera mediante la unidad analítica; es decir, el entendimiento discursivo ejerce la comparación, la reflexión y la abstracción en relación con las percepciones (*Logik* §6, IX 94).<sup>146</sup> Esta actividad analiza una cosa a través de sus características [*Merkmale*]; por ejemplo, al observar una percepción de pluma, el entendimiento enfoca una característica “rojo”, y a partir de esta característica, puede formar un concepto de rojo en general. Como Kant dice, un concepto empírico “contiene, como una característica [*Merkmal*] [...], algo que ya es concebido en la intuición sensible...” (XX 273–274). El concepto es lo que puede ser obtenido a partir de la intuición presentada a través de las percepciones. En este sentido, las percepciones preceden al concepto.

Un concepto que se refiere a su objeto mediante una característica constituye una representación general. El concepto “rojo” se refiere comúnmente a diversas cosas: una pluma, mi sangre, una camisa, etc. Tal generalidad se debe a la unidad analítica de la conciencia. Sin embargo, Kant afirma que la unidad analítica presupone la unidad sintética (B133). Una característica no es más que “una representación parcial” (R2282; XVI 298), ya que es una de varias características de una cosa. El entendimiento intuitivo podría intuir directamente la totalidad de una cosa en la cual diversas partes se relacionan (V 407–408); en cambio, para el entendimiento discursivo, la característica es el “fundamento de conocer [*Erkenntnisgrund*]” (R2282–2288;

---

<sup>146</sup> Longuenesse 1998, pp. 115–122. Longuenesse afirma que, con respecto a la forma, las categorías y los conceptos matemáticos también son formados mediante estas actividades.

XVI 298–300) de una cosa.<sup>147</sup> Este entendimiento sólo puede conocer una cosa mediante los conceptos comunes formados a partir de dichas características.

Ahora bien, una característica “tiene que ser, pues, pensada en unidad sintética con otras representaciones (aunque sean meramente posibles) antes de que pueda pensar en ella la unidad analítica de la conciencia, la unidad que la convierte en *conceptus communis*” (nota de B134). Una unidad sintética contiene varias características que pueden convertirse en los conceptos. A partir de tal unidad sintética, el entendimiento discursivo puede formar los conceptos; es decir, la unidad sintética precede a estos conceptos. Sin embargo, eso no significa en absoluto que la unidad sintética carezca de toda articulación conceptual; de hecho, en la unidad sintética, varias características, como representaciones parciales que pueden convertirse en los conceptos, están diferenciadas y relacionadas mutuamente. Entonces, la unidad sintética debe ser considerada como un conjunto de las articulaciones entre las características de acuerdo con los conceptos. Aunque precede al concepto explícitamente formado mediante la unidad analítica, la unidad sintética está estructurada de modo conceptual.

La intuición formal posee la unidad sintética de lo diverso (B161); por lo tanto, su precedencia al concepto es compatible con el hecho de que la intuición formal está articulada de modo conceptual. Sólo precede a la actividad del entendimiento discursivo que opera mediante la unidad analítica. Entonces, la diferencia entre la intuición y el concepto tampoco es idéntica a que se excluyen entre ellos. La intuición empírica, la cual es inmediata y singular, es dada en la

---

<sup>147</sup> Cf. Reich 1986, pp. 35–37.

estructura no sólo espaciotemporal, sino también conceptual. En fin, la precedencia de la intuición formal respecto del concepto y la diferencia entre la intuición y el concepto son compatibles con la interpretación según la cual la intuición formal es un híbrido entre los conceptos puros y las intuiciones puras.

### 3.3. La forma de la intuición

En la sección anterior concluí que la intuición formal es un híbrido de los conceptos puros y las intuiciones puras. Ya que la intuición formal es la condición de toda intuición sensible, resulta que esta intuición puede ser dada en una estructura tanto espaciotemporal como conceptual.

Sin embargo, Kant distingue la forma de la intuición de la intuición formal (nota de B160). A diferencia de la intuición formal, la forma de la intuición no suministra la unidad, sino que sólo ofrece lo diverso de la intuición. Entonces, aparentemente tenemos que entender que la intuición formal es un resultado de una síntesis que enlaza lo diverso dado, mediante la mera receptividad, según la forma de la intuición. Aunque la intuición formal presupone una síntesis, parece que la forma de la intuición no requiere ninguna espontaneidad del sujeto.<sup>148</sup>

También, según la *Estética trascendental*, la forma de la intuición no parece presuponer la espontaneidad; por el contrario, Kant llega a la noción de forma de la intuición abstrayendo todo elemento conceptual proveniente del

---

<sup>148</sup> Por ejemplo, Falkenstein interpreta que, aunque la intuición formal es un producto de la síntesis intelectual, la recepción del material de acuerdo con la forma de la intuición no requiere ninguna espontaneidad (Falkenstein 1995, p. 383, nota 31).

entendimiento (A20–22/B34–36). Si la forma de la intuición no presupone la espontaneidad, parece que sería un error afirmar que toda la intuición es dada con una articulación conceptual.

En esta sección examinaré la noción de forma de la intuición, tanto en la nota de B160, como en la *Estética*. Intentaré defender mi interpretación según la cual la recepción de la intuición empírica presupone la espontaneidad del sujeto y, por tanto, la misma intuición es dada en una articulación conceptual.

### 3.3.1. La forma de la intuición en la *Estética trascendental*

En la nota de B160, Kant menciona la *Estética trascendental*; vuelvo a citar ese pasaje:

Con el fin de hacer notar que esa unidad precede a cualquier concepto, sólo la había atribuido, en la *Estética*, a la sensibilidad, pero, de hecho, presupone una síntesis que, sin pertenecer a los sentidos, es la que hace posibles todos los conceptos de espacio y tiempo. (Nota de B160–161)

Con base en este pasaje, Waxman identifica la intuición formal con la forma de la intuición expuesta en la *Estética trascendental*.<sup>149</sup> Longuenesse desarrolla esta tesis y argumenta que tanto la “forma de la intuición” como la “intuición pura”, expuestas en la *Estética*, están unidas. Entonces, el espacio y el tiempo de la *Estética* presuponen la misma síntesis que proporciona la unidad de la

---

<sup>149</sup> Waxman 1991, pp. 84–85.



intuición formal. Por lo tanto, no son distintos de lo que Kant llama en el §26 “intuición formal”.<sup>150</sup> Según esta interpretación, no es cierto que la forma de la intuición expuesta en la *Estética* dependa sólo de la receptividad y sólo la intuición formal en el §26 requiera la espontaneidad; tanto el espacio y el tiempo en la *Estética*, como la intuición formal en la *Deducción*, son productos de la síntesis. A continuación examinaré esta interpretación.

Mi tesis es la siguiente: Waxman y Longuenesse tienen razón en señalar que el espacio y el tiempo en la *Estética* presuponen la síntesis que hace posible la unidad de la intuición formal; pero no es totalmente preciso identificarlos con la intuición formal.

Ante todo, hay que tener en cuenta que, en la cita anterior, Kant menciona explícitamente la *Estética*. Eso significa, como Waxman dice, que el propio Kant no considera la intuición formal como algo diferente de las formas de la intuición en la *Estética*. También, como Longuenesse señala, el espacio y el tiempo en la *Estética* se consideran unidos: “El espacio es esencialmente uno...” (A25B39, cf. A31B47–A32B48). En la *Estética*, tal unidad o singularidad funciona como el fundamento para afirmar que el espacio y el tiempo son intuiciones, no conceptos.

Asimismo, en una nota en la primera mitad de la *Deducción trascendental*, Kant menciona la singularidad del espacio y del tiempo (nota de B136). Puesto que nos remite a la *Estética trascendental*, está claro que habla de las formas de la intuición expuestas en ese capítulo. En efecto, la singularidad del espacio y del tiempo se distingue de la generalidad del concepto; pero lo importante es que,

---

<sup>150</sup> Longuenesse 1998, pp. 216–217.

en esa nota, esta singularidad se basa en la unidad sintética originaria. Entonces tenemos que decir que las formas de la intuición expuestas en la *Estética* presuponen una síntesis. Ya que, en esa nota, Kant se refiere a un párrafo de la segunda mitad de la *Deducción*, está claro que tiene en mente la síntesis trascendental de la imaginación; por consiguiente, la singularidad o la unidad que poseen el espacio y el tiempo en la *Estética* se debe a la misma síntesis presupuesta por la intuición formal del §26. En este punto, Waxman y Longuenesse tienen toda la razón.

Sin embargo, quiero insistir en que no es posible identificar la intuición formal con el espacio y el tiempo en la *Estética*; más bien, en la *Estética* se trata de los conceptos del espacio y del tiempo extraídos de la intuición formal. Para sostener esta tesis, es inevitable hacer un examen un tanto exegético sobre un pequeño cambio hecho en la *Estética* en la segunda edición.

Antes de comenzar la exposición del espacio en la *Estética trascendental*, Kant pregunta qué son el espacio y el tiempo, y después dice, en la primera edición: “Para informarnos sobre la cuestión, vamos a considerar primero el espacio” (A23). Siguen inmediatamente cinco argumentos: el carácter no empírico del espacio, el carácter *a priori* y necesario del mismo, la certeza apodíctica basada en dicho carácter de la geometría, el carácter intuitivo y no conceptual del espacio y, por último, el carácter infinito en cuanto a su magnitud. En la primera edición, no hay divisiones de párrafos como se encuentran en la segunda edición bajo los títulos “*Exposición metafísica de este concepto [de espacio]*” y “*Exposición trascendental del concepto de espacio*”. La situación es similar en el caso de la explicación del tiempo.

En cambio, en la segunda edición, Kant divide en dos las explicaciones poniendo los títulos anteriores; además, después de la pregunta sobre qué son el espacio y el tiempo, ya no dice que va a considerar el espacio, sino que escribe:

Para informarnos sobre la cuestión, vamos a exponer primero el concepto de espacio. Por *exposición (expositio)* entiendo la representación clara (aunque no sea detallada) de lo que pertenece a un concepto. La exposición es *metafísica* cuando contiene lo que nos muestra el concepto *en cuanto dado a priori*. (B38)

Teniendo en cuenta también los títulos puestos a los párrafos divididos, es innegable que, en la segunda edición, el espacio y el tiempo expuestos en la *Estética* se consideran como *conceptos dados a priori*. Este hecho es muy extraño, porque uno de los argumentos principales de la *Estética* intenta establecer que el espacio y el tiempo no son conceptos, sino intuiciones.<sup>151</sup> Además, no podemos atribuir este cambio a una mera falta de atención de Kant; de hecho, él mismo explica el término “exposición”, el cual designa una aclaración de las características contenidas en algún concepto. Una exposición difiere de la definición sólo en que no intenta aclarar, con “exhaustividad”, todas las características pertenecientes al concepto (*cf.* A729/B757); es decir, la exposición se refiere a la explicación de un *concepto*. Es indudable que Kant está consciente de que presenta el espacio y el tiempo como conceptos.

Ahora bien, es necesario precisar que Kant no afirma que el espacio y el tiempo sean conceptos: la *Estética* misma aclara que ellos son las intuiciones

---

<sup>151</sup> Por lo tanto, Vaihinger propone sustituir el término “concepto” por “representación”, término más general y neutral (Vaihinger 1976, pp. 155–156).

puras, no conceptos. Sin embargo, aún así es posible tener conceptos de espacio y de tiempo, conceptos que se refieren a lo que no son conceptos, sino a las intuiciones. Kant analiza los conceptos de espacio y de tiempo y encuentra las siguientes características contenidas en ellos: singularidad, totalidad precedente a las partes e infinitud (A24–25/B39–40, A31–32/B47–48); pero estas características no pueden provenir de los conceptos discursivos considerados como tales, sino de lo que es dado como intuiciones. En efecto, los conceptos discursivos son representaciones generales y parciales (R2278–2283; XVI 297–299, B39–40, A67–68/B92–93, A320/B377, IX 91); en cambio, los conceptos de espacio y de tiempo contienen las características de singularidad, totalidad e infinitud, las cuales no se atribuyen al concepto discursivo. Entonces, podemos decir que el análisis de dichos conceptos revela que el espacio y el tiempo, a los cuales esos conceptos se refieren, tienen que ser dados originalmente como intuiciones.<sup>152</sup> De esta manera, Kant puede mostrar que el espacio y el tiempo no son conceptos, sino intuiciones, a pesar de que no analiza directamente estas intuiciones, sino los conceptos que se refieren a ellas.

Según Falkenstein, este procedimiento es necesario para que Kant pueda mostrar el carácter intuitivo del espacio y del tiempo sin pretender observar la intuición sin concepto.<sup>153</sup> De acuerdo con la concepción kantiana, es imposible hablar de las intuiciones directamente; esto es, sin mediación de los conceptos: “las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51/B75). Por mucho que el espacio

---

<sup>152</sup> Como discutí en 2.1.1, ésta es la interpretación de Falkenstein (1995, pp. 61–66, y 149–154).

<sup>153</sup> Falkenstein 1995, pp. 61–66 y 149–154.

y el tiempo sean originalmente intuiciones, es necesario tener los conceptos de ellos para decir algo sobre ellos. Por lo tanto, Kant adopta la estrategia de aclarar el carácter intuitivo del espacio y del tiempo por medio de analizar los conceptos de ellos.

La cuestión es cómo podemos conseguir los conceptos del espacio y del tiempo que son dados como intuiciones. Aquí, podemos recordar que, en la nota de B160, Kant advierte que la síntesis presupuesta por la intuición formal “es la que hace posibles todos los conceptos de espacio y tiempo”; es decir, la unidad de la intuición formal, la cual “precede” a todos los conceptos, requiere una síntesis que hace posibles los conceptos de espacio y tiempo. Ello insinúa con mucha probabilidad que la intuición formal “precede” a los conceptos de espacio y tiempo expuestos en la *Estética*. En otras palabras, para presentarse como los conceptos, el espacio y el tiempo tienen que ser dados en calidad de intuiciones formales. Entonces, el entendimiento discursivo puede analizar estas intuiciones formales mediante la comparación, la reflexión y la abstracción. Como resultados de tal análisis, podemos conseguir los conceptos de espacio y tiempo que se refieren al espacio y al tiempo, los cuales son originalmente dados como intuiciones formales.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Falkenstein insiste en que la exposición de los conceptos de espacio y tiempo en la *Estética* muestra que el espacio y el tiempo originalmente tienen que ser dados previamente a todo acto del entendimiento (Falkenstein 1995, pp. 62 y 66). Sin embargo, al mismo tiempo admite que las características de singularidad, totalidad e infinitud contenidas en dichos conceptos pueden ser compartidas con las percepciones que presupone la espontaneidad de la imaginación (Falkenstein 1995, pp. 66–71). Entonces, queda claro que, con base en esas características, no puede establecer que el espacio y el tiempo tengan que ser dados previamente a todo acto del entendimiento; más bien, los

Esta interpretación encuentra apoyo en un pasaje del artículo sobre el progreso de la metafísica:

El espacio y el tiempo, considerados subjetivamente, son formas de la sensibilidad. Pero, para hacer un concepto de ellos en cuanto objetos de la intuición pura (sin tal concepto no podríamos decir nada sobre ellos), se requiere *a priori* el concepto de un compuesto, es decir, de composición (síntesis) de lo diverso. En otras palabras, se requiere la unidad sintética de la apercepción en la combinación de lo mismo diverso, la cual requiere [...] funciones [...] que se llaman categorías. (XX 276)

A pesar de que Kant no se refiere directamente a la intuición formal, no es difícil encontrar lo equivalente en este pasaje. Igual que en la nota de B160, Kant distingue el espacio y el tiempo como la forma de la sensibilidad, por un lado, del espacio y del tiempo en cuanto representados como “objetos”, por otro lado. Estos últimos son lo equivalente a la intuición formal, y es a partir de ellos como podemos obtener un concepto de espacio y tiempo sin el cual “no podríamos decir nada sobre ellos”. Es decir, sin formar los conceptos de espacio y tiempo a partir de la intuición formal, la exposición de la *Estética* es imposible. Y para ello se requiere la unidad sintética de la apercepción pensada en las categorías, en lo cual Kant insiste también en el §26 de la *Deducción*.

En resumen, Kant presenta la explicación sobre el espacio y el tiempo en la *Estética* como exposición de los conceptos que se refieren a las formas de la

---

escritos del propio Kant apoyan que los conceptos de espacio y tiempo presuponen que el espacio y el tiempo sean originalmente dados como intuiciones formales.

intuición o a las intuiciones puras. Eso no significa que el espacio y el tiempo expuestos en la *Estética* como formas de la intuición sean conceptos discursivos; más bien, la *Estética* analiza los conceptos que son formados a partir del espacio y del tiempo dados como intuiciones formales. En otras palabras, para decir algo sobre el espacio y el tiempo en la *Estética*, es necesario conseguir sus conceptos, lo cual presupone, a su vez, que el espacio y el tiempo sean dados como intuiciones formales. Ciertamente, las formas de la intuición expuestas en la *Estética* no son conceptos, sino intuiciones puras; sin embargo, la exposición de ellas en la *Estética* o, dicho de modo más general, decir algo sobre ellas presupone metodológicamente que el espacio y el tiempo sean dados como intuiciones formales. Ahora bien, estas intuiciones formales presuponen la capacidad conceptual; por consiguiente, la exposición de los conceptos de espacio y tiempo en la *Estética* presupone que el espacio y el tiempo sean dependientes de la misma capacidad. En este sentido, los conceptos de formas de la intuición expuestos en la *Estética* no son idénticos a las intuiciones formales, sino que son metodológicamente dependientes de éstas.

### 3.3.2. La forma de la intuición en la nota de B160

Si los conceptos de las formas de la intuición expuestos en la *Estética* presuponen la intuición formal, no pueden ser identificados con la “forma de la intuición” mencionada en la nota de B160. Según esta nota, la forma de la intuición ofrece sólo lo diverso, mientras que la intuición formal suministra la unidad de lo diverso. Por eso, Kant afirma que la intuición formal contiene “algo

más” que la mera forma de la intuición. Si es así, esta forma de la intuición no puede considerarse como los conceptos de espacio y tiempo expuestos en la *Estética*. Es cierto que Kant presenta, en la *Estética*, el espacio y el tiempo como “formas de la intuición” o “formas de la sensibilidad”; pero, como vimos ya, estas “formas” presuponen la unidad que se debe a la síntesis, unidad que no tiene la “forma de la intuición” de B160. Parece que la “forma de la intuición” en B160 es algo presupuesto por la intuición formal y, por tanto, por las “formas de la intuición” en la *Estética*. Pero, entonces, ¿a qué se refiere la “forma de la intuición” en B160?

Estoy de acuerdo con Waxman y Longuenesse en relacionar esta forma de la intuición con la facultad de la receptividad, facultad mencionada en un pasaje de un artículo escrito por Kant contra Eberhard (VIII 221–223).<sup>155</sup> En él, Kant niega que el espacio, el tiempo y las categorías sean innatos, e introduce la idea de que son adquiridos de manera originaria. Con esta noción de “adquisición originaria”, Kant se diferencia tanto del empirismo como de la teoría de las ideas innatas.<sup>156</sup> Al empirismo, que reduce todas las ideas a lo adquirido empíricamente, Kant opone el carácter *a priori* del espacio, del tiempo y las categorías. Pero, contra la teoría de las ideas innatas, afirma que el espacio, el tiempo y las categorías son adquiridos, aunque no de manera empírica, sino de manera originaria como lo veremos en seguida. Así, con la noción de adquisición originaria, Kant reclama la posición adecuada para su propia filosofía trascendental.

---

<sup>155</sup> Waxman 1991, pp. 95–97; Longuenesse 1998, pp. 221–223.

<sup>156</sup> Cf. Oberhausen 1997, pp. 129–135.



En este contexto, Kant introduce la distinción entre la intuición formal y la receptividad como su fundamento:

Así surge la *intuición* formal, que se llama espacio, en cuanto representación adquirida de modo originario (de la forma de los objetos externos en general). Pero su fundamento es innato (como mera receptividad) y su adquisición precede mucho al *concepto* determinado de cosas que están conformes con esta forma. La adquisición de este último es *acquisitio derivativa* en la medida en que ya presupone los conceptos universales trascendentales del entendimiento. Estos conceptos tampoco son innatos, sino adquiridos. Pero su *acquisitio* es, igual que la del espacio, originaria y no presupone nada innato excepto la condición subjetiva de la espontaneidad del pensar (conformidad con la unidad de la aperccepción). (VIII 222–223)

Aquí podemos distinguir tres dimensiones. En primer lugar, hay una dimensión en la que es posible la adquisición derivativa del concepto determinado o empírico; en esa dimensión es posible la experiencia o el conocimiento objetivo bajo condiciones del espacio, del tiempo y de las categorías. En segundo lugar, Kant presenta la intuición formal y los conceptos puros del entendimiento; es decir, condiciones *a priori*, como condiciones adquiridas originariamente. De modo que lo *a priori* se considera adquirido, y así Kant diferencia su noción “*a priori*” de lo innato en sentido tradicional. En tercer lugar, dice que tal adquisición originaria requiere su “fundamento”, el cual es “innato”; es decir, la receptividad y la espontaneidad son condiciones innatas de la adquisición

originaria.<sup>157</sup> Con base en este pasaje, podemos identificar, con Waxman y Longuenesse, la “forma de la intuición” en B160 con la receptividad como el fundamento “innato” de la intuición formal.

Sin embargo, es innegable que esta teoría de la “adquisición originaria” da la impresión de una descripción genética. Además, Waxman y Longuenesse fortalecen esta impresión interpretando la misma teoría desde el punto de vista “epigenético”.<sup>158</sup> Sin embargo, en el marco de la *Deducción trascendental*, no se trata de la descripción genética del proceso de la producción de la intuición formal. El argumento del §26 intenta mostrar la validez objetiva de las categorías a partir de la unidad del espacio y del tiempo; sólo pregunta por las

---

<sup>157</sup> Yuichiro Yamane subraya que la noción “innato” en este contexto no se puede confundir con la misma en el contexto de la teoría tradicional de las ideas innatas (Yamane 2005, pp. 95–97), en esta teoría tradicional, algo innato implica que es dotado por Dios. Por el contrario, Kant no supone tal relación con Dios; entonces, en Kant esta noción expresa simplemente que no se puede remontarse más allá del hecho de que tenemos tales facultades de la espontaneidad y la receptividad. El propio filósofo dice: “Sin embargo, no pudimos indicar el fundamento de por qué tenemos exactamente este tipo de sensibilidad y esta naturaleza del entendimiento, mediante la combinación de los cuales es posible la experiencia” (VIII 249). Si hubiera empleado el término “innato” en sentido tradicional, tendría que admitir que nuestro entendimiento y nuestra sensibilidad son de este tipo que de hecho tenemos, porque son dados por Dios.

<sup>158</sup> Waxman 1991, pp. 249–263; Longuenesse 1998, pp. 221–222. Kant mismo emplea el término “sistema de la epigénesis de la razón pura” (B167; cf. §81–82 de la *Crítica del juicio*) para distinguir su filosofía crítica tanto del racionalismo como del empirismo. En torno a la función de este empleo del término biológico, véase un panorama elaborado por Waterloo (1969). Esta metáfora biológica equivale a otra metáfora jurídica de adquisición originaria. En efecto, en ambos casos, el objetivo de Kant es reivindicar una evaluación adecuada para su propia filosofía crítica, distinta tanto del empirismo, como del racionalismo tradicional.

condiciones de esta unidad y no trata de describir cómo se genera esta unidad. Además, es imposible describir el proceso de la generación del espacio y del tiempo. En efecto, una descripción de algún objeto presupone que este objeto está dado bajo la condición del espacio y del tiempo; por consiguiente, una descripción de un objeto ya presupone el espacio y el tiempo. Entonces, se caería en un círculo al pretender aclarar el proceso de la producción del espacio y del tiempo en cuanto intuiciones formales.

Por lo tanto, me parece favorable interpretar la teoría de la adquisición originaria y la relación entre la forma de la intuición y la intuición formal de manera epistemológica. Creo que esto es posible si interpretamos la intuición formal como la forma de lo intuido que se basa en la forma del acto de intuir. Según Krausser, el sentido primario de la intuición es “el intuir” (el acto de intuir, *das Anschauen*), mientras que el sentido secundario es “lo intuido” (*das Angeschaute*).<sup>159</sup> Es importante que Krausser considere el acto de intuir como una operación sintética; es decir, esta síntesis es idéntica (o coopera) con la operación sintética de la imaginación trascendental.<sup>160</sup> Por lo tanto, el acto de intuir se realiza no sólo de acuerdo con el espacio y el tiempo como “formas de la intuición”, esto es, formas del intuir, sino también de acuerdo con las categorías. Así, el acto de intuir hace posible la intuición formal en cuanto lo intuido puro conforme a la forma del intuir y la forma del pensar.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Krausser 1973, p. 281. Cf. Krausser 1972.

<sup>160</sup> Krausser 1973, p. 282.

<sup>161</sup> Krausser distingue la intuición formal pura que requiere sólo las categorías matemáticas, por un lado, y la intuición formal empírica que presupone las categorías matemáticas y dinámicas, por el otro (Krausser 1973, p. 282). Pero no sigo su

Desde esta perspectiva, podemos considerar la relación entre la forma de la intuición y la intuición formal sin connotación genética. Según Kant, la intuición formal presupone una síntesis en la cual “el entendimiento determina la sensibilidad” (nota de B161). Esta sensibilidad es la receptividad del acto de intuir; por tanto, está de acuerdo con la forma del intuir o la forma de la intuición como el fundamento de la intuición formal. Pero ello no significa más que afirmar que la intuición formal como lo intuido presupone el acto de intuir. Esta afirmación no implica nada sobre cómo ocurre este proceso del intuir; decir que lo intuido se basa en el acto receptivo de intuir o que el intuir es el fundamento de lo intuido no implica ninguna afirmación genética.

La necesidad de apelar a la espontaneidad en el mismo acto de intuir se basa en la necesidad de la unidad en la intuición formal. La *Estética trascendental* ya ha mostrado que el espacio y el tiempo tienen la unidad. Tal unidad no se encuentra en lo que es dado en los sentidos, ni en las formas del intuir, las cuales suministran sólo lo diverso, sino que se debe a la espontaneidad. Por consiguiente, es necesario que la intuición formal, como una condición de lo dado sensible, presuponga la espontaneidad. Entonces, resulta que el acto de intuir, como fundamento de la intuición formal, no consiste sólo en la receptividad, sino también en la espontaneidad.

Así pues, si es correcto que la forma de lo intuido, esto es, la intuición formal, presupone el acto de intuir, resulta necesario que este acto consista en la receptividad y la espontaneidad. La expresión kantiana “el entendimiento

---

interpretación en este punto; sino que considero que la intuición formal es siempre *a priori* y está de acuerdo con todas las categorías.

determina la sensibilidad” pone de manifiesto esta necesidad. Como Kant nos remite al §24 en la nota de B160, tal determinación de la sensibilidad por el entendimiento no es otra cosa que la síntesis trascendental de la imaginación; es decir, esta síntesis es la que se considera el fundamento de la intuición formal. La forma de la intuición mencionada en la nota de B160 se refiere a la facultad de la receptividad que constituye un aspecto del acto de intuir; pero esta receptividad no puede ser aislada de la espontaneidad, ya que la unidad de la intuición formal la requiere, sino más bien que se considera en relación con la espontaneidad.

## Conclusión

En este capítulo he tratado de mostrar que toda la intuición sensible es dada con una estructura articulada por las categorías. Esto no significa tomar la posición del conceptualista fuerte, ya que no es necesario eliminar el contenido no conceptual o intuitivo. La intuición es una representación inmediata y singular, mientras que el concepto es una representación mediata y general. Esta diferencia es tan fundamental en la filosofía kantiana que no puede ignorarse. Sin embargo, la diferencia entre la intuición y el concepto, o incluso la precedencia de la intuición respecto del concepto, no significa que se excluyan entre ellos ni que haya ausencia total del concepto en la intuición. Es decir, no es necesario convertir a Kant en un no conceptualista fuerte que niegue toda articulación conceptual en la intuición.

La intuición formal es la condición de todas las intuiciones empíricas; pero,

al mismo tiempo, implica una unidad sintética que se basa en la unidad sintética originaria de la apercepción pensada en las categorías. Por lo tanto, podemos decir que la intuición formal es un híbrido de las intuiciones puras y los conceptos puros; es una estructura tanto espaciotemporal como conceptual en la cual todas las intuiciones empíricas están relacionadas mutuamente. Si eliminamos la conformidad con las categorías de la intuición formal, no podríamos entender el argumento del §26 de la *Deducción trascendental*. En efecto, la segunda parte de la *Deducción* tiene el objetivo de mostrar la conformidad con las categorías de lo diverso dado de toda intuición sensible.

Kant distingue la forma de la intuición de la intuición formal; pero la noción de forma de la intuición tiene dos sentidos. En la *Estética trascendental*, Kant desarrolla la exposición de los conceptos de espacio y tiempo; esta exposición presupone metodológicamente que el espacio y el tiempo son dados como intuiciones formales. En cambio, en la *Deducción*, la forma de la intuición se refiere a la facultad de la receptividad como el fundamento de la misma intuición formal. Esta receptividad no puede ser aislada de la espontaneidad; por el contrario, la receptividad y la espontaneidad constituyen, juntas, el acto de intuir que hace posible la intuición formal.

En los capítulos 1 y 2, señalé que la autoafección, en la cual el sujeto es tanto espontáneo como receptivo en relación consigo mismo, es la condición de la recepción de todo lo dado sensible. El resultado de este capítulo precisa que lo dado sensible ya está articulado de acuerdo con los conceptos puros del entendimiento; es decir, la espontaneidad presupuesta por la intuición sensible no es otra cosa que la que funciona de acuerdo con las categorías. Por

consiguiente, la intuición dada mediante la receptividad no posee sólo el contenido intuitivo, sino también el contenido conceptual.

Es imprescindible investigar ahora si lo dado en la estructura de acuerdo con las categorías tiene que identificarse con el resultado del juicio objetivo. Las categorías son los “conceptos de un objeto en general” (B128), las cuales refieren las representaciones a un objeto independiente de ellas. Por lo tanto, parece que dicha estructura de acuerdo con las categorías presupone la objetividad del conocimiento y que las intuiciones pueden integrarse en la misma estructura sólo mediante el juicio objetivo. Sin embargo, eso significaría que todo lo dado sensible se refiere a un objeto independiente y que, por consiguiente, es objetivo; no tendríamos una representación subjetiva que no se refiriera a tal objeto independiente, cosa contradictoria con nuestra experiencia de sueños, alucinaciones o ilusiones. En el siguiente capítulo discutiré la posibilidad de las representaciones subjetivas, y de esa discusión resultará que la estructura conforme a las categorías bajo la cual toda intuición sensible es dada no presupone la posibilidad del juicio objetivo; más bien, esa estructura es la que ofrece el fundamento del juicio objetivo, fundamento que se establece previamente a dicho juicio.

## Capítulo 4. El problema de las representaciones subjetivas

Hasta el capítulo 3, he insistido en que toda la recepción de las intuiciones depende de la espontaneidad de la autoafección; además, las mismas intuiciones son colocadas en la estructura no sólo espaciotemporal, sino también conceptual. Pero, al mismo tiempo, he insinuado que esta articulación conceptual tiene que distinguirse del resultado del juicio objetivo. En este capítulo, procuraré establecer esta tesis; es decir, la estructura conceptual en la cual las intuiciones empíricas son articuladas entre sí tiene que considerarse como precedente al juicio objetivo sobre las mismas intuiciones.

Eso no significa que dicha estructura sea totalmente independiente de la capacidad o la posibilidad de realizar el juicio objetivo. Las intuiciones son dadas conforme a la intuición formal, que debe su unidad a la unidad sintética originaria de la apercepción “pensada en las categorías” (B151). Las categorías “son conceptos de un objeto en general mediante el cual la intuición de éste es considerada como *determinada* en relación con una de las *funciones lógicas* del juzgar” (B128); es decir, las categorías son los conceptos que hacen posible la referencia de las representaciones, conectadas en el juicio, a su objeto. Además, en la *Deducción* de la segunda edición, Kant identifica el juicio con el juicio objetivo (B141–142). Por lo tanto, sería un malentendido negar toda conexión entre la conformidad de la intuición formal con las categorías y el juicio



objetivo.

Mi propuesta consiste en que la articulación conceptual en la que se dan las intuiciones empíricas sólo presupone la capacidad general de formular el juicio objetivo. Ello no significa necesariamente que las representaciones puedan ser articuladas con otras de modo tal que sólo sean unificadas en el juicio objetivo. Deberíamos decir que podemos estar conscientes de las intuiciones empíricas en el marco unitario conceptual sin realizar el juicio objetivo sobre las mismas intuiciones. Sin duda, esta estructura unitaria conceptual de las intuiciones sería imposible si no tuviéramos la capacidad de juzgar; pero este reconocimiento es distinto de otra exigencia según la cual las intuiciones pueden ser integradas en la unidad de la conciencia sólo gracias al juicio objetivo.

Dicho de modo concreto, en el momento en que percibimos una cosa, la percepción está colocada en el marco unitario tanto espaciotemporal como conceptual. En este marco, una percepción no sólo se relaciona con diversas representaciones similares o cercanas en el orden espaciotemporal. También está articulada con otras representaciones que no están presentes, similares o cercanas en la estructura espaciotemporal, pero que están vinculadas de manera conceptual. Podríamos aludir a un ejemplo mencionado por Heidegger para iluminar mi propuesta (no para argumentar en favor de ella).<sup>162</sup> Cuando percibimos un martillo, nos relacionamos con esta herramienta, por lo común, del modo como la usamos; por lo tanto, tal vez el martillo esté colocado en un lugar cercano, en el orden espaciotemporal, a unos clavos o un cepillo. Pero las percepciones de esas herramientas están en previsión de una obra; por ejemplo,

---

<sup>162</sup> Heidegger 1977, §15.

un par de zapatos que estoy haciendo con ellas. Esta obra, todavía incompleta, se entiende en relación con la posibilidad de que alguien la use en cierta ocasión y de cierta manera. Por otro lado, esta obra se considera dependiente en lo material de la piel, los hilos, los clavos, etc. Estos materiales, a su vez, se comprenden como materiales provenientes de un animal, del algodón o del mineral de hierro. Todas estas relaciones con otras representaciones no se basan en el orden espaciotemporal, sino, más bien, en el orden conceptual. Pero, como Heidegger insiste, lo importante es que esta articulación no es un resultado del juicio o conocimiento objetivo; los juicios particulares no pueden expresar la “riqueza” o la complejidad de las relaciones que una percepción tiene. Más bien, el conocimiento objetivo es posible en el trasfondo de dicha articulación y con base en las relaciones entre las representaciones en ella. En este sentido, la articulación bajo la cual las intuiciones son dadas tiene que considerarse como previa al juicio objetivo.

Para establecer esta interpretación, es necesario examinar el argumento en favor de la validez de las categorías en la primera mitad de la *Deducción trascendental* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Ahí, Kant aparentemente muestra la necesidad del juicio objetivo de acuerdo con las categorías como condición de la unidad de la autoconciencia. La unidad de la autoconciencia se entiende como la unidad sintética originaria de la apercepción a la cual toda intuición sensible se somete; es decir, esta unidad equivale al marco unitario en el cual todas las intuiciones epistémicamente relevantes se articulan. Entonces, si el juicio objetivo es la condición necesaria de la propia unidad sintética, mi propuesta antes presentada tendría que desecharse.

De hecho, desde Strawson, generalmente se considera la *Deducción trascendental* como un argumento que muestra la necesidad de la objetividad de la experiencia como la condición necesaria de la unidad de la autoconciencia.<sup>163</sup> A esta interpretación la podríamos llamar “interpretación estándar”. Según la reconstrucción strawsoniana, Kant refuta, de esta manera, el escepticismo humeano que reduce la idea de la independencia del objeto a la mera invención imaginaria.<sup>164</sup> Para contestar a tal escepticismo, que admite la unidad coherente de la experiencia, Strawson comienza con mostrar que esta unidad implica la posibilidad de la autoadcripción de la experiencia. Eso significa poder discernir el “componente de reconocimiento” que no puede ser absorbido en el ítem reconocido. Ello implica la distinción entre el orden y disposición subjetivos de la experiencia y el orden y disposición de los objetos de la experiencia.<sup>165</sup> Es decir, podemos adscribir nuestra experiencia a nosotros mismos sólo en la medida en que consideramos que algunas de nuestras experiencias se refieren a los objetos independientes de éstas. Así, el conocimiento de los objetos independientes de nuestras representaciones es mostrado como la condición necesaria de la unidad de la autoconciencia.

Lo que intento en este capítulo no es criticar a Strawson de modo inmanente, lo cual rebasaría mi capacidad. Sólo intento mostrar unas dificultades, con base en el texto de Kant, de la interpretación de la *Deducción* que intenta mostrar la necesidad del juicio objetivo como condición necesaria de

---

<sup>163</sup> Strawson 1966, pp. 26–29, 87–88 y 97–98.

<sup>164</sup> Hume 2000, I-4–2.

<sup>165</sup> Strawson 1966, p. 101.

la unidad de la autoconciencia. Es cierto que Kant fundamenta la posibilidad del conocimiento de los objetos considerados independientes de las representaciones. En este sentido, la *Deducción* funciona como una crítica a Hume, quien niega tal posibilidad. Sin embargo, creo que, según el argumento de Kant, la unidad de la autoconciencia no presupone la objetividad del conocimiento; por el contrario, es esta unidad la que ofrece la condición necesaria, aunque no suficiente, del conocimiento objetivo. Desde esta perspectiva, presentaré una interpretación del argumento por la validez de las categorías en la primera mitad de la *Deducción*.

Para realizar esta tarea en el contexto propio de la *Deducción trascendental*, abordaré un problema discutido en el estudio contemporáneo de Kant: el problema de las representaciones subjetivas. Parece que Kant sostiene que la unidad de la autoconciencia contiene todas las representaciones y, al mismo tiempo, que esa unidad se basa en la realización del juicio objetivo. Pero entonces resultaría que todas las representaciones en dicha unidad de la autoconciencia están conectadas en el juicio objetivo. Eso significaría que no tenemos representaciones subjetivas, lo cual contradiría la experiencia de sueños, ilusiones, alucinaciones, etc.<sup>166</sup> Para ver el asunto en detalle, introduciré el

---

<sup>166</sup> La reconstrucción de la *Deducción* hecha por Strawson evita este problema, aunque no está totalmente de acuerdo con la concepción de Kant. Strawson admite la existencia de las representaciones que no se refieren a los objetos independientes (Strawson 1966, pp. 100–101). Lo que Strawson niega es la posibilidad de que toda experiencia consista en tales representaciones meramente subjetivas. En efecto, según Strawson, incluso cuando el ítem particular reconocido no se considera como existente independientemente de la experiencia de él, podemos distinguir el “componente reconocitivo de la experiencia”. Ese componente reconocitivo se basa en la posibilidad de la autoadscripción de la experiencia. Y esta posibilidad implica la distinción entre la experiencia y el objeto de la

---

misma experiencia, entre el orden y disposición subjetivos de una serie de la experiencia y el orden y disposición de los objetos de la experiencia. Entonces, puede afirmar que la posibilidad de la autoadscripción de las representaciones subjetivas ya implica que algunas experiencias se refieren al objeto distinto de las mismas experiencias. De esta manera, puede admitir la existencia de las representaciones que no se refieren al objeto distinto de las mismas representaciones.

Ahora bien, como Aschenberg señala, en esta interpretación de Strawson, la unidad de la autoconciencia funciona para distinguirse a sí mismo del orden y la disposición de los objetos de la experiencia (Aschenberg 1982, pp. 185–191); es decir, es un principio para diferenciar la subjetividad y la objetividad, el componente subjetivo de la experiencia y el objeto de la misma experiencia. Ese componente subjetivo se basa en la autoconciencia interpretada como una conciencia de que uno mismo posee tal y tal experiencia, conciencia de la cual se distingue el objeto de la misma experiencia.

En cambio, la unidad trascendental de la apercepción de Kant es un principio en el cual se basan tanto la unidad objetiva como la subjetiva. La autoconciencia no funciona como una conciencia de la cual los objetos se diferencian; es una unidad de todas mis representaciones tanto subjetivas como objetivas, unidad que hace posible, por primera vez, el contraste entre la subjetividad y la objetividad. Kant afirma, por un lado, que todos los principios de la combinación objetiva de las representaciones “derivan del que forma la unidad trascendental de apercepción” (B142). Por otro lado, la unidad empírica y subjetiva de la apercepción es “derivada” (B140) de la misma unidad trascendental de la apercepción. Entonces, la unidad de la autoconciencia misma no se considera “subjetiva” ni “objetiva” en sentido contrastado entre ellas, pero sirve de base tanto para lo subjetivo como para lo objetivo. Además, en este contexto, la “subjetividad” no se relaciona con el componente reconocitivo de la experiencia que se refiere al objeto independiente; más bien, la subjetividad se atribuye sólo a la conexión de las representaciones que no se refiere al objeto independiente (B140, B142).

El problema de las representaciones subjetivas se genera en esta concepción propiamente kantiana; de hecho, si la unidad de la autoconciencia está condicionada por el conocimiento objetivo, parece difícil basar las representaciones meramente subjetivas en la misma unidad de la autoconciencia. En otras palabras, no es fácil aclarar cómo es posible que las representaciones meramente subjetivas sean derivadas de la unidad de la

planteamiento del problema que hace Pedro Stepanenko (4.1). Luego examinaré tres propuestas para solucionarlo dentro del marco de aquella interpretación estándar: las propuestas de Lewis White Beck, Bernhard Thöle y el propio Stepanenko (4.2). Resultará que las tres propuestas no están totalmente exentas de dificultades.

La dificultad se halla especialmente en que, a mi juicio, la primera mitad de la *Deducción* de la segunda edición no intenta mostrar la necesidad del juicio objetivo como la condición necesaria de la unidad de la apercepción. Como señalaré en la sección 4.3.1, existen pasajes que no podríamos entender de acuerdo con esta interpretación estándar. Debido a esta dificultad, propondré otra manera de interpretar la *Deducción* (4.3.2); es decir, comprender la unidad sintética originaria de la apercepción como previa al juicio objetivo y como el fundamento de éste. Kant no muestra la necesidad del conocimiento objetivo para esa unidad sintética; más bien, asegura la posibilidad del mismo conocimiento con base en dicha unidad. A partir de esta perspectiva, intentaré solucionar el problema de las representaciones subjetivas (4.3.3).

#### 4.1. El problema de las representaciones subjetivas

Para Lewis White Beck, el problema de las representaciones subjetivas se plantea específicamente en relación con la *Deducción trascendental*.<sup>167</sup> En la

---

autoconciencia, la cual supuestamente es posible por el juicio objetivo.

<sup>167</sup> Beck 1978, pp. 44–45. Su artículo se considera una respuesta a Clarence Irving Lewis, quien afirma que Kant no deja existir las representaciones subjetivas. Lewis

*Deducción*, aparentemente Kant argumenta de la manera siguiente. El *yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones de las cuales estoy consciente. El pensar es el juzgar; es decir, el relacionar representaciones entre sí conforme con una regla dada por una categoría. Pero, ya que las categorías son los conceptos de un objeto en general, las representaciones relacionadas de acuerdo con las categorías son representaciones que se refieren a los objetos. Por lo tanto, la relación con un objeto se atribuye a todas las representaciones de las cuales estoy consciente. Si éste es el argumento de la *Deducción*, resultaría que no puedo estar consciente de las representaciones subjetivas, las cuales tengo efectivamente en relación con mis sueños, por ejemplo.

Como Pedro Stepanenko aclara de manera sistemática, este problema radica en el conflicto entre dos caracterizaciones de las categorías y la autoconciencia. Ya que me parece que su planteamiento del problema acierta en un punto fundamental de la *Deducción*, lo presentaré brevemente.

Según Stepanenko, el problema de las representaciones subjetivas surge cuando Kant trata de identificar dos caracterizaciones distintas de las categorías y, de manera correspondiente, de la unidad de la autoconciencia en la *Deducción trascendental* de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.<sup>168</sup> En la primera caracterización, las categorías son “funciones de síntesis” y la unidad de la autoconciencia es “el campo al cual integramos todas las representaciones”.

---

interpreta que Kant quiere mantener la validez de las categorías para toda la experiencia limitando el término “experiencia” a lo real (lo objetivo). Según su propio pensamiento, los principios categoriales no son condiciones de la experiencia en conjunto, sino sólo de la realidad que concuerda con objetos físicos (Lewis 1956, pp. 221–222).

<sup>168</sup> Stepanenko 2000, pp. 146–153.

De acuerdo con la segunda edición, las categorías son “los conceptos que definen lo que es un objeto” y la unidad de la autoconciencia es “una especie de pauta gracias a la cual podemos jugar con las representaciones que nos son dadas en un orden distinto del de la pauta”. Las categorías en el primer sentido deben ser válidas para todas las representaciones de las cuales estamos conscientes; en cambio, en el segundo sentido sirven para distinguir las representaciones objetivas de las subjetivas y, por tanto, posiblemente no sean válidas para las representaciones subjetivas.<sup>169</sup>

La primera caracterización desempeña un papel definitivo en la presentación de las tres síntesis en la *Deducción* de la primera edición (A98–A114). Según Stepanenko, Kant argumenta que “la recepción de representaciones intuitivas es ya un proceso de síntesis, estructurado conforme a las categorías, lo cual implica que el orden en el que nos son dadas las representaciones ya está determinado [...] por las categorías”;<sup>170</sup> es decir, la aprehensión y la reproducción de las representaciones presuponen una actividad sintética del sujeto, la cual está dirigida por la unidad. Esta unidad es la unidad del concepto que “guía la síntesis como regla”<sup>171</sup> y, por consiguiente, el concepto es una conciencia de la unidad de la síntesis. Pero, para que las

---

<sup>169</sup> Paul Guyer también plantea un problema parecido aunque, según él, la solución no se encuentra en la misma *Deducción*, sino en las *Analogías de la experiencia* y en la *Refutación del idealismo* (Guyer 1992, pp. 123–127. La distinción entre las categorías como conceptos de un objeto distinto de meras representaciones, por un lado, y las mismas como reglas que determinan la unidad o la identidad de la autoconciencia, por otro lado, remonta al análisis de la *Deducción* hecha por Henrich (1976).

<sup>170</sup> Stepanenko 2000, p. 151.

<sup>171</sup> Stepanenko 2000, p. 134.



diversas representaciones formen parte de una misma unidad, tiene que haber conciencia de la identidad de la síntesis a la cual pertenecen todas las representaciones. “Ésta es una conciencia de la unidad a la cual pertenecen todas las representaciones posibles, conciencia del campo o del plano en el cual establecemos relaciones entre las mismas.”<sup>172</sup> Esta conciencia del campo es la autoconciencia trascendental, la cual está determinada por un esquema conceptual siempre idéntico; es decir, por las categorías. Así es como todas las representaciones intuitas y reproducidas presuponen la conciencia de la identidad del sujeto y esta conciencia, a su vez, presupone las categorías. Por lo tanto, todas las representaciones de las cuales tenemos conciencia ya están sintetizadas y determinadas por las categorías.

Esta primera caracterización de las categorías y la autoconciencia proviene de los años 1775 y 1780, cuando Kant profundiza su visión de la síntesis y la apercepción.<sup>173</sup> Aquí, las categorías son las funciones de la síntesis, gracias a las cuales las representaciones pertenecen a un todo coherente. De acuerdo con tal comprensión de las categorías, la unidad de la apercepción es “conciencia del marco que hace posible integrar todas mis representaciones a un mismo juego”.<sup>174</sup> Esta conciencia no puede confundirse con la conciencia del producto de la síntesis, es decir, con el conocimiento particular, ya que la síntesis siempre presupone el campo total al cual pertenecen todas las representaciones.<sup>175</sup> El

---

<sup>172</sup> Stepanenko 2000, p. 138.

<sup>173</sup> Cf. Stepanenko 2000, pp. 53–94; y Carl 1989, pp. 74–144.

<sup>174</sup> Stepanenko 2000, p. 75.

<sup>175</sup> Véase el análisis persuasivo de Stepanenko sobre R4674 (XVII 643) y R4679 (XVII 664) en Stepanenko 2000, pp. 63–64 y 73–76.

conjunto de las categorías “tiene que constituir una sola estructura conceptual que no se obtiene por mera agregación de conceptos, sino que el todo debe estar presupuesto por las partes”.<sup>176</sup>

Sin embargo, Kant fue desarrollando otra caracterización desde 1772,<sup>177</sup> de acuerdo con la cual, las categorías son conceptos que definen lo que es un objeto, gracias a los cuales las representaciones se refieren al objeto distinto de ellas. Stepanenko aclara, analizando R4285 (XVII 496), que las categorías en este sentido les distribuyen a las representaciones conectadas por las funciones lógicas sus “posiciones fijas” en los juicios. Las categorías en este sentido intervienen para convertir las representaciones, que ya están conectadas entre sí según las funciones lógicas del juicio, en objetivas. Por ejemplo, en la conexión meramente mediante las funciones lógicas del juicio en “el cuerpo es pesado”, las posiciones de los conceptos todavía no son fijas. De hecho, las funciones lógicas del juicio no determinan cuál es el sujeto y cuál es el predicado. Por lo tanto, podemos cambiar sus posiciones y decir: “unas cosas pesadas son cuerpos”. Pero si ahora aplicamos las categorías a los mismos conceptos, las posiciones de éstos en el juicio se consideran fijas. Si consideramos “el cuerpo” como sustancia, ya no podemos colocar este concepto en la posición del predicado. De esta manera, nuestras representaciones se convierten en objetivas y se distinguen de las representaciones conectadas simplemente mediante las funciones lógicas del juicio. Esta caracterización de las categorías en los primeros años de la década de 1770 puede considerarse precursora de la

---

<sup>176</sup> Stepanenko 2000, p. 141.

<sup>177</sup> Cf. Carl 1989, pp. 16–73.

distinción entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia en los *Prolegómena* y la distinción entre las funciones lógicas del juicio y las categorías en B128–129.<sup>178</sup>

En A104–105 y A109–110 de la *Deducción* de la primera edición, Kant intenta integrar esta caracterización a la primera caracterización introduciendo el concepto de “objeto trascendental”. Como vimos, las síntesis de la aprehensión y de la reproducción tienen que ser dirigidas por los conceptos empíricos que se basan, a su vez, en las categorías. Las categorías se consideran aquí como funciones de síntesis, las cuales valen para todas las representaciones. Kant introduce ahora el concepto de objeto trascendental, que “pone en relación todos nuestros conceptos empíricos con un objeto” y les suministra la “realidad objetiva” (A109); además, esta referencia a un objeto “no es más que la necesaria unidad de conciencia y también, consiguientemente, de síntesis de lo diverso mediante la función común de la mente de enlazar eso diverso en una representación” (A109, traducción modificada). Así, Kant identifica las categorías en cuanto conceptos de un objeto y las funciones de síntesis, y, de acuerdo con ello, la identidad de la autoconciencia equivale a la unidad del objeto.

Pero al identificar las categorías como conceptos de un objeto en general y las categorías como funciones de síntesis, y al identificar la unidad del objeto y la unidad de la autoconciencia, surge el problema de las representaciones subjetivas. Todas las representaciones de las cuales tenemos conciencia tienen que estar bajo la unidad de la autoconciencia; pero si esta unidad es la misma

---

<sup>178</sup> Stepanenko 2000, pp. 41–45 y 100–101.

que la unidad del objeto trascendental, entonces resulta que todas las representaciones ya tienen relaciones con un objeto; es decir, son objetivamente válidas. Dicho de otro modo, todas las representaciones aprehendidas y reproducidas se someten a las categorías como funciones de síntesis; pero las categorías son también conceptos que definen el objeto. Por lo tanto, todas las representaciones aprehendidas y reproducidas se refieren al objeto. Esta manera de justificar la validez objetiva de las categorías elimina las representaciones subjetivas.

Esta visión que elimina las representaciones subjetivas no es compatible con la posibilidad de corregir nuestros juicios. Según Stepanenko, tenemos que admitir dos órdenes de las representaciones para explicar la corrección de los juicios: aquel en el cual nos son dadas las representaciones y aquel que adquieren mediante la aplicación de las categorías.<sup>179</sup> Al juzgar, subsumimos representaciones intuitivas bajo un concepto, y esta subsunción requiere la aplicación de las categorías, mediante la cual las representaciones obtienen una relación con los objetos. Sin embargo, según la concepción de Kant, este orden objetivo de las representaciones no equivale a un orden de las representaciones verdaderas; es decir, una conexión de las representaciones de acuerdo con las categorías las convierte en representaciones objetivas, sin garantizar que la misma conexión exprese un conocimiento verdadero. Más bien, la conexión objetiva entre las representaciones, a la cual Kant llama “conocimiento”, expresa una creencia que pretende ser verdadera, pero puede ser falsa. En otras palabras, la aplicación de las categorías como conceptos que definen lo que es

---

<sup>179</sup> Stepanenko 2000, pp. 147–150.

un objeto abre un orden en el cual una conexión entre las representaciones puede ser considerada verdadera o falsa. Por lo tanto, tiene que ser siempre posible corregir dicha subsunción de las representaciones intuitivas bajo un concepto. Pero para corregirla es necesario conectar esas representaciones con otro nuevo concepto. Si no aceptamos la distinción entre el orden de las representaciones intuitivas y el de las conexiones categoriales, no hay posibilidad de sustituir una combinación por otra; es decir, la intuición y el juicio mismo tienen que encontrarse en diferentes dimensiones.<sup>180</sup>

Así es el dilema de las representaciones subjetivas. Podríamos decir que el problema se halla en el conflicto entre las dos caracterizaciones de las categorías y la autoconciencia. Según la primera caracterización, las categorías son funciones de síntesis que determinan la identidad de la autoconciencia, a la cual pertenecen todas las representaciones estructuradas entre sí. En cambio, de acuerdo con la segunda caracterización, las categorías son conceptos que definen lo que es un objeto distinto de sus representaciones. Aquí se supone que existe el orden en el cual nos son dadas las representaciones sin enlazarse a través de las categorías. Además, en esta segunda caracterización, la unidad de la autoconciencia se identifica con la unidad del objeto trascendental. Por lo

---

<sup>180</sup> Gerold Prauss deja ver que la posibilidad de realizar juicios erróneos presupone la distinción entre la dimensión en la que se realiza un juicio y la dimensión en la que se da la intuición o el fenómeno al cual el juicio se refiere (Prauss 1971, pp. 58–81). Además, esta posibilidad de realizar juicios erróneos le impide a Kant identificar los juicios objetivos con juicios verdaderos. La lógica trascendental como “una lógica de la verdad” (A62/B87) no aclara el criterio de la verdad del conocimiento en sentido contrastado con la falsedad; más bien, Kant intenta mostrar las condiciones del conocimiento que pretende ser verdadero, pero puede ser falso (Prauss 1969, pp. 180–182).

tanto, si Kant asimila ambas caracterizaciones de modo directo, resulta que todas las representaciones conscientes se refieren a un objeto distinto de ellas.

#### 4.2. Algunas propuestas

Para solucionar el problema de las representaciones subjetivas, es necesario hacer compatibles las dos caracterizaciones de las categorías y la autoconciencia de modo que no se elimine la posibilidad de que haya representaciones subjetivas. En este punto, la interpretación de Strawson, que deduce la objetividad de la experiencia como una implicación directa de la autoconciencia, no es muy exitosa. Para Strawson, los conceptos básicos de nuestra experiencia, como permanencia y causalidad, son los conceptos de un objeto distinto de las meras representaciones; es decir, Strawson no tiene en cuenta la caracterización de las categorías como funciones de síntesis que articulan todas las representaciones, tanto subjetivas como objetivas, en una unidad. En cambio, la tarea en el presente capítulo es unir ambas caracterizaciones aparentemente contradictorias de las categorías y de la autoconciencia.

En esta sección, examinaré las propuestas que para solucionar este problema proporcionaron Lewis White Beck, Bernhard Thöle y el mismo Pedro Stepanenko. Estas propuestas mantienen, de alguna forma, la interpretación estándar según la cual la primera mitad de la *Deducción* es un argumento a favor de la objetividad de la experiencia a partir de la autoconciencia. Pero en el transcurso del examen se hará clara la conveniencia de abandonar dicha interpretación, pues resultará que la primera mitad de la *Deducción* no intenta

deducir la objetividad como una condición necesaria de la autoconciencia.

#### 4.2.1. La propuesta de Beck

La propuesta de Beck consiste básicamente en considerar “objetiva” en sentido débil toda conciencia sobre las representaciones; es decir, el término “objetivo” ya no expresa que las representaciones se refieran a un objeto independiente de ellas, y todas las representaciones, tanto objetivas como subjetivas, se someten a la unidad de la apercepción y a las categorías.

Beck desarrolla esta interpretación considerando la distinción entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia en los §§18–20 de los *Prolegomena*. En estos párrafos, Kant afirma que los juicios de percepción sólo tienen la validez subjetiva y no requieren las categorías, mientras que los juicios de experiencia las requieren y poseen la validez objetiva (IV 298); es decir, los juicios de percepción se refieren a las conexiones meramente subjetivas de las representaciones, mientras que los juicios de experiencia equivalen a los juicios objetivos. Esta distinción puede interpretarse como una forma precursora de la distinción entre la unidad subjetiva de la conciencia y la unidad objetiva de la misma en los §§18–19 de la primera mitad de la *Deducción* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> Es cierto que la concordancia entre los *Prolegomena* y la segunda edición de la *Crítica* no es totalmente clara; de hecho, los juicios de percepción no necesitan las categorías (IV 298), mientras que la unidad subjetiva es “derivada” de la unidad de la conciencia de acuerdo con las categorías (B140). Sobre los problemas básicos en torno a la relación entre ambos textos y, también, sobre las discusiones clásicas, véase Uehling

Beck discute entonces que los juicios de percepción también están de acuerdo con las categorías y se refieren al objeto; pero este objeto no necesariamente es un objeto distinto de las meras representaciones, sino que puede ser el contenido de sueños. En este contexto, las categorías se consideran como las funciones de síntesis que determinan la unidad de la autoconciencia, a la cual pertenecen todas las representaciones estructuradas entre sí. En esta interpretación, las categorías ya no funcionan como los conceptos que distinguen las conexiones objetivas de las representaciones de las meras subjetivas: “Las categorías no diferencian la experiencia verdadera de la no verdadera; distinguen entre el enfrentarnos mudamente con un caos sin conocerlo de ningún modo —‘menos que un sueño’ [(A320/B376)]— y contar una historia conectada aunque sea falsa.”<sup>182</sup> Así, Beck interpreta el término “objetivo” en sentido débil; es decir, en un sentido que incluye cualquier representación de la cual estemos conscientes.

Sin embargo, esta propuesta contiene unas dificultades. Sobre todo, no concuerda con el texto del propio Kant, quien señala explícitamente que los juicios de percepción no contienen categorías (IV 298), y las categorías funcionan para realizar juicios de experiencia, ya que, gracias a ellas, estos juicios obtienen la validez objetiva. Además, como Thöle señala, el sentido

---

(1978). Pero, Freudiger argumenta que no es necesario ver la discrepancia entre dichos textos (Freudiger 1991, pp. 421 y 424–429). Aunque no requieren las categorías, los juicios de percepción también se conforman con las categorías en la medida en que se expresan en la forma de juicio o el “enlace lógico” (IV 298). Además, también Kant señala que las percepciones mismas están de acuerdo con las categorías (B161).

<sup>182</sup> Beck 1978, p. 54.



débil de la objetividad no es capaz de justificar las analogías de la experiencia.<sup>183</sup> En el argumento de la *Analogía de la experiencia*, la tesis según la cual la relación temporal objetiva no puede ser determinada mediante meras percepciones desempeña un papel esencial.<sup>184</sup> Ahí se presupone que hay representaciones subjetivas de las cuales estamos conscientes, y Kant pregunta por el criterio para distinguir la determinación temporal objetiva de la sucesión subjetiva de los fenómenos. Son las leyes categoriales las que hacen posible la sucesión necesaria de los fenómenos y, de esta manera, distinguen el orden objetivo del subjetivo, como el de los sueños. Entonces, la propuesta de Beck según la cual las categorías no distinguen entre la experiencia objetiva y la subjetiva no es compatible con las *Analogías*.<sup>185</sup>

#### 4.2.2. La propuesta de Thöle

A diferencia de Beck, Thöle busca una solución que mantiene la caracterización

---

<sup>183</sup> Thöle 1991, pp. 88–89.

<sup>184</sup> Thöle 1991, pp. 56–59.

<sup>185</sup> Beck supone también que los juicios de percepción reclaman la objetividad en sentido fuerte. Un juicio de percepción es subjetivo en la medida en que se refiere a mi estado mental que puede ser distinto de los mismos estados mentales en otras personas; pero es objetivo porque el hecho de que tengo el estado mental al cual se refiere este juicio forma parte de los acontecimientos del mundo objetivo (Beck 1978, pp. 51 y 53). Como Stepanenko indica, este argumento puede ser compatible con la caracterización de las categorías como las funciones que definen el objeto independiente. Sin embargo, Stepanenko señala que Beck no logra establecer esta tesis, pues lo que Beck puede afirmar es simplemente que a cada juicio de percepción puede corresponder un juicio de experiencia en el cual hablamos de estados mentales (Stepanenko 2001, p. 308).

de las categorías como criterios de la determinación objetiva contrastada con la sucesión subjetiva de meras percepciones; sin embargo, su interpretación no es simple.

Según Thöle, la primera mitad de la *Deducción* no establece tal objetividad directamente de la premisa de la autoconciencia.<sup>186</sup> Sí deduce la objetividad como una condición de la autoconciencia; pero lo hace de una manera que no excluye la posibilidad de que esta objetividad no se distinga de las meras representaciones subjetivas. Es decir, la primera mitad sólo muestra que todas las representaciones a las cuales el *yo pienso* puede acompañar tienen que poder combinarse en los juicios empíricos. Estos juicios establecen que dichas representaciones refieren a algún objeto empírico de acuerdo con las categorías; en este sentido, la primera mitad de la *Deducción* ya establece la objetividad de las representaciones enlazadas en los juicios. Sin embargo, ello no equivale a mostrar la conformidad de los fenómenos, dados mediante las intuiciones, a las leyes categoriales. Sin duda, ya ha establecido que podemos combinar las representaciones en los juicios empíricos; pero todavía no está seguro que estos juicios tengan sus objetos *reales* correspondientes. Es cierto que podemos formular varios juicios que se refieren a sus objetos; pero todavía es posible que estos objetos sean meros objetos intencionales que no se distinguen de las meras representaciones. En las *Analogías*, al llegar a este punto, las categorías se consideran como los criterios de la determinación objetiva contrastada con la sucesión subjetiva. Por lo tanto, Thöle afirma que, en la segunda mitad (§26), Kant tiene que mostrar que los objetos reales son efectivamente dados.

---

<sup>186</sup> Thöle 1991, p. 271.

Esta tarea puede realizarse a través de demostrar la conformidad con respecto a las categorías de los fenómenos dados mediante las percepciones. Acerca del argumento del §26, Thöle introduce la distinción entre las representaciones “determinadas”, mediante las categorías, en la unidad del espacio y del tiempo, por un lado, y las representaciones meramente dadas en el espacio y el tiempo, por el otro.<sup>187</sup> El primer tipo de representaciones “determinadas” presenta la conformidad con respecto a las leyes, mientras que las del segundo tipo se consideran meramente subjetivas. No todas las representaciones, en cuanto que son dadas, se someten a las categorías; sólo aquellas que son determinadas en la unidad del espacio y del tiempo están de acuerdo con las categorías. Así es como Thöle mantiene la característica de las categorías como conceptos de un objeto en general sin eliminar las representaciones subjetivas.

No obstante, esta propuesta no es satisfactoria porque no soluciona un dilema señalado por el propio Thöle bajo el nombre de “problema de la conexión [*Anschlußproblem*]”.<sup>188</sup> El dilema consiste en dos afirmaciones aparentemente contradictorias dichas por Kant. Por un lado, en las *Analogías*, este filósofo observa:

con la mera percepción queda sin determinar cuál sea la *relación objetiva* de los fenómenos que se suceden unos a otros [...]. Pero un concepto que conlleve la necesidad de unidad sintética no puede ser más que un concepto puro del

---

<sup>187</sup> Thöle 1991, pp. 285–293.

<sup>188</sup> Thöle 1991, pp. 113–115.

entendimiento, un concepto que no se halla en la percepción y que es, en este caso, el de la *relación de causa y efecto*. (B233–234)

Es decir, según la segunda *Analogía*, está claro que la mera percepción no se somete a las categorías y, por ello mismo, no se considera objetiva. Son las categorías las que realizan la determinación temporal del objeto distinto de la mera percepción subjetiva. Sin embargo, según la conclusión del §26, “toda síntesis, que hace posible la misma percepción, se halla sujeta a las categorías” (B161). Aquí, Kant explícitamente afirma la conformidad de la percepción con respecto a las categorías.

La propuesta de Thöle no se halla en hacer compatibles estas dos afirmaciones aparentemente contradictorias; más bien, simplemente descarta o modifica la conclusión del §26. Es decir, Thöle interpreta que no todas las percepciones, en cuanto que son dadas en el espacio y el tiempo, se someten a las categorías, y dice que simplemente aquellas percepciones “determinadas” con respecto a la unidad del espacio y del tiempo están de acuerdo con ellas. Pero la conclusión del §26 afirma la conformidad con respecto a las categorías de la síntesis de la aprehensión, sin la cual sería imposible toda percepción. En otras palabras, Kant muestra que toda percepción, en cuanto que es dada, ya está conforme a las categorías. Por lo tanto, la propuesta de Thöle no soluciona el dilema, sino que elimina el problema en su conjunto.

Para solucionar este dilema aceptándolo como tal, creo que tenemos que hacer compatibles las dos exigencias: la ausencia, en la “mera” percepción, de la determinación objetiva de acuerdo con las categorías, por un lado, y la conformidad de la misma percepción con respecto a las categorías, por otro. Es

decir, en un sentido, la percepción, en cuanto que es dada, no está determinada mediante las categorías; pero, en otro sentido, la misma percepción puede considerarse conforme a las categorías. Por esta razón, me parece justo distinguir dos tipos de conformidad con respecto a las categorías: la conformidad que se lleva a cabo cuando enlazamos, en el juicio objetivo, las representaciones bajo el concepto de un objeto independiente de ellas; y la conformidad que posee toda percepción dada en la unidad de la autoconciencia. La primera conformidad es un resultado del juicio objetivo, mientras que la segunda es dada previamente al juicio. Sólo las representaciones que se refieren a los objetos considerados como independientes de ellas poseen la primera conformidad; en cambio, sin enlazarse bajo el concepto de un objeto en general, toda percepción es dada en la articulación unitaria no sólo espaciotemporal, sino también conceptual o categorial. Es cierto que las representaciones meramente subjetivas, como lo que tenemos en los sueños, no se conforman a las categorías en ninguno de los dos sentidos; pero tales representaciones pueden considerarse derivadas de la segunda conformidad previa al juicio. De hecho, esas representaciones son posibles “mediante la reproducción de las percepciones externas anteriores” (B278), las cuales son dadas en la unidad de la autoconciencia.

Creo que esta interpretación puede ser justificada en relación con la primera mitad de la *Deducción*. Pero antes examinemos la propuesta de Stepanenko.

#### 4.2.3. La propuesta de Stepanenko

Stepanenko intenta conciliar ambas caracterizaciones de las categorías. Admite el orden en el cual nos son dadas representaciones sin ser determinadas por las categorías; pero considera que este orden presupone o está condicionado por el orden objetivo determinado mediante las categorías en cuanto conceptos que definen lo que es un objeto.

Desde esta perspectiva, Stepanenko analiza la unidad sintética de la apercepción en la primera mitad de la *Deducción* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Aquí Kant reconoce que la representación idéntica del *yo pienso* presupone la unidad sintética de la apercepción como “conciencia de la síntesis” de lo diverso posible. Pero esta conciencia de la síntesis ya no necesariamente implica la síntesis actual o efectiva; más bien, sólo depende de la posibilidad de la síntesis objetiva. Es decir, dicha conciencia implica “el *pensar* un enlace que pueda determinar la pluralidad ante la cual estamos o al menos *pensar* que esa pluralidad es sintetizable en una unidad objetiva, que, en última instancia, es la unidad siempre idéntica de la autoconciencia”.<sup>189</sup> La unidad sintética de la apercepción consiste en pensar la posibilidad de la síntesis de todas las representaciones, no en la conciencia de la síntesis misma; es decir, esta unidad vale para todas las representaciones condicionándolas como sintetizables, pero sin sintetizarlas necesariamente.

Con base en tal análisis, Stepanenko aprecia la afirmación kantiana de acuerdo con la cual la unidad subjetiva es “derivada” de la unidad objetiva

---

<sup>189</sup> Stepanenko 2000, p. 167.

(B140).

Esta manera de condicionar la conciencia de toda pluralidad a la unidad sintética de la apercepción permite aceptar un orden de representaciones no encadenado de acuerdo con las categorías, un orden subjetivo de representaciones, el cual, sin embargo, en tanto que pensamos en él, se halla condicionado por el pensar en la unidad estructurada por las categorías.<sup>190</sup>

Así es que Stepanenko presenta una interpretación según la cual la unidad subjetiva depende de la unidad objetiva sin ser determinada objetivamente por las categorías. Destaca el aspecto normativo de las categorías, ya que las categorías configuran el campo total en el cual todas las representaciones pueden ser determinadas. En otras palabras, no podemos tener la conciencia de una representación aislada, sino que sólo la tenemos en el conjunto de las conexiones.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> Stepanenko 2000, p. 167.

<sup>191</sup> Desde este punto de vista, Stepanenko interpreta también la distinción entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia en los *Prolegomena*. Atribuye la expresión “ $x$  parece  $f$ ” a los juicios de percepción y la expresión “ $x$  es  $f$ ” a los juicios de experiencia. Como Wilfrid Sellars argumenta, la forma “ $x$  parece  $f$ ” no puede ser independiente de la de “ $x$  es  $f$ ”; por el contrario, presupone que el emisor de “ $x$  parece  $f$ ” ha aprendido el lenguaje de “ $x$  es  $f$ ” y simplemente se abstiene de la pretensión de verdad afirmada por esta proposición. Afirmar esta pretensión significa colocar el juicio en la relación coherente con todos los demás juicios. Esto equivale, en palabras de Sellars, a colocarlo en el espacio de las razones en el cual un enunciado justifica otros y es justificado por otros. De hecho, según Sellars, un enunciado puede justificarse sólo mediante otros enunciados, no mediante algo así como datos sensibles. Por consiguiente, los juicios de percepción no puede considerarse como conocimientos ni como datos

Esta solución es una reconciliación entre las dos caracterizaciones de las categorías y la autoconciencia. Aquí, las categorías son consideradas como los conceptos que definen lo que es un objeto, conceptos que distinguen la determinación objetiva de las meras conexiones subjetivas de las representaciones; pero las categorías en este sentido ya no están en conflicto con la otra caracterización de las mismas como funciones de síntesis. En efecto, esta caracterización ya no necesariamente implica que todas las representaciones estén objetivamente sintetizadas; es suficiente que todas las representaciones puedan ser sintetizadas y determinadas en la unidad objetiva. Las categorías que establecen la objetividad no necesariamente estructuran todas las representaciones, pero sí es necesario que las condicionen, de tal modo que todas las representaciones pueden ser estructuradas por las categorías. Las percepciones o las representaciones subjetivas no pueden formar una experiencia sin presuponer la relación de coherencia total entre juicios.

Con todo, me parece que esta propuesta presenta dos dificultades. En primer lugar, Stepanenko no tiene en cuenta la segunda mitad de la *Deducción*; por consiguiente, no ofrece una explicación sobre la conclusión del §26: “toda síntesis, que hace posible la misma percepción, se halla sujeta a las categorías”

---

independientes del espacio de las razones; más bien, constituyen una forma derivada y dependiente de los juicios de experiencia. Véanse Stepanenko 2002, pp. 272–274; y Sellars 1963, §§16–18, §36. También Prauss interpreta la distinción entre los juicios de percepción y los de experiencia como la distinción entre “parece...” y “es...”. Además, Prauss explica la dependencia de la unidad subjetiva y los juicios de percepción de la unidad objetiva de manera parecida a la teoría de Sellars (Prauss 1971, pp. 224–253, y 282–289).



(B161). Kant afirma que las percepciones son producto de cierto tipo de síntesis (actual), no que sólo sean sintetizables a través de los juicios. Stepanenko supone que la síntesis siempre se lleva a cabo en los juicios que enlazan las percepciones que no contienen *en sí* ninguna articulación conceptual, que sólo están condicionadas por la coherencia total configurada por la relación entre todos los *juicios*. Pero, según el §26, la conformidad de las percepciones con respecto a las categorías no depende de la posibilidad de enlazarse mediante los juicios objetivos, sino que depende del hecho de que las percepciones son dadas a través de una cierta síntesis. Las percepciones no sólo pueden ser sintetizadas a través de los juicios, sino también de hecho son sintetizadas en el momento en que nos son dadas.

Por esta razón, creo que es necesario distinguir dos tipos de conformidad con respecto a las categorías, como lo propuse en la sección anterior.<sup>192</sup> La percepción, en cuanto que es dada, presupone la síntesis y la articulación no sólo espaciotemporal, sino también conceptual; pero esta estructura en la que la percepción es dada no se considera como un resultado del juicio objetivo. El juicio objetivo no es el que introduzca el contenido conceptual a la percepción que no tiene articulación conceptual alguna; más bien, reafirma explícitamente el contenido conceptual dado en la percepción previamente al juicio.

Mi segunda objeción se refiere a su manera de interpretar la primera mitad de la *Deducción*. Stepanenko está de acuerdo con Strawson al interpretar que la *Deducción* muestra la necesidad del conocimiento de objetos como una

---

<sup>192</sup> El propio Stepanenko señala la posibilidad de desarrollar esta interpretación (Stepanenko 2000, p. 152).

implicación de la unidad de la autoconciencia.<sup>193</sup> Si se abstrae todo detalle, también Beck y Thöle consentirían en esto, aunque sus respectivas maneras de comprender la objetividad difieren de la de Stepanenko y Strawson. En este sentido, podríamos llamar “interpretación estándar” a la lectura que considera la primera parte de la *Deducción* como un argumento a favor de la objetividad a partir de la unidad de la autoconciencia. De acuerdo con ella, el argumento de la primera mitad de la *Deducción* puede esquematizarse, a grandes rasgos, así (esquema de la interpretación estándar):

- 1) El *yo pienso* tiene que poder acompañar a todas mis representaciones. (B131)
- 2) Esta identidad de la autoconciencia presupone la posibilidad de la síntesis de las representaciones; esto es, la unidad sintética originaria de la apercepción. (B133)
- 3) Esta síntesis unifica dichas representaciones bajo el concepto de un objeto en general. (B137) Ello equivale a afirmar que la unidad sintética originaria de la apercepción constituye la unidad objetiva, en la cual las representaciones se unifican mediante el juicio. (B139, B141)
- 4) Las categorías son, ahora, los conceptos que determinan las representaciones bajo el concepto de un objeto en general. (B128, B143)

---

<sup>193</sup> Stepanenko 2000, pp. 117–118. Sin embargo, como mencioné en 4.1, esto no significa para Stepanenko que la autoconciencia esté condicionada por tener el conocimiento verdadero. Kant entiende por “conocimiento” una conexión entre las representaciones, la cual relaciona éstas con objetos independientes, pero no necesariamente expresa la verdad. Es decir, un conocimiento se expresa mediante un juicio objetivo que pretende ser verdadero, pero que puede ser falso.

5) Por consiguiente, todas mis representaciones pueden ser sintetizadas bajo el concepto de un objeto en general y someterse a las categorías.

Mi objeción se dirige al inciso 3. De hecho, desde mi punto de vista, la unidad sintética originaria de la apercepción no depende de la posibilidad del juicio objetivo de modo tan directo. Es cierto que está estructurada de acuerdo con las categorías; pero no porque se establezca mediante la unificación de las representaciones bajo el concepto de un objeto independiente; por el contrario, dicha unidad sintética es el fundamento del juicio objetivo y tiene que ser dada previamente al juicio e independientemente de éste. Es decir, la unidad sintética originaria de la apercepción es un marco unitario y total articulado de manera conceptual (categorial), pero previamente al juicio.

#### 4.3. La estructura de la prueba de la primera mitad de la *Deducción trascendental*

En esta sección señalaré, en primer lugar, las dificultades de la interpretación estándar sobre la estructura de la prueba de la primera mitad de la *Deducción trascendental* (4.3.1). Después mostraré mi interpretación alternativa (4.3.2), y con base en esta interpretación, intentaré, por último, solucionar el problema de las representaciones subjetivas (4.3.3).

##### 4.3.1. Las dificultades de la interpretación estándar

Kant comienza su argumento de la primera mitad de la *Deducción* con la famosa

frase: “El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” (B131), lo cual corresponde al inciso 1 del esquema de la interpretación estándar. Con esto afirma la identidad completa *a priori* de la autoconciencia en relación con todas las representaciones de las cuales puedo estar consciente. En efecto, si el *yo pienso* no pudiera acompañar a una representación, eso significaría que ésta no es nada para mí y, por tanto, sería mía. Además, el *yo* tiene que ser idéntico en relación con todas mis representaciones porque, si no, unas representaciones no serían mías.

Esta afirmación ya implica la relación entre el *yo*, esto es, una representación simple que no tiene contenido alguno, y todas mis diversas representaciones. Por lo tanto, Kant avanza: “Así, la completa identidad de apercepción de la diversidad dada en la intuición contiene una síntesis de las representaciones y sólo es posible gracias a la conciencia de esa misma síntesis” (B133). Esto equivale al inciso 2 de dicho esquema. Siguiendo a Stepanenko, podemos interpretar esta “síntesis” como síntesis posible, no como síntesis actual. De hecho, el propio Kant advierte:

El pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen equivale, así pues, al de que las unifico en una autoconciencia o puedo, al menos, hacerlo. Este pensamiento no es todavía la conciencia de la *síntesis* de las representaciones, pero sí presupone la posibilidad de tal síntesis. (B134, traducción modificada)

Así, la identidad del *yo* se basa en la posibilidad de la síntesis. Creo que Stepanenko tiene razón al entender esta “síntesis” como la que se identifica, en

el §19, con la combinación de las representaciones en el juicio objetivo. Por lo tanto, podemos decir que Kant se dirige a la tesis según la cual la identidad de la autoconciencia depende de la posibilidad del juicio objetivo.

Ahora consideremos cómo debemos comprender esta posibilidad del juicio objetivo. En el presente contexto de la *Deducción*, Kant tiene en mente la “unidad sintética originaria de la apercepción” a la cual todas mis representaciones pertenecen. En otras palabras, el filósofo se refiere al marco unitario y total sólo en el cual los juicios objetivos son posibles, marco sin el cual no podemos estar conscientes de nuestra propia identidad.

En lo que deseo insistir es que no es acertado interpretar que la misma unidad sintética originaria de la apercepción dependa de los juicios objetivos. Según la interpretación estándar, la misma unidad sintética se identifica directamente con la unidad objetiva; es decir, diversas representaciones pueden pertenecer a dicha unidad sintética porque pueden ser conectadas en el juicio objetivo. Las representaciones que no pueden ser determinadas objetivamente no pueden conformar dicha unidad sintética. Desde este punto de vista, el marco unitario en el cual un juicio objetivo es posible se considera como una red conformada por las relaciones entre todos los juicios objetivos posibles. De esta manera, la necesidad de los juicios objetivos se interpreta como una condición necesaria de la identidad de la autoconciencia

El problema es que, si esta interpretación es correcta, resultaría que la primera mitad de la *Deducción* contiene, por lo menos, tres fallos.

En primer lugar, el pasaje que se considera como una afirmación del inciso 3 del esquema de la interpretación estándar estaría formulado erróneamente:

El *entendimiento* es, para decirlo en términos generales, la facultad de los *conocimientos*. Éstos consisten en la determinada relación que las representaciones dadas guardan con un objeto. *Objeto* es aquello en cuyo concepto se halla *unificado* lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento. (B137)

En este pasaje, aparentemente Kant quiere concluir que la unidad (sintética) de la conciencia es la condición, no sólo necesaria, sino también suficiente, del conocimiento de un objeto. De hecho, según Kant, es “sólo” esta unidad la que hace que las representaciones refieran a un objeto. Sin embargo, la razón presentada para eso es simplemente que la unificación de las representaciones en el concepto de objeto requiere la unidad de la conciencia en la síntesis. De acuerdo con lo anterior, se puede sostener en todo caso que la unidad de la conciencia es la condición necesaria del conocimiento de un objeto, aunque no sea posible concluir que la unidad sintética de la conciencia sea suficiente para tal conocimiento o que esta unidad sintética siempre incluya el conocimiento objetivo.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> Cf. Hossenfelder 1978, pp. 128–130; Carl 1998, p. 197. Allison evita esta dificultad interpretando la objetividad en sentido débil; es decir, según Allison, “cualquier cosa que es representada mediante tal unidad sintética [unificación conceptual de lo diverso] se

En segundo lugar, podemos reflexionar, con Malte Hossenfelder, la ambigüedad del término “necesidad” que caracteriza tanto la unidad sintética originaria de la apercepción como la unidad objetiva.<sup>195</sup> Es cierto que Kant muestra, en el §16, la *necesidad* de que la síntesis de las representaciones sea posible como la condición de la identidad de la autoconciencia. También señala, en el §19, que el juicio expresa la síntesis *necesaria* entre las representaciones para que éstas se refieran al objeto. Pero dichos términos de “necesidad” y “necesaria” en estos dos contextos no son lo mismo. En el primer caso, la necesidad de la síntesis no implica que esta síntesis se lleve a cabo de manera necesaria o válida universalmente como en el caso del juicio; simplemente afirma la necesidad general de que todas mis representaciones se reúnan mediante alguna síntesis. En el segundo caso, en cambio, la síntesis necesaria en el juicio se refiere a una combinación necesaria y concreta entre las representaciones particulares. Para mostrar que la forma de la apercepción es el juicio, debería establecer que la síntesis presupuesta por la identidad de la conciencia es la síntesis necesaria en el segundo sentido.<sup>196</sup> Hossenfelder

---

considera como un objeto” (Allison 2004, p. 173). Sin embargo, si tenemos en cuenta los §§18–19, Kant tiene en mente la objetividad contrastada con la unidad subjetiva de la conciencia, y la unidad objetiva difiere de la subjetiva exactamente por las categorías como “conceptos de un objeto en general” (B128). Por lo tanto, no es posible interpretar que cualquier unidad conceptual de representaciones sea un objeto. Por conocimiento de un objeto, Kant entiende una unificación de representaciones que se refiere al orden objetivo de la experiencia contrastado con el orden subjetivo.

<sup>195</sup> Hossenfelder 1978, pp. 133–135.

<sup>196</sup> De hecho, Manfred Baum interpreta el §17 de esta manera (Baum 1986b, pp. 106–108); es decir, Baum identifica dos sentidos de necesidad: la necesidad de que diversas representaciones se combinen bajo la unidad sintética originaria de la

considera esta ambigüedad de dicho término como un fallo de la *Deducción*; pero me parece probable que no sea acertada la interpretación según la cual Kant identifica, subrepticamente, ambos usos del término “necesidad”.<sup>197</sup>

En tercer lugar, hay un pasaje difícil de integrar en la interpretación según la cual la unidad sintética de la apercepción depende de la posibilidad del juicio objetivo. En el §15 de la *Deducción*, Kant señala:

Esa unidad [sintética], que precede *a priori* a todos los conceptos de combinación, no es la categoría de unidad mencionada en §10, ya que todas las categorías se basan en funciones lógicas en los juicios. Pero resulta que en éstos se piensa ya una combinación y, consiguientemente, una unidad de conceptos dados. La categoría presupone, pues, la combinación. En consecuencia, tenemos que buscar esa unidad (como unidad cualitativa, §12) más arriba todavía, es decir, en aquello mismo que contiene el fundamento de

---

apercepción, por un lado, y la manera necesaria según la cual esta combinación ocurra de modo tal que dichas representaciones se refieran a su objeto, por otro lado. Pero no me parece que Kant ofrezca un fundamento para esta identificación.

<sup>197</sup> Paul Guyer también asegura que, en los §§17–19, Kant identifica la unidad de la autoconciencia con la forma del juicio para extraer las condiciones de esa unidad a partir de las funciones del juicio. Pero, según Guyer, el proyecto original es mostrar que las condiciones de la autoconciencia, que es, a su vez, la condición del conocimiento objetivo, son las condiciones necesarias de este conocimiento. Si identifica la unidad de la autoconciencia con el conocimiento objetivo y si explica la condición de la misma unidad a partir de la condición de este conocimiento, eso significa caer en un círculo (Guyer 1987, pp. 117–119). Sin embargo, desde mi punto de vista, la primera mitad de la *Deducción* no identifica la unidad de la apercepción con el conocimiento objetivo.



unidad de diversos conceptos en los juicios y, consiguientemente, el fundamento de posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico. (B131)

Aquí, Kant no afirma que la unidad sintética, la cual se basa, en última instancia, en la unidad sintética originaria de la apercepción, presuponga la posibilidad del juicio objetivo. Por el contrario, la unidad sintética es “el fundamento de unidad de diversos conceptos en los juicios”. De hecho, dicha unidad sintética “precede” a la combinación expresada en los juicios. Por lo tanto, la unidad sintética precede incluso a las categorías.<sup>198</sup> Con este pasaje, según Guyer, “el proyecto entero de mostrar que las categorías se aplican a todos los objetos de la unidad trascendental de apercepción exactamente porque la apercepción misma presupone el uso de las categorías está puesto en peligro”.<sup>199</sup> Para la interpretación estándar también es muy difícil integrar este pasaje a su comprensión según la cual la unidad sintética de la apercepción presupone el conocimiento objetivo. Kant está diciendo que la combinación objetiva de las representaciones presupone la misma unidad.

Así es que la interpretación estándar tiene, por lo menos, las tres dificultades que he venido señalando hasta aquí. Con base en lo dicho,

---

<sup>198</sup> Pero en el capítulo 3 señalé que la precedencia a las categorías no significa la ausencia total de las mismas. La unidad sintética precedente a las categorías puede, no obstante, considerarse que está conforme a estos conceptos puros del entendimiento.

<sup>199</sup> Guyer 1992, p. 150. Cf. Guyer 1987, pp. 109–115. Thöle propone considerar como “error” la afirmación kantiana en el §15 según la cual la unidad sintética no puede surgir de la combinación, y considera que las categorías como conceptos de objetos explica la posibilidad de la unidad sintética, lo cual, no obstante, es lo contrario de lo que dice Kant (Thöle 1991, p. 250).

podríamos concluir que Kant no identifica la unidad sintética de la apercepción con la unidad objetiva directamente. Es cierto que, como afirmaré más adelante, estas dos nociones de unidad de la conciencia son idénticas en un aspecto; pero eso no se debe a que la unidad sintética, como una condición de la identidad del *yo*, presuponga el conocimiento de los objetos independientes. La unidad sintética originaria de la apercepción forma un marco unitario sólo en el cual el juicio objetivo es posible. Esta posibilidad misma del juicio no presupone los juicios, sino que “precede” a la combinación de las representaciones expresada en los juicios. Por consiguiente, la primera mitad de la *Deducción* no lleva a cabo el proyecto de mostrar la necesidad del conocimiento de los objetos independientes como condición necesaria de la unidad de la autoconciencia.

#### 4.3.2. Una interpretación alternativa

En esta sección, presentaré mi interpretación, que podría sustituir a la interpretación estándar. Igual que el argumento de la segunda mitad, el de la primera mitad de la *Deducción* (§20) consiste en cinco pasos que forman un polisilogismo, como Baum señala.<sup>200</sup> Los párrafos anteriores ofrecen los fundamentos de cada paso; por lo tanto, aquí expondré mi interpretación mostrando cada paso del §20 y comentando sus fundamentos.

---

<sup>200</sup> Baum 1986b, p. 81.

#### 4.3.2.1. La unidad sintética originaria de la apercepción

El primer paso dice:

Lo diverso dado en una intuición sensible se halla necesariamente sujeto a la unidad sintética originaria de la apercepción, ya que sólo ésta hace posible la *unidad* de la intuición (§17). (B143, traducción modificada)

Creo que podemos reformular esta oración de la manera siguiente: todas las representaciones son dadas en la unidad de la intuición; la unidad de la intuición sólo es posible gracias a la unidad sintética originaria de la apercepción; por consiguiente, todas las representaciones dadas en la unidad de la intuición se hallan sujetas a la misma unidad de la apercepción. Este primer paso ya presupone varias afirmaciones. No es algo que pueda ser aceptado sin fundamento; de hecho, Kant remite al §17 (probablemente al primer párrafo del mismo parágrafo), donde formula la conclusión de la discusión hecha en el §16. Es decir, el parágrafo §16 en su conjunto ha de ofrecer el fundamento de este primer paso.

El §16 procura establecer dos tesis a través de un análisis de la expresión “mis representaciones”. Estas dos tesis corresponden a los incisos 1 y 2 del esquema de la interpretación estándar. Podríamos llamarlas, respectivamente, la tesis de la identidad de la autoconciencia y la tesis de la posibilidad de la síntesis.

La tesis de la identidad de la autoconciencia está expresada con la frase: “El *yo pienso* tiene que poder acompañar a todas *mis* representaciones” (B131);

es decir, la identidad de la autoconciencia está implicada en la expresión “mis representaciones”. Si el *yo pienso* no pudiera acompañar a unas de mis representaciones, eso significaría que éstas no son mías, lo cual es contradictorio. Por eso la conciencia del *yo pienso* tiene que ser idéntica en relación con todas mis representaciones.

Esta identidad completa del *yo* en relación con todas mis representaciones implica que la posibilidad de la síntesis de las representaciones es necesaria. En otras palabras, la conciencia de mi identidad con respecto a todas mis representaciones requiere que las representaciones se sometan a una unidad coherente, dentro de la cual la representación “yo” puede acompañarlas. Entonces, requiere la posibilidad de una síntesis que conecta las diversas representaciones con la representación de “yo”. A la unidad dentro de la cual esta síntesis es necesariamente posible, Kant la llama unidad sintética originaria de la apercepción.

Esta tesis de la posibilidad de la síntesis, al igual que la tesis de la identidad de la autoconciencia, se establece a partir del análisis de la expresión “mis representaciones”. En dos pasajes (B135–136, B138–139), Kant apunta que el principio de la unidad sintética de la apercepción es una proposición analítica, aunque muestra la necesidad de la síntesis. Para aclarar lo que Kant establece en el §16, es necesario reflexionar sobre la analiticidad de la unidad sintética originaria de la apercepción. La analiticidad se halla en que:

no afirma sino que todas *mis* representaciones en alguna intuición dada deben hallarse sujetas a la condición sólo bajo la cual puedo incluirlas en calidad de *mis* representaciones en el *yo* idéntico y, consiguientemente, reunir las, como

ligadas sintéticamente en una apercepción, mediante la expresión general *yo pienso*. (B138, traducción modificada)

Es analítico que todas mis representaciones se someten a la condición sólo bajo la cual pueden considerarse mías. Esta condición es la posibilidad de que las representaciones tengan relaciones con el *yo* idéntico, relaciones que presuponen la posibilidad de una síntesis.

Esta analiticidad del primer paso comprueba que el argumento de la primera mitad de la *Deducción* es progresivo, no regresivo. En los *Prolegomena*, Kant contrasta el método sintético o progresivo de la *Crítica de la razón pura* con el método analítico o regresivo de dicha obra (IV 274–276). El método regresivo parte de la presuposición según la cual hay un conocimiento objetivo y sintético, como la geometría o la ciencia natural. En cambio, el método progresivo “no pone como base nada dado fuera de la razón misma y, por consiguiente, sin apoyarse en *factum* alguno...” (IV 274). En efecto, el primer paso de la *Deducción* es el principio de la unidad sintética originaria de la apercepción, el cual es analítico. Eso significa que Kant no presupone *factum* alguno, sea conocimiento objetivo, sea un *factum* de la conciencia.<sup>201</sup> Simplemente analiza la expresión “mis representaciones” y extrae la observación según la cual tales representaciones se someten a la condición bajo

---

<sup>201</sup> Karl Ameriks, quien interpreta la *Deducción* como un argumento regresivo, identifica el argumento progresivo como el que parte del “*factum* de la conciencia” (Ameriks 1978, pp. 283–284). Pero la primera mitad de la *Deducción* no parte de la unidad de la autoconciencia porque ésta sea un hecho indudable, sino porque es un principio analítico.

la cual pueden considerarse más.

Sin embargo, según Guyer, si la premisa mayor de la primera mitad de la *Deducción* es un principio analítico, resulta que sólo se puede alcanzar, cuando mucho, una conclusión condicional:

*si estoy consciente de mi identidad continua en relación con unas representaciones diferentes, entonces tiene que haber alguna síntesis mediante la cual puedo conectarlas. Sin embargo, no se seguiría que tengo que saber, independientemente del surgimiento y del contenido de cualesquiera representaciones particulares, que puedo estar consciente de mi identidad en relación con ellas y, por tanto, que puedo sintetizarlas.*<sup>202</sup>

Es decir, dicho principio analítico no implica una afirmación incondicional según la cual pueda definitivamente estar consciente de la identidad del *yo* en relación con todas las representaciones; tampoco puede establecer que la identidad del *yo* sea *a priori* e independiente de cualquier representación particular. Por lo tanto, tampoco puede asegurar que la síntesis mediante la cual mis representaciones pueden ser integradas en la unidad de la autoconciencia sea *a priori*.

Guyer atribuye esta dificultad a una confusión cometida por Kant e insiste en que la conexión entre la conciencia de la identidad del *yo* y todas las representaciones tiene que ser un principio sintético. Además, señala que, en la primera edición, Kant mismo parece sostener que el principio de la unidad de la

---

<sup>202</sup> Guyer 1987, p. 140. Cf. p. 137.

apercepción es sintético: “La proposición sintética: ‘Todas las diversas *conciencias empíricas* han de estar ligadas a una única autoconciencia’ es el principio *absolutamente* primero y sintético de nuestro pensar en general” (nota de A117). Según Guyer, también en la segunda edición, “la naturaleza del argumento de Kant” sigue siendo de la misma línea;<sup>203</sup> es decir, también en la segunda edición, el punto de partida de la *Deducción* tiene que ser la afirmación sintética según la cual “hay necesidad incondicional de que la autoconciencia de cualquier estado mental dado sea posible”.<sup>204</sup>

Con todo, comparto la visión de Allison según la cual “un primer principio analítico puede *contribuir* a un argumento sintético o progresivo y proporcionar una conclusión sintética *a priori*”;<sup>205</sup> es decir, debemos tomar en serio la observación repetida dos veces (B135, B138) por el propio Kant, y buscar una manera de apreciar una contribución del principio analítico para la conclusión incondicional. Dicho de modo concreto, tenemos que tratar de llegar a la validez necesaria de las categorías para todas las intuiciones sensibles partiendo de un análisis de la expresión “mis representaciones”.

Sin embargo, a primera vista ciertamente parece irrelevante destacar la analiticidad de la tesis según la cual la conciencia de la identidad del *yo* en relación con todas mis representaciones. En efecto, para hablar de las diversas representaciones y para tener la conciencia de lo diverso, ya es necesario admitir

---

<sup>203</sup> Guyer 1987, p. 137.

<sup>204</sup> Guyer 1987, p. 137. No obstante, Guyer opina que, aun así, esta afirmación sintética no está bien fundamentada (Guyer 1987, pp. 139–147), aunque no me detendré en esta discusión en el presente contexto.

<sup>205</sup> Allison 1994, p. 64.

la conexión entre el *yo* y esa diversidad; es decir, para reconocer lo diverso en cuanto diverso, tengo que presuponer mi identidad en relación con eso; si no, no podría decir que estoy ante diversas representaciones.<sup>206</sup> Podemos tener en cuenta que el propio Kant desarrolla una discusión semejante en la primera edición (A98-100). Entonces parece que debemos considerar la identidad completa del *yo* respecto de todas las representaciones como principio sintético e incondicional.

Con todo, Allison aclara que la analiticidad de la unidad sintética de la apercepción en la segunda edición se debe a la abstracción de la condición específicamente humana de la sensibilidad, abstracción que Kant hace en la primera mitad de la *Deducción*.<sup>207</sup> Según Allison, es cierto que la tesis de la identidad de la autoconciencia y la tesis de la posibilidad de la síntesis están implicadas en el concepto del pensamiento discursivo;<sup>208</sup> sin embargo, en la primera mitad de la *Deducción*, Kant abstrae “el modo según el cual es dada la intuición empírica en la sensibilidad” (B144). Eso significa que Kant no tiene la intención de fundamentar que cualquier representación que es dada mediante la sensibilidad humana tiene que someterse a la unidad sintética originaria de la apercepción. Sólo dice que lo diverso dado en “la intuición en general” (B148), no en la intuición sensible humana dada en el espacio y el tiempo, está sujeta a dicha unidad. Así, en la primera mitad de la *Deducción*, Kant no tiene en cuenta la condición de la sensibilidad humana.<sup>209</sup> Ahora bien, en la concepción

---

<sup>206</sup> Agradezco al doctor Pedro Stepanenko el haberme señalado este punto.

<sup>207</sup> Allison 1994, pp. 54–56.

<sup>208</sup> Allison 1994, p. 53.

<sup>209</sup> Como Allison apunta, en la primera edición, Kant no abstrae dicha condición de la



kantiana, una proposición sintética no puede derivarse del concepto o del pensamiento, sino que requiere una relación con la intuición sensible. Entonces, si abstrae la condición de la intuición sensible, la unidad sintética originaria de la apercepción no puede considerarse como principio sintético. De esta manera, Allison trata de salvar la analiticidad del principio de dicha unidad sintética.

Esta explicación de Allison es, a grandes rasgos, contundente; sin embargo, creo que es necesario modificar un punto en su interpretación. Allison sostiene que, debido a la analiticidad de la premisa mayor, el resultado de la primera mitad de la *Deducción* permanece condicional.<sup>210</sup> Pero esta calificación no concuerda con la expresión del mismo resultado: “Todas las intuiciones sensibles se hallan bajo las categorías como únicas condiciones bajo las cuales puede coincidir la diversidad de esas intuiciones en una conciencia” (B143). Kant no presenta esta conclusión de la primera mitad como algo condicional, sino como una afirmación sintética e incondicional.

Además, ni siquiera el primer paso carece de carácter analítico: “Lo diverso dado en una intuición sensible se halla necesariamente sujeto a la unidad sintética originaria de la apercepción, ya que sólo ésta hace posible la *unidad* de la intuición (§17)” (B143, traducción modificada). Más aún, en el primer párrafo del §17, la analiticidad y el carácter condicional de la unidad sintética originaria de la apercepción es superada: “El principio supremo de la misma posibilidad [de toda la intuición sensible], en relación con el entendimiento, consiste en que

---

sensibilidad humana (Allison 1994, p. 53); por el contrario, siempre considera lo diverso de la intuición en relación con la misma condición; esto es, el tiempo (A98–99).

<sup>210</sup> Allison 1994, p. 65.

toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción” (B136, traducción modificada). Esta afirmación es idéntica al primer paso de la primera mitad de la *Deducción*. Kant está afirmando, de modo incondicional, que cualquier diversidad dada en la intuición sensible tiene que someterse a la unidad de la intuición basada en la unidad sintética originaria de la apercepción. Ya no dice que si puedo estar consciente de que unas representaciones son más, entonces la identidad de la autoconciencia y la posibilidad de la síntesis sean posibles en relación con ellas; más bien, dicho primer paso implica que todo lo diverso es dado en la unidad de la intuición basada en la unidad originaria. Es decir, Kant presenta una afirmación incondicional de la conexión entre todo lo diverso y la unidad sintética originaria de la apercepción.

Ahora bien, es cierto que, en la primera mitad, Kant no tiene en cuenta el modo según el cual la intuición es dada; pero sí presupone que “la variedad ofrecida a la intuición tiene que estar dada con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de ésta” (B145); es decir, no abstrae totalmente la intuición sensible, sino que da por supuesto que lo diverso es dado en la unidad de la intuición. De hecho, Kant apunta, en una nota a pie de página en el §17, que el espacio y el tiempo son intuiciones que poseen la unidad (nota de B136), y en otra nota a pie de página en el §21, que el fundamento de la prueba en la primera mitad se halla en la “unidad de la intuición” (nota de B144). Entonces podemos decir que, en la primera mitad, Kant presupone lo que podríamos llamar la tesis de la unidad de la intuición, según la cual todo lo diverso de la sensibilidad se nos da en la unidad de la intuición. En la segunda

mitad de la *Deducción*, esta unidad es *fundamentada* como unidad del espacio y del tiempo en cuanto intuición formal. No obstante, en la primera mitad, Kant no puede fundamentarla, puesto que, para eso, sería necesario recurrir a la condición de la sensibilidad humana, pero exactamente es lo que abstrae en la primera mitad. Así, el primer paso sólo *da por supuesta* la tesis de la unidad de la intuición sin fundamentarla. Debemos decir, en fin, que su afirmación no es condicional, sino sintética e incondicional, aunque se basa en una tesis no fundamentada.<sup>211</sup>

En resumen, el primer paso de la primera mitad de la *Deducción* está compuesto por tres tesis: la tesis de la identidad de la autoconciencia, la de la posibilidad de la síntesis y la de la unidad de la intuición. Las dos primeras tesis derivan de la expresión “mis representaciones”, la cual implica que puedo tener la conciencia de mi identidad en relación con las representaciones a las cuales puedo llamar “mías”. Para eso es necesario que sea posible una síntesis que conecte esas representaciones con la representación “yo”. Esta posibilidad de la síntesis consiste en la unidad sintética originaria de la apercepción. Pero, en ese momento, Kant no tiene en cuenta la condición de la sensibilidad humana y, por

---

<sup>211</sup> Esta interpretación, según la cual el resultado de la primera mitad de la *Deducción* presupone la unidad de la intuición que es fundamentada en la segunda mitad, está de acuerdo con la de Dieter Henrich. Para una discusión detallada, véase la sección 3.2.1. Allison piensa que la analiticidad de la apercepción no es compatible con la interpretación de Henrich (Allison 1994, p. 64); sin embargo, creo que, por el contrario, dicha analiticidad le conviene a Henrich, porque la primera mitad llega a una conclusión incondicional, pero presupone la tesis no fundamentada de la unidad de la intuición. Es esta presuposición no fundamentada a la que Henrich llama “restricción” de la primera mitad.

tanto, dicha unidad sintética no está conectada con lo diverso dado mediante la sensibilidad humana. Esta unidad sintética sólo vale para las representaciones que se califican de “mías”. Por lo tanto, Kant no puede afirmar que cualquier cúmulo de representaciones diversas de la sensibilidad humana sea dado en la unidad de la intuición basada en dicha unidad sintética originaria de la apercepción. En este sentido, es un principio analítico y sólo puede ofrecer una afirmación condicional. Ésta es el resultado del §16.

Sin embargo, en el primer párrafo del §17, Kant combina la tesis de la unidad de la intuición con dicho principio analítico de la unidad sintética originaria de la apercepción. Gracias a esta combinación, puede afirmar, de modo sintético e incondicional, que todo lo diverso de la intuición se conforma con dicha unidad sintética. Pero, al introducir la tesis de la unidad de la intuición, Kant se basa en una tesis sin fundamento. De hecho, para fundamentar esta tesis sería necesario examinar la condición de la sensibilidad humana. Pero la investigación de la primera mitad de la *Deducción* abstrae exactamente dichas condiciones. Esta tarea se cumple sólo en la segunda mitad, donde Kant explicará que todo lo diverso que la sensibilidad humana recibe es dado en la unidad de la intuición formal.

#### 4.3.2.2. La unidad de la apercepción y el juicio

El segundo paso afirma:

Pero el acto del entendimiento que unifica la diversidad de las representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) bajo una apercepción en

general es la función lógica de los juicios (§19). (B143, traducción modificada)

Aquí, Kant confirma la conexión entre la unidad de la apercepción y el juicio objetivo, conexión discutida en el §19. Aparentemente, está afirmando que la unidad sintética originaria de la apercepción se establece mediante la unificación de las representaciones en el juicio.

Sin embargo, ya señalé tres dificultades de esta comprensión en la sección 4.3.1. En primer lugar, Kant no presenta la unidad sintética originaria de la apercepción como condición suficiente de la unificación de las representaciones bajo el concepto de un objeto en general; simplemente afirma que dicha unidad es la condición necesaria de la misma unificación. En segundo lugar, la necesidad de que todo lo diverso sensible se halle sujeto a aquella unidad sintética es distinta de la síntesis necesaria que se realiza en el juicio objetivo. En tercer lugar, Kant considera la unidad sintética originaria de la apercepción como el fundamento del juicio objetivo, fundamento que tiene que ser establecido previamente al juicio. Pero, entonces, ¿cómo podríamos comprender la conexión entre la apercepción y el juicio?

En el §19, Kant define el juicio así: “un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de apercepción” (B141). Es característico en esta definición que Kant identifica el juicio en general con el juicio objetivo. Asegura que la cópula “es” apunta “a establecer una diferencia entre la unidad objetiva de representaciones dadas y la unidad subjetiva” (B142). Pero sabemos que, en los *Prolegomena*, Kant admite la existencia de los juicios meramente subjetivos que no se refieren al objeto independiente; esto es, los

juicios de percepción. En el §19, en cambio, Kant incluye en el juicio sólo lo equivalente al juicio de experiencia de los *Prolegomena*.

Ello no significa que Kant ignore la existencia de los enunciados que no pretenden ser objetivos. De hecho, Kant reconoce tales combinaciones de las representaciones bajo el nombre de “unidad subjetiva (o empírica) de la conciencia” (B139, B140). El estatus de esta conexión subjetiva se verá en la siguiente sección.

Ahora bien, lo importante en el presente contexto es que la cópula “designa la relación de esas representaciones con la apercepción originaria y la *necesaria unidad* de las mismas” (B142); es decir, la unificación de las representaciones obtiene la necesidad, en la cual se basa la objetividad, gracias a la relación con la apercepción originaria. Esta apercepción originaria se refiere a la unidad sintética originaria de la apercepción presentada en el §16. Pero, dadas las dificultades que señalé en 4.3.1, no podemos suponer que la unidad sintética originaria de la apercepción se establezca mediante la unificación de las representaciones en el juicio; más bien, Kant insiste en que esta unidad sintética es dada previamente al juicio y ofrece el fundamento de la objetividad del mismo juicio. En otras palabras, el juicio objetivo consiste en *reafirmar* la estructura entre las representaciones dadas bajo la misma unidad de la apercepción.

Si esto es correcto, lo diverso dado en la intuición sensible tiene que ser ordenado, previamente al juicio, bajo la unidad sintética originaria de la apercepción. Por ello mismo, esta unidad se considera como un marco unitario *a priori*, previo al juicio, en el cual lo diverso está articulado. El juicio es un

intento de hacer explícita esta articulación entre las representaciones. Para ello, el entendimiento discursivo tiene que analizar dicha articulación, formular los conceptos empíricos y conectarlos en la forma de juicio.<sup>212</sup> Con base en esta reafirmación de la articulación previa al juicio, el entendimiento discursivo reclama la objetividad. La cópula expresa esta exigencia de que, en el juicio, la conexión de las representaciones se establezca con el objeto distinto de las mismas representaciones.

Esta conexión construida en el juicio puede considerarse también como una unidad sintética; pero esta unidad no es originaria, sino derivada, ya que enfoca solamente un aspecto específico o una parte de la totalidad de la articulación originaria. Como Kant nota, los principios de la determinación objetiva de todas las representaciones “derivan del principio de la unidad trascendental de la apercepción” (B142); es decir, la unidad sintética derivada hecha en el juicio se basa en la unidad sintética originaria dada previamente al juicio.

En efecto, Kant emplea la noción de unidad sintética de la conciencia en dos sentidos: por un lado, puede indicar el marco o la estructura total de acuerdo con la cual todas mis representaciones están articuladas; por otro lado, también puede significar un resultado de la combinación de diversas representaciones particulares en el juicio. Un ejemplo típico del primer sentido se encuentra en el

---

<sup>212</sup> Esta caracterización de un juicio es parecida a la de Longuenesse: “El pensamiento discursivo analiza representaciones intuitivas en conceptos mediante comparar estas representaciones para combinar sus conceptos en juicios. Estos juicios reestablecen la síntesis que primero ha sufrido el análisis. Sin embargo, ya no la reestablece en la forma de combinación de lo diverso de la intuición, sino en la forma de combinación de los *conceptos*” (Longuenesse 1998, pp. 67–68).

pasaje del §15, donde Kant afirma que la unidad sintética es el “fundamento” de la unidad de las representaciones en el juicio. En este sentido, la unidad sintética no puede confundirse con un resultado de un juicio objetivo, ya que “precede *a priori* a todos los conceptos de combinación” (B131). Exactamente por eso, la unidad sintética originaria de la apercepción, como “el punto más alto” (nota de B134, traducción modificada) de la filosofía trascendental, puede ofrecer el fundamento del juicio. En cambio, según la *Analogía de la experiencia*: “La experiencia es un conocimiento empírico; es decir, un conocimiento que determina un objeto mediante percepciones. Consiste, pues, en una síntesis de percepciones [...] que contiene la unidad sintética de lo diverso de la misma [percepción] en una conciencia...” (B218). Se trata de un resultado del juicio objetivo de acuerdo con las categorías, resultado que se distingue de una conexión subjetiva de meras percepciones; pero expresa la relación con aquella unidad sintética originaria y esta relación otorga al juicio la necesidad y la objetividad.

Desde esta perspectiva, podemos comprender la intención de Kant en el segundo paso; esto es, Kant trata de aclarar la estructura de la unidad sintética originaria a partir de la estructura de la unidad sintética derivativa establecida mediante el juicio objetivo. En el primer paso ya ha dicho que todo lo diverso de la intuición sensible se somete a la unidad sintética originaria. Para mostrar la validez de las categorías para esto diverso, es necesario establecer que esa unidad originaria está articulada de acuerdo con las categorías.

Sin embargo, el problema es que es imposible observar directamente la estructura de la unidad originaria. Esta unidad, como el marco unitario de todo



lo diverso, funciona como el fondo en el cual podemos observar algo particular, pero nunca aparece como un objeto de la observación. Tampoco es posible considerarla como un resultado de la síntesis hecha por el entendimiento discursivo. La actividad del entendimiento discursivo opera mediante la unidad analítica de la conciencia; es decir, el entendimiento discursivo intenta extraer características comunes a varias cosas dadas como unidades sintéticas. Estas unidades sintéticas se basan en dicha unidad sintética originaria. Por lo tanto, la unidad analítica sólo es posible bajo la presuposición de la unidad sintética originaria (B133). Entonces, sería absurdo decir que el entendimiento discursivo componga la misma unidad originaria.<sup>213</sup> La dificultad se halla en mostrar la validez de las categorías para todo lo diverso dado en la unidad originaria, cuya conformidad con respecto a las categorías no puede ser comprobada directamente.

Ante esta dificultad, propongo considerar la relación entre la estructura del juicio objetivo y la unidad originaria como una relación paralela a la que hay entre la ley moral y la libertad, relación aclarada en la *Crítica de la razón práctica*. Nuestra libertad está más allá de nuestra observación empírica y no podemos estar conscientes de ella inmediatamente (V 29); por tanto, la libertad no puede ser demostrada directamente. Pero la libertad se establece como la condición de la ley moral “de la cual tenemos conciencia inmediatamente” (V 29); es decir, la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, mientras que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad (nota de V 4). Si no fuéramos libres, la ley moral no podría considerarse como el fundamento de determinación de

---

<sup>213</sup> Cf. Hossenfelder 1978, pp. 103–115.

nuestra voluntad. Pero, si no estuviéramos conscientes de la ley moral, la realidad de la libertad no podría ser mostrada.

Ahora bien, Kant dice: “El concepto de una voluntad pura deriva de las primeras [las leyes prácticas puras] así como la conciencia de un entendimiento puro deriva de aquellos principios [teóricos puros]” (V 30).<sup>214</sup> Este pasaje insinúa que la relación entre el “entendimiento puro” y los “principios teóricos puros” equivale a la relación entre la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*. Los “principios teóricos puros” designan “los juicios sintéticos que, bajo tales condiciones [del esquematismo], surgen *a priori* de los conceptos puros del entendimiento...” (A136/B175); es decir, los principios teóricos puros son los juicios sintéticos *a priori* estructurados puramente de acuerdo con las categorías. Entonces, podríamos decir que estos principios se consideran como la *ratio cognoscendi* del “entendimiento puro”. Y me parece posible interpretar el “entendimiento puro” como la unidad sintética originaria de la apercepción, ya que “esa facultad [la unidad sintética de la apercepción] es el entendimiento mismo” (nota de B134).

Sí es así, resulta que la unidad sintética originaria de la apercepción es la *ratio essendi* de los principios estructurados mediante las categorías. En cambio, estos principios puros pueden considerarse como la *ratio cognoscendi* de la estructura de aquella unidad sintética originaria de la apercepción. En efecto,

---

<sup>214</sup> Probablemente este comentario corresponde al siguiente pasaje en la *Crítica de la razón pura*: “Si en alguna parte existen principios, ello se debe únicamente al entendimiento puro. [Éste...] es la misma fuente de los principios en virtud de los cuales todo cuanto se nos puede presentar sólo como objeto se halla necesariamente sometido a reglas” (A158–159/B197–198).

vimos que todos los principios de la determinación objetiva de las representaciones “derivan” (B142) de la misma unidad de la apercepción. La posibilidad de la unidad de las representaciones conectadas en el juicio objetivo está garantizada por la unidad sintética originaria de la apercepción; pero nunca podríamos saber la estructura de esta unidad originaria sino a partir de la estructura del juicio objetivo. La función lógica de los juicios debe reflejar la estructura de la unidad sintética originaria de la apercepción.<sup>215</sup>

En resumen, el segundo paso de la primera mitad de la *Deducción* establece esto: el juicio y sus funciones lógicas construyen la unidad sintética, objetiva pero derivativa, la cual se basa en la relación de las diversas representaciones con la unidad sintética originaria de la apercepción; por lo tanto, las funciones lógicas del juicio reflejan la estructura de esta unidad originaria.

#### 4.3.2.3. Los siguientes pasos

El tercer paso es una conclusión extraída de los dos pasos anteriores:

---

<sup>215</sup> Kant adopta un procedimiento parecido exactamente cuando deduce las categorías a partir de las funciones lógicas del juicio en la deducción metafísica (A79/B104–105). Ahí, Kant señala la igualdad de la forma del entendimiento que opera mediante la unidad analítica, por un lado, y el entendimiento que opera a través de la unidad sintética, por otro lado. Con base en ello, obtiene la estructura de la unidad de la síntesis de lo diverso sensible; esto es, las categorías, a partir de la forma lógica del juicio. Esto es posible porque la forma del juicio refleja la estructura de la unidad objetiva de la apercepción. *Cf.* Reich 1986, p. 39.

En la medida en que viene dada en Una intuición empírica, toda diversidad se halla, pues, *determinada* con respecto a una de las funciones lógicas del juicio, función a través de la cual dicha diversidad es llevada a una conciencia en general. (B143, traducción modificada)

El primer paso establece que todo lo diverso de la intuición sensible se halla sujeto a la unidad sintética originaria de la apercepción. El segundo paso afirma que la unificación objetiva de las representaciones en el juicio sólo es posible con base en la misma unidad sintética. Además, ya que esta unidad originaria ofrece el fundamento del juicio objetivo, las funciones lógicas del juicio reflejan la estructura de la misma unidad. Por consiguiente, Kant afirma que todo lo diverso, que se somete a la unidad sintética de la apercepción, está determinado con respecto a una de las funciones lógicas del juicio.

Al destacar la palabra “determinada”, Kant ya tiene en mente el siguiente paso que introduce las categorías:

Ahora bien, las *categorías* no son otra cosa que esas mismas funciones del juicio en la medida en que la diversidad de una intuición dada viene determinada en relación con dichas funciones (§13). (B143, traducción modificada)

Aunque Kant se refiere al §13, podemos seguir la corrección de Valentiner y consultar el §14. Según la explicación de este párrafo, las categorías son “conceptos de un objeto en general mediante el cual la intuición de éste es considerada como *determinada* en relación con una de las *funciones lógicas* del

juzgar” (B128).

Al destacar la palabra “determinada”, Kant se refiere a la distinción entre las funciones lógicas del juicio y las categorías. Las primeras funciones no establecen una conexión objetiva de las representaciones. En efecto, según los *Prolegomena*, también los juicios de percepción, los cuales son meramente subjetivos, requieren “el enlace lógico de las percepciones” (IV 298). Pero en este tipo de conexión de las representaciones podemos cambiar los lugares de éstas; es decir, podemos decir: “todos los cuerpos son divisibles” sin reclamar la objetividad de esta proposición. En este caso, podemos cambiar los lugares de los conceptos y decir: “algo divisible es cuerpo”. De hecho, ambos enunciados, antes y después de este cambio, están de acuerdo con la función del juicio categórico. Pero, mientras la conexión de las representaciones se considera de este tipo, no se califica como objetiva. Son las categorías las que otorgan a las representaciones posiciones fijas en el juicio y convierten la conexión en objetiva. Cuando aplicamos las categorías de sustancia y accidente, ya no podemos cambiar el lugar de las representaciones; entonces, el sujeto ya no se considera como predicado. De este modo, la conexión de las representaciones pretende ser objetiva; es decir, referente a un objeto independiente de éstas.

La conclusión se sigue directamente del tercero y el cuarto pasos:

Lo diverso de una intuición dada también se halla, pues, necesariamente sujeto a las categorías. (B143)

Es decir, lo diverso de una intuición se somete a la unidad sintética originaria de la apercepción. Pero esta unidad, como la *ratio essendi* del juicio objetivo, tiene

que ser estructurada de acuerdo con las categorías. Por consiguiente, lo diverso antedicho está conforme a las categorías.

Podemos esquematizar el argumento de la primera mitad de la *Deducción* como lo siguiente.<sup>216</sup>

- 1) Todo lo diverso de la intuición sensible, epistémicamente relevante, se halla sujeto a la unidad sintética originaria de la apercepción. [Primera base: la tesis de la identidad del *yo* que resulta del análisis de la expresión “mis representaciones” (*cf.* §16); segunda base: la tesis de la posibilidad de la síntesis extraída del mismo análisis (*cf.* §16); tercera base: la tesis de la unidad de la intuición, la cual queda sin fundamento en la primera mitad.]
- 2) El juicio objetivo y sus funciones lógicas unifican las representaciones con base en la unidad sintética originaria de la apercepción; es decir, la estructura de esta unidad es reflejada en la estructura del juicio objetivo. [*Cf.* la definición del juicio objetivo en el §19.]
- 3) Por consiguiente, todo lo diverso en la unidad sintética originaria de la apercepción está determinado en relación con una de las funciones lógicas del juicio. [*Cf.* 1) y 2).]
- 4) Ahora bien, las categorías son las mismas funciones en la medida en que lo diverso de la intuición está determinado en relación con ellas. [*Cf.* §14.]
- 5) Por lo tanto, todo lo diverso en la unidad sintética originaria de la apercepción se halla sujeto a las categorías. [*Cf.* 3) y 4).]

---

<sup>216</sup> Entre corchetes señalaré los fundamentos de cada uno de los pasos de la prueba de la validez de las categorías.

Este resultado de la primera mitad de la *Deducción* puede considerarse como un intento de contestar a la pregunta principal de la *Deducción trascendental*: “cómo pueden tener *validez objetiva* las *condiciones subjetivas del pensar*, es decir, cómo pueden éstas proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos” (A89–90/B122). Aquí, Kant no está exigiendo una prueba de la necesidad de las categorías para el conocimiento objetivo cuya posibilidad es presupuesta de antemano; más bien, la prueba de la validez objetiva de las categorías tiene que mostrar que el conocimiento objetivo es necesariamente posible, y lo es sólo gracias a las categorías.

La respuesta a esta pregunta en la primera mitad de la *Deducción* es ésta: el conocimiento objetivo es posible, y lo es sólo gracias a las categorías, ya que tal conocimiento tiene la base firme en el hecho de que todo lo diverso de la intuición sensible se somete a la unidad sintética originaria de la apercepción estructurada de acuerdo con las categorías. Esta unidad sintética es el único fundamento del conocimiento objetivo y la posibilidad de éste está garantizada por la misma unidad. Las categorías son las condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos, ya que la objetividad de este conocimiento se basa en su relación con esa unidad sintética estructurada de acuerdo con las categorías.

Esta respuesta se apoya en la conciliación de las dos caracterizaciones de las categorías. Por un lado, todo conocimiento de los objetos es posible gracias a las categorías; es decir, una unificación de las diversas representaciones puede reivindicar la objetividad, esto es, la referencia al objeto independiente, con base en la aplicación de las categorías. En este sentido, las categorías son

conceptos que definen lo que es un objeto, que distinguen la conexión objetiva entre las representaciones del enlace meramente subjetivo entre ellas. Ésta es la caracterización de las categorías que Kant maneja, por ejemplo, en las *Analogías de la experiencia*.

No obstante, esta caracterización de las categorías ya no está en conflicto con la otra como funciones de síntesis, conflicto que Stepanenko señala respecto de la *Deducción* de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.<sup>217</sup> La conciliación de ambas caracterizaciones no se realiza mediante la identificación directa de ellas como en la primera edición, sino a través de una armonización estructural entre ellas. Es decir, las categorías que estructuran el conocimiento objetivo se consideran como reflejo de las categorías que articulan la unidad de la autoconciencia, la cual sirve como el fundamento de aquel conocimiento.

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, la unidad de la autoconciencia, en la cual todas las representaciones tanto objetivas como subjetivas son articuladas, se considera como fundamento del juicio objetivo; es decir, el conocimiento objetivo, de acuerdo con las categorías como conceptos de un objeto en general, se basa en el hecho de que la unidad de la autoconciencia es articulada en conformidad con las categorías en cuanto funciones de síntesis. Si las categorías pueden caracterizarse como conceptos que definen lo que es un objeto, eso se debe a que el juicio objetivo de acuerdo

---

<sup>217</sup> Es decir, la *Deducción* de la primera edición identifica directamente las categorías en cuanto funciones de síntesis a las cuales se somete toda intuición integrada a la unidad de la autoconciencia, por un lado, y las categorías como conceptos de un objeto distinto de las meras representaciones, por el otro. Como consecuencia de esta identificación, toda representación consciente tiene que considerarse objetiva.



con ellas *reafirma* la estructura originaria de la unidad de la autoconciencia. Ciertamente, la estructura de esta unidad originaria no sirve para distinguir el orden objetivo del orden subjetivo de las representaciones; más bien, es un marco unitario y coherente en el cual todo lo diverso, en cuanto dado en una intuición, es articulado sin formular el juicio. Pero este marco, considerado como *ratio essendi* del juicio objetivo, ofrece el fundamento de la objetividad. En efecto, la objetividad consiste en la relación, con el mismo marco, de las representaciones conectadas en un juicio. Entonces, las categorías como conceptos de un objeto en general sirven como la *ratio cognoscendi* de las categorías como funciones de síntesis, las cuales son la *ratio essendi* de aquéllas. La posibilidad del conocimiento objetivo está garantizada con base en la unidad sintética originaria de la apercepción, mientras que la estructura de esta unidad es aclarada mediante la estructura de aquel conocimiento.<sup>218</sup>

En resumen, la objetividad del conocimiento es posible gracias a la aplicación de las categorías, pero eso se debe a que lo diverso dado en una

---

<sup>218</sup> El hecho de que Kant no identifica las dos caracterizaciones de las categorías directamente explica la desaparición del término “objeto trascendental” en la segunda edición. En la primera edición, el objeto trascendental expresa, al mismo tiempo, la objetividad en sentido fuerte basada en las categorías como conceptos que definen lo que es un objeto, por un lado, y la unidad de la apercepción estructurada por las categorías como funciones de síntesis. Como vimos, esta identificación directa de la objetividad y la apercepción ocasiona el problema de las representaciones subjetivas. En cambio, en la segunda edición, la identidad entre la objetividad y la unidad de la apercepción es simplemente estructural. La unidad de la apercepción es la condición necesaria, pero no suficiente, de la objetividad, aunque su estructura se considera paralela a la última. En esta circunstancia, el concepto de “objeto trascendental”, un producto de dicha identificación directa entre la objetividad y la apercepción, sería irrelevante.

intuición ya es articulado de acuerdo con las categorías previamente al juicio. Las categorías como conceptos de un objeto en general se basan en las categorías en cuanto funciones de síntesis que estructuran la unidad de la autoconciencia. Las categorías en la primera caracterización son posibles porque reflejan las mismas categorías en la segunda caracterización.

Con todo, esta prueba de la validez objetiva de las categorías no es suficiente, ya que se basa en una tesis sin fundamento; esto es, la tesis de la unidad de la intuición. La conclusión de la primera mitad pretende ser una afirmación incondicional, pero este carácter incondicional sólo es posible bajo una presuposición todavía no fundamentada. Por ello mismo, Kant necesita la segunda mitad de la *Deducción* para mostrar que “la unidad de tal intuición no es más que la prescrita por la categoría (de acuerdo con lo dicho en el §20) a la variedad de una intuición dada en general” (B145). Es decir, la segunda mitad tiene que establecer que toda la intuición sensible humana es dada en la unidad de la intuición, la cual se basa en la unidad sintética originaria de la apercepción estructurada de acuerdo con las categorías. Como señalé en el capítulo 3, el argumento del §26 cumple exactamente esta tarea.

#### 4.3.3. El estatus de las representaciones subjetivas

Desde la perspectiva que presenté en la sección anterior, podemos admitir, sin problema alguno, la existencia de las representaciones subjetivas. En efecto, podemos enlazar, de diferentes maneras, las representaciones que son originalmente dadas en la unidad sintética originaria de la apercepción. Una

representación que se considera como una característica de una cosa “tiene que ser, pues, pensada en unidad sintética con otras representaciones (aunque meramente posibles) antes de que pueda pensar en ella la unidad analítica de la conciencia, la unidad que la convierte en *conceptus communis*” (nota de B134). El entendimiento discursivo analiza la unidad sintética para extraer las representaciones y convertirlas en los conceptos que pueden enlazarse. Dichas representaciones dadas en la unidad sintética no se hallan sujetas a la misma unidad porque ya sean juzgadas o puedan ser juzgadas objetivamente; más bien, el juicio objetivo no es más que un modo de conectar dichas representaciones extraídas a partir de la unidad sintética originaria. Y, además de conectarlas de modo objetivo, el entendimiento también puede enlazarlas de modo subjetivo. En este caso, el enunciado no pretende tener la referencia a un objeto distinto del estado subjetivo. Tampoco se considera que sufra la aplicación de las categorías, a pesar de que las representaciones que lo constituyen son dadas originalmente en la unidad sintética. En el sentido de que las representaciones en la conexión meramente subjetiva son extraídas de la unidad originaria, la unidad subjetiva de la conciencia es “derivada” de esta unidad originaria (B140).

Esta comprensión nos permite relacionar consistentemente la distinción entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia en los *Prolegómena* con otra distinción entre la unidad subjetiva y la objetiva de la conciencia en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En especial, los comentarios considerados problemáticos de los juicios de percepción pueden interpretarse en el marco de la segunda edición; es decir, según los *Prolegómena*, los juicios de

percepción no requieren ninguna categoría, sino sólo “el enlace lógico de las percepciones” (IV 298). Sin embargo, “todos nuestros juicios son, primero, meros juicios de percepción; valen puramente para nosotros, es decir, para nuestro sujeto, y sólo después les damos una nueva relación, a saber, una relación con un objeto...” (IV 298). Estos comentarios se consideran problemáticos porque, en primer lugar, parece que Kant afirma un tipo de conexión entre las percepciones que no está conforme a las categorías; en segundo lugar, también parece que el mismo tipo de conexión precede, psicológica o genéticamente, a la unidad objetiva basada en las categorías.<sup>219</sup>

Pero, desde el punto de vista de la *Deducción* de la segunda edición, podemos interpretar los mismos comentarios de la manera siguiente. Es cierto que los juicios de percepción y la unidad subjetiva no están determinados de acuerdo con las categorías como conceptos de un objeto en general. Ello quiere decir que estos enunciados no pretenden referirse a un objeto independiente; incluso podemos admitir la precedencia genética de los juicios de percepción con respecto a los juicios de experiencia, los cuales son objetivos. En efecto, antes de formular el juicio objetivo, podemos contemplar varias maneras de conectar las representaciones; “después”, damos a las representaciones las

---

<sup>219</sup> Dieter Lohmar interpreta los juicios de percepción como una herencia de Hume que Kant abandona en la segunda edición (Lohmar 1992, p. 195). Pero, desde el punto de vista de la *Deducción* de la segunda edición, los juicios de percepción ya no se consideran una asociación empírica. Es cierto que Kant menciona “asociación” cuando introduce la unidad subjetiva de la conciencia (B142); pero la asociación kantiana presupone que las intuiciones sensibles sean suministradas sólo dentro del marco unitario y *a priori* de la experiencia; esto es, dentro de la unidad originaria de la apercepción. Creo que podemos interpretar también los juicios de percepción de manera parecida.

posiciones fijas en el juicio y, de esta manera, consideramos objetivo este juicio.<sup>220</sup> Con todo, tenemos que reconocer, al mismo tiempo, que los juicios de percepción o la unidad subjetiva “derivan” de la unidad sintética originaria de la apercepción, y esta unidad está estructurada de acuerdo con las categorías en cuanto funciones de síntesis y constituye el fundamento de la objetividad. Las percepciones no son dadas como meras impresiones desconectadas, sino dentro del marco unitario conceptual en el que es posible el juicio objetivo. En este sentido, aunque preceden al juicio objetivo, los juicios de percepción son meros derivados de la estructura de acuerdo con las categorías. Y por eso, aunque preceden a los juicios objetivos, no tienen mucho peso en la investigación trascendental que pregunta por la condición de la posibilidad del conocimiento objetivo.<sup>221</sup>

## Conclusión

Con base en lo expuesto hasta este momento, podemos concluir que Kant no deduce la necesidad del conocimiento de los objetos independientes como la

---

<sup>220</sup> Por supuesto que ello no excluye la posibilidad de que un juicio de experiencia se convierta en un juicio de percepción. Aun después de que juzgamos de modo objetivo, muchas veces dejamos de estar convencidos y volvemos a tener dudas. En este caso, el orden genético puede ser al revés; pero podríamos decir que, por lo general, los juicios de percepción y la unidad subjetiva son precedentes a los juicios de experiencia y la unidad objetiva.

<sup>221</sup> Por lo tanto, no es muy acertado otorgar a los juicios de percepción el estatus de condición necesaria de la esquematización de las categorías, la cual funciona también como la condición de los juicios de experiencia (Mohr 1995, pp. 334–337).

condición necesaria de la autoconciencia; más bien, la unidad de la autoconciencia es la condición necesaria de la objetividad. Ello significa que el marco unitario bajo el cual todas las intuiciones empíricas son suministradas es previo al juicio. La unidad sintética originaria de la apercepción se muestra articulada de acuerdo con las categorías; pero no es necesario afirmar que todas las representaciones integradas en este marco unitario de la experiencia pueden ser juzgadas objetivamente; más bien, la unidad originaria bajo la cual las intuiciones están articuladas se establece previamente al juicio objetivo e independientemente de éste.

Esta interpretación es lo contrario de lo que Strawson afirma. Creo que sería necesario explicar, por último, en qué sentido la *Deducción* refuta al escepticismo humeano.

Una refutación del escepticismo humeano no necesariamente tiene que mostrar la necesidad de la objetividad para la autoconciencia; también puede ser un señalamiento de la posibilidad y el fundamento del conocimiento objetivo. Hume disuelve la continuidad y la independencia del objeto de la experiencia en meras invenciones de la imaginación. Contra esta posición, Kant contesta que la objetividad tiene su base firme en la unidad sintética originaria de la apercepción. Aunque esta unidad no es la condición suficiente del conocimiento objetivo, se considera como el único fundamento del mismo; es decir, Kant muestra que la objetividad es posible “sólo” (B137) con base en la relación de las representaciones con esa unidad originaria.

Kant establece dicha unidad a través del análisis de la expresión “mis representaciones” y de la unidad de la intuición defendida en la segunda mitad

de la *Deducción*. Esta investigación de la *Deducción* le permite al filósofo contestar a la pregunta: “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” (B19) Y aclara la condición de la posibilidad del conocimiento *a priori* a partir de “la *originaria* unidad sintética de la apercepción como forma del entendimiento en su relación con espacio y tiempo, formas originarias de la sensibilidad” (B169). La *Deducción* en su conjunto muestra el fundamento de la posibilidad del conocimiento *a priori* que sirve de base para los conocimientos objetivos; en otras palabras, muestra que el conocimiento objetivo es posible y no se reduce a la mera invención de la imaginación. En este sentido, la *Deducción* sigue siendo una refutación del escepticismo humeano aunque no pretende mostrar la objetividad como una condición necesaria de la autoconciencia.

Como consecuencia de los cuatro capítulos presentados hasta aquí, es posible precisar ahora la naturaleza de la intuición sensible. La intuición sensible está condicionada por la autoafección como relación entre la espontaneidad y la receptividad. Esta espontaneidad no es otra cosa que el entendimiento, el cual funciona de acuerdo con las categorías. Por lo tanto, la intuición sensible no es dada sólo en el orden espaciotemporal, sino también en el marco unitario estructurado conforme a las categorías. Sin embargo, eso no significa que dicha intuición esté integrada a ese marco sólo mediante el juicio objetivo; por el contrario, la estructura conceptual a la cual la intuición se somete es previa al juicio y ofrece el fundamento del juicio objetivo. El juicio objetivo simplemente reafirma dicha estructura establecida previamente a él.

## Conclusión

Desde la aparición de la *Crítica de la razón pura*, la filosofía de Kant se ha considerado como un punto de partida de las investigaciones de los filósofos posteriores, pero al mismo tiempo, un límite que debe ser superado por ellos.

En cuanto a la teoría del conocimiento, se reconoce que su mérito consiste en dilucidar la estructura de la experiencia a partir de la colaboración entre dos elementos heterogéneos; a saber, la intuición y el concepto, la sensibilidad y el entendimiento. Kant aclara que la experiencia no puede explicarse a partir de sólo uno de ellos, y la heterogeneidad de ellos no puede ser anulada; sólo la combinación de los diferentes principios hace posible la experiencia. De esta manera, Kant se opone, por un lado, al empirismo que reduce el conocimiento a lo dado sensible poniendo en peligro la objetividad del mismo conocimiento. Por el otro, refuta el racionalismo que lo reduce al concepto y niega la originalidad de la sensibilidad, ya que existen contenidos que no pueden considerarse como determinaciones conceptuales. En este contexto, el lema de la filosofía kantiana expresa su logro que no puede ser eliminado y los filósofos posteriores tienen que tomar en serio: “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51/B75); es decir, el conocimiento requiere la unificación de los diferentes.

Sin embargo, el mismo lema puede significar un límite de la filosofía kantiana en la medida en que simplemente afirma la necesidad de una



combinación secundaria o exterior, por así decirlo, entre dos elementos mutuamente independientes. Aunque insiste en la necesidad de una colaboración entre la sensibilidad y el entendimiento para tener el conocimiento, parece que ambas facultades funcionan de modo separado. La sensibilidad parece recibir las intuiciones desde fuera sin espontaneidad del sujeto, y el entendimiento parece elaborar las intuiciones dadas de antemano y les agrega los conceptos suministrados desde otro lado. La combinación de las intuiciones y los conceptos parece ser secundaria y exterior, en el sentido de que es una conexión de dos polos que existen, de antemano, para sí mismos y sin relación con el otro. Por un lado, las intuiciones, en cuanto que son dadas mediante la sensibilidad, carecen del contenido conceptual, aunque, para convertirse en conocimiento, necesitan conectarse bajo un concepto. Por otro lado, los conceptos se relacionan con las intuiciones de modo exterior cuando realizamos juicios y unificamos estas intuiciones bajo aquellos conceptos; no obstante, tomados en sí mismos, los conceptos pueden ser carentes del contenido intuitivo.

Este aspecto de la filosofía kantiana ha sido el blanco de la crítica de varios filósofos posteriores hasta hoy en día. A manera de prueba, recordemos cuatro filósofos que toman en serio la filosofía kantiana y, a su vez, hacen grandes aportaciones al estudio sobre Kant y marcan hitos en la historia de la recepción de dicha filosofía: Hegel, Heidegger, Strawson y McDowell. Curiosamente, podemos ver que todos ellos describen la filosofía de Kant de manera ambivalente.

En primer lugar, poco más de veinte años después de la aparición de la *Crítica de la razón pura*, Hegel se detiene en dos aspectos de la filosofía

kantiana. Por un lado, evalúa positivamente que Kant encuentra las condiciones de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la imaginación productiva y la unidad sintética originaria de la apercepción.<sup>222</sup> Estas son, según Hegel, a la vez espontáneas y receptivas, y están conectadas tanto con la unidad categorial de la autoconciencia, como con la intuición sensible. Expresan la identidad entre la diferencia y la identidad, identidad entre lo diverso de la intuición, por un lado, y la unidad abstracta y formal del *yo*, por el otro.

Sin embargo, para Hegel, el aspecto negativo se encuentra en que Kant no alcanza a identificar dicha imaginación productiva con el entendimiento intuitivo (la intuición intelectual); por consiguiente, interrumpe la posibilidad del conocimiento de la unidad entre el entendimiento y la sensibilidad, y termina expulsándola del área del conocimiento posible. Al mismo tiempo, Kant convierte la imaginación productiva en la unidad “relativa” del entendimiento en oposición a lo diverso de la sensibilidad.<sup>223</sup> Hegel critica que Kant considere el conocimiento discursivo como el único posible; es decir, Kant explica el conocimiento posible como resultado de que el sujeto, en cuanto mera forma sin contenido, unifica sensaciones, dadas por la cosa en sí, sin determinación alguna. De esta manera, tiene que caer en un dualismo del *yo* como forma vacía y abstracta, por un lado, y el objeto en sí mismo carente de toda forma, por el otro.<sup>224</sup>

Por su parte, Heidegger se refiere a dos aspectos de la filosofía kantiana

---

<sup>222</sup> Hegel 1986, pp. 304–306.

<sup>223</sup> Hegel 1986, pp. 309, 316, 324–325 y 329.

<sup>224</sup> Hegel 1986, pp. 314–315.

teniendo en cuenta la diferencia entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Interpreta la investigación kantiana como una exploración del conocimiento “ontológico”. El conocimiento ontológico no quiere decir el conocimiento de este o aquel ser particular, sino la formación de la precomprensión del ser como tal, dentro de la cual el conocimiento particular es posible. Eso se realiza mediante la “trascendencia”; esto es, la formación del horizonte en el cual los seres particulares aparecen. Heidegger afirma que se trata de esta trascendencia cuando Kant se refiere al esquema trascendental en cuanto determinación trascendental del tiempo, la cual expresa la unidad entre la intuición pura y el concepto puro.<sup>225</sup> Es la imaginación trascendental, interpretada como “raíz común” de la sensibilidad y el entendimiento, la que ejerce tal formación del horizonte.<sup>226</sup> La imaginación no es la unidad de esas facultades en el sentido de que resulta de la unificación secundaria de ambos extremos, sino que es la unidad a partir de la cual se diferencian los opuestos.

Sin embargo, según Heidegger, Kant modifica su posición original en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*;<sup>227</sup> en efecto, Kant elimina en esta edición los pasajes que presentan la imaginación como una facultad independiente aparte de la sensibilidad y del entendimiento (A94, A115). Además, Heidegger observa que la imaginación se convierte en una mera función del entendimiento y, de esta manera, la somete a esta facultad discursiva. Heidegger interpreta este cambio como una “retirada” de la imaginación en

---

<sup>225</sup> Heidegger 1977, pp. 101–105.

<sup>226</sup> Heidegger 1977, pp. 134–137.

<sup>227</sup> Heidegger 1977, pp. 160–171.

cuanto “abismo” o “inquietante desconocido”. A su vez, para Heidegger, esta retirada se debe a que, al escribir la *Crítica de la razón práctica*, Kant necesita examinar la razón finita en general de forma aislada de la sensibilidad. De todos modos, Heidegger insiste en que, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant priva de independencia a la imaginación “en favor del entendimiento” para establecer el “dominio de la razón”.<sup>228</sup>

Por otro lado, Strawson propone separar “dos caras” de la *Crítica de la razón pura*: la argumentación analítica y el idealismo trascendental. Según Strawson, el programa kantiano que sigue siendo valioso hoy en día es “la investigación de la estructura que fija las ideas y los principios cuyo uso y aplicación son esenciales para el conocimiento empírico y los cuales están implícitos en toda concepción coherente que de la experiencia nos podamos formar”.<sup>229</sup> Es decir, Strawson interpreta el aspecto positivo de la filosofía kantiana como un intento de aclarar las ideas y los principios elementales que condicionan nuestra concepción de experiencia; en especial, subraya “el genio de Kant”<sup>230</sup> de mostrar, a partir de la unidad de la autoconciencia necesaria para cualquier concepto de experiencia, la necesidad de la distinción entre el orden subjetivo de las representaciones y el orden de los objetos independientes de las mismas; además, de reconocer que esta distinción depende de la posibilidad de considerar los objetos idénticos y permanentes independientemente de nuestras percepciones de ellos.

---

<sup>228</sup> Heidegger 1977, p. 170.

<sup>229</sup> Strawson 1966, p. 18.

<sup>230</sup> Strawson 1966, pp. 29 y 124.

El aspecto negativo de la filosofía kantiana se halla, para Strawson, en presentar la estructura de la experiencia, de manera psicológica, basada en nuestra “constitución cognitiva”.<sup>231</sup> El idealismo trascendental, según lo entiende Strawson, afirma que el espacio y el tiempo son formas subjetivas de la sensibilidad mediante las cuales los objetos nos afectan. Estos objetos, tanto externos como internos; esto es, tanto los objetos que afectan al sentido externo como el sujeto mismo que afecta al sentido interno, se consideran existentes en sí mismos de manera suprasensible e incognoscible.<sup>232</sup> La experiencia se explica como un resultado de la síntesis del entendimiento ejercida sobre las representaciones sensibles, lo cual constituye la condición de la autoconciencia.<sup>233</sup> Aquí, Strawson encuentra un modelo de la mente y las cosas, las cuales, una y otras, existen en sí atemporalmente,<sup>234</sup> y rechaza rigurosamente toda la teoría conectada con las ideas de afección, facultades cognitivas y síntesis.<sup>235</sup> En efecto, el proceso antecedente que produce la experiencia no puede ser comprobado mediante la experiencia, y además no es necesaria para “la argumentación estrictamente analítica”.<sup>236</sup>

Por último, la ambivalencia de la filosofía kantiana se encuentra también en la obra de McDowell. Por un lado, McDowell apela al lema kantiano: “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”

---

<sup>231</sup> Strawson 1966, p. 15.

<sup>232</sup> Strawson 1966, pp. 38 y 53.

<sup>233</sup> Strawson 1966, pp. 20–21 y 94–96.

<sup>234</sup> Strawson 1966, p. 245.

<sup>235</sup> Strawson 1966, pp. 20–23, 31–33 y 41–42.

<sup>236</sup> Strawson 1966, p. 32.

(A51/B76), y lo interpreta como una afirmación de la necesidad de la articulación conceptual en la intuición dada;<sup>237</sup> es decir, encuentra el aspecto positivo de la filosofía kantiana en el reconocimiento de que no sólo los juicios discursivos, sino también las intuiciones en cuanto que son dadas mediante la receptividad, ya presuponen la espontaneidad responsable del contenido conceptual.<sup>238</sup>

Por otro lado, en la misma obra, Kant aparece también como un promotor de la idea de naturaleza “desencantada”, impulsado por “las presiones del naturalismo moderno”.<sup>239</sup> McDowell afirma que Kant sigue considerando la naturaleza como mera esfera de las leyes carente de sentido y concepto, oponiéndola a la racionalidad. La autoconciencia del sujeto se considera sólo de modo formal como “un mero punto de vista” separado del cuerpo, sin presencia sustancial en el mundo.<sup>240</sup> Así es como Kant termina preso de la oposición entre la naturaleza y la racionalidad o entre la objetividad y la subjetividad.

Ahora bien, todos los filósofos que he mencionado describen, desde diferentes puntos de vista, tanto el aspecto positivo como el negativo de la filosofía kantiana. Para Hegel, la exposición kantiana es insuficiente al negar la posibilidad del conocimiento racional de la unidad, descubierta por él mismo, entre la conciencia del *yo* y lo diverso de la intuición. Heidegger interpreta que, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant retrocede de la facultad que forma la precomprensión del ser en cuanto tal; es decir, de la

---

<sup>237</sup> McDowell 1996, pp. 3–4 y 9.

<sup>238</sup> McDowell 1996, pp. xx, 9 y 24.

<sup>239</sup> McDowell 1996, p. 96.

<sup>240</sup> McDowell 1996, p. 102.

imaginación trascendental, descubierta por él mismo. Strawson sólo evalúa positivamente el aspecto de la argumentación analítica, mientras que rechaza rigurosamente el aspecto del idealismo trascendental. Por último, McDowell se apoya en Kant para establecer el entrelazamiento de la espontaneidad y la receptividad, pero lo critica por mantener al sujeto trascendental y al mundo sensible como mutuamente exteriores. Kant es, para todos ellos, el punto de partida para sus investigaciones y, al mismo tiempo, la aportación que debe ser criticada y superada por las mismas investigaciones. Nadie puede negar que estas confrontaciones con la filosofía de Kant estimulen el dinamismo del desarrollo de la filosofía occidental y ocasionen el surgimiento de diversos reconocimientos fértiles que abren las posibilidades de nuestro pensamiento.

Con todo, también podemos reflexionar acerca de si estas mismas confrontaciones realmente logran superar la filosofía kantiana. A mi juicio, dichos intentos tienden a criticarla desde puntos de vista exteriores a la filosofía de Kant. A Hegel le falta considerar la importancia de que la negación de la intuición intelectual constituye una premisa fundamental para Kant. Heidegger insiste innecesariamente en la independencia de la imaginación y pasa por alto el hecho de que, también en la segunda edición, Kant introduce esa facultad conectándola tanto con la espontaneidad como con la receptividad. Con respecto a Strawson, su rechazo demasiado riguroso del idealismo trascendental impide apreciar la *Crítica de la razón pura* en su propia unidad al separar los dos aspectos unidos para Kant. McDowell, por su parte, utiliza el lema de la filosofía kantiana sin profundizar en él, y termina confirmando la interpretación strawsoniana según la cual Kant mantiene la oposición entre el sujeto

trascendental y el mundo exterior.

Es difícil superar a Kant a partir de un fundamento ajeno a su propio pensamiento. Kant reclama que la razón pura y su filosofía crítica constituyen un sistema completo, “pues [...] la validez y utilidad de cada parte depende de la relación en que está en la razón con respecto a las otras, y porque, como en la estructura de un cuerpo organizado, el fin de cada miembro puede solamente ser deducido de la noción completa del todo” (IV 263). Para Kant, el valor de tal sistema no se puede medir desde un punto de vista exterior, mediante términos y lógicas ajenos a él. Aquí tenemos que reconocer que, en un sentido, Kant presenta una imagen de su propia filosofía como si ésta fuera autosuficiente y cerrada para diferentes perspectivas; sin embargo, eso no significa que su filosofía no pueda ser criticada o superada en absoluto o que vaya a mantener la misma forma para siempre. Kant mismo insinúa la posibilidad de transformación del propio sistema filosófico empleando la palabra “crecimiento”:

El todo está, pues, articulado (*articulatio*), no amontonado (*coacervatio*). Puede crecer internamente (*per intus susceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*), como hace un cuerpo animal, cuyo crecimiento no supone adición de nuevos miembros, sino que fortalece cada uno de ellos, sin modificar su proporción, y lo capacita mejor para cumplir sus fines (A833/B861).

En otras palabras, su sistema filosófico puede transformarse a sí mismo en forma de crecimiento. Ahora bien, podemos tener en cuenta la transformación real de la filosofía kantiana que llega hasta la *Opus postumum* escrita incesantemente



durante los años 1790. Aunque el propio Kant insiste en que el crecimiento de su sistema filosófico ocurre mediante el fortalecimiento de sus partes “sin modificar su proporción”, parece que la transformación real de su filosofía en los años 1790 es más radical; es decir, el crecimiento de un sistema puede ser incluso una transformación en la que se pierde la proporción original de las partes. Sin embargo, lo cierto es que tal transformación aún tiene que ser ocasionada por sus propios principios y sus propias lógicas. Si un sistema filosófico puede ser criticado y superado, la crítica y la superación tienen que ser de forma inmanente, desde el punto de vista del mismo sistema.

Lo que intenté a lo largo de este trabajo fue plantear la crítica de Kant como la haría el propio Kant; esto es, la superación de la filosofía kantiana por el mismo filósofo, por así decirlo. Ciertamente, simpatizo mucho con los mencionados cuatro filósofos posteriores a Kant, en la medida en que ellos describen tanto el aspecto positivo como el negativo de la filosofía kantiana y exploran diversas formas de superarla; sin embargo, no podrán cumplir esa tarea mientras midan el valor de las partes de dicha filosofía desde puntos de vista exteriores a ella. Me parece que a veces sus críticas le exigen a Kant simplemente hablar en los términos de ellos y adoptar sus respectivas lógicas, y entonces acusan a Kant de no haberlo hecho. Pero esta manera de criticarlo pasa por alto varios detalles capaces de producir la transformación del todo, en vez de activar sus potencialidades. De esta manera, al imponer sus puntos de vista, a veces exteriores al propio pensamiento kantiano, limitan sus posibilidades de comprender a Kant de diferente forma. Sin embargo, es necesario deshacernos de nuestra precomprensión de la filosofía kantiana, en vez de imponérsela, para

activar dichos detalles y observar los alcances de su propia transformación. En efecto, estos detalles posiblemente requieran diferentes lecturas del aspecto de la filosofía kantiana evaluado repetidamente de modo negativo. En este sentido, el aspecto negativo de la filosofía kantiana puede ser superado en sus propios términos y su propia lógica.

Uno de tales detalles es la teoría de la autoafección; de hecho, la autoafección es la relación misma entre la receptividad y la espontaneidad, relación que condiciona la recepción de toda intuición (*Cf.* 1.1.4, 1.2.4, 2.2.2). Kant la identifica con la imaginación que, como Hegel observa, expresa efectivamente la identidad entre la diferencia y la identidad (1.2.3). Veamos: la imaginación, sin suponer algo sustancial, es una mera relación entre receptividad y espontaneidad, las cuales, a su vez, son posibles sólo como la otra cara de su contrario. Y si ni la espontaneidad ni la receptividad pueden ser independientes, menos aún la imaginación como mera relación entre ellas. Eso no se debe al “retroceso” de la imaginación, como Heidegger piensa, sino a la profundización de la teoría que la explica. Ambas, la espontaneidad y la receptividad, son distintas; pero las dos constituyen, juntas, una sola acción, como el polo positivo (+) y el negativo (-), que juntos constituyen una sola fuerza magnética. Dos fuerzas distintas no pertenecen a diferentes cosas que pueden ser separables, sino que son posibles sólo como la otra cara de una misma acción; son mutuamente distintas, pero, al mismo tiempo, idénticas. Ser distintas y ser idénticas coinciden en una acción; es decir, en la autoafección, la diferencia y la identidad son mutuamente idénticas.

Dicho de otra manera, la autoafección no es otra cosa que nuestro

movimiento, del cuerpo o por lo menos de la atención mental, movimiento en el cual somos necesariamente a la vez espontáneos y receptivos en relación con nosotros mismos (1.3). Esta autoafección como movimiento es la condición de la recepción de toda la intuición porque es responsable de la temporalidad y la unidad de la intuición (1.1.4, 1.2.4, 2.2.2); pero, en la medida en que la espontaneidad del entendimiento forma una parte, la unidad de la intuición tiene que considerarse articulada de modo conceptual (3.2.3). Es decir, como McDowell interpreta, Kant tiene efectivamente una teoría que afirma la articulación conceptual en la intuición dada mediante la sensibilidad. Además, esta articulación conceptual no es un producto del juicio objetivo, sino el fundamento de éste, establecido previamente a él (4.3.1, 4.3.2); es decir, no es resultado de la combinación entre los conceptos y las intuiciones que pueden ser representadas de modo aislado. Por el contrario, dicha unidad tanto espaciotemporal como conceptual, basada en la autoafección, ofrece el fundamento de este tipo de combinación.

Lo importante es que Kant no llega a esta teoría a través de alguna consideración que pueda caracterizarse como psicología trascendental, acompañada por afirmaciones dogmáticas, como Strawson insiste. La teoría de la autoafección no describe el proceso anterior de la experiencia, ni es una afirmación sobre la existencia de la mente o de las cosas suprasensibles fuera del tiempo; más bien, es una teoría que afirma la necesidad tanto de la receptividad como de la espontaneidad para el orden temporal y la unidad de la intuición (1.1.4, 2.2.2). Es un malentendido tomar dicha teoría como una afirmación ontológica del *yo* y de las cosas, el uno y las otras existentes en sí

fuera del tiempo de manera mutuamente separada. Kant sólo afirma que la temporalidad y la unidad de la intuición requieren tanto la receptividad como la espontaneidad. No discute, más allá de la simple necesidad de ambas fuerzas, a qué tipo de ente pertenecen. Por el contrario, dice que no podemos resolver este problema porque la relación entre la receptividad y la espontaneidad escapa necesariamente de nuestra intuición. Dicho de modo concreto, no podemos intuirnos a nosotros mismos directamente en el movimiento que hace posibles las intuiciones sensibles (2.3.2); en este sentido, el movimiento mismo no puede ser un objeto de la intuición sensible. Y esta imposibilidad de la autointuición inmediata constituye la negación kantiana de la intuición intelectual. A pesar de la crítica de Hegel, esta negación sigue siendo razonable desde el punto de vista de la filosofía de Kant. La autointuición empírica ordenada en el tiempo no puede ser confundida con una autointuición inmediata del movimiento mismo. Pero eso no significa afirmar que el movimiento exista fuera del mundo.

Ahora bien, el idealismo trascendental no intenta excluir al sujeto de conocimiento del mundo sensible. Es cierto que la conciencia inmediata de la propia espontaneidad no contiene más que la conciencia “de que soy” (B157) sin convertir la propia existencia en un objeto de la intuición. También, ciertamente, Kant se limita a contemplar la propia existencia siempre desde el punto de vista de la primera persona, sin preguntar si el sujeto que es consciente de la propia existencia puede ser un objeto en el espacio desde el punto de vista de la tercera persona; más bien, con base en la imposibilidad de la intuición intelectual, Kant separa estrictamente la autoconciencia inmediata y la autointuición ordenada en el tiempo. Por eso muchas veces da la impresión de que, al negar el

autoconocimiento del sujeto “según lo que él es en sí mismo” (B156), está afirmando la existencia extramundana del mismo sujeto como un ente fuera del espacio y del tiempo o un mero punto de vista sin conexión con el mundo sensible. Con todo, la teoría de la autoafección y del movimiento deja ver que:

La proposición “*yo pienso*”, en la medida en que afirma que *existo pensando*, no es una simple función lógica, sino que determina el sujeto (que entonces es, al mismo tiempo, objeto) en relación con su existencia, y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición suministra siempre el objeto como mero fenómeno, no como cosa en sí. Consiguientemente, ya no hay en ella simple espontaneidad del pensar, sino también receptividad de la intuición. Es decir, el pensamiento de mí mismo se aplica a la intuición empírica de ese mismo sujeto. (B429–430)

Podemos interpretar que, aquí, Kant reflexiona sobre la autoconciencia inmediata en el movimiento del sujeto. En el movimiento, el sujeto se determina a sí mismo en relación con su existencia. En las palabras de Kant: “el *yo pienso* expresa el acto de determinar mi existencia” (nota de B157). Este *yo pienso* no puede ser una conciencia del sujeto extramundano o del sujeto como mero punto de vista sin presencia en el mundo. Si lo fuera, entonces no podría expresar el acto de determinar mi existencia, sino simplemente el acto de determinar algún dato ajeno a mí mismo. En cambio, el movimiento del sujeto consiste literalmente en el acto de determinar mi existencia. La espontaneidad se relaciona con la propia receptividad y, de esta manera, empieza a moverse a sí mismo, cambia o mantiene la dirección o la velocidad del movimiento. La

espontaneidad no determina una cosa ajena, sino a la receptividad de sí mismo o a la propia existencia, y no puede ser considerada de modo aislado de la receptividad. Pero esta receptividad es la sensibilidad, a través de la cual el sujeto tiene el contacto con el mundo sensible. Si la espontaneidad sólo es posible como la otra cara de la receptividad, eso significa que el sujeto es incorporado al mundo sensible, por cuanto no puede ser intuido como es en sí mismo. No obstante, al moverse, el sujeto no puede intuirse a sí mismo directamente y simplemente tiene la conciencia de sí que no aparece en el espacio y el tiempo. Este movimiento sólo es posible en el mundo sensible.

Es cierto que, en algunos contextos, Kant considera la autoconciencia trascendental abstrayendo la condición de la sensibilidad. En este contexto el *yo* no significa más que “el sujeto lógico permanente del pensar” (A350), “una constante unidad absoluta, aunque lógica, del sujeto” (A356) o “la identidad lógica del *yo*” (A363). En tal dirección, tal vez, McDowell podría interpretar el sujeto trascendental de Kant como mero punto de vista sin contacto con el mundo sensible. Sin embargo, hay que tener en cuenta que este sentido de sujeto trascendental es una abstracción de la conciencia de la propia espontaneidad del movimiento y tiene que basarse en esta conciencia. En la dimensión de este movimiento, creo que McDowell está más cerca de Kant de lo que él mismo piensa. De hecho, menciona la acción y el movimiento como “actualizaciones de nuestra naturaleza activa en la cual las capacidades conceptuales son implicadas inextricablemente”.<sup>241</sup> Kant también diría que, en el movimiento como relación inextricable entre la receptividad y la espontaneidad, nuestra capacidad natural

---

<sup>241</sup> McDowell 1996, p. 90.

se actualiza para que las intuiciones sean dadas en el marco unitario conceptual de la experiencia. Kant no excluye al sujeto trascendental del mundo sensible, sino simplemente niega la posibilidad de intuirse a sí mismo de modo parecido a la intuición intelectual.

Así, a partir de la teoría de la autoafección, podemos organizar la crítica y la superación del llamado límite de la filosofía kantiana, no desde un punto de vista exterior, sino con base en los principios de la propia filosofía kantiana; es decir, la teoría de la autoafección nos da la oportunidad de realizar una lectura distinta del aspecto descrito como un límite de la filosofía kantiana. Pero, entonces, podríamos decir también que dicho límite no existe en la filosofía de Kant como un hecho histórico, sino en nuestra lectura que le impone cierta imagen hecha por nosotros mismos al precio de diversas posibilidades diferentes. En otras palabras, el límite y la insuficiencia de la filosofía kantiana consisten en el límite y la insuficiencia de la lectura que nosotros mismos realizamos. Si el sistema filosófico de Kant puede transformarse hasta que pierda la proporción original entre las partes, eso requeriría una transformación de nosotros mismos a través de activar las potencialidades de las pequeñas partes. Al desarrollar la teoría de la autoafección y al diferenciarse a sí mismo, Kant nos ofrece la oportunidad para tal transformación de nosotros mismos.

## Bibliografía

- Adickes, Erich (1929), *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübinga: Verlag von J.C.B. Mohr.
- (1977; versión original: 1924), *Kant und das Ding an sich*, Hildesheim/Nueva York: Georg Olms.
- Allison, Henry E. (1994), “Apercepción y analiticidad en la Deducción B”, en Dulce María Granja Castro, *Kant: de la crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos, pp. 45–67.
- (2004), *Kants Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, edición revisada y aumentada, New Haven/Londres: Yale University Press.
- Ameriks, Karl (1978), “Kant’s Transcendental Deduction as a Regressive Argument“, *Kant-Studien* 69, pp. 273–287.
- Aschenberg, Reinhold (1982), *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Baum, Manfred (1986a), “The B-Deduction and the Refutation of Idealism”, *The Southern Journal of Philosophy* XXV, Supplement, pp. 89–107.
- (1986b), *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*, Königstein: Athenäum.
- Beck, Lewis White (1978), “Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?”, en *Essays on Kant and Hume*, New Haven/Londres: Yale University Press, pp. 38–60.
- Carl, Wolfgang (1989), *Der schweigende Kant, Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht.
- (1998), “Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage”, en Georg Mohr y Marcus Willaschek (comps.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlín: Akademie-Verlag, pp. 189–216.
- Dirschauer, Stéphane (2004), “La Théorie kantienne de l’auto-affection”, *Kant-Studien* 95, pp. 53–85.
- Düsing, Klaus (1980), “Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption”, *Kant-Studien* 71, pp. 1–34.
- Evans, Claude (1990), “Two-Steps-in-One-Proof: The Structure of the Transcendental Deduction”, *Journal of the History of Philosophy* 28, pp. 553–570.
- Evans, Gareth (1982), *The Variety of Reference*, Oxford: Oxford University



- Press.
- Falkenstein, Lorne (1995), *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto: University of Toronto Press.
- Freudiger, Jürg (1991), "Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretischer Philosophie", *Kant-Studien* 82, pp. 414–435.
- Gibbons, Sarah L. (1994), *Kant's Theory of Imagination, Bridging Gaps in Judgement and Experience*, Oxford: Clarendon Press.
- Gloy, Karen (1976), *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft*, Berlín: Walter de Gruyter.
- Gram, Moltke S. (1974), "The Myth of Double Affection", en W.H. Werkmeister (comp.), *Reflections on Kant's Philosophy*, Gainesville: University Presses of Florida, pp. 29–69.
- Guyer, Paul (1987), *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992), "The Transcendental Deduction of the Categories", en P. Guyer (comp.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 123–160.
- Hanna, Robert (2005), "Kant and Nonconceptual Content", *European Journal of Philosophy* 13 (2), pp. 247–290.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986; versión original: 1803), *Glauben und Wissen*, en *Jener Schriften 1801–1807, Werke 2*, Fráncfort: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1977, versión original: 1927), *Sein und Zeit*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klosterman. [Versión en castellano: *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2003.]
- (1991; versión original: 1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fráncfort del Meno: Vittorio Klosterman.
- Heidemann, Dietmar H. (2002), "Anschauung und Begriff. Ein Begründungsversuch des Stämme-Dualismus in Kants Erkenntnistheorie", en K. Engelhard (coord.), *Aufklärungen*, Berlín: Dunker und Humboldt, pp. 65–90.
- Heimsoeth, Heinz (1956), *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Colonia: Kölner Universitäts-Verlag.
- Henrich, Dieter (1976), *Identität und Objektivität*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- (1989), "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", en Eckart Förster (comp.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford: Stanford University Press, pp. 29–46.

- [Versión en castellano: “La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de las primera *Critica*”, en Isabel Cabrera Villoro (comp.), *Argumentos trascendentales*, trad. Pedro Stepanenko, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1999, pp. 395–416.]
- (1994, versión original 1969), “La estructura de la prueba en la *Deducción trascendental* de Kant”, en Dulce María Granja Castro (coord.), *Kant: de la crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos, pp. 23–44.
- Herring, Herbert (1953), *Das Problem der Affektion bei Kant*, Colonia: Kölner Universitäts Verlag.
- Hossenfelder, Malte (1978), *Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion*, Berlín: Walter de Gruyter.
- Hume, David (2000; version original: 1739), *A Treatise of Human Nature*, ed. D.F. Norton y M.J. Norton, Oxford: Oxford University Press.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1976; versión original: 1787), *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, en *Werke* II, ed. F. Roth, y F. Köppen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jansohn, Heinz (1969), *Kants Lehre von der Subjektivität*, Bonn: H. Bouvier und Co. Verlag
- Jáuregui, Claudia (2006), “Auto-affection and Synthesis of Reproduction”, *Kant-Studien* 97, pp. 369–381.
- Kant, Immanuel (1902–), *Gesammelte Schriften*, ed. Königlichen Preiβischen Akademie der Wissenschaften, Berlín: Walter de Gruyter.
- (1989), “On Inner Sense”, *International Philosophical Quarterly* 29 (3), pp. 249–261
- Kaulbach, Friedrich (1963), “Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants”, *Kant-Studien* 54, pp. 3–16.
- Kitcher, Patricia (1986), “Connecting Intuitions and Concepts at B160n”, *The Southern Journal of Philosophy* 25 (supp.), pp. 137–149.
- (1990), *Kant's Transcendental Psychology*, Nueva York: Oxford University Press.
- Krausser, Peter (1972), “The Operational Conception of ‘reine Anschauung’ (Pure Intuition) in Kant’s Theory of Experience and Science”, *Studies in History and Philosophy of Science* 3, pp. 81–87.
- (1973), “‘Form of Intuition’ and ‘Formal Intuition’ in Kant’s Theory of Experience and Science”, in *Studies in History and Philosophy of Science* 4,

- pp. 279–287.
- Krüger, Gerhard (1950), “Über Kants Lehre von der Zeit”, en *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1980), *La polémica Leibniz-Clarke*, ed. y trad. Eloy Rado, Madrid: Taurus.
- (1985), *Monadología. Discurso de metafísica*, trad. Manuel Fuentes Benot y Alfonso Castaña Piñan, Madrid: Sarpe.
- Lewis, Clarence Irving (1956; versión original: 1929), *Mind and the World-Order*, Nueva York: Dover.
- Locke, John (1975, versión original: 1690), *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (comp.), Oxford: Oxford University Press.
- Lohmar, Dieter (1992), “Kants Wahrnehmungsurteile als Erbe Humes?”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46, pp. 186–204.
- Longuenesse, Béatrice (1998), *Kant and the Capacity to Judge*, trad. Charles T. Wolfe, Princeton: Princeton University Press.
- Martin, Gottfried (1961), *Kant. Ontología y Epistemología*, trad. Luis Felipe Carrer y Andrés R. Raggio, Buenos Aires: Universidad Nacional de Córdoba.
- Martinez Marzoa, Felipe (1989), *Releer a Kant*, Barcelona: Anthropos.
- McDowell, John (1996), *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Mohr, Georg (1991), *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- (1995), “Wahrnehmungsurteile und Schematismus”, en *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, ed. H. Robinson, vol. II.1, pp. 331–340, Milwaukee: Marquette University Press.
- Nakajima, Yoshimichi (2001; versión original: 1987), *La teoría del tiempo en Kant*, Tokyo: Iwanami.
- Nowotny, Viktor (1981), “Die Struktur der Deduktion bei Kant”, *Kant-Studien* 72, pp. 270–279.
- Oberhausen, Michael (1997), *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer, ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog.
- Prauss, Gerold (1969), “Zum Wahrheitsproblem bei Kant”, *Kant-Studien* 60, 1969, pp. 166–182
- (1971), *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der “Kritik der reinen*

- Vernunft*”, Berlín: Walter de Gruyter.
- (1974), *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Reich, Klaus (1986), *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, dritte Auflage, Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Reiniger, Robert (1900), *Kants Lehre vom inneren Sinn und Seine Theorie der Erfahrung*, Viena/Leipzig: Wilhelm Braumüller.
- Robinson, Hoke (1984), “Intuition and Manifold in the Transcendental Deduction”, *Southern-Journal of Philosophy* 22, pp. 403–412.
- (1988), “The Priority of Inner Sense”, *Kant-Studien* 79, pp. 165–182.
- (1989), “Inner Sense and the Leningrad Reflexion”, *Internacional Philosophical Quarterly* 29, pp. 271–279.
- Rohs, Peter (1977), “Transzendente Apperzeption und ursprüngliche Zeitlichkeit”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31, pp. 191–216.
- Sellars, Wilfrid (1963), “Empiricism and the Philosophy of Mind”, en *Science, Perception and Reality*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- (1967), “Sensibility and Understanding”, en *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company, pp. 1–30.
- Stepanenko, Pedro (2000), *Categorías y autoconciencia en Kant*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- (2001), “El problema de las representaciones subjetivas en Kant”, en U. Pinheiro, M. Rufino y P. Junqueira Smith (comps.), *Ontologia, Conhecimento e Linguagem*, Río de Janeiro: Faperj, Mauad.
- (2002), “Sobre la diferencia kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia”, *Signos filosóficos* 8, pp. 265–275.
- Strawson, Peter .F. (1966), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, Londres: Methuen. [Versión en castellano: *Los límites del sentido: Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, traducción de Carlos Thiebaut Luis-André, Madrid: Revista de Occidente, 1975]
- Stuhlmann-Laeisz, Rainer (1987), “Kants Thesen über sein Kategoriensystem und ihre Beweise”, in *Kant-Studien* 78, pp. 5–24.
- Thöle, Bernhard (1991), *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*, Berlín: Walter de Gruyter.
- Tuschling, Burkhard (comp.) (1984), *Probleme der “Kritik der reinen Vernunft”*, Berlín: Walter de Gruyter
- Uehling, Theodore E. (1978), “Wahrnehmungsurteile and Erfahrungsurteile

- Reconsidered”, *Kant-Studien* 69, pp. 341–351.
- Vaihinger, Hans (1976, versión original: 1892), *Commentar zu kants kritik der reinen vernunft*, vol. II, Nueva York: Garland.
- Wagner, Hans (1980), “Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien”, *Kant-Studien* 71, pp. 354–366.
- Washburn, Michael C. (1975), “The Second Edition of the Critique: Toward an Understanding of Its Nature and Genesis, *Kant-Studien* 66, pp. 277–290.
- Waterloo, Wubnig J. (1969), “The Epigénesis of Pure Reason. A Note on the *Critique of Pure Reason*, sec. 27, 165–168”, *Kant-Studien* 69, pp. 147–152.
- Waxman, Wayne (1991), *Kant’s Model of the Mind, A New Interpretation of Transcendental Idealism*, Nueva York/Oxford: Oxford University Press.
- Weldon, Thomas Dewar (1958), *Kant’s Critique of Pure Reason*, second edition, London: Oxford University Press
- Young, Michael (1988), “Kant’s View of Imagination”, *Kant-Studien* 79, 1988, pp. 140–164.
- Yamane, Yuichiro (2005), *Philosophie der "ursprünglichen Erwerbung“*, Tokio: Universidad de Tokio (publicada en japonés).
- Zoeller, Guenter (1989), “Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion”, *International Philosophical Quaterly* 29, pp. 263–270.