

La apercepción cosmológica y los confines del yo
Cosmological Apperception and the Boundaries of the Self

FELIPE CUERVO RESTREPO*

Universidad de los Andes, Colombia

Resumen

La Reflexión de Leningrado, desde su publicación en 1986, ha llamado la atención principalmente por la introducción de la apercepción cosmológica, cuya función en el sistema kantiano no es del todo clara. Usualmente, la interpretación del concepto ha sido condicionada por la lectura de la Reflexión como una modificación de la Refutación del Idealismo, de lo que es buen ejemplo el trabajo de Claudia Jáuregui (2001). En este ensayo, argumento que esta lectura no puede dar cuenta de todas las innovaciones a las que Kant parece estar apuntando en este texto y que, por el contrario, relacionarlo con ciertos avances en el *Opus Postumum* con respecto a la auto-afección lleva no sólo a una comprensión más rica de la apercepción cosmológica, sino también a un argumento innovador frente al idealismo.

Palabras clave

Reflexión de Leningrado, Opus Postumum, Apercepción cosmológica, Auto-afección

Abstract

The Leningrad Reflection, since its publication in 1986, has attracted attention mostly due to the introduction of cosmological apperception, the role of which in the Kantian system is not entirely clear. Usually, interpretation of the concept has been conditioned by reading the Reflection as a modification of the Refutation of Idealism, of which the work of Claudia Jáuregui (2001) is a good example. In this essay, I argue that this reading cannot account for all the innovations that Kant seems to be pointing at in this text and that, on the contrary, relating it to certain advances in the *Opus Postumum* regarding self-affection leads not to only to a richer understanding of cosmological apperception, but also to an innovative argument against idealism.

* Estudiante de doctorado en la Universidad de los Andes, Bogotá (Colombia). E-mail de contacto: f.cuervo126@uniandes.edu.co

Key words

Leningrad Reflection, Opus Postumum, Cosmological Apperception, Self-affection

1. Introducción¹

La Reflexión de Leningrado (RL) (propriadamente Loses Blatt Leningrad I) ha llamado la atención desde su publicación en 1986 en parte por ofrecer lo que parece ser una modificación del argumento de la Refutación del Idealismo (RI), pero principalmente por una particular innovación terminológica, la de incluir la apercepción cosmológica:

Uno debe diferenciar la apercepción pura (trascendental) de la *apperceptio percipientis* empírica, de la *aperceptiva percepti*. La primera dice simplemente yo soy. La segunda, yo era, soy y seré, esto es, soy una cosa del tiempo pasado, el presente y el futuro, en donde esta conciencia, yo soy, es común a todas las cosas como determinación de mi existencia como magnitud. Esta última es la cosmológica, la primera es puramente psicológica. La *apercepción* cosmológica, que considera mi existencia como magnitud en el tiempo, me pone en relación con otras cosas, que ya son, fueron y serán [...] (RL R22-26)²

El misterio que parece contener el término ha invitado a las más diversas interpretaciones,³ pero ninguna, que yo sepa, ha intentado relacionarlo con los trabajos tardíos de Kant en el *Opus postumum*, donde vuelve a examinar muchos de los mismos problemas. En consecuencia, en este artículo, partiré de la interpretación que hace Claudia Jáuregui de RL, a mi manera de ver la más cuidadosa, y señalaré las limitaciones que tiene por depender en exceso de los trabajos previos de Kant, específicamente de la RI (sección 2). Después, dada la frecuencia con que el tema de la auto-afección aparece tanto en RL como en las obras posteriores, daré un breve mirada al problema del sentido interno como auto-afección en la Deducción Trascendental, que es, hasta donde sé, el tratamiento más

¹ La idea inicial para este ensayo se gestó durante el seminario *Mujeres intérpretes de Kant* que dictó Catalina González Quintero el segundo semestre del 2019 en la Universidad de los Andes, en Bogotá, Colombia. Además de este impulso inicial, tengo una profunda deuda de gratitud con Catalina por sus repetidas lecturas del manuscrito e innumerables recomendaciones. Estoy en deuda también con los revisores anónimos de *Con-textos Kantianos*, en especial por sus sugerencias sobre las traducciones de pasajes del *Opus Postumum* (cuyos defectos, por supuesto, siguen siendo responsabilidad mía).

² Las traducciones al español de la Reflexión de Leningrado y del *Opus Postumum* son mías (ayudado, para la primera obra, por la traducción al francés y, para la segunda, por la traducción al inglés citadas en la bibliografía). Las traducciones al español de la primera Crítica son las de Mario Caimi. Para las referencias a RL, cito primero si es el Recto (R) o Verso (V) de la página y luego los números de línea.

³ Oroño (2015 ; 2017) y Couto-Soares (2004), pese a que el texto parece indicar todo lo contrario, atribuyen a la apercepción cosmológica un carácter *a priori*; Seel (2013), cercano a lo que yo espero indicar, argumenta que representa un avance en la teoría kantiana en tanto principio de unificación entre el mundo sensible y el intelectual, mientras que Green (2010) ve el nombre, en relación con la actitud de Kant ante la prueba cosmológica, como una declaración del carácter aporético de la apercepción y Carl (2006) lo ve como un argumento en torno al posible uso de indexicales.

cuidadoso que del tema hizo Kant, esperando encontrar allí más información sobre la síntesis pura del tiempo y su relación con la autoconciencia (sección 3), a lo que seguirá un examen de pasajes claves del *Opus postumum* (sección 4). Para terminar, ofreceré un esquema de lo que podría ser una nueva interpretación de la Reflexión de Leningrado: mi lectura, expresada escuetamente, es un intento por darle pleno sentido a la expresión *apercepción cosmológica* a la luz de las modificaciones que, a la largo de la obra de Kant, fue sufriendo la concepción de la auto-afección; estos cambio parecen llevarlo a una postular una nueva variante de la conciencia a priori que de sí mismo tiene el sujeto como ente en el mundo (*Weltwesen*), lo que lo obliga a precisar todavía más la naturaleza del yo empírico como aquel que se percibe simultáneamente con otras entidades en el mundo (sección 5).

2. *La Reflexión de Leningrado y la Refutación del Idealismo, primer intento (según Claudia Jáuregui)*

Poco después de introducir la apercepción cosmológica, Kant ofrece lo que, a ojos de Jáuregui, es el argumento central de RL:

La simultaneidad no es una determinación de la realidad con respecto al *percipientis*, sino al *percepti*, pues la simultaneidad sólo es representada en lo que puede ser percibido hacia atrás igual que hacia adelante, lo que no puede ser la existencia [*Daseyn*] del *percipientis*, que sólo puede ocurrir sucesivamente, esto es, hacia adelante. (RL R 27-30)

Tomando esto como punto de partida, es natural asumir, como lo hace Jáuregui, que RL vendría a ser una nueva versión del argumento de RI, pero apelando a la noción de simultaneidad en vez de a la de permanencia (Jáuregui 2008: 292-293). La pregunta sería, entonces, qué tanta diferencia habría entre ambas versiones del argumento; según veremos, para Jáuregui, es más bien poca.

Jáuregui propone que tomemos la afirmación de que “De manera inmediata no soy un objeto para mí mismo, sino sólo aquél que percibe un objeto” (RL R 32) como equivalente a la “conclusión escéptica” de RI; esto es, debemos entender esta afirmación como proveniente la creencia kantiana (que discutiremos en un par de párrafos) de que el flujo de la conciencia que aparece en el sentido interno no permite la aplicación de la categoría de la sustancia, sin la cual no es posible sintetizar algo que pueda ser objeto de la experiencia. Ahora, nos dice Jáuregui, si las categorías del entendimiento no pueden aplicarse al múltiple dado en el sentido interno, tampoco puede realizarse la síntesis de la apercepción, en tanto ésta depende del reconocimiento de la unidad del acto sintético que es la aplicación de las categorías. No tendríamos, en otras palabras, conciencia o experiencia alguna si dependiésemos de manera exclusiva del sentido interno; para que la

conciencia surja, entonces, hace falta que nos sean dadas intuiciones en el sentido externo, en el espacio, a las que sí resulte posible aplicar las categorías. Una vez haya objetos sintetizados en el sentido estricto, podríamos, supone Jáuregui, experimentar de alguna manera el contraste entre lo objetivo y lo meramente subjetivo, contraste que vendría marcado por la posibilidad de una aplicación plena de la categoría de sustancia, que permite la percepción de simultaneidad, en contraste con el carácter por completo sucesivo de la experiencia dada en el sentido interno (Jáuregui 2008: 296-298).

La misma Jáuregui acepta que su interpretación transforma el argumento central de RL en una reelaboración de RI que poco agrega a la ya ofrecida en la segunda edición de la Crítica. Sin embargo, afirma que sí hay algo novedoso en RL y que esta novedad viene indicada por el bautizo de la apercepción empírica como cosmológica, en tanto el nombre indica que “the empirical consciousness of our existence in time is not only given in *correlation* with the consciousness of the external world, but it involves also the consciousness that *we are part of it*” (Jáuregui 2008: 298), interpretación que defiende apelando a RL V 4-6: “Soy consciente de mí mismo en tanto ente del mundo [*Weltwesens*] inmediata y originalmente, y justamente sólo por ello es mi propia existencia [*Daseyn*] determinable, sólo como fenómeno, como una magnitud en el tiempo”. Si bien estoy de acuerdo con que este énfasis en mi existencia dentro del mundo resulta una innovación con respecto a la Crítica, creo que por eso mismo estamos obligados a preguntarnos si no debe haber también una innovación en el argumento. Quiero decir, si el argumento de RL es idéntico al de RI, ¿por qué llegaría Kant a una conclusión distinta? Si la lectura de Jáuregui es correcta y la experiencia que tiene el sujeto de sí mismo no es la de un objeto en sentido estricto, sino la de una especie de pseudo-objeto⁴ que se manifiesta con unos parámetros de constitución distintos, ¿qué justificación tendría Kant para llevar todavía más lejos su conclusión y creer que había demostrado que el sujeto no es un observador externo del mundo sino una entidad esencialmente mundana? Espero poder ofrecer algunas pistas para responder estas preguntas en la conclusión de este ensayo, pero, antes, debemos aclarar qué razones tiene Jáuregui para leer RI como obligándonos a asumir una conclusión escéptica sobre la experiencia en el sentido interno.

Buena parte de la lectura que hace Jáuregui de RI depende de su intento por resolver un aparente contradicción entre ésta y la Primera Analogía de la Experiencia, contradicción que bien puede resumirse así: en la Primera Analogía, Kant parte de la imposibilidad de determinar la diferencia entre el orden temporal subjetivo y el objetivo dependiendo sólo del orden de la experiencia y concluye que, si esta diferenciación se da, ha de ser porque la síntesis objetiva depende de la categoría de sustancia, que determina a un objeto como perdurando en el tiempo y, en esa medida, indica que el orden de la percepción pudo haber sido distinto (A182-183/B225-226). Ahora, agreguemos a esto que Kant acepta la muy clásica doctrina de que el cambio sólo puede percibirse como una

⁴ Tomo esta expresión de Jáuregui (2001), en que, partiendo de RI, concluye la imposibilidad de aplicar las categorías a la experiencia interna.

alteración de aquello que permanece y concluiremos que, para que haya experiencia de un cambio, tiene que haberse sintetizado algo como sustancia (A184/B227) o, por ponerlo en términos de la tesis en la edición A de la Analogía, el cambio sólo puede percibirse como una alteración de la sustancia. Pasemos ahora a RI: el argumento de Kant, en líneas generales, establece que, si el sujeto tiene experiencia de sí mismo, ha de haber algo sustancial que permita dicha experiencia (hasta aquí, sigue a la perfección lo establecido en la Analogía), pero, como nada hay de sustancial en la experiencia que de sí tiene el sujeto en el sentido interno, dicha sustancialidad ha de provenir del sentido externo y, por lo tanto, debe existir algo por fuera del sujeto para que el sujeto tenga una experiencia de sí mismo (B275-276). El problema, según lo señala Jáuregui, está en que la tesis de la Analogía en A establece que todo cambio ha de ser una alteración de la sustancia, pero, en este caso, nada hay de sustancial en el sujeto de lo que los cambios en el sentido interno puedan ser alteraciones, o, de lo contrario, el sujeto podría percibirse a sí mismo sin tener que apelar al sentido externo (Jáuregui 2018: 51).

El problema se soluciona, nos dice Jáuregui, si prestamos la debida atención a la modificación en la Analogía B, en la que Kant afirma que la sustancia es aquello “in relation to which alone all temporal relations of appearance can be determined” (B225); en otras palabras, el alcance de la tesis de Kant se ha extendido a afirmar que los cambios pueden darse no sólo como alteraciones de las sustancias como tales, sino también en relación con ellas, sin que esto implique de manera necesaria que pertenezcan como accidentes a la sustancia (Jáuregui 2018: 51-52). Esto, sin embargo, no implica que Kant haya rechazado la conclusión de la Analogía A; muy por el contrario, la dejó presente en la segunda edición. Jáuregui soluciona el problema argumentando que la extensión de la tesis es posible porque Kant distingue dos maneras de percibirse el cambio, una tal que los cambios sean percibidos como objetivos, en cuyo caso tendrían que ser accidentes de una sustancia (esto es, corresponder con la tesis formulada en A), y otra en que los cambios se den sólo *en relación con* una sustancia, en cuyo caso podrían corresponder a una serie temporal subjetiva (y caerían entonces bajo la extensión propuesta en B) (Jáuregui 2018: 53-54). Es de aquí que se sigue la conclusión escéptica que nos interesaba rastrear: si hemos de evitar que la conclusión de la Analogía A nos lleva a postular (a la luz de RI) una sustancialidad contradictoria tras los cambios en la experiencia que de sí tiene el sujeto en el sentido interno, tenemos que aceptar que esta experiencia es la de un pseudo-objeto en tanto no está sintetizado por las categorías del entendimiento: “La ‘experiencia’ interna no es pues un genuino autoconocimiento, porque no responde a las condiciones que requiere la constitución de un orden propiamente objetivo” (Jáuregui 2018: 54-55).

¿Es ésta la única manera posible de darle sentido a RL? Según espero demostrar, hay otra que no sólo no nos lleva a una conclusión escéptica, sino que nos permitirá entender la noción de apercepción cosmológica como un verdadero avance en la filosofía kantiana. Sin embargo, para llegar a ella, tendremos que hacer un breve excursus a través de la naturaleza del sentido interno.

3. *El sentido interno como auto-afección del entendimiento*⁵

En una nota al párrafo 24 de la Deducción B, Kant se queja de no entender “cómo se puede encontrar tanta dificultad en que el sentido interno sea afectado por nosotros mismos” y pasa a explicarlo con los actos de atención: “Todo acto de *atención* puede darnos un ejemplo de ello. El entendimiento determina siempre, en él, al sentido interno de acuerdo con el enlace que él piensa, de modo que llegue a producirse una intuición interna que corresponda al múltiple de la síntesis del entendimiento” (B156-157n; énfasis en el original). Para darle plena fuerza a esta tesis, hace falta agregar un par de detalles. Empecemos por señalar que, para Kant, al sentido interno no parece serle dado un múltiple que pueda ser sintetizado por sí mismo con independencia del espacio: “Por consiguiente, no es que el entendimiento *encuentre* ya en éste [el sentido interno] un enlace tal de lo múltiple, sino que lo *produce*, al *afectarlo*” (B155; énfasis en el original); al sentido externo, en cambio, sí le es dado dicho múltiple, a través de la intuición, que, además, puede sintetizarse *a priori* para proveernos de conocimiento (en la geometría, por ejemplo):

Esta *síntesis* de lo múltiple de la intuición sensible, que es posible y necesaria *a priori*, puede llamarse *figurativa (synthesis speciosa)* [...]. (B151; énfasis en el original; cf. B160n)⁶

Sin entrar a debatir la diferencia precisa entre la *synthesis speciosa* y la *intellectualis* (problema que exigiría otro artículo), vale la pena recalcar que la primera establece, con toda claridad, que lo múltiple de la intuición sensible efectivamente puede sintetizarse *a priori*. Esta posibilidad es la que permite la construcción de conceptos espaciales que fundamenta el conocimiento geométrico; lo interesante aquí es que, a ojos de Kant, el objeto singular se construye *a priori* a partir de lo dado al sujeto en la intuición pura, y por ello permite conclusiones universales (B741-742). Esto es, el entendimiento sintetiza el múltiple espacial *a priori* dado al sentido externo, mientras que, en el caso del sentido interno, esto no parece posible.

La razón para esta diferencia no es del todo clara, pero encontramos una indicación, muy relacionada con lo ya mencionado en la discusión de RI, en B68:

La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del Yo; y si sólo por ella fuera dado, *espontáneamente*, todo lo múltiple en el sujeto, entonces la intuición interna sería intelectual. En el ser humano, esta conciencia requiere

⁵ El problema tratado en esta sección es tan amplio como oscuro; aquí me limitaré a señalar algunas tesis centrales, sin entrar en discusiones de detalles. Para más información, recomiendo la lectura de Dyck (2006) (a quien debo cuanto haya de claridad en mi exposición) y Schmitz (2015).

⁶ Para la posibilidad de una síntesis *a priori* de la intuición pura, véase también A78-79/B104: “Lo primero que debe sernos dado *a priori* para el conocimiento de todos los objetos, es lo *múltiple* de la intuición pura; la *síntesis* de esto múltiple por la imaginación es lo segundo[.]” (énfasis en el original).

percepción interna de lo múltiple que es previamente dado en el sujeto; y la manera como esto [múltiple] es dado en la mente sin espontaneidad, debe llamarse, en virtud de esta diferencia, sensibilidad. (énfasis en el original)

Juntando las secciones recién mencionadas, creo que podemos construir el siguiente argumento explícito sobre lo múltiple en el sentido interno: sabemos, dado el argumento de la Deducción, que, si tenemos conocimientos universales y necesarios como la geometría y la aritmética, es porque poseemos intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo (cf. B15-16). En el caso de la geometría, esto es posible porque el sentido externo aporta un múltiple dado *a priori* (en el espacio) al que es posible aplicar las categorías. Sin embargo, si intentásemos aplicar esto al caso del sentido interno, resultaríamos en posesión de un objeto dado *a priori* en el tiempo y sintetizado por las categorías y, dado el presupuesto inicial de RI, ya sabemos que ésta es una posibilidad que Kant niega.⁷ La pregunta es, entonces, de dónde puede provenir el múltiple *a priori* en el tiempo (que sirve, por ejemplo, de fundamento para la aritmética) si no ha de ser dado por el puro sentido interno; la única respuesta plausible, que explicaremos apelando a la Deducción B, es que el sentido interno opere sólo sobre lo múltiple dado en el espacio (esto es, en el sentido externo):

Lo que determina al sentido interno es el entendimiento y la facultad originaria de éste, de la enlazar lo múltiple de la intuición, es decir, de someterlo a una apercepción (en la cual descansa la posibilidad misma de él). Ahora bien, como el entendimiento, en nosotros los humanos, no es, él mismo, una facultad de intuiciones, y a éstas, aunque estuvieran dadas en la sensibilidad no puede él acogerlas *en sí* para poder enlazar aquello que entonces vendría a ser lo múltiple de la intuición propia *de él*, resulta que la síntesis de él, cuando se lo considera a él únicamente por sí mismo, no es nada más que la unidad de la que él es consciente, como tal [acción], aun sin la sensibilidad, [acción] por la que él tiene el poder de determinar internamente la sensibilidad con respecto a lo múltiple que a él puede serle dado de acuerdo con la forma de la intuición de ella. El entendimiento, entonces, bajo la denominación de *síntesis trascendental de la imaginación*, ejerce sobre el sujeto *pasivo* cuya *facultad* es él [mismo], aquella acción de la cual decimos, correctamente, que por ella es afectado el sentido interno. (B153-154; énfasis en el original).

Simplificando un poco, el punto de Kant parece ser que la intuición *a priori* dada al sentido interno es el resultado de reconocer la unidad del acto sintético por medio del cual el entendimiento realiza la síntesis figurativa de lo múltiple. Dado que dicho reconocimiento es la apercepción pura (B132), se sigue que la intuición pura dada al sentido interno es producto de la apercepción en tanto reconoce como producida por su espontaneidad la unidad de la intuición espacial. Si tenemos esto en cuenta, el ejemplo de la línea resulta especialmente claro:

⁷ Tal vez sea posible interpretar B68 no como dependiendo del mismo presupuesto que RI, sino como ofreciendo un argumento a su favor, pero esto exigiría un ensayo aparte.

[N]i tampoco [podemos representarnos] el tiempo, sin prestar atención, en el *trazado* de una línea recta (destinada a ser la representación figurativa externa del tiempo), meramente a la acción de síntesis de lo múltiple, por la cual determinamos sucesivamente el *sentido interno*, y [sin prestar atención] por ese medio a la sucesión de esta determinación en él. El movimiento, como acción del sujeto (no como determinación de un objeto), y en consecuencia, la síntesis de lo múltiple en el espacio, cuando hacemos abstracción de éste y sólo atendemos a la acción por la cual determinamos el sentido interno de acuerdo con la forma de él, es incluso lo que produce, ante todo, el concepto de la sucesión. (B154-155; énfasis en el original)

Cuando dibujo una línea, me percató de la multiplicidad de actos por medio de los cuales sintetizo cada nuevo trazo para continuar percibiendo la línea como una en vez de como diversas entidades de distinta longitud creándose *ab nihilo* a cada momento; pero, por supuesto, para que esta unificación de diversos múltiples espacio-temporales resulte posible, deben ellos mismos ser sintetizados como actos relacionados con la unidad del “yo pienso”. La acción del yo que es esta segunda síntesis llevaría a que el sujeto se afectara a sí mismo justamente en tanto realiza un acto de síntesis cuya unidad depende de la suya; de ahí que la intuición dada al sentido interno sea el resultado de la auto-afección.

En cierta medida, lo anterior, en caso de ser una interpretación correcta, ya contiene el germen de RI; sin embargo, hay un elemento que resulta problemático: a lo largo de la Deducción, Kant insiste en que hay dos clases de apercepción, la pura, que corresponde con el mero reconocimiento del “yo pienso” que puede acompañar todas mis representaciones, y la empírica, en que yo me soy dado como una mera apariencia (B132), pero, en los pasajes antes citados, Kant parece abrir la posibilidad a que el sujeto se afecte a sí mismo (esto es, produzca un múltiple para el sentido interno) partiendo sólo de la forma de la intuición, lo que implicaría otra especie de apercepción, que no corresponde con el mero reconocimiento de las representaciones como mías del yo trascendental, pero que tampoco es empírica en sentido estricto, en tanto correspondería a un sujeto que se afecta a sí mismo en la síntesis trascendental de la imaginación. Apelando a lo que hemos venido diciendo en esta sección, podríamos describir la auto-afección como la intuición pura que el sujeto tiene de sí en tanto intuye su propia actividad sintética operando *a priori* sobre el espacio. En tanto todo aquello que intuye es puro, no correspondería al sujeto empírico, pero tampoco correspondería con el yo trascendental en tanto éste es condición de posibilidad para cualquier síntesis, mientras que esta nueva apercepción sólo es posible cuando intuyo la actividad sintética del sujeto. Sospecho que el haberse percatado de esta posibilidad fue lo que llevó a Kant a reelaborar el argumento de RI en RL, pero, antes de entrar en RL como tal, debemos pasar por el *Opus postumum* para encontrar evidencia de que Kant sí fue consciente de este posible nivel intermedio de la apercepción.

4. El sentido interno y el yo cosmológico en el *Opus postumum*

Toda una sección del *Opus postumum*, intitulada por los editores *Selbstsetzunglehre*, está dedicada a reconsiderar, una y otra vez, el acto de conciencia en que el yo se pone a sí mismo (*selbst setzen*). Si bien de fragmento en fragmento hay variaciones, creo que es posible extraer una doctrina general, que, en alguna medida, aparece resumida en XXII:413:

El primer acto de conocimiento es el verbo [*verbum*]: Yo soy, la conciencia de sí mismo, pues yo [en tanto] sujeto soy un objeto para mí: -Aquí ciertamente hay una relación que antecede a toda determinación del sujeto: a saber, la de la intuición con el concepto, en la que el yo se duplica; esto es, en tanto yo me ponga a mí mismo [*mich selbst setze*], [el sujeto] es tomado de dos maneras: por un lado, en tanto cosa en sí (*ens per se*) y, por el otro, como objeto de la intuición, específicamente u objetivamente en tanto apariencia o como constituyéndome a mí mismo *a priori* como una cosa, esto es, como una cosa en sí misma.

La conciencia de sí mismo (*apperceptio*) es un acto por medio del que el sujeto en general hace de sí mismo un objeto. No es todavía una *percepción* (*apprehensio simplex*), esto es, una representación sensible, para la cual se requiere que el sujeto sea afectado por un objeto cualquiera, lo que haría de ésta una intuición empírica, sino [que es] una intuición pura, que, bajo las denominaciones del espacio y el tiempo, contienen [*sic*] meramente lo formal de la composición (*coordinatio et subordinatio*) de lo múltiple de la intuición [...].⁸

A primera vista, el comienzo de esta sección no parece añadir nada nuevo a lo que ya sabemos desde la primera Crítica: debe diferenciarse el puro acto intelectual de la apercepción trascendental de la apercepción empírica, en que me soy dado como objeto. El segundo párrafo, sin embargo, introduce una nueva distinción en la apercepción del sujeto como objeto. Ésta sería el resultado de una síntesis de la pura intuición, que podríamos, siguiendo nuevamente lo expuesto en la sección 3, explicar como la auto-afección del sujeto que sintetiza la intuición formal del espacio, lo que no llevaría a la síntesis de un objeto como tal (esto es, no habría percepción de sí mismo), pero sí a una conciencia formal del sujeto como afectable (sensible, si se quiere) en el espacio y tiempo. Más

⁸ Der erste Act des Erkenntnisses ist das Verbum: Ich bin das Selbstbewustseyn da Ich Subject mir selbst Object bin: — Hierin liegt nun schon ein Verhältnis was vor aller Bestimmung des Subjects vorhergeht nämlich das der Anschauung zu dem des Begriffes wo das Ich doppelt d.i. in zwiefacher Bedeutung genommen wird indem ich mich selbst setze d.i. einerseits als Ding an sich (*ens per se*) zweytens als Gegenstand der Anschauung und zwar entweder objectiv als Erscheinung oder als mich selbst *a priori* zu einem Dinge constituirend d.i. als Sache an sich selbst.

Das Bewustseyn seiner selbst (*apperceptio*) ist ein Act wodurch das Subject sich überhaupt zum Objecte macht. Es ist noch keine Wahrnehmung (*apprehensio simplex*) d.i. keine Sinnenvorstellung zu welcher erfordert wird daß das Subject durch irgendeinen Gegenstand afficirt werde und die Anschauung empirisch wird sondern reine Anschauung die unter den Benennungen von Zeit und Raum blos das Formale der Zusammensetzung (*coordinatio, et subordinatio*) des Manigfaltigen der Anschauung enthalten [...].

evidencia de esto puede encontrarse en XXII:418,⁹ donde Kant retoma la síntesis *a priori* de la pura espacio-temporalidad, XXII:421,¹⁰ donde considera la posibilidad de sintetizar objetos de la intuición *a priori* como mera forma, XXII:77-78,¹¹ donde retoma la conciencia intuitiva pero trascendental de sí mismo en el marco de la intuición formal *a priori* del espacio y el tiempo e introduce también una terminología que facilitará nuestra exposición: lo *cogitabile* como la mera unidad conceptual y lo *dabile* como la síntesis de la intuición a la luz de un concepto, que bien puede ser, como en el caso del espacio, el tiempo, y el nivel intermedio de la apercepción, trascendental. A esto bien podríamos agregar, para mantener la unidad terminológica, lo *datum*, en tanto síntesis conceptual realizada sobre la experiencia, como objeto dado *a posteriori*. En XXII:79, Kant retoma los términos *cogitabile* y *dabile* y los aplica al caso específico de la apercepción, asegurándose de aclarar que me conozco como intuición pura *a priori*:

Para mí mismo, soy un objeto del pensamiento (*cogitabile*) y de la intuición (*dabile*), en primer lugar como de una representación *pura* (no empírica); este conocimiento se llama conocimiento *a priori* y contiene en sí un principio de la conexión de la multiplicidad de estas representaciones en tanto lo *formal* de esta unidad, independientemente de toda percepción en tanto lo material de las representaciones. (énfasis en el original)¹²

La misma apercepción pura del sujeto como intuición aparece en XXII:81-81 y XXII:83-84.

A todas éstas, sin embargo, no hemos especificado mayor cosa en qué consistiría esa intuición formal que de sí mismo tendría el sujeto. La Selbstsetzungslehre, hasta donde veo, no va más lejos que afirmar la evidente conclusión de que no puede haber un conocimiento

⁹ Zuerst daß wir ein Manigfaltiges der Anschauung unserer selbst setzen Zweytens in sofern wir etwas ausser uns setzen wovon wir afficirt werden d.i. als Erscheinung im Raume und der Zeit drittens daß der Verstand das Manigfaltige der Anschauung nach einem Princip synthetisch setzt [...] und zur durchgängigen Bestimmung fortschreitet Das *determinabile* ist das Ding an sich ist das durch den Verstand gegebene u. Synthetisch *a priori* der Form nach gesetzte (*dabile*) das Manigfaltige der Anschauung das *abignabile*.

¹⁰ Sich einen Gegenstand der Anschauung zu setzen nicht der Sinnenanschauung empirisch sondern dem Formalen nach *a priori* Raum u. Zeit.

¹¹ Das erste was der Vorstellungskraft gegeben ist, ist Raum und Zeit und das Daseyn der Dinge im Raume und der Zeit als des Inbegriffs (*complexus*) eines auf zwey Seiten unendlich verbreiteten Manigfaltigen der Anschauung. Die Gegenstände dieser Vorstellung sind nicht existirende Dinge (*non sunt entia*) aber eben so wenig auch Undinge (*non entia*) denn sie sind nicht Gegenstände der Wahrnehmung objectiv ausser dem Vorstellenden sondern unsere Vorstellung selbst sondern nur subjectiv in der Vorstellung desselben gegeben ihre unbeschränkte Größe ist nicht Allgemeinheit (*vniversalitas conceptus*) sondern die Allheit (*ommitudo complexus Vniversitas*) nicht ein blos denkbare Ganzes nach Begriffen (*cogitabile*) sondern als Gegenstand gegeben (*dabile*) [...]

Das Bewustseyen seiner selbst (*apperceptio*) in so fern es afficirt wird ist die Vorstellung des Gegenstandes in der Erscheinung in so ferne es aber das Subject ist was sich selbst afficirt so ist es auch zugleich als das Object an sich = X anzusehen.

¹² [I]ch bin mir selbst ein Gegenstand des Denkens (*cogitabile*) und der Anschauung (*dabile*) zuerst als reiner (nicht empirischer) Vorstellung welches Erkenntnis ein Erkenntnis *a priori* heißt und ein Princip der Berknüpfung des Mannigfaltigen dieser Vorstellungen als das F o r m e l e dieser Einheit unabhängig von aller Wahrnehmung als das Materiale der Vorstellungen in sich enthält [...]

determinado en la auto-conciencia, en tanto esto exigiría un *datum* que sintetizar, sino que, en tanto mero *dabile*, es la forma en general en que un sujeto se concibe como objeto (cf. XXII:87). Sin embargo, hay algunas pistas, que por fin nos acercarán al misterio de la apercepción cosmológica y, con ello, a la interpretación de RL, en la sección que los editores han dado en llamar “¿Qué es la filosofía trascendental?”.

En esta sección, nos encontramos con fragmentos a los que Kant mismo ha dotado de títulos y es sorprendente la frecuencia con que los títulos apuntan a una nueva concepción de la filosofía trascendental como partiendo de tres principios básicos: Dios, el mundo, y el sujeto (cf. XXI:24, 32, 34, 59). Dado que no será esencial para lo que aquí nos concierne, dejemos de lado qué exactamente entiende Kant por Dios.¹³ El mundo, por su parte, es un principio de la razón, pero relacionado con la sensibilidad: es la unidad de la suma de todo aquello que puede ser dado como apariencia en el espacio y el tiempo; esto es, el mundo es el principio que garantiza la unidad de la totalidad de nuestras experiencias (cf. XXI:21, 24, 30).

Pasemos, entonces, a lo que más nos interesa: el sujeto:

Entre todas las características que a un ente pensable corresponden, la primera es ser consciente de sí mismo como persona, en concordancia con lo que el sujeto [...] se constituye a sí mismo *a priori* como objeto, pero no como en la apariencia, [...], sino como ser que es fundador [*Begründer*] y creador de su propio ser según la cualidad de ser personalidad, según el *yo soy*. En tanto humano, para mí mismo, soy un objeto sensorial en el espacio y tiempo y, simultáneamente, un objeto del entendimiento. (XXI:14)¹⁴

Tal vez no se aleje mucho de la filosofía trascendental como se manifiesta en las Críticas afirmar que el sujeto, en tanto sabe de sí mismo en la pura apercepción, se reconoce como cosa en sí, por fuera del alcance de la categoría de la causalidad y, en consecuencia, libre, aunque esta libertad no sea más que un concepto negativo. La diferencia relevante, según creo, está en que, en el *Opus postumum*, Kant afirma que un componente esencial de este autoconocimiento incluye sabernos *a priori* objetos libres, entidades que son un *dabile* espacio-temporal a la vez que una cosa en sí:

Dios, el mundo, y lo que a ambos piensa en relación real el uno con el otro: el sujeto como ser-en-el-mundo [*Weltwesen*] racional.

¹³ Sospecho que, como índice XXI:14, Dios es por encima de todo un principio garante de la universalidad del deber ético, pero eso es tema para otra discusión.

¹⁴ Unter allen Eigenschaften die einem denkenden Wesen zukommen ist die erste die seiner selbst als einer Person bewusst zu seyn nach welcher das Subject [...] sich selbst *a priori* zum Objecte constituirt nicht als in der Erscheinung [...] sondern als Wesen das seiner Selbst Begründer und Urheber ist nach der Qualität der Personlichkeit Das ich bin. — Ich als Mensch bin mir Sinnenobject im Raum u. der Zeit und zugleich Verstandesobject[.]

El *medius terminus* (cópula) en el juicio es aquí el sujeto que juzga (el ser-en-el-mundo [*Weltwesen*] pensante, el ser humano en el mundo). *Sujeto, predicado, cópula.* (XXI:27)¹⁵

Esta cita, según creo, puede aclararnos el punto de Kant: únicamente porque hay un sujeto que responde a ambos conjuntos de leyes, un sujeto que puede interactuar tanto con lo sensible como con lo racional, es que resultan posibles los juicios de conocimiento. En otras palabras, la posibilidad del juicio (y, en consecuencia, del conocimiento) depende de la existencia de un sujeto, de un ente que se puede conocer en tanto ente pensante que puede ser afectado por lo sensible o, lo que viene a ser lo mismo, en tanto ente que *a priori* se sabe en un mundo (*Weltwesen*) por él unificado (como en la síntesis figurativa que da unidad a lo múltiple de la intuición). Creo que, en este punto, si llamamos apercepción en tanto *Weltwesen* al saberse *a priori* en necesaria relación con un mundo (como *dabile*), podemos llamar a la conciencia empírica del sujeto, como ya dentro de un mundo empírico de cuya unidad nomológica se sabe el garante, “apercepción cosmológica” sin que suene extravagante.

5. *La Reflexión de Leningrado y la Refutación del Idealismo, segundo intento*

Pasemos ahora a confirmar si esta conciencia *a priori* de sí mismo que surge de la auto-afección producida por la síntesis figurativa del espacio corresponde a lo que Kant tenía en mente cuando escribió RL; creo que el siguiente par de líneas parecen indicar que sí:

Sólo en tanto yo *aprehenda* objetos en el tiempo, y específicamente objetos del espacio, determino mi existencia [*Daseyn*] en el tiempo – es necesario que yo pueda ser consciente de mí mismo *a priori* como en *relación* con otras cosas aún antes de la percepción de las mismas, y en consecuencia que mi intuición en tanto que externa pertenezca a la misma conciencia antes que aquella de mi impresión de la misma, pues el espacio es la conciencia de esta relación real. (RL R33-V1).

El comienzo de esta intrincada y elíptica (tanto en términos gramaticales como argumentativos) oración parece indicar, primero, que la auto-conciencia depende, de manera inmediata, de la síntesis en el tiempo, pero que ésta, a su vez, es siempre de objetos espaciales, lo que concuerda con nuestra exploración del sentido interno en tanto auto-afección. Y, por supuesto, la necesidad *a priori* de la posibilidad de la relación con otros

¹⁵ Gott, die Welt, und was beyde in realem Verhältnis gegen einander denkt, das Subject als vernünftiges Weltwesen.

Der *medius terminus* (*copula*) im Urtheile ist hier das Urtheilende Subject (das denkende Weltwesen, der Mensch, in der Welt.) *Subiect, Praedicat, Copula.*

objetos espaciales parece apuntar justamente a la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo en tanto persona, que implica el ser un objeto espacial sensible, susceptible de interactuar con otros objetos espaciales. Si a esto añadimos que, un par de líneas más adelante, Kant usa la expresión *Weltwesen*, frecuente en los pasajes del *Opus postumum* arriba citados, para referirse no a la conciencia empírica que de sí tiene el sujeto, sino a aquello que permite la determinación de la existencia particular del sujeto (RL R4-6), creo que no resulta atrevido pensar que ya tenía en mente la división tripartita de la apercepción en apercepción pura o trascendental, apercepción en tanto *Weltwesen* (apercepción del *dabile*) y apercepción empírica o cosmológica. A esta última, según mencionamos más arriba, se le caracteriza no sólo por ser la mera forma del sujeto en el espacio-tiempo (la persona), sino por el conocimiento objetivo de sí mismo como continuo en un pasado, presente y futuro. Pero esto todavía nos deja con una pregunta: como bien nos lo señala Jáuregui, buen parte de RL está dedicada a comentar la problemática relación entre la percepción de la simultaneidad y el sentido interno. Pero, entonces ¿qué tiene que ver la simultaneidad con todo lo que hemos venido comentando?

La interpretación de Jáuregui, según vimos antes, deja a la simultaneidad jugando un papel secundario, dependiente de la categoría de la sustancialidad (y, en consecuencia, de la percepción de permanencia), sin explicar qué razón tendría Kant para no apelar a la versión más corta del argumento (i.e., sólo a la permanencia, como en RI). Creo que, si tenemos presente la apercepción como *Weltwesen*, la necesidad de cambiar el argumento es clara: Kant parece haberse dado cuenta de que el sujeto, aunque sea sólo formalmente, sí puede intuirse a priori en el espacio y tiempo, en tanto intuye una síntesis pura que, por supuesto, ocurriría sólo por medio de la aplicación de las categorías; en alguna medida, por lo tanto, el sujeto tendría algo como una permanencia, lo que volvería problemática la premisa inicial de RI. ¿Cómo solucionarlo entonces? Parte de la respuesta, sospecho, está en el énfasis que hace Kant en que yo me soy dado, tanto empíricamente como *a priori*, como posible relación con objetos y que de esto depende mi determinabilidad. Pensémoslo así: ¿qué puede dárseme en la intuición formal del tiempo? Tanto en la primera Crítica (e.g., B225) como en el *Opus postumum* (e.g., XXI:77-78), Kant niega que el tiempo como tal sea perceptible y, tanto en el *Opus postumum (ibidem)* como en RL, niega que lo que hemos venido llamando la apercepción como *Weltwesen* incluya determinación alguna. Añadamos a esto que, en la primera Analogía de la Experiencia, Kant concluye que el cambio afecta sólo a las apariencias en el tiempo (A183/B226) y podríamos concluir que, aun poniéndose a sí mismo (*selbst setzen*) *a priori* como objeto en el espacio y el tiempo, nada hay aquí de determinado que pueda cambiar y que, en esa medida, permita la percepción de un efectivo fluir del tiempo (el tiempo como tal, recordémoslo, no cambia para Kant, sino que el cambio transcurre en él (A183/B226), de dónde se sigue, paradójico cuan pueda sonar, que no hay flujo en la intuición formal del tiempo). La única manera en que el sujeto podría concebirse, por lo tanto, como un particular con un pasado, presente y futuro determinados, sería si le es dado un cambio empírico en la experiencia con el cual relacionarse para determinar en relación con él, por su *simultaneidad* con los diferentes

momentos del cambio, tiempos distintos. En otras palabras, la percepción de la simultaneidad es necesaria para que pueda percibirse el fluir del tiempo, el cambio, pero (y ésta sería la gran diferencia con el argumento de RI) esto no implica que no haya una especie de autoconocimiento independiente de la percepción empírica de la simultaneidad: ésta sería la apercepción cosmológica.

Ahora, esto puede llegar a sonar a idealismo, pero, según creo, esta sería un interpretación errada. En primer lugar, según dijimos en la sección anterior, la apercepción cosmológica, el saberse un *Weltwesen*, es saberse un ente que está en un mundo de cosas que pueden afectarlo; en otras palabras, la posibilidad del idealismo no puede siquiera surgir, en tanto no hay autoconocimiento que no exija también la noción de mundo. En segundo lugar, esta autoconciencia es meramente formal: yo sería consciente de mí mismo como un ente con la forma de un cuerpo (esto es, con la posibilidad de interactuar sensorialmente con otras cosas), pero no habría ningún conocimiento determinado del sí mismo y, en esa medida, tampoco habría conocimiento en sentido estricto de una entidad existente (de ahí que, con frecuencia, Kant lo describa como un ponerse en vez de un saberse o conocerse). Creo que a esto se refiere Kant cuando incluye, en RL, un punto muy similar al que explicamos en la discusión del sentido interno como auto-afección:

El que nos podamos afectar a nosotros mismos [...] sólo es posible porque aprehendemos las representaciones de cosas que nos afectan, esto es, de cosas externas, pues por este medio nos afectamos a nosotros mismos y el *tiempo es justamente la forma de la aprehensión de representaciones que se relacionan con algo fuera de nosotros*. (RL V10-13; énfasis en el original)

Con esto, ya he terminado de enunciar las tesis principales de mi interpretación de la Reflexión de Leningrado. Si estoy en lo correcto, creo que ofrece cuatro ventajas sobre la de Jáuregui:

- 1) Da razones teóricas para la inclusión del apelativo *cosmológica* a la apercepción empírica a la vez que señala por qué Kant se vio obligado a introducir un término nuevo en su sistema: la apercepción a la que aquí se refiere no es ni el mero conocimiento lógico de la apercepción trascendental ni incluye las determinaciones del autoconocimiento del yo empírico, sino que es saberse la forma de un cuerpo que hace parte de un mundo.
- 2) Explica por qué Kant sintió la necesidad de apelar a la simultaneidad en vez de a la permanencia: habiéndose percatado de que la apercepción cosmológica hace que sea inconcebible la noción del sujeto sin incluir un mundo en que se encuentre, el verdadero problema sería, según creo, evitar que esa misma apercepción nos dé acceso a la demostración *a priori* de la existencia de una entidad (el sujeto mismo). Sin embargo, según dijimos, para saberse existencia en el tiempo, hace falta que el sujeto se determine (se dé contenido, no sólo se sepa como forma) como ubicado en diferentes momentos temporales, pero esto sólo sería posible si hay entidades con las que pueda correlacionarse

en cada momento: esto es, saberse simultáneo en momentos distintos con entidades distintas. Dicho de otra manera, la apercepción cosmológica incluye una conciencia formal de sí, pero, para determinarse como entidad temporal, tendría que ser capaz de ubicarse en tiempos distintos, lo que exige que cada tiempo se diferencie. Dado que la mera forma del tiempo no ofrece un criterio de diferenciación, hace falta que los distintos momentos tengan contenidos que el sujeto perciba como simultáneos con sí mismo.

3) Evita la problemática necesidad de asumir que el sentido interno por sí solo produce pseudo-objetos. No habría, después de todo, algo como un objeto del mero sentido interno (en tanto sólo existe como auto-afección dependiente de la síntesis figurativa del espacio) y, en cambio, sí podemos apelar a una síntesis especio-temporal del sujeto que haga pleno uso de las categorías y a la que, por lo tanto, pueda referirse el cambio en concordancia con las conclusiones de la primera Analogía de la Experiencia.

4) Por último, nos permite leer RL como un esfuerzo de Kant por ofrecer un tratamiento novedoso de algunos de los problemas con los que había lidiado en la primera Crítica, en vez de limitarlo a seguir escribiendo, una y otra vez, los mismos argumentos.

Bibliography

Carl, W. (2006), “Kant’s Refutation of Problematic Idealism: Kantian Arguments and Kant’s Arguments against Skepticism”, en G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*, Blackwell Publishing, Malden (USA), pp. 182-191.

Couto-Soares, M.L. (2004), “Sobre el sentido Interno. La Reflexión de Leningrado”, *Anuario Filosófico* no. XXXVII (3), pp. 841-850.

Dyck, C.W. (2006), “Empirical Consciousness Explained: Self-Affection, (Self)Consciousness and Perception in the B Deduction”, *Kantian Review* no. 11, pp. 29-54.

Green, G.W. (2010), *The Aporia of Inner Sense. The Self-Knowledge of Reason and the Critique of Metaphysics in Kant*, Brill, Leiden.

Jáuregui, C. (2001), “Inner Sense and Self-Knowledge in the Kantian Refutation of the Problematic Idealism”, en R. Schumacher, R.-P. Horstmann, & E. Gerhardt, V. (eds.) *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 582-590.

Jáuregui, C. (2008), “Succession and Simultaneity: The Problem of the Cosmological Apperception in the Leningrad Reflexion”, en V. Rohden, R. Terra, G.A. de Almeida,

& M. Ruffing (eds.) *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Walter de Gruyter, Berlin, pp. 291-299.

Jáuregui, C. (2018), “Cambio y permanencia: sobre la posibilidad de conciliar el argumento de la Primera Analogía de la Experiencia con el de la Refutación del Idealismo”, *Studi Kantiani* no. XXXI, pp. 43-57.

Kant, I. (1987), “«Du sens interne» Un Texte Inédit d’Immanuel Kant”, *Revue de Théologie et de Philosophie Troisième série* no. 119 (4), pp. 426-433.

Kant, I. (1993), *Opus postumum*, Cambridge University Press, New York.

Kant, I. (1998), *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Oroño, M. (2015), “Autoconciencia y corporalidad en la teoría crítica kantiana”, *Anuario Filosófico* no. 48 (3), pp. 469-491.

Oroño, M. (2017), “Forma de autoconciencia en la “Reflexión de Leningrado””, *Revista de Estudios Kantianos* no. 2 (2), pp. 168-178.

Schmitz, F. (2015), “On Kant’s Conception of Inner Sense: Self-Affection by the Understanding”, *European Journal of Philosophy* no. 23 (4), pp. 1044-1063.

Seel, G. (2013), ““Ich bin mir meiner Selbst als Weltwesens unmittelbar und ursprünglich bewusst”: The Leningrad-Reflection “On Inner Sense” and Kant’s Refutation of Idealism”, en M. Ruffing, C. La Rocca, A. Ferrarin, & S. Bacin (eds.) *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 395-408.

