
Autoconciencia y corporalidad en la teoría crítica kantiana

Self-awareness and corporeality in Kantian critical theory

MATÍAS OROÑO

UBA-CONICET

Buenos Aires (1406) (Argentina)

matiasoro@gmail.com

Abstract: The purpose of this paper is to study the *a priori* consciousness of oneself as a corporeal being that emerges from the Kantian critical theory of space. First, we analyze several passages from the “Transcendental Aesthetic.” Second, we address the “Leningrad Reflection.” Both texts allow us to elucidate a mode of *a priori* consciousness whose thematic object is the subject’s own body in its formal aspects.

Keywords: Self-awareness, corporeality, Kant, space.

Resumen: El propósito de este artículo es estudiar la conciencia *a priori* de sí como un ser corporal que se desprende de la teoría crítica kantiana sobre el espacio. En primer lugar, analizamos diversos pasajes de la “Estética Trascendental”. En segundo término, nos ocupamos de la “Reflexión de Leningrado”. Ambos textos nos permiten elucidar un modo de conciencia *a priori* cuyo objeto temático es el cuerpo propio en sus aspectos formales.

Palabras clave: Autoconciencia, corporalidad, Kant, espacio.

RECIBIDO: FEBRERO DE 2015 / ACEPTADO: AGOSTO DE 2015

DOI: 10.15581/009.48.3.469-491

ANUARIO FILOSÓFICO 48/3 (2015) 469-491
ISSN: 0065-5215

469

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo consiste en indagar la posibilidad de concebir una conciencia *a priori* de sí mismo como un ser espacial en el marco del criticismo kantiano. Para ello se revisarán algunos pasajes de la “Estética trascendental” y de la denominada “Reflexión de Leningrado”, donde el análisis de la intuición externa en sus aspectos formales revela la necesidad de postular la conciencia *a priori* del cuerpo propio. Este modo de autoconciencia debe ser distinguido tanto del yo pienso de la apercepción trascendental como de la conciencia empírica de sí mismo, ya sea aquella que remite al yo fenoménico del sentido interno o bien al aparecer del cuerpo propio en su dimensión empírica. De este modo, esperamos establecer las condiciones para afirmar que nos encontramos ante un modo de autoconciencia *a priori* que destaca el carácter necesariamente corpóreo del sujeto en el marco del criticismo kantiano.

Aquí solo abordaremos esta cuestión analizando algunos textos pertenecientes al período crítico del pensamiento de Kant en su vertiente teórica, sin que ello signifique un agotamiento de los posibles enfoques de este problema en el marco proporcionado por el idealismo trascendental en su dimensión metafísico-gnoseológica.

LA CONCIENCIA DEL CUERPO PROPIO EN LA
“ESTÉTICA TRASCENDENTAL”

Al inicio del § 2 de la KrV¹ se nos ofrece un indicio para indagar la presencia de la propia corporalidad en la intuición que tenemos del espacio, pues allí se señala: “Por medio del sentido externo (una propiedad de nuestra mente) nos representamos objetos como fuera de nosotros y a éstos todos [nos los representamos] en el espacio”².

-
1. Siguiendo la tradición, utilizaremos las siglas KrV para referirnos a la *Kritik der reinen Vernunft*. Citamos según: I. KANT, *Crítica de la razón pura*, traducción de M. CALMI (Colihue, Buenos Aires, 2007). Suministramos entre paréntesis las referencias correspondientes a la paginación de las ediciones de 1781 (conocida como edición A) y de 1787 (conocida como edición B), según corresponda.
 2. I. KANT, *Ibidem*, 90 (A 22/B 37).

Es decir, la representación de algo como si estuviera *fuera de nosotros*, parece ser una consecuencia inevitable de nuestro sentido externo. Consideramos que la expresión “*außer uns*” debe ser interpretada del siguiente modo: somos sujetos que ocupamos un lugar en el espacio, el cual no puede ser ocupado simultáneamente por otros cuerpos. Esta hipótesis de lectura adquiere mayor sustento si revisamos algunos argumentos de la denominada “Exposición metafísica del espacio”³ de la KrV. Recordemos que los distintos argumentos allí presentes nos señalarán rasgos del espacio “[...] *como dado a priori* [...]”⁴.

Con el primer argumento de la exposición metafísica se intenta demostrar la tesis según la cual el espacio no es un concepto empírico que dependa de experiencias externas. La prueba aducida es la siguiente:

[...] para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (es decir, a *algo [que está] en otro lugar del espacio que aquél en que yo estoy*), y también para que yo pueda representármelas como contiguas y exteriores las unas a las otras, y por tanto, no solo como diferentes, sino como [situadas] en diferentes lugares, para ello debe estar ya en el fundamento la representación del espacio [...]”⁵.

De esta manera, se pretende señalar que el espacio no se deriva de la sensación (*Empfindung*) correspondiente a las cosas espaciales, sino que la conciencia de éstas presupone la representación del espacio. Una objeción clásica consiste en señalar que únicamente se estaría demostrando que debemos suponer la representación del espacio a fin de representarnos las cosas como espaciales, pero de ello no parecería seguirse que la representación del espacio sea *a priori*⁶.

3. I. KANT, *Ibidem*, 90-93 (A 22/B 37-A 25/B 40).

4. I. KANT, *Ibidem*, 91 (B 38).

5. I. KANT, *Ibidem*, 91 (A 24/B 38). El subrayado es propio.

6. Algunos de los intérpretes que han formulado este tipo de objeción son: P. STRAWSON, *The Bounds of Sense* (Methuen, Londres, 1966) 58; J. FEDER, *Über Raum und Kausalität*, Facsimile ed. en “Aetas Kantiana” no. 70 (Culture et Civilisation, Bruselas, 1968) 21 y ss.; y J. MAASS, *Über die transcendente Aesthetik*, en J. A. EBERHARD (ed.), *Philosophisches Magazin* (J. J. Gebauer, Halle, 1968) 117-

Suele agregarse que si Kant tuviese razón, deberíamos aceptar como *a priori*, por dar un ejemplo, la representación del color, pues solo podemos representarnos las cosas como rojas o azules en la medida en que presuponemos la representación del color. Quienes así piensan objetan en última instancia que el argumento kantiano es una mera tautología, como si se afirmara “para representarme cosas espaciales debo presuponer el espacio”. Una respuesta posible consiste en subrayar que Kant está sosteniendo que solo presuponiendo la representación *a priori* del espacio es posible distinguir los objetos (espaciales) de los estados internos de conciencia⁷. Por nuestra parte, consideramos que este tipo de interpretaciones no logra dar cuenta del aspecto medular de este primer argumento en torno a la *aprioridad* del espacio. Ello es así puesto que si bien es cierto que el espacio —como forma del sentido externo— es lo que permite distinguir ciertos objetos respecto de aquellas representaciones que solo pertenecen al sentido interno, el aspecto esencial de este argumento kantiano radica en la observación según la cual nos hallamos ante una condición para representar las cosas como situadas *en otro lugar del espacio que aquél en que yo estoy*⁸. Es decir, no se trata de una representación *a priori* que actúe fundamentalmente como criterio para diferenciar el sentido externo y el interno, sino principalmente de una condición de posibilidad del sentido externo en tanto tal, estableciendo relaciones de espacialidad (exterioridad) entre los objetos y el sujeto. Tal como señala Falkenstein, el objetivo de este primer argumento no consiste en brindarnos un criterio para diferenciar entre objetos en el mundo externo y nuestros estados internos, sino en señalar de qué manera somos capaces de referir nuestras sensaciones y percepciones a sitios en el espacio⁹. Las cosas deben ser dadas de manera espacial (*i.e.* en relaciones de exterioridad) a

49. Cit. por L. FALKENSTEIN, *Kant's Intuitionism* (University of Toronto Press, Toronto, 1995) 396-397.

7. Un renombrado intérprete que ha defendido a Kant de este modo ha sido: H. ALLISON, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, traducción de D. M^a. GRANJA CASTRO (Anthropos, Barcelona-México, 1992) 144 y ss.

8. Cfr. I. KANT, *Crítica* cit., 91 (A 24/B 38).

9. Cfr. L. FALKENSTEIN, *op. cit.*, 165.

fin de que podamos reflexionar sobre las relaciones espaciales que ellas mantienen entre sí y con nosotros. Ahora bien, una condición para que algo sea exterior a mí es que yo también ocupe un lugar en el espacio. Por tanto, la *aprioridad* del espacio implica que las cosas deben darse de una determinada manera (*i.e.* espacialmente), lo cual solo es posible si el yo también ocupa un sitio en el espacio. Solo bajo esta condición el sentido externo es posible y con ello las relaciones determinadas de exterioridad¹⁰.

La interpretación aquí esbozada nos conduce a cierta ambigüedad acerca del yo. Por un lado, debemos suponer un yo que aparece espacialmente, sin lo cual carecería de sentido hablar de algo que ocupa un lugar en el espacio diferente a aquél que yo ocupo. Por otro lado, el yo que se representa estas relaciones espaciales no ocupa él mismo un lugar en el espacio, sino que se refiere al punto de partida subjetivo, capaz de tener representaciones. La ambigüedad aquí mencionada se desprende de la expresión “*außer mir*”, la cual puede significar “fuera de mí” (en sentido espacial), así como también “además de mí”. Algunos intérpretes han optado por mantener el último sentido de la expresión, negando así que nos hallemos aquí ante un yo que ocupa un lugar en el espacio¹¹. Por nuestra parte, creemos que el pasaje citado contiene en sí mismo una indicación que ha sido omitida por aquellos autores que pretenden interpretar la expresión “*außer mir*” exclusivamente en un sentido no-espacial. Cuando Kant afirma “[...] *algo [que está] en otro lugar del espacio que aquél en que yo estoy [...]*”¹², claramente nos sugiere que lo que está en juego es la posibilidad de situar las cosas en un lugar diferente a aquél que ocupa el sujeto. Por tanto, hallamos aquí una prueba a favor de la decisión de interpretar la expresión “*außer mir*” en el doble sentido ya mencionado: las cosas espaciales no solo son algo “además de mí”, sino que también están situadas “fuera de mí”. Podría objetarse que al ingerir, por ejemplo, una manzana, ella pasa-

10. Cfr. L. FALKENSTEIN, *Ibidem*, 172.

11. A modo de ejemplo, cfr. R. BRANDT, *Transzendente Ästhetik*, §§ 1-3 en G. MOHR und M. WILLASCHEK (eds.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft* (Akademie Verlag, Berlin, 1998) 93; H. ALLISON, *op. cit.*, 144.

12. Cfr. I. KANT, *Crítica* cit., 91 (A 24/B 38).

ría a estar “dentro mío”, destruyéndose de ese modo su espacialidad —la cual solo sería espacial en tanto se encuentra “fuera de mí”—. Esta objeción no hace más que confirmar nuestra interpretación, pues un alimento puede estar “dentro de mi estómago” solo gracias a que ocupo un lugar en el espacio, lo cual no es incompatible con la idea de que mi cuerpo sea capaz de contener cosas e incluso de fundirse con ellas, por ejemplo al digerirlas. Así pues, que algo esté “dentro de mi cuerpo” no elimina sino que subraya las relaciones de exterioridad entre las cosas y el yo que ocupa lugar en el espacio. Dicho en otros términos, en este contexto “dentro de” solo tiene sentido entre cuerpos que ya están situados en el espacio.

Por su parte, M. Rukgaber¹³ ha sostenido que este primer argumento de la “Exposición Metafísica” es una versión abreviada del argumento de las contrapartidas incongruentes¹⁴, según el cual la posición relativa (*Lage*) requiere dirección (*Gegend*). Recuérdese que el problema de las contrapartidas incongruentes surge ante representaciones que si bien son iguales en cuanto a tamaño y forma, no pueden ser encerradas dentro de los mismos límites debido a la diferencia en su dirección u orientación. Rukgaber subraya que la direccionalidad hace posible la referencia de una representación dada al campo espacial dentro del cual la representación adquiere orientación gracias a su relación con nuestro cuerpo¹⁵. Es decir, solo podemos situar algo en un lugar determinado del espacio (*außer mir*), si ubicamos tal objeto a la derecha o a la izquierda, delante o detrás, arriba o debajo de otro; lo cual solo es posible gracias a la perspectiva que nos otorga nuestro cuerpo.

Así pues, tomando en consideración la línea de lectura desarrollada por Rukgaber podemos afirmar que la representación *a priori* del espacio mentada en este primer argumento implica la idea según la cual debemos ser capaces de situar los objetos en el espacio fuera del lugar que nosotros ocupamos en tal espacio, estableciendo así

13. M. RUKGABER, *The Key to Transcendental Philosophy: Space, Time and the Body in Kant*, “Kant-Studien” 100/2 (2009) 166-186.

14. Excede el objetivo del presente trabajo ofrecer un análisis detallado del complejo problema de las contrapartidas incongruentes.

15. Cfr. M. RUKGABER, *op. cit.*, 176-177.

un sistema de *posibles* objetos que se hallan orientados en torno a un punto espacial subjetivo ocupado *potencialmente (a priori)* por nuestro yo. Dicho en otros términos, solo si somos capaces de ser conscientes de nosotros mismos ocupando *a priori* algún lugar en el espacio, podemos concebir el espacio como una representación *a priori*, es decir, como una forma en la cual las cosas deben presentarse a fin de constituir objetos espaciales. Esta forma no es otra más que la exterioridad, según la cual las cosas (y nuestro cuerpo) ocupan diversos lugares, estableciendo relaciones que pueden expresarse mediante los pares arriba/abajo, delante/detrás, izquierda/derecha.

En el segundo argumento de la “Exposición metafísica” se sostiene que el espacio es una representación *a priori* que hace posible toda intuición externa, pues es imposible representarse la ausencia del espacio, aunque podemos pensar que no se hallan objetos en él. Esto no significa que el espacio subsista como un ente real, como una especie de receptáculo vacío e infinito (lo cual implicaría un retorno a la concepción newtoniana en torno al espacio que Kant ya abandonó definitivamente en 1770), sino que lo que podemos *imaginar* es la mera posibilidad de ubicar objetos en relaciones espaciales, unos fuera de otros¹⁶. Rukgaber señala que este argumento puede ser analizado a la luz de lo que Kant denomina en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* “orientación matemática”¹⁷, la cual significa la posibilidad de orientarnos con independencia de todo dato sensible. Un ejemplo de este tipo de orientación lo revela nuestra capacidad para movernos en una habitación oscura que nos es familiar, o de trazar un círculo en el espacio con la propia mano siendo conscientes de la dirección que sigue el trazado (*i.e.*, si va de izquierda a derecha o a la inversa). Estos ejemplos muestran que poseemos una perspectiva espacio-temporal intuitiva, independientemente de la percepción de objetos¹⁸. Por tanto, la posibilidad de representarse un espacio vacío debe ser comprendida como aquella capacidad que tenemos para

16. Cfr. R. TORRETTI, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980) 182.

17. Cfr. I. KANT, *Kants Werke. Akademie Textausgabe* (Walter de Gruyter, Berlin, 1968) vol. VIII, 135.

18. Cfr. M. RUKGABER, *op. cit.*, 177.

orientarnos espacialmente con independencia de los objetos percibidos. Gracias a esta capacidad, somos conscientes intuitivamente de las diferencias entre la izquierda y la derecha, el arriba y el abajo o el delante y el detrás. Estas diferencias solo son posibles y significativas en la medida en que surgen como las posibles direccionalidades que puede adoptar nuestro cuerpo en el espacio.

La pregunta que surge en este punto es la siguiente: ¿podemos *imaginar* un espacio sin direccionalidad, es decir, sin que los posibles objetos se orienten por ejemplo o bien a la derecha o bien a la izquierda? A la luz de lo analizado, creemos que la respuesta kantiana es negativa y que el espacio puro —desarrollado por Kant en la KrV— es un marco dentro del cual debe ser posible situar las cosas en relaciones de exterioridad¹⁹. Ahora bien, que un objeto *p* sea exterior a un objeto *q*, implica necesariamente que se halla arriba o abajo, delante o detrás, a la izquierda o a la derecha del objeto en cuestión. Tales posiciones de los objetos suponen un punto de vista desde el cual son experimentados y éste último parece depender del emplazamiento de nuestro cuerpo en el espacio. Dicho en otros términos, la posibilidad de intuir el espacio puro, vacío de objetos, parece tener sentido solo si esta intuición pura es representada como el marco de posibilidades para situar los objetos en torno a un punto subjetivo que también se halla en el espacio. Esta posibilidad de situarnos *a priori* en el espacio parece ser una premisa tácita que subyace a la tesis de la idealidad trascendental del mismo, es decir, a la tesis según la cual la representación pura del espacio constituye una condición subjetiva sin la cual la experiencia externa sería inconcebible. Así pues, la posible representación *a priori* del espacio vacío supone necesariamente la posible representación *a priori* de un sujeto que ocupa un lugar en el espacio.

19. Se ha señalado que el *factum* de las contrapartidas incongruentes —y con ello, la necesidad de dar cuenta de la diferencia entre la izquierda y la derecha— presupone un espacio orientable y tridimensional. C. Friebe ha sostenido que la posibilidad de concebir espacios no orientables simplemente diluye el problema que Kant intenta resolver al dar cuenta de la direccionalidad que adquieren los objetos en un espacio orientado. Cfr. C. FRIEBE, *Substanz/Akzidens-Ontologie inkongruenter Gegenstände*, “Kant-Studien” 97/1 (2006) 46 y ss.

Sobre la base del comentario realizado hasta aquí creemos que es posible reconstruir del siguiente modo el primer argumento de la “Exposición Metafísica” del espacio:

1. Puedo representarme las cosas *fuera de mí*, es decir, situadas en un lugar distinto al que yo ocupo.

2. Puedo representarme las cosas como contiguas y exteriores (situadas en diferentes lugares).

Conclusión: 1 y 2 sólo son posibles si el espacio es una representación *a priori* que hace posible las relaciones de exterioridad en tanto tal.

Es cierto que el argumento aquí reconstruido se comprende sin necesidad de mencionar explícitamente el cuerpo propio a través de una premisa adicional. Sin embargo, creemos que a la luz de lo que ya hemos comentado, se deduce fácilmente que la referencia al cuerpo propio está implicada en ambas premisas. Es decir, analizando el significado de las premisas se sigue una referencia ineludible a la propia corporalidad. Esto último sería así en la medida en que el “yo” mencionado en la premisa 1 sólo puede ser comprendido como aquél que ocupa un lugar en el espacio. Por su parte, la contigüidad y exterioridad de las cosas que es mencionada en la premisa 2 implica la posibilidad de representarnos las cosas de manera *orientada*, por ejemplo, una a la derecha de la otra. Tal como hemos señalado, creemos que esta posibilidad de representarse una espacialidad orientada supone la instauración del yo en el espacio, pues solo en torno a este yo espacial las cosas se presentan como contiguas y exteriores unas a las otras, adquiriendo de ese modo una orientación determinada. Por tanto, la referencia al cuerpo propio está implicada en las premisas mencionadas de manera explícita por Kant.

Esto no significa que al ser conscientes *a priori* de la intuición pura del espacio estemos en condiciones de anticipar —sin recurrir a la experiencia— rasgos empíricos de nuestro emplazamiento en el espacio, tales como la sensación de frío en un día de invierno o el aroma a hierba fresca que percibimos al atravesar el parque. Eviden-

temente, para tomar conciencia de estos datos debemos recurrir a la experiencia. Sin embargo, lo que podemos conocer *a priori* a partir de la intuición pura del espacio es que todo posible objeto o sistema de objetos se encontrará en una disposición espacial determinada (implicando una determinada “orientación” o “direccionalidad”) y ocupando un lugar diferente a aquél que es ocupado por el yo, acerca del cual solo podemos anticipar que ocupa un lugar en el espacio (sin saber aún si este yo emplazado en el espacio siente, por ejemplo, frío o calor).

Pasemos ahora a la reconstrucción esquemática del segundo argumento correspondiente a la “Exposición Metafísica” del espacio:

1. Es imposible representarse la ausencia del espacio.
2. Es posible pensar la ausencia de objetos.

Conclusión: el espacio es una representación *a priori* que hace posible la intuición externa.

En este segundo argumento la conjunción de 1 y 2 nos permite afirmar 1’: “podemos representarnos el espacio vacío”. Dado que en el marco del criticismo no es posible que este espacio vacío sea interpretado en términos newtonianos como un ente real subsistente al estilo de un receptáculo vacío, debemos interpretar tal espacio vacío como el campo de posibilidades en el cual los objetos pueden ser situados. Es decir, nos hallamos ante la posibilidad *a priori* que debemos suponer para representarnos todo objeto posible en relaciones de exterioridad en un espacio orientado, lo cual como ya hemos señalado en nuestro análisis del primer argumento de la “Exposición Metafísica” solo es posible si presuponemos un yo corporal en torno al cual los objetos adquieren orientación. Por tanto, el análisis de las premisas explícitamente desarrolladas por Kant en este segundo argumento implican la intuición *a priori* de un yo que ocupa un lugar en el espacio y en torno al cual las relaciones de exterioridad en tanto tal son posibles. En suma, en el segundo argumento de la “Exposición metafísica” la *aprioridad* del espacio fundamenta la posibilidad de representarnos un espacio vacío —*i.e.*, un mero campo formal e intuitivo dentro del cual los posibles objetos

adquieren orientación en torno a nuestro yo emplazado *a priori* en un posible lugar espacial—.

En este punto de la argumentación, podemos preguntarnos cuál es la naturaleza de esta representación *a priori* que supone un *sujeto espacial* capaz de orientar los objetos en torno a sí mismo. Evidentemente, no puede tratarse de una representación acerca del cuerpo que efectivamente poseemos, considerando las cualidades contingentes que de hecho posee —con un determinado peso, altura, edad, etc.—. Ello nos conduciría a una contradicción al interior del argumento kantiano, pues debemos ser capaces de representarnos un *espacio vacío* como el marco de posibilidades que precede a la representación de los cuerpos empíricos y contingentes. Si la representación *a priori* de un sujeto espacial se identificara con nuestro cuerpo empírico y material, deberíamos negar la posibilidad de pensar un *espacio vacío*. Por tal motivo, consideramos que esta representación *a priori*, mediante la cual debemos poder ser conscientes del carácter espacial del sujeto se identifica con un cuerpo meramente posible, el cual pone de manifiesto una conciencia *a priori* del cuerpo propio —la cual precede y hace posible la conciencia empírica del cuerpo propio y de cualquier otro cuerpo—. *Así pues, esta conciencia a priori del cuerpo propio sólo debe contener representaciones meramente formales que se hallan implícitas en todo cuerpo —humano— propio*. Los argumentos que aquí hemos analizado nos permiten concluir que estas características formales que podemos identificar *a priori* al tomar conciencia del cuerpo propio son las siguientes: 1. se trata de un cuerpo situado en el espacio, 2. en torno a este cuerpo es posible establecer relaciones de exterioridad y contigüidad, las cuales implican la orientación o direccionalidad. Es decir, no sabemos *a priori* qué objeto se hallará a la derecha o a la izquierda, pero sabemos que todo objeto posible será percibido como un cuerpo orientado en torno al cuerpo propio. Creemos pues que es legítimo afirmar que la intuición pura del espacio permite afirmar la intuición de sí como un ser espacial, incluso antes de la experiencia efectiva, señalando con ello un tipo de conciencia prerreflexiva que es concomitante a la intuición del espacio.

LOS DISTINTOS MODOS DE AUTOCONCIENCIA
EN LA “REFLEXIÓN DE LENINGRADO”

A fin de profundizar los resultados hasta aquí obtenidos será conveniente analizar la concepción kantiana de “ente mundano” (*Weltwesen*) —tal como aparece en la reflexión titulada “Acerca del sentido interno”, también conocida como “Reflexión de Leningrado”²⁰, la cual habría sido escrita aproximadamente entre los años 1786 y 1790. Se trata de un manuscrito de dos páginas que pueden ser analizadas en tres secciones:

- líneas 1 - 21 (página 1)
- líneas 22 (página 1) - 5 (página 2)
- líneas 6 - 32 (página 2)

En la primera de las secciones aquí mencionadas de la “Reflexión de Leningrado”²¹ Kant retoma el problema de la auto-afección, mientras que en la tercera parte son desarrollados distintos argumentos que se insertan en la polémica contra el idealismo problemático. Dado que ambas temáticas exceden el objeto de estudio propuesto en este trabajo, dejaremos de lado el análisis de estos pasajes. No obstante, quisiéramos observar que en ambos casos es subrayada la tesis según la cual el sentido interno presupone necesariamente el sentido externo. Mientras que la doctrina de la auto-afección subraya que solo podemos auto-afectarnos (*i.e.*, aparecer ante nosotros mismos bajo la forma sucesiva del sentido interno) en la medida en

20. El manuscrito fue hallado a mediados de la década del '80 del siglo XX en la biblioteca Schedrin de Leningrado. Cfr. C. JÁUREGUI, *Sentido interno y subjetividad* (Prometeo, Buenos Aires, 2008) 158; G. ZOELLER, *Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion*, “International Philosophical Quarterly” 29/3 (1989) 264; C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant* (Marsilio Editori, Venezia, 2003) 54.

21. Citaremos este texto utilizando las siglas *R.L.* e indicaremos con números romanos el número de página y con números arábigos el número de línea correspondiente al manuscrito original. Citaremos siguiendo una traducción propia realizada a partir de la transcripción alemana presente en: H. ROBINSON, *A New Fragment of Immanuel Kant: “On inner Sense”*, “International Philosophical Quarterly” 29/3 (1989) 249-261.

que nuestro entendimiento se dirige a un múltiple espacial exterior a nosotros²², la refutación del idealismo en su versión más satisfactoria consiste en desarrollar un argumento según el cual el flujo sucesivo de representaciones indubitables para el idealista problemático sólo puede constituirse en tanto tal si presuponemos algo permanente que aparece ante el sentido externo²³. Es cierto que la cuestión referida al vínculo entre el sentido interno y su dependencia respecto del sentido externo atraviesa a modo de trasfondo la “Reflexión de Leningrado” en su totalidad. No obstante, consideramos que lo realmente novedoso en la “Reflexión de Leningrado” radica en la distinción entre distintos tipos de autoconciencia²⁴. Con el fin de estudiar esta cuestión analizaremos la segunda parte del texto.

Por un lado, hallamos una referencia a la noción de apercepción pura, trascendental o *apperceptio percipientis*. Se trata de un tipo de autoconciencia mediante la cual decimos meramente “[...] yo soy”²⁵, constituyéndose de este modo en el “[...] fundamento de toda percepción y de toda experiencia”²⁶. Se trata de una referencia a la apercepción trascendental, tal como fue planteada en la KrV. Por otro lado, hallamos la noción de apercepción empírica, apercepción cosmológica o *apperceptio percepti*, mediante la cual podemos afirmar “[...] yo fui, yo soy y yo seré, en otras palabras, yo soy una cosa del tiempo pasado, presente y futuro [...]”²⁷.

Como podemos ver en estos pasajes, la apercepción cosmológica subraya el horizonte temporal de pasado, presente y futuro de la conciencia empírica. Dado que todo lo que acontece en el tiempo es un fenómeno, se sigue que este yo que es, fue y será, sólo

22. Kant desarrolla la doctrina de la auto-afección principalmente en los §§ 8 y 24 de la KrV. Cfr. I. KANT, *Crítica* cit., 116-118 (B 67-69) y 218-222 (B 152-156).

23. Cfr. I. KANT, *Ibidem*, 313-317 (B 274-279). Se trata de un argumento que reaparece con ligeras modificaciones en el marco de la “Reflexión de Leningrado”. Existen otras versiones menos satisfactorias de la refutación del idealismo ofrecidas por Kant, acerca de las cuales no nos ocupamos en este trabajo.

24. Cfr. G. ZOELLER, *op. cit.*, 267.

25. I. KANT, *R.L.* cit., I, 23.

26. I. KANT, *Ibidem*, I, 8-9.

27. I. KANT, *Ibidem*, I, 23-24. La expresión “*cosmologische Apperception*” junto con su formulación “*ich war, ich bin, und ich werde seyn*” no se halla en ninguna otra parte del *corpus* kantiano. Cfr. G. ZOELLER, *op. cit.*, 266.

puede ser dado como fenómeno —*i.e.* empíricamente— señalando al mismo tiempo la imposibilidad de acceder, al menos por esta vía, a lo que nuestro yo es en sí mismo con independencia de las formas de nuestra sensibilidad. Podemos agregar que hasta este punto de la argumentación, la autoconciencia empírica puede ser descripta como aquello que aparece de manera sucesiva, en la medida en que es caracterizada como “[...] una cosa del tiempo pasado, presente y futuro [...]”²⁸. A continuación agrega Kant:

La apercepción cosmológica, la cual considera mi existencia como magnitud en el tiempo me coloca en relación con otras cosas que existen, existieron y existirán, pues la simultaneidad no es una determinación de lo real con respecto al *percipiens* sino al *perceptum*, ya que toda percepción en la simultaneidad solo es representada en lo que puede ser percibido hacia atrás (en vista del tiempo pasado), así como también, hacia adelante, lo cual no puede ser la existencia del *percipiens*, el cual sólo puede acontecer *sucesivamente*, en otras palabras, hacia adelante [...]”²⁹.

Lo primero que llama la atención de este pasaje es la tesis según la cual la apercepción empírica o cosmológica nos coloca en relación con otras cosas que existen, existieron o existirán. Según Kant mismo señala, esto se debe a que la simultaneidad solo puede ser representada en objetos espaciales, en los cuales es indiferente el orden de las percepciones. Asimismo, Kant parece estar suponiendo en este contexto la idea según la cual la sucesión requiere de la simultaneidad. Dicho en otros términos, solo podemos determinarnos como magnitudes que despliegan su existencia temporal sucesiva, si suponemos un orden de objetos espaciales y simultáneos, gracias a los cuales la sucesión en tanto tal es posible. Unas líneas más adelante se sostiene que el objeto exterior “[...] es requerido para la *autoconciencia empírica (del ser simultáneo)*, y por lo tanto, lo conozco de la

28. I. KANT, *R.L.* cit., I, 23-24.

29. I. KANT, *Ibidem*, I, 25-30.

misma manera en que me conozco a mí mismo”³⁰. Es decir, es señalada no solo la conciencia acerca de la simultaneidad empírica entre objetos exteriores a mí, sino además la autoconciencia empírica de simultaneidad, es decir, aquella que se establece entre mi existencia y los objetos percibidos. De este modo, quedan establecidas: por un lado, la espacialidad o exterioridad tanto de los objetos percibidos como del yo fenoménico y, por otro lado, la autoconciencia empírica de las relaciones de simultaneidad entre ambos términos (el yo y los objetos espaciales que percibimos). Por lo tanto, podríamos afirmar que mediante la apercepción cosmológica es considerada la autoconciencia empírica de la simultaneidad entre nuestra existencia y el mundo. De allí, que nos encontremos ante un tipo de conciencia empírica que revela nuestro yo fenoménico ya no como un mero fluir de representaciones que se suceden en el sentido interno (lo cual fue tratado por Kant en los textos sobre la auto-afección), sino como el aparecer de nuestra subjetividad en el espacio, la cual establece relaciones de coexistencia o simultaneidad con otros cuerpos también espaciales³¹.

No resulta claro el motivo por el cual es introducido el modo temporal de la simultaneidad a fin de hacer inteligible la sucesión del sentido interno. Es una estrategia que resulta llamativa si tenemos en cuenta que hubiese bastado con señalar la relación entre sucesión y permanencia —tal como fue establecida en la “Primera Analogía de la experiencia”³² y en la “Refutación del idealismo”³³—. Creemos

30. I. KANT, *Ibidem*, II, 2-4. El subrayado es nuestro.

31. M. Baum señala que la noción de apercepción cosmológica nos recuerda la concepción leibniziana del alma como *vis representativa universi*, en la medida en que solo podemos representarnos el mundo como un contenido de nuestra alma concebida como una fuerza representativa del universo. Es cierto que Kant mismo parece por momentos adherir a esta idea, pues sostiene que solo nos podemos conocer en la medida en que conocemos el mundo. Pero, como Baum mismo sostiene, la semejanza con la metafísica leibniziana pronto encuentra sus límites, dado que el sistema de armonía preestablecida de Leibniz representa el tipo de metafísica que Kant intenta refutar al sostener el carácter necesario del sentido externo (es decir, del espacio) y su imposibilidad para ser deducido a partir del mero sentido interno. Cfr. M. BAUM, *Kant on Cosmological Apperception*, “International Philosophical Quarterly” XXIX/3 (1989) 281-282.

32. Cfr. I. KANT, *Crítica* cit., 275-281 (A 182 /B 224 y ss.)

33. Cfr. I. KANT, *Ibidem*, 313-317 (B 274-279).

que la clave para comprender el motivo que lleva a Kant a introducir aquí una referencia al modo temporal de la simultaneidad radica en advertir que la argumentación no se orienta simplemente a demostrar los supuestos de la sucesión en tanto tal, sino más bien en desarrollar un argumento que permita dar cuenta de aquel modo de autoconciencia (apercepción cosmológica) que considera la inserción de la propia existencia en un mundo espacial donde se interactúa con otros objetos también espaciales. Dicho en otros términos, la propia “[...] existencia como *magnitud en el tiempo* [...]”³⁴ que se constituye mediante relaciones de simultaneidad (y por tanto, suponiendo la interacción causal recíproca) no es la magnitud constituida por una sucesión de representaciones que se suceden ante el sentido interno, sino la magnitud del yo que posee un cuerpo cuya existencia dura un tiempo determinado. Es este cuerpo propio que se constituye como una magnitud en el tiempo el que requiere establecer relaciones de simultaneidad con otras magnitudes espaciales a fin de constituirse como tal. Así pues, mientras que el argumento de la refutación del idealismo sostiene que la sucesión del sentido interno supone el modo temporal de la permanencia, la noción de *apercepción cosmológica* considera la inserción concreta del yo en el mundo (*cosmos*), la cual solo es posible si me considero como una magnitud espacial que interactúa con otras magnitudes también espaciales, estableciendo así relaciones de simultaneidad con los objetos del mundo. En suma, la relación entre sucesión y permanencia basta para dar cuenta de la constitución del sentido interno, pero no es suficiente para garantizar mi pertenencia al mundo espacial, a lo cual parece apuntar la noción de *apercepción cosmológica*. Ello es así, puesto que es posible concebir una mente divina o angélica sin cuerpo, la cual sería consciente de una sucesión de representaciones y para dar cuenta de estas últimas bastaría con suponer algo permanente. Por supuesto que al interior de ese orden de cosas permanentes es posible establecer relaciones de simultaneidad, pero el propio yo, en tanto ser angelical sin cuerpo, se hallaría ajeno a la interacción causal recíproca y a las relaciones de simultaneidad con tales objetos espaciales. En

34. I. KANT, *R.L.* cit., I, 25-26.

cambio, si lo que tomamos como punto de partida no es un mero flujo de representaciones que podría pertenecer a un ser angelical sin cuerpo, sino la autoconciencia de sí como un ser perteneciente al mundo espacial, entonces debemos suponer relaciones de simultaneidad no solo entre los objetos del mundo sino entre ellos y un yo corporal. En la “Tercera Analogía de la experiencia”³⁵ se sostiene que la aplicación de la categoría de comunidad a fenómenos espaciales es lo que hace posible la simultaneidad o coexistencia objetiva. De este modo, debemos concluir que solo es posible incorporar al yo de manera objetiva al modo temporal de la simultaneidad si se es consciente de sí como un ser espacial que se halla inserto al mundo (*i.e.* a través de la *apercepción cosmológica*). Caso contrario (si yo fuese por ejemplo un ángel sin cuerpo) no podrían establecerse relaciones de interacción causal recíproca entre los objetos y el yo.

Pasemos ahora al tercer punto de la argumentación presente en lo que hemos identificado como una segunda parte de la “Reflexión de Leningrado”. Allí se comienza señalando lo siguiente:

Es necesario que yo pueda ser consciente de mí mismo *a priori* como en *relación* a otras cosas, incluso antes de la *percepción* de ellas, por tanto, que mi intuición, corresponda como una <intuición> externa, antes de la conciencia de mi impresión, a la misma conciencia, pues el espacio es la conciencia de esta relación real³⁶.

En este pasaje es introducido un modo de autoconciencia que no se identifica ni con la *apercepción* trascendental pura, ni con la *apercepción* empírica o cosmológica. Se trata de una autoconciencia *a priori* que considera la propia subjetividad *como si* estuviera en relación con otras cosas. Es importante subrayar la expresión “*como en relación*” (*als in relation*) en el pasaje recién citado. A diferencia de la *apercepción* empírica o cosmológica, este nuevo tipo de autoconciencia no se percata de relaciones efectivas entre nosotros

35. Cfr. I. KANT, *Crítica* cit., 300-304 (KrV, A 211/B 256-A 215/B 262).

36. I. Kant, *R.L.* cit., I, 34-II, 1.

y los objetos espaciales, sino de la posibilidad *a priori* de establecer relaciones con el mundo espacial. Kant sostiene que la intuición de sí mismo como una intuición externa corresponde a esta autoconciencia *a priori* e identifica la relación entre la intuición externa de uno mismo y la percepción posible —aunque no necesariamente actualizada— de otros objetos espaciales, con la intuición pura del espacio. Es decir, nuestra conciencia *a priori* del espacio, implica la *posible* autoconciencia *a priori* de nosotros mismos *como si* estuviésemos en relación con otras cosas. Es importante observar el modo que asume la formulación de esta autoconciencia *a priori*, pues Kant afirma: “Es necesario que yo pueda ser consciente de mí mismo *a priori* como en *relación* a otras cosas [...]”³⁷. Es decir, *debemos poder* ser conscientes *a priori* de tales relaciones de simultaneidad entre nuestro yo espacial y los posibles objetos espaciales que conforman el mundo, pues tales relaciones están implicadas necesariamente en la conciencia *a priori* que poseemos del espacio. Este modo *a priori* de la autoconciencia ya habría sido esbozado por Kant —aunque con diferentes argumentos— en la “Estética Trascendental”. Tal como hemos visto, era necesario suponer una representación *a priori* del cuerpo propio —como la conciencia de un yo que ocupa un lugar espacial— a fin de dar cuenta de las relaciones de exterioridad implicadas por la intuición pura del espacio.

A partir de ciertos pasajes de la “Reflexión de Leningrado” podemos afirmar que el sujeto posee una conciencia *a priori* de sí mismo como un ente mundano, lo cual subraya la conciencia *a priori* de un *posible* sujeto espacial en torno al cual pueden ser orientados los *posibles* objetos de la experiencia. En continuidad con este tipo de autoconciencia *a priori*, se sostiene lo siguiente:

Yo soy inmediata y originariamente consciente de mí mismo como un ente mundano [*Weltwesens*] y precisamente, solo de esta manera es determinable mi propia existencia solamente como fenómeno, como magnitud en el tiempo³⁸.

37. I. Kant, *Ibidem*, I, 34-II, 1.

38. I. KANT, *Ibidem*, II, 4-5.

Consideramos que la primera parte de este enunciado subraya el carácter *a priori* del nuevo modo de autoconciencia aquí introducido: se trata de una conciencia de sí *a priori*, originaria e inmediata que subraya nuestra pertenencia al mundo³⁹. Es decir, se destaca no solo nuestro vínculo inescindible con los objetos percibidos, sino también la conciencia originaria de nuestra pertenencia al mismo plano espacial y mundano en el cual tales objetos se encuentran⁴⁰. La segunda parte del enunciado subraya que gracias a esta autoconciencia inmediata, *a priori* y originaria, podemos determinar nuestra existencia como fenómeno. Es decir, pareciera que la autoconciencia *a priori* que subraya nuestra pertenencia necesaria al mundo espacial es la que posibilita o condiciona la autoconciencia empírica que permite determinar la propia existencia fenoménica en relaciones empíricas de simultaneidad con otros objetos, o bien aquella que hace abstracción de esta referencia al objeto espacial y aparece de manera sucesiva ante el sentido interno.

En suma, consideramos que es posible identificar cuatro modos de autoconciencia en la “Reflexión de Leningrado”. Un primer nivel, es el de la apercepción trascendental mediante la cual se afirma “Yo soy”. Un segundo estrato es el de la autoconciencia *a priori* de sí como ente mundano (*Weltwesen*), que a su vez se identifica con la intuición pura del espacio. Se trata de un modo de apercepción que revela la conciencia *a priori* de la relación de simultaneidad con posibles objetos espaciales, aunque indeterminados en cuanto a su modo de existencia específica. Es como si dicho modo de autoconciencia solo pudiera expresarse en términos condicionales del siguiente tipo: “si existen objetos en el espacio, esos *posibles* objetos deben poder

39. Según M. Baum el término *Weltwesen* es ambiguo, pues puede significar tanto “entidad en el mundo” como “entidad que tiene el mundo dentro de sí”. Mientras que el primer sentido estaría remitiendo al cuerpo humano, el segundo se referiría al alma. Esta ambigüedad es análoga a la que hallamos en el primer argumento sobre el espacio en la “Estética trascendental” (KrV, B 38). Cfr. I. KANT, *Ibidem*, 284.

40. Se ha señalado que la idea del ser humano como *Weltwesen* anticipa en cierto sentido lo que Heidegger denomina “ser-en-el mundo” (*In-der-Welt-sein*). Tanto para Kant como para Heidegger, el ser humano no sería un ente más entre otros, sino aquél que solamente puede ser para sí mismo mediante su relación con el mundo. Cfr. I. KANT, *Ibidem*, 282.

hallarse *a priori* en relación de simultaneidad con mi *posible* cuerpo propio, en la medida en que solo gracias a la orientación de este último, los objetos pueden ser situados en el espacio”. Un tercer nivel es el de la apercepción empírica o cosmológica, mediante la cual tenemos conciencia de las relaciones de simultaneidad efectivamente existentes. Por último, hallamos un cuarto modo de autoconciencia, que se identifica con la conciencia empírica de nosotros mismos en el modo de la sucesión, haciendo abstracción de las relaciones de simultaneidad que entablamos con el mundo. Este último modo de autoconciencia es el que toma nota del flujo sucesivo de estados internos y es explicitado por Kant en el marco de la doctrina de la auto-afección. Resta señalar que en un análisis trascendental, es decir, aquél que indaga las condiciones de posibilidad, el primer modo de autoconciencia que aquí se ha enumerado es condición de posibilidad de los siguientes y así sucesivamente.

Si bien hemos trazado una distinción en tres partes de las “Reflexión de Leningrado”, consideramos que es posible conectar dichas partes a fin de aprehender de manera unitaria la argumentación allí presente. En la primera parte, se comienza retomando la doctrina de la auto-afección, señalando que ésta solo es posible en la medida en que aprehendemos objetos en el espacio. En la segunda parte, se traza una distinción entre distintos modos de autoconciencia, entre los cuales se destaca la *apercepción cosmológica* (la cual subraya la simultaneidad empírica entre el sujeto y los objetos percibidos en el espacio) y la conciencia de sí como un ente mundano (*Weltwesen*), mediante la cual somos conscientes de las relaciones *a priori* de simultaneidad entre el yo y el mundo espacial. Hemos visto que esta última modalidad de la autoconciencia se identifica con nuestra conciencia *a priori* del espacio. Por último, en lo que identificamos como una tercera parte de la “Reflexión de Leningrado” Kant retoma la discusión con el idealismo problemático, reduciendo al absurdo la tesis según la cual nuestras representaciones espaciales podrían ser el producto de nuestro mero sentido interno. De este modo, las tres partes de “Vom inneren Sinne” coinciden en subrayar la tesis según la cual el sentido interno presupone necesariamente el sentido externo, el cual adquiere un nuevo enfoque al señalar no solo la

necesidad de ser conscientes de algo externo a nosotros a fin de dar cuenta del sentido interno —lo cual ya había sido demostrado de distinta manera en la doctrina de la auto-afección y en la refutación del idealismo problemático—, sino que ahora se identifica nuestra conciencia *a priori* del espacio (sentido externo) con la conciencia de sí como ente mundano (*Weltwesen*). Quedaría así subrayado no solo el sinsentido de la tesis según la cual el mundo externo podría ser una mera fantasía, sino también la imposibilidad de creer que podríamos comprometernos con la existencia de objetos espaciales pero aún así seguir dudando de la realidad del propio cuerpo, pues tal como lo señala la noción de ente mundano (*Weltwesen*), la representación *a priori* del espacio se identifica con la intuición *a priori* de sí como un ser espacial (y por tanto, corporal). Por tanto, podemos reconstruir el argumento de la “Reflexión de Leningrado” del siguiente modo:

1. *El sentido interno presupone el sentido externo.*
2. *El sentido externo es posible en última instancia solo si poseemos a priori la representación del espacio, de un modo irreductible al sentido interno.*
3. *La conciencia de sí como un ente mundano (Weltwesen) implica relaciones a priori de simultaneidad entre el yo y el mundo, identificándose así con nuestra conciencia a priori del espacio.*
Por tanto, el sentido interno implica la conciencia de sí como un ente mundano (Weltwesen).

Es decir, para dar cuenta de aquel flujo de representaciones sucesivas que aparecen ante nuestro sentido interno debemos suponer necesariamente la realidad de nuestro sentido externo, el cual es identificado por Kant con la conciencia de sí como un ente mundano (*Weltwesen*), subrayando de ese modo, el carácter espacial de nosotros mismos como una condición de posibilidad *a priori* de la experiencia externa. Consideramos que esta conciencia de sí como ente mundano sugiere un camino para pensar que al interior del criticismo kantiano debe ser posible una autoconciencia *a priori* del cuerpo propio, confirmando de ese modo nuestra interpretación de ciertos

pasajes de la “Estética trascendental”, según los cuales poseemos una conciencia *a priori* del cuerpo propio que toma en consideración sus características meramente formales. Solo si somos conscientes de nosotros mismos ocupando un *posible* lugar en el espacio, es decir, como un ente mundano (*Weltwesen*) podemos tener experiencia externa (espacial) y hallarnos en condiciones de fundamentar aquellos modos de conciencia que remiten a una mera sucesión de representaciones subjetivas ante nuestro sentido interno. En la “Refutación del idealismo” se nos enseña que la sucesión supone la permanencia, la cual solo es posible afirmando la realidad de la experiencia externa. Ahora bien, la “Reflexión de Leningrado”, en conjunto con la lectura que hemos desarrollado de la “Estética trascendental” nos permite avanzar un paso más y señalar que esta realidad del mundo externo (presupuesta por el mero flujo de representaciones ante el sentido interno) sólo es inteligible si suponemos *a priori* y de manera necesaria un sujeto capaz de ocupar un lugar en el espacio.

CONCLUSIONES

El análisis que hemos efectuado de ciertos pasajes de la “Estética trascendental” y de la “Reflexión de Leningrado” nos permite vislumbrar un modo de autoconciencia *a priori* que toma en consideración la corporalidad del sujeto. En ambos casos, se trata de un modo de apercepción que se refiere a aspectos formales del cuerpo propio gracias a los cuales podemos organizar nuestras intuiciones externas. Se trata de un modo de conciencia que debe ser analizada en el mismo nivel de la intuición pura del espacio. De este modo, el criticismo kantiano nos conduce a un modo de autoconciencia *a priori* que no se identifica con la representación intelectual que debe acompañar a cada una de nuestras representaciones y que habría sido desarrollada mediante la noción de apercepción trascendental ni con la conciencia empírica que podemos tener de nosotros mismos, ya sea aquélla que se refiere al aparecer empírico del cuerpo propio o bien la que toma en consideración el flujo de representaciones ante el sentido interno. En lugar de ello, nos encontramos aquí con una representación sensible *a priori* de la propia corpora-

lidad, sin la cual no poseeríamos experiencia externa, al menos tal como es concebida en el marco del idealismo trascendental de Kant. Si hemos de poseer experiencia de un mundo que aparece bajo la forma del espacio, debemos reconocer el carácter necesario y *a priori* de la propia corporalidad.