



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Dirección

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València
pedro.teruel@uv.es

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Fernando Moledo, Universidad de Buenos Aires - CONICET
fernandomoledo@gmail.com

Secretaria de calidad

Marcela García, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
garcia.marcela@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

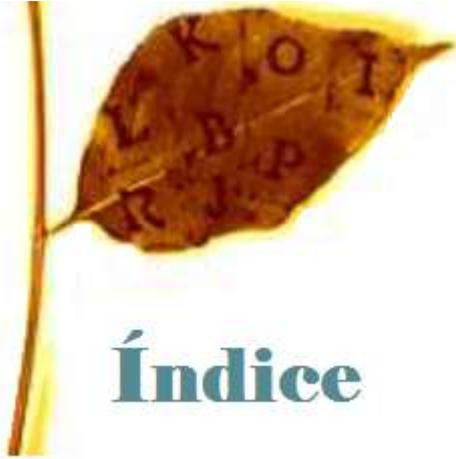
Diseño, revisión de estilo y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València





Índice

Artículos

- 113 ¿“El yo propiamente tal” (I. Kant) o “el originario ser sí mismo” (D. Heinrich)? Sobre algunas características del concepto kantiano de autoconciencia
Heiner Klemme
DOI 10.7203/REK.2.2.9068
- 126 La noción kantiana de verdad transcendental
Stéfano Straulino Torre
DOI 10.7203/REK.2.2.8809
- 146 Una travesía kantiana a través del Escila constructivista y el Caribdis realista. Apuntes para un abordaje kantiano-constitutivista de las fuentes de la normatividad
Martín Fleitas González
DOI 10.7203/REK.2.2.8810
- 174 El malestar kantiano. Filosofía y ciencia al encuentro con la naturaleza
Juan Felipe Guevara
DOI 10.7203/REK.2.2.8812
- 191 ¿Puede haber una fundamentación kantiana de los derechos humanos? Algunas consideraciones críticas
Nuria Sánchez Madrid
DOI 10.7203/REK.2.2.8871

Semblanza

- 208 El pensamiento filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla
Gustavo Sarmiento
DOI 10.7203/REK.2.2.9021

Reseñas

- 217 Claudia Jáuregi, Fernando Moledo, Hernán Pringe y Marcos Thisted (eds.) *Crítica y Metafísica. Homenaje a Mario Caimi. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*. Hildesheim, Olms, 2015, 460 pp. ISBN: 978-3-487-15237-0.
Alba Jiménez Rodríguez
DOI 10.7203/REK.2.2. 8814
- 227 Fernando Moledo: *Los años silenciosos de Kant: Aspectos de la génesis de la Deducción Transcendental en la década de 1770. Seguido de la traducción del Legado de Duisburg (ca. 1775)*. Buenos Aires, Prometeo, 2014, 192 pp. ISBN: 978-987-574-667-1.
Pablo Moscón
DOI 10.7203/REK.2.2. 8830
- 231 Salvi Turró: *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*. Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2016, 228 pp. ISBN: 978-84-475-3966-6.
Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.2.2. 8887
- 233 Gabriel Rivero: *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant*. Berlín, Boston, Walter de Gruyter, 2014, 247 pp. ISBN: 978-3-11-034180-5.
Luciana Martínez
DOI 10.7203/REK.2.2.8881

Informe

- 237 Informe sobre el III Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Luciana Martínez
DOI 10.7203/REK.2.2.9011

Convocatoria

- 242 La recepción de Kant en México
Dulce María Granja Castro; Gustavo Leyva Martínez

Eventos y normas para la publicación

- 244 Noticias y normas para autores



Artículos

¿“El yo propiamente tal” (I. Kant) o “el originario ser sí mismo” (D. Henrich)? Algunas características del concepto kantiano de autoconciencia

HEINER F. KLEMME¹

Resumen

Desde los años 60, Dieter Henrich ha publicado una serie de trabajos muy influyentes acerca de la génesis del concepto moderno de autoconciencia y del aporte de Kant al respecto. El interés filosófico de Henrich por la génesis de este concepto yace en la suposición de que la autoconciencia es la clave para la comprensión del “originario ser sí mismo” (“ursprüngliches Selbstsein”). Mediante el “originario ser sí mismo”, Henrich intenta responder a la crítica heideggeriana de la filosofía moderna en general y del concepto de autoconciencia en particular. En este trabajo, sostengo que la crítica de Henrich a Kant no es convincente. Kant parece tener buenos argumentos para negar la posibilidad de que uno sea consciente de su “originario ser sí mismo”. El concepto kantiano de “yo propiamente tal” (“eigentliches Selbst”) no es objeto de una hermenéutica de nuestra vida sino un concepto central de la filosofía moral. El significado de este concepto es explicado claramente en la ley moral.

Palabras clave: Heinrich, Kant, originario ser sí mismo, yo propiamente tal, autoconciencia.

¿“ Proper Self” (I. Kant) or “Original Self-Being” (D. Henrich)? Some Characteristics of the Kantian Concept of Self-Consciousness

Abstract

Since the 1960s, Dieter Henrich has published a series of very influential papers on the genesis of the modern concept of self-consciousness and on Kant's contribution to it. Henrich's philosophical interest in the genesis of this concept rests on the assumption that self-consciousness is the clue for understanding what our “original self-being” (“ursprüngliches Selbstsein”) is all about. With “original self-being”, Henrich intends to reply to Martin Heidegger's critique of modern philosophy in general and the concept of self-consciousness in particular. In this paper, I argue that Henrich's critique of Kant is not convincing. Kant seems to have good arguments for denying the possibility of being aware of one's own “ursprüngliches Selbstsein”. Kant's concept of “proper self” (“eigentliches Selbst”) is not the object of a hermeneutics of our life but a core concept of moral philosophy. The meaning of this concept is clearly explained in the moral law.

Key-Words: Heinrich, Kant, Original Self-Being, Proper Self, Self-Consciousness.

¹ Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
Traducción de Nicolás Trujillo Osorio.

1. Introducción

Los trabajos de Dieter Henrich, como es sabido, tienen un rol prominente, en sentido sistemático positivo, respecto de las concepciones actuales de la autoconciencia. Mientras que en publicaciones pasadas Henrich ha ofrecido interpretaciones pioneras de las teorías de la conciencia (entre otras, por ejemplo, de las teorías sobre la conciencia desarrolladas por Kant, por Fichte y por Reinhold), en sus publicaciones más recientes ha elaborado con mayor énfasis los aspectos sistemáticos de su trabajo en el tema. Dado que la investigación histórico-filosófica ha estado siempre marcada por suposiciones sistemáticas que pasan desapercibidas a esa misma investigación, es útil ocuparse, en primer lugar, de esos trabajos recientes de Henrich. (Haré eso en la sección 2 de este trabajo). En un segundo paso me dedicaré a la interpretación que Henrich, a partir de los años sesenta del siglo pasado, ofrece de la teoría kantiana de la autoconciencia. (Eso será en la sección 3). En ese contexto, primero recapitularé los argumentos que, según el parecer de ese autor, prueban la estructura circular del "modelo reflexivo de la autoconciencia"² que seguiría Kant. Distinguiré al respecto dos cuestiones: (a) la cuestión de si Kant efectivamente defendió una teoría circular, tal como sostiene Henrich en un trabajo temprano; o (b) si lo que ocurre, más bien, no es, como sostiene Henrich mucho después, que Kant no comete ese error, aunque parte, sin embargo, del hecho de que "siempre tenemos que presuponer una auto-referencia en el saber, que, como tal, no puede ser explicitada" (Henrich 2007a: 2). Si este fuera efectivamente el caso, entonces habría que explicar qué es lo que Kant podría haber querido decir con esa "auto-referencia en el saber". Basándome en el texto de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* intentaré mostrar que Kant no defendió un "modelo reflexivo de la autoconciencia" ni habló tampoco, en sus reflexiones sobre la estructura de la autoconciencia, de una originaria familiaridad consigo mismo (Me ocuparé de ello en la sección 4). Por fin, me dedicaré brevemente al concepto kantiano del "yo propiamente tal", introducido en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* (GMS AA 4: 457), y al concepto de la autodeterminación práctica, explicitada en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Lo que me preguntaré aquí es si, y en qué medida, el concepto del "yo propiamente tal" y la concepción de autodeterminación práctica son capaces de satisfacer las expectativas de Henrich, consistentes en obtener, por medio del concepto de la autoconciencia práctica, información sobre nuestro "originario ser sí mismo" (Henrich 1967: 15).

2. Henrich sobre la autoconciencia y el ser sí mismo

Si se entiende la autoconciencia como el sitio en el que nos mostramos presentes a nosotros mismos de manera inmediata, ¿cómo se ha de describir este saber sobre nosotros mismos (llamado por Manfred Frank, siguiendo a Sartre, "autoconciencia pre-reflexiva")³ sin caer con ello en un círculo vicioso? La respuesta es que la autoconciencia tiene que ser entendida a partir de un origen que no sea creado o constituido por la autoconciencia. Esto se basa en una idea de Heidegger, pero dirigida ahora a la filosofía del sujeto. En efecto, así como para Heidegger el *Dasein* se comprende a partir del cuidado, y el ente se comprende a partir del ser, Henrich sostiene que la autoconciencia (o la subjetividad) se comprende a partir de un origen que se encuentra siempre presupuesto en la referencia a sí mismo. Y de ello se sigue que no puede haber, entonces, una *teoría* completa de la subjetividad (o autoconciencia) ni del ser sí mismo, que pueda proponerse desde la filosofía teórica. Así, pues, tal como para Heidegger las ciencias no piensan, para Henrich las ciencias naturales no

² Esta caracterización proviene de Manfred Frank: "La definición kantiana de la naturaleza del yo transcendental expresa conceptualmente toda una tradición. Quisiera designarla con la expresión *modelo reflexivo de la autoconciencia*. Este modelo consiste esencialmente en interpretar la conciencia que poseemos de nosotros mismos, según el ejemplo (del modelo de representación) de la representación: como resultado de la reorientación de la representación hacia sí misma, representación que de ese modo se vuelve objeto. Toda reflexión se realiza como una relación entre dos términos diferentes. Su paradoja consiste en que ella también tiene que volver a negar esta distinción, o de lo contrario, en el fin de la reorientación hacia mí, no me alcanzaría a mí mismo, sino a algo otro o a alguien más" (Frank 1991: 435). Ver también Frank (2015).

³ Frank (2015: 15).

disponen de un concepto de racionalidad que les permita explicar la subjetividad y objetivarla como a un objeto común cualquiera.

Pero la afirmación de Henrich, de acuerdo con la cual "la forma fundamental de la subjetividad no puede ser desarticulada por ninguna teoría, ni puede tampoco ninguna teoría hallar un fundamento para ella", no tiene que entenderse como una derogación de la filosofía de la subjetividad. Por el contrario, dicha afirmación está al servicio de la preservación de esa filosofía de la subjetividad. En efecto, la filosofía de la subjetividad está amenazada por dos lados. Por un lado, está amenazada por un peligro que proviene de la concepción de Heidegger, quien ha reprochado a la filosofía moderna expresar, como filosofía de la subjetividad, una comprensión meramente técnico-matemática de la verdad⁴ ("verdad" significa aquí, para Heidegger, la "autocracia" (Heidegger 1982: 97) de la autoconciencia). Por otro lado, la filosofía de la subjetividad está amenazada por las diversas variantes del reduccionismo naturalista, que comprenden la conciencia como un modo de la naturaleza. Pues bien, frente a estos dos peligros, la concepción de Henrich subraya el carácter irreductible de la autoconciencia. El fundamento del ser sí mismo no es objetivo y se sustrae a toda objetivación⁵. Y lo que merece ser conservado es especialmente la conciencia moral, que es donde nos volvemos conscientes de un ser sí mismo. Con la crítica de Heidegger a la filosofía de los modernos, que reduce, según Henrich, la auto-conservación a la autoconciencia y con la tesis de Heidegger sobre la "autocracia" de la autoconciencia, se pierde, para Henrich, la relación entre auto-conservación y autoconciencia, pensada originalmente en el estoicismo. Pero precisamente porque la auto-conservación no puede ser reducida a la auto-conciencia, nos percibimos en la autoconciencia, según Henrich, como un sí mismo cuyo origen es inaccesible⁶.

A partir de la idea de un yo inaccesible, puede ser desarrollada la teoría de la autoconciencia como hermenéutica de la propia existencia, esto es, como un "movimiento de comprensión" (Henrich 2007: 24). La doctrina de la subjetividad va a la par con el propósito de ver nuestro ser sí mismo "desplegado" en una vida entera mediante los procesos que lo constituyen. Según Henrich, si investigamos los procesos que sirven de fundamento a nuestra subjetividad, entonces experimentamos el origen, inaccesible para nosotros, de nuestra subjetividad; y lo experimentamos como ser sí mismo, en las dimensiones de la moralidad y de la libertad. Y esto ocurre precisamente porque en la certeza sobre nuestra existencia (una palabra que, por lo demás, Henrich evita) no tenemos claridad sobre "quién es propiamente aquél que vive y que tiene esa certeza" (Henrich 2007: 26; cf. 117-124). El ser sí mismo remite a la vez a la auto-certeza (de la propia existencia) y a la ignorancia sobre aquello que, según nuestro origen, somos. Y exactamente en este sentido interpreta Henrich a Kant:

Estoy de acuerdo con Kant, quien ha unido el pensamiento "yo pienso" con el pensamiento de una identidad práctica del sujeto racional, y que ha considerado, por eso, que el sujeto tiene que ir más allá

⁴ Para la crítica de Henrich a Heidegger ver, entre otros: Henrich (1982: 95-108) y Henrich (2015: 26 ss.).

⁵ "Aquello de lo que somos conscientes en un saber tal, no se produce de ninguna manera a sí mismo –por ejemplo, a través de una vuelta reflexiva del saber, sobre sí mismo–. Por lo tanto, se tiene que concluir que al sujeto que está en posesión de este saber, y que consiste en él, lo precede un fundamento, en virtud del cual se realiza el saber de sí mismo; un fundamento que perdura y continúa surtiendo efecto, en tanto que este saber, junto con todo aquello que está enlazado con él, perdura. Con ello, el origen de la subjetividad es sustraído también a la tematización en cuanto objeto. Pues todos los métodos de conocimiento presuponen el saber de sí, ya que están anclados y enraizados en él. Incluso si las leyes y los procesos de la materia que nuestra física busca entender fueran lo único que condicionara también el funcionamiento de la racionalidad, tampoco este [funcionamiento] se explicaría desde dentro de la física" (Henrich 2007: 119-120).

⁶ "Lo que Heidegger pasó por alto evidentemente es el hecho de que la 'autoconservación' fue más originaria y devino una palabra clave en la amplia corriente del pensar de los modernos. Lo hizo, ciertamente, en una forma que va detrás del descubrimiento estoico y que, por lo tanto, tiene la tendencia de enfocar la auto-conservación junto con la autoconciencia de aquello que se conserva. Pero, aunque la auto-conservación no pueda ser comprendida sin una perspectiva relacionada con la autoconciencia, asimismo tampoco es posible reducir la auto-conservación totalmente a una autoconciencia, de la cual se supone que produce el conocimiento de sí mismo, de modo tal que es la *causa sui* efectiva respecto de su consciencialidad" (Henrich 1982: 98).

de sí mismo, por lo menos en este contexto práctico-vital, y tiene que comprenderse a partir de un fundamento que no puede ser el fundamento en un mundo de objetos racionales⁷.

3. La teoría reflexiva de la autoconciencia y la "comprensión originaria" de Fichte

Ocupémonos ahora de las interpretaciones tempranas de Henrich sobre Kant. En su contribución "La concepción original de Fichte" –publicada por primera vez en 1966 en el homenaje a Wolfgang Cramer, y luego en 1967 como separata– Henrich sostiene que, con Fichte, "ha comenzado una nueva época en la teoría de la auto-conciencia; una época en la que la estructura del Yo es el verdadero tema" (Henrich 1967: 12). Fichte es el primero en haber reconocido –y en esto consiste, según la interpretación de Henrich, su "concepción originaria"– que "la teoría del yo, como reflexión, (...) se mueve constantemente en círculos en torno de sí misma" (Henrich 1967: 12) y, por tanto, fracasa. Con Fichte comienza, pues, una nueva época en la teoría de la auto-conciencia, porque todos los filósofos, desde Descartes a Kant, han sido partidarios, en cambio, de una "teoría reflexiva" sobre el yo (Henrich 1967: 12).

Para poder comprender la crítica de Henrich a la teoría "reflexiva" de la auto-conciencia, hay que considerar en primer lugar la pretensión que, según Henrich, tiene esta teoría. En efecto, según Henrich, la teoría de la auto-conciencia pretende ser una teoría del auto-conocimiento del Yo y busca alcanzar este propósito mediante la investigación de la manera en la que el Yo se relaciona consigo mismo: "La teoría reflexiva del Yo habla de un Yo-sujeto que se conoce a sí mismo en la medida en que se pone en relación consigo mismo y se vuelve sobre sí mismo" (Henrich 1967: 12). El auto-conocimiento se debe interpretar, pues, como un acto de auto-identificación, que sólo se puede lograr si el Yo que se conoce a sí mismo ya dispone de un conocimiento de sí, como aquello con lo cual se identifica. La "concepción originaria" de Fichte consiste entonces, concretamente, en haber entendido que el Yo no puede ser representado como un objeto entre otros.⁸ De ahí que al Yo-sujeto se lo piense erróneamente, cuando se lo piensa como una fuerza que actúa sobre sí misma. Si se hace eso, afirma Henrich, "se pierde el sentido distintivo de la subjetividad en la auto-conciencia" (Henrich 1967: 14). Pero ¿en qué consiste este "sentido distintivo de la subjetividad"? Lo primero que es claro es cómo se pierde este "sentido distintivo de la subjetividad". Ello ocurre en la medida en que el Yo se piensa como objeto, es decir, en la medida en que se presupone que aquello que es pensado es algo que ya existe. El defecto de este proceder consiste, según Henrich, en que el "ser sí mismo originario"⁹ se pierde. Por consiguiente, para comprender el "sentido distintivo de la subjetividad" se tiene que proceder de otro modo:

A partir de este ser sí mismo se llega, primeramente, a que un Yo se libere de su conexión con el mundo y se comprenda a sí mismo expresamente como aquello que ya antes debe haber sido: un saber de sí, como subjetividad que sabe. La posibilidad de la reflexión se tiene que comprender a partir de la esencia originaria del Yo. Pero la teoría reflexiva procede de modo inverso y explica al Yo como un caso de realización de la reflexión. Se trata de una teoría que interpreta, pues, la esencia originaria, aunque oscura, del Yo, con ayuda del fenómeno manifiesto, pero secundario¹⁰.

Sin embargo, según Henrich, Fichte nunca logró "poner de manifiesto con total claridad lo que tuvo ante los ojos" (Henrich 1967: 17). De todas formas, los estadios del pensamiento de Fichte para superar el modelo de la reflexión son claros: el yo se "pone" a sí mismo, y no lo hace ni a través de la reflexión, ni a través de actos mediadores de auto-referencia.

⁷ Henrich (2007a: 3). Para la interpretación del "yo pienso" de Kant en *Ser y tiempo*, ver: Heidegger (1957: 318-323).

⁸ Indudablemente se entiende aquí la "proposición A es A" de Fichte. Al respecto, ver Stolzenberg (1994).

⁹ Henrich 1967: 15. Para el concepto de ser sí mismo en Heidegger, ver *Ser y tiempo* (1957, §§ 27 y 54) así como la referencia en Sitzler (2012: 136ss), que sirve también para el mismo concepto en Karl Jaspers.

¹⁰ Henrich 1967: 15. Ese era el reproche que Heidegger formuló contra Kant, a saber, haber "comprendido el carácter ontológico del sí-mismo de la persona en su fundamento, pero como 'sustancial', dentro del horizonte de la inadecuada ontología del intramundano ser a la mano" (Heidegger 1957: 320, nota).

Podemos dejar de lado la pregunta acerca del contenido de la teoría fichteana de la autoconciencia, porque Henrich, tal como acabamos de mencionar, no considera que Fichte haya logrado alcanzar el fin que se había propuesto, de explicar una teoría de la autoconciencia dirigida al "ser sí mismo" originario. Quizá Henrich habría podido escribir que en realidad él llevó al papel por primera vez aquello que Fichte tuvo a la vista. En todo caso vale la pena mencionar al respecto una alternativa tanto al modelo reflexivo kantiano como a la teoría del poner fichteano, alternativa a la que Henrich alude en 1966/67. Sólo en un artículo publicado una década más tarde, en el que Henrich no se refiere a Fichte, sino a Jacobi y Reinhold como los pioneros de una teoría del sujeto, Henrich le da un nombre a esta teoría: la llama "negación de la teoría" (Henrich 1989: 134). Y quizá el más importante negador de la teoría es Kant, pues la "negación de la teoría" es el núcleo sistemático de la filosofía kantiana. Kant, dice Henrich, "sostuvo incluso que, en lo esencial, es imposible esclarecer, más de lo que se los esclareció ya en la *Crítica de la razón pura*, los verdaderos fundamentos sobre los que se basa nuestro conocimiento, y en los cuales se origina éste"¹¹.

Henrich da todavía un paso más, con su interpretación de la página B 132 de la primera *Crítica*. En esa página Kant explica que el pensamiento "Yo pienso" es producido por la apercepción transcendental. Respecto de ello, y a diferencia de su artículo de 1966, Henrich interpreta ahora que Kant mismo comprendió que la autoconciencia explicitada aquí mediante la representación "yo pienso" tiene una "constitución circular" (Henrich 1989: 133). Pues si quisiéramos conocer *a priori* el yo, en cuanto objeto, a partir de la representación "yo pienso", incurriríamos en una explicación circular. Sin embargo, según la interpretación de Henrich, aunque Kant mismo se habría percatado de este círculo, no parece querer afirmar que la autoconciencia sólo puede ser pensada de modo circular (Cfr. Henrich 1989: 137). La concepción de Kant de la autoconciencia no designa, por tanto, el punto final de una teoría de la autoconciencia, sino más bien el marco que será profundizado luego por Reinhold y modificado por Jacobi.

4. Kant sobre autoconciencia y autoconocimiento

¿Cómo evaluar las dos interpretaciones de Henrich sobre la teoría kantiana de la autoconciencia? Aun con la diversa evaluación de la pretensión sistemática y del significado histórico-filosófico que les atribuye a Kant y a Fichte, Henrich siempre parte del supuesto de que Kant ha defendido una teoría reflexiva de la autoconciencia. Pero esto es precisamente lo que yo encuentro problemático (y aquí desarrollaré anteriores trabajos míos)¹². Partamos de una determinada interpretación de la teoría reflexiva, a saber, aquella según la cual un sujeto se relaciona consigo mismo conociéndose a sí mismo. En mi opinión, la contribución filosófica central de Kant no consiste sólo en haber querido, por primera vez, "deducir la constitución formal del conocimiento en cuanto tal a partir de la autoconciencia", como destaca Henrich. La contribución sobresaliente de Kant respecto de la autoconciencia consiste en haber puesto de relieve por primera vez de modo claro las diferencias y las relaciones entre los conceptos de la autoconciencia y del autoconocimiento. Y al hacerlo así, Kant fue muy consciente de que, en el marco de sus presupuestos lógico-trascendentales y estético-trascendentales, hay una única posibilidad de evitar una concepción circular de la autoconciencia. En lo que sigue, daré algunas indicaciones para explicar mi tesis y me dedicaré, además, a la pregunta de si, y en qué medida, Kant renuncia a la pretensión de contribuir al conocimiento de sí, atribuida por Henrich a todas las teorías de la autoconciencia. ¿Se encuentra en este nivel algo así como una kantiana "negación de la teoría"?

¹¹ Henrich 1989: 129. La idea de Kant fue: "Siempre tenemos que presuponer, en el saber, una referencia a sí mismo, sin poder explicitarla más en cuanto tal" (Henrich 2007a: 2).

¹² Ver en detalle Klemme (1996: 375-403).

Voy a comenzar con la explicación de la diferencia entre auto-conciencia y conocimiento de sí que se encuentra en el §25 de la "deducción de los conceptos puros del entendimiento". ¿Cómo explica Kant la "conciencia de sí" (KrV B 158)? Retomando el §16, Kant explica que "en la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones en general, y por tanto, en la unidad sintética originaria de la apercepción" (KrV B 157), soy consciente *de que* soy, pero no de cómo existo. La auto-conciencia significa en Kant, por tanto, la conciencia de la propia existencia, en el acto de la apropiación de representaciones¹³. Esta conciencia de la propia existencia no incluye ningún conocimiento sobre "como me aparezco a mí [mismo], ni [sobre] como, en mí mismo, soy" (KrV B 157). Para poder ser consciente de mí mismo tengo que llevar a cabo la acción que Kant llama "pensar" (KrV B 157)¹⁴. Y pensar consiste en el enlace sintético, según las funciones lógicas del pensar, de representaciones dadas. Por consiguiente, si no me es dado nada para pensar, entonces no puedo ser consciente de mí mismo. Por razones sistemáticas es imposible, según Kant, que pudiera tener alguna familiaridad con mi "originario ser yo mismo". Esta concepción no tiene ningún sentido para Kant –cuando menos, en este nivel de análisis–. Pero ¿por qué no hay aquí ningún "originario ser yo mismo"?¹⁵ ¿Qué quiere decir Kant, cuando escribe que soy consciente de mí mismo, en cuanto existente, en mi acto de pensar? En primer lugar, hay que advertir que, según Kant, no sólo soy consciente de mi existencia (*Existenz*) en el acto del "yo pienso", sino también, que este acto determina mi propio existir (*Dasein*)¹⁶. Determinar la existencia de uno mismo mediante un acto del pensar significa conocer formalmente este existir propio. Y conocerlo significa que no hay ningún resto místico que no haya sido conocido. Por consiguiente, el acto del "Yo pienso" abarca tres aspectos: lo determinante, lo determinado, y el modo en el cual esta determinación puede tener lugar. A lo determinante en mí, Kant lo llama espontaneidad. Yo soy consciente de mí mismo como un sujeto que juzga. Lo determinado es el existir dado en el pensar. Y el modo en el cual tiene lugar la acción de determinación se comprende mediante el concepto de la unidad sintética de lo múltiple. No soy consciente de mí mismo al relacionarme conmigo mismo –como supone el modelo reflexivo de la auto-conciencia– sino que soy consciente de mí mismo al relacionarme con algo *otro*, a saber, con representaciones que me han sido dadas para el pensar. Al pensar me percibo como pensante y, con ello, como existente. Si nada me es dado para el pensar, si no puedo llevar representaciones bajo la unidad sintética de la apercepción, entonces no se presenta ningún caso de auto-conciencia. Por lo tanto, la auto-conciencia es un fenómeno que se manifiesta al llevar a cabo el pensar. Si en el acto del pensar coloco lo múltiple, dado en el espacio y el tiempo, bajo la unidad sintética de la apercepción, entonces soy consciente de mí mismo, en cuanto sujeto que piensa. Pensar es un acto de la espontaneidad, que sólo puede ser realizado en relación con representaciones dadas. En la medida en que me vuelvo consciente de mí mismo como espontaneidad, soy consciente de mí mismo como inteligencia cuyo existir, empero, sólo de manera sensiblemente determinada puede llegar a ser conocido mediante las categorías del entendimiento, porque las representaciones que se llevan bajo la unidad sintética de la apercepción son sensibles.

El pensamiento central de Kant en el §25 de la deducción parece ser que el sujeto que se relaciona consigo mismo en el modo de la auto-determinación no se relaciona, por lo tanto, consigo mismo con el propósito de conocerse como sujeto *determinante*. Más bien, se relaciona consigo

¹³ Wittgenstein expresa un pensamiento análogo en las anotaciones de su diario del año 1916: "El Yo entra en la filosofía, en la medida en que el mundo es *mi* mundo" (Wittgenstein 1984: 174). (Acerca del concepto del ser-mío (*Meinigkeit*) de las representaciones, y de la diferencia entre la unidad subjetiva y objetiva de ellas, en Kant, ver Klemme 1996: 180-214). Más allá de esto, empero, Wittgenstein defiende, en contraposición a Kant, una interpretación mística del Yo: "El Yo, el Yo es lo más profundamente misterioso". "El Yo no es ningún objeto". "A cada objeto me enfrente objetivamente. Al Yo no. Hay en la filosofía, por tanto, un modo en el cual se puede y se tiene que hablar del Yo *en un sentido que no es psicológico*" (Wittgenstein 1984: 175).

¹⁴ Con esto está relacionado el acento que Kant pone en la procesualidad del conocer humano. Ver Horstmann (1993) y Klemme (1996: 361-374).

¹⁵ Acerca del significado del discurso kantiano sobre el "sí mismo propiamente como tal", para el desarrollo argumentativo de la *Fundamentación*, ver Klemme (2014a).

¹⁶ Acerca de esta temática, ver también Klemme (1996: 375-403) y (2012), así como Heidemann (2013).

mismo con el propósito de determinar un objeto.¹⁷ El sujeto tiene conciencia de que el acto de la auto-determinación teórica siempre tiene lugar bajo condiciones que *restringen* necesariamente el conocimiento de objetos. A diferencia de lo que presupone el modelo reflexivo de la auto-conciencia, Kant no intenta conocer el contenido que constituye el significado originario del Yo como sujeto, el "originario ser sí mismo". Más bien, este contenido –que no consiste en otra cosa más que en la conciencia de la espontaneidad y de la existencia propia que es dada con la realización de esta espontaneidad– se amplía en el sentido de un conocimiento de objeto.

Formulado claramente: todo *conocimiento de objeto* está bajo el signo de una operación determinante del sujeto, restringida por las condiciones de la sensibilidad. El *conocimiento* de objetos es siempre una *constitución* de objeto que está sujeta a las condiciones de la espontaneidad y de la receptividad. Todo intento de ir más allá de estas condiciones o de sobrepasarlas termina como el vuelo de Ícaro. Entendido así, Kant no se encuentra al comienzo de una concepción de la auto-conciencia, que estuviera situada más allá de la teoría reflexiva de la auto-conciencia. Más bien, [su teoría] marca los límites de toda posible concepción de la auto-conciencia que quiera adscribirle a ésta una función constitutiva de objetos. En todo caso, la objeción de circularidad queda refutada también en el nivel del auto-conocimiento.

He bosquejado hasta aquí la estructura fundamental de la relación de la auto-conciencia y el auto-conocimiento. Sin embargo, aún quedan numerosas preguntas sin responder. En lo que sigue, algunas de ellas serán respondidas, aunque sea de manera provisoria.

En el acto del "Yo pienso" soy consciente, según Kant, de mi espontaneidad. Ya que la espontaneidad no designa ninguna propiedad que yo pudiera asignarme o negarme, ella no es algo con lo que pudiera relacionarme, como si fuera algo distinto de mí. En cierto sentido, yo no soy nada más que esa espontaneidad. Soy consciente de ella inmediatamente cuando pienso. Pero Kant evita este modo de expresarse. En todo caso, no conozco yo ningún pasaje en la *Crítica de la razón pura* en el que Kant exprese la tesis de que soy *idéntico* a esa espontaneidad. Más bien, por una razón que todavía es necesario comprender, Kant distingue dos niveles o aspectos de la auto-conciencia: por un lado, el nivel o aspecto de la unidad sintética-originaria de la apercepción y, por el otro, el nivel o aspecto de la representación "yo pienso". ¿Qué relación existe entre ambos aspectos de la auto-conciencia?

En una formulación del §16 que se volvió famosa, Kant afirma que la apercepción pura u originaria "es aquella conciencia de sí mismo que, al producir la representación *Yo pienso* que debe poder acompañar a todas las otras y es una y la misma en toda conciencia, no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra" (KrV B 132). ¿En qué medida puede decirse que la apercepción originaria "produce" la representación "Yo pienso"? Pensar, como ya se mencionó, es un acto de conexión de representaciones y por lo tanto es una expresión de la espontaneidad. La tesis de Kant dice que la representación "Yo pienso" aparece siempre que se realiza un acto de pensar, o sea, siempre que las representaciones son llevadas a la unidad sintética de la apercepción. Si realizamos un acto del "Yo pienso", entonces somos conscientes, por un lado, de la unidad sintética originaria de la apercepción. Por otro lado, empero, también somos conscientes de que estos actos son actos de la interconexión sintética de un múltiple dado en el espacio y el tiempo. La conciencia del "yo" incluye la conciencia de unas representaciones que llamo "*mis* representaciones" (KrV 132), precisamente porque las llevo bajo la unidad sintética de la apercepción transcendental. Kant unifica, pues, el ámbito de mis

¹⁷ Las preguntas sobre el auto-conocimiento empírico, la auto-identificación y las convicciones *de se* (¿soy la persona que veo en la foto? ¿soy la persona que la mujer al otro lado de la calle está llamando?) no se tratan en este nivel de la teoría. Ellas pertenecen (en la terminología de Kant) al ámbito de la psicología empírica y de la antropología. Acerca de la discusión actual, cf., entre otros, Rosefeldt (2000).

representaciones bajo el concepto de la apercepción empírica (cf. KrV B 132). Dado que el "Yo pienso" no es una representación que yo pueda llamar justificadamente *mi* representación, en el sentido de la apercepción empírica (pues el "Yo pienso" es la condición para poder llamar a las representaciones mis representaciones), resulta claro por qué el "Yo pienso" no pertenece a la apercepción empírica¹⁸. Kant escribe entonces, intencionadamente: la representación "Yo pienso" "*es un acto de la espontaneidad*" (KrV B 132, las cursivas son mías).

Estas reflexiones sugieren, pues, que tenemos que comprender al "Yo pienso" como una representación de mí mismo, que se produce en el acto del pensar. Y, por lo tanto, esta representación *acompaña* mis representaciones, no solamente porque he llevado esas representaciones bajo la unidad de la apercepción trascendental en el acto del pensar; sino que ella sólo puede *acompañar* mis representaciones porque el pensar no puede, él mismo, ser pensado, sino únicamente llevado a cabo. Dicho de otro modo, el pensar que acompaña mis pensamientos no puede, él mismo, ser acompañado por un pensar de nivel superior. Las formas del pensar (las funciones lógicas del pensar) son siempre idénticas a sí mismas.

Muy de acuerdo con el sentido de esta interpretación, Kant escribe en el capítulo de los paralogismos que el "concepto, o, si se lo prefiere, el juicio: *Yo pienso* (...) es el vehículo de todos los conceptos en general, y por tanto, también de los trascendentales" (KrV A 341/B 399). Aunque este concepto está depurado "de todo lo empírico (de las impresiones de los sentidos)" (KrV A342/B 399), ciertamente esto no significa que nos lo formemos solamente bajo la presuposición del pensar. Tampoco significa que no sea acompañado por una representación empírica, como la que se expresa en el concepto del sentimiento de sí o de la percepción de sí mismo. Quien expresa la proposición "Yo pienso", *se percibe a sí mismo*.

No hay que dejarse detener por [el hecho de] que yo, en esta proposición que expresa la percepción de sí mismo, tenga una experiencia interna, y que por tanto la doctrina racional del alma, edificada sobre ella, no sea nunca pura, sino que esté, en parte, fundada en un principio empírico. Pues esa percepción interna no es nada más que la mera apercepción: *Yo pienso*; la cual hace incluso posibles todos los conceptos trascendentales. (KrV A 342 s. / B 400 s.)

Kant también se refiere en este contexto a una "experiencia interna en general" (KrV A 343/B 342), que él distingue de un conocimiento empírico de objetos. ¿Qué quiere decir con esto? Cuando pienso, coloco bajo la unidad de la apercepción trascendental lo múltiple que me es dado en la sensibilidad. Entonces, como pensante, me percibo a mí mismo como sujeto pensante, en la corriente de mis representaciones, que me son dadas en el sentido interno bajo las condiciones del tiempo. Esta percepción de mí mismo no llega a ser todavía un conocimiento empírico de mí mismo, porque no ocurre con el propósito de conocerme como objeto del sentido interno. Con ello queda claro que el "Yo pienso" es una conciencia de mi espontaneidad bajo las condiciones de posibilidad del ejercicio de esa conciencia. Es espontaneidad y al mismo tiempo es producida mediante la apercepción trascendental.

Si en Kant hay algo así como una familiaridad consigo mismo, ella designa la conciencia de ser el sujeto de los juicios. Es una conciencia de la espontaneidad, expresada por el concepto de la apercepción. Dado que esta espontaneidad se muestra en el juzgar, y que los juicios expresan, empero, la conexión de representaciones dadas en el sentido interno, entonces esta conciencia es acompañada por el rasgo característico de las representaciones dadas: el hecho de ser sentidas en el

¹⁸ Está descartado contar, como hace Tetens, al "Yo pienso" entre las verdades contingentes: "La proposición "Yo pienso" pertenece, junto con todas las proposiciones de la conciencia inmediata, a las verdades contingentes, a pesar de que es absolutamente necesario tenerla por una proposición verdadera." (Tetens 1777: 568).

sentido interno. Así, no puede sorprender que Kant hable en *Prolegómenos* de un "sentimiento de la existencia"¹⁹. En el manuscrito de Rostock de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant se expresa de modo explícito, y con bastante detalle, acerca de lo que podemos llamar la familiaridad con nosotros mismos, entendidos meramente como Yo pensante. Deja claro que este "Yo lógico"²⁰ no es un objeto de conocimiento:

El Yo en cada juicio no es ni una intuición ni un concepto, y mucho menos una determinación de un objeto cualquiera, sino un acto del entendimiento del sujeto determinante en general, y la conciencia de sí mismo [es] la apercepción pura misma, y pertenece, por tanto, meramente a la lógica (sin ninguna materia ni contenido). Por el contrario, el Yo del sentido interno, esto es, de la percepción y de la observación de sí mismo, no es el sujeto del juicio, sino un objeto. La conciencia del *observador* de sí mismo es una representación completamente simple del sujeto en el juicio en general, sujeto del cual se sabe todo, con sólo que se lo piense. Pero el Yo observado por sí mismo es un conjunto de tantos objetos de la percepción interna, que la psicología tiene mucho que hacer para encontrar todo lo que yace oculto allí, y no puede esperar en ello llegar alguna vez a un fin, ni responder de modo suficiente la pregunta: ¿qué es el hombre?²¹

5. ¿"El yo propiamente tal", o "el ser sí mismo"?

Con su distinción entre auto-conciencia y auto-conocimiento Kant evita, como he querido indicar, los problemas que están asociados al modelo reflexivo de la auto-conciencia. El Yo no es un concepto que pueda ser conocido. Si me pienso como sujeto de mis juicios, "sé" todo lo que "propiamente" hay que *saber* sobre mí mismo, tal como Kant explica en el recién citado fragmento del manuscrito de Rostock de la *Antropología*. Si, por el contrario, me vuelvo sobre mí mismo en cuanto objeto del sentido interno, la extensión de mi posible saber es entonces casi ilimitada. Este saber depende de los contenidos que me son dados en el sentido interno y que me atribuyo a mí en cuanto sujeto empírico. En el sentido interno me encuentro con todos mis sentimientos, mis esperanzas y mis deseos; con la historia completa de mi vida. El "sí mismo originario" del que habla Henrich parece revelarse ahora, por consiguiente, como objeto de la psicología empírica y de la antropología. Sus dimensiones parecen ilimitadas, sus contornos son imprecisos y sus contenidos siempre cambian. Pero como objeto del sentido interno, no soy opaco para mí mismo, en virtud de mi origen. Ahora bien, que también puedo engañarme en el nivel empírico de la auto-identificación es algo que pertenece a la naturaleza misma de esta operación de identificación.

Sin embargo, junto con los intentos de determinación empírica de nuestro yo como objeto, Kant, al final del capítulo sobre los "paralogismos de la razón pura" en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, alude a un concepto de auto-determinación y de auto-conocimiento que parece apuntar con más fuerza en la dirección del concepto de ser sí mismo, elaborado por Henrich. Pero, ¿piensa Kant aquí en procesos "en los cuales el sujeto se despliega hasta llegar a ser una forma ampliada, y dentro de los cuales se vuelve consciente de sí mismo" (Henrich 2007: 24)? Volvamos con más detalle a las explicaciones de Kant. Kant escribe:

Pero si se supone que en lo que sigue, no en la experiencia, sino en ciertas (no meras reglas lógicas, sino) leyes del uso puro de la razón, válidas *a priori*, concernientes a nuestra existencia, se encontrase ocasión para presuponernos enteramente *a priori* como *legisladores*, en lo que respecta a nuestra propia

¹⁹ "Si la representación de la apercepción, el yo, fuese un concepto mediante el cual se pensase alguna cosa, entonces podría ser usado también como predicado de otras cosas, o contendría en sí tales predicados. Pero el yo no es más que el sentimiento de una existencia, sin el más mínimo concepto, y es sólo la representación de aquello con lo cual todo pensar está en relación (*relatione accidentis*)" (Prol AA 4: 334, nota).

²⁰ En los *Progresos de la metafísica* Kant escribe: "El Yo lógico no es para él mismo ningún objeto del conocimiento, pero sí lo es el yo físico y, ciertamente, mediante las categorías, en cuanto modos de la composición de lo múltiple de la intuición interna (empírica), en la medida en que ella (la composición) es posible a priori" (FM AA 20, 338, citado en Klemme (1996: 401, nota 54)). Ver también, Rosefeldt (2000a).

²¹ Kant (1997: 428), citado en Klemme (1996: 401-402).

existencia, y [para presuponernos] también como determinantes de esa existencia, entonces por ello se descubriría una espontaneidad por la cual nuestra efectiva realidad sería determinable, sin que se necesitasen para ello las condiciones de la intuición empírica; y aquí advertiríamos que en la conciencia de nuestra existencia había, contenido *a priori*, algo que puede servir para determinar nuestra existencia –que sólo de modo sensible puede ser íntegramente determinada– con respecto a cierta facultad interna, en relación con un mundo inteligible (por cierto que sólo pensado) (KrV B 430 ss).

Cuando Kant escribió estas líneas a comienzos del año 1787, ya tenía ante los ojos la *Crítica de la razón práctica* (que apareció a finales de 1787), con su doctrina del *factum* de la razón pura práctica y de las funciones lógicas del juicio interpretadas como categorías de la libertad. Con la conciencia de la ley moral está enlazada la conciencia de una espontaneidad –según lo que Kant, en la primera *Crítica*, sólo puede sugerir al lector– que concierne a la relación entre la ley y la voluntad libre. Por cierto, aquí no se descubre ningún “ser originario” que esté ya, aunque oculto, y que actúe de manera oculta, requiriendo sólo la reflexión para salir a la luz. Así como el “Yo pienso” de la deducción, también “el yo propiamente tal”²² de la filosofía práctica remite a una actividad, a saber, a la auto-determinación de nuestra voluntad libre. El “yo propiamente tal” se explica por completo en sentido práctico, mediante estas operaciones de determinación. A diferencia del auto-conocimiento, y del conocimiento teórico de objetos, hay aquí ciertamente una forma de auto-conocimiento que Kant describe como una conciencia de la “espontaneidad pura” (GMS AA 4: 452). Mediante la conciencia de esta espontaneidad el hombre se distingue, en cuanto inteligencia, de todos los objetos empíricos (y con ello también se diferencia de sí mismo, considerado como objeto empíricamente determinado)²³. Esta conciencia de la propia libertad bajo la ley moral, no apunta, por consiguiente, a su desarrollo a lo largo de una vida, como, en cambio, apunta el concepto de ser sí mismo de Henrich. Ella está presente, en cambio, desde el comienzo, en cada hombre que está en posesión de su libertad. No hay resto hermenéutico alguno de un ser sí mismo que no quede documentado en la conciencia de nuestros deberes morales para con nosotros o para con los demás. Henrich tiene plenamente razón cuando insiste, contra Heidegger, en la diferencia entre auto-conservación y auto-conciencia: la conciencia de mí mismo presupone, en sentido práctico, la conciencia de un yo que no es el producto de los procesos de la conciencia. Pero esta diferencia se explica para Kant exclusivamente en la medida en que me concibo como sujeto dotado de voluntad y que se encuentra bajo la obligación de una ley de la libertad, ley por la cual tengo el sentimiento de estar unido a todos los sujetos racionales y dotados de libertad. Pero estoy en una relación práctica conmigo mismo que no se explica mediante el concepto de autoconciencia en cuanto tal. Más bien, se explica mediante el concepto de la auto-determinación práctica, concepto que presupone, a su vez, el concepto de una voluntad libre. Poseerse y conservarse a sí mismo significa, para Kant, presentarse en el mundo empírico como un sujeto capaz de ser libre.

Kant explica esa relación práctica en la que nos encontramos respecto de nosotros mismos mediante diversas expresiones: respeto, estima de sí mismo, dominio de sí mismo. En una lección sobre antropología del semestre de invierno de 1772/73, escoge el concepto de auto-posesión,

²² En la *Fundamentación*, Kant se refiere al concepto del “yo propiamente tal” para diferenciar al hombre en cuanto inteligencia del hombre en cuanto fenómeno: “La causalidad de las acciones se encuentra en él, como inteligencia, y en las leyes de los efectos y de las acciones según principios de un mundo inteligible, mundo del cual él sólo sabe que la ley, allí, la da únicamente la razón, esto es, la razón pura, independiente de la sensibilidad; así como también que, dado que ahí, sólo como inteligencia, él es el yo propiamente tal (como hombre, en cambio, es sólo el fenómeno de sí mismo), esas leyes se refieren a él inmediata y categóricamente” (GMS AA 4: 457; cf. GMS AA 4: 461). No podemos ocuparnos aquí de las posibles diferencias de principio que hay entre la argumentación de la *Fundamentación* y la de la *Crítica de la razón práctica*. De cualquier modo, no me parecen relevantes para la concepción del “sí mismo propiamente tal”, aun cuando Kant no usa esta expresión en 1787/88.

²³ “Ahora bien, el hombre encuentra en sí efectivamente una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo, en tanto que es afectado por objetos, y ésta es la razón. Ésta, como espontaneidad pura, se eleva incluso por sobre el entendimiento, por el hecho de que éste, aunque también es espontaneidad y no contiene meramente, como el sentido, representaciones que sólo se originan cuando uno es afectado por cosas (por lo tanto, cuando se es pasivo), sin embargo no puede, a partir de su actividad, producir otros conceptos más que aquellos que sirven para llevar las representaciones sensibles bajo reglas y para reunir las así en una conciencia” (GMS AA 4: 452).

refiriéndose en este sentido de modo positivo a la tradición del estoicismo: "El ser dueño de sí mismo (*animus sui compos*), el dios de los estoicos, es mucho más sublime que el constante ánimo jovial de Epicuro, pues, si se es amo de sí mismo, se es entonces también señor de la propia fortuna y del propio infortunio".²⁴ Sin exagerar, podemos decir que la pérdida de la posesión de sí mismo es, según el parecer de Kant, el *summum malum* de nuestra vida. Esta es una idea que no tendría ningún sentido sin el concepto de una existencia determinable de manera inteligible. Y es también una idea que no muestra huella alguna de circularidad viciosa.

La mayor concordancia que parece haber entre la concepción kantiana del "yo propiamente tal" y el "ser sí mismo originario" de Henrich resulta del hecho de que ambos, Kant y Henrich, rechazan un concepto constructivo o constitutivo del yo práctico. No nos construimos a nosotros mismos como sujetos prácticos, sino que, en cuanto que somos seres humanos, tenemos que concebirnos como determinados desde una perspectiva que no está a nuestra disposición. La mayor discrepancia entre Kant y Henrich parece deberse, a su vez, al hecho de que Kant, por medio de los conceptos de libertad y de ley, afirma que nuestro yo propiamente tal se puede describir sin que intervenga hermenéutica alguna del ser sí mismo referida a los procesos de autocomprensión del hombre.²⁵ Tanto la concepción de un "*descubrimiento* de la conciencia ética" (Henrich 2007a: 124) como la esperanza de obtener "en la conciencia ética una comprensión más profunda sobre sí mismo" (Henrich 2007a: 127) son ajenas a Kant. Entre el "yo propiamente tal" de Kant y el "ser sí mismo originario" de Henrich median Kierkegaard, Heidegger, Jaspers y Gadamer.

Interrogar ambos conceptos detalladamente, en relación con su relevancia sistemática, sería una tarea filosófica sumamente atractiva. El concepto de "yo propiamente tal" nos libera del peso de preguntas acerca de la auto-determinación personal que van más allá de una concepción de nuestra existencia que tomara en consideración exclusivamente lo que es funcional con respecto a la libertad. Del mismo modo el concepto de ser sí mismo remite a una dimensión del significado de nuestra vida, dimensión que a nosotros, como seres finitos, nos resulta importante expresar de manera plena. Si seguimos las indicaciones de Kant, parece que el ser sí mismo haya de ser tematizado en el contexto de una antropología, en cuyo centro se encuentra el concepto de la obligación moral. Si nos consideramos a nosotros mismos (en cuanto que somos sujetos dotados de voluntad), desde la perspectiva de nuestra propia facultad de ser libres, entonces se despierta en nosotros un interés por la realización de esa libertad, interés sobre el que nosotros no podemos disponer nada, y que no podemos negar en otras personas. Las condiciones bajo las cuales los sujetos capaces de ser libres pueden realizar su libertad constituyen el lazo universal de nuestro mundo social. Sin embargo, con ello no está dicho cómo debemos interpretar y estructurar esas condiciones. Así pues, hay un espacio de libertad, como espacio de posibilidad para la organización individual de la vida. Desde la

²⁴ V-Anth/Parow AA 25: 68-69. En la *Antropología Collins* (1772/73), este pensamiento es expresado con el concepto de "dominio del arbitrio libre": "En el poder del arbitrio libre, de ejercer a voluntad, u omitir, todo *actus* de nuestra facultad, consiste la mayor dicha del mundo. Pues, suponiendo que me ocurriera la mayor desgracia, con tal que yo esté en condiciones de hacer abstracción de mis representaciones, tengo el poder de suprimir representaciones, por decirlo así, a voluntad, y de evocar a otras representaciones, y entonces soy invencible frente a todo y estoy pertrechado con respecto a todo. El más alto dominio del alma, al que ningún hombre puede renunciar, es el dominio del arbitrio libre" (V-Anth/Collins AA 25: 29-30). La concepción de Kant del ser dueño de sí mismo tiene que ser comprendida a partir del marco de su doctrina de las facultades (cf. Klemme 2014).

²⁵ Kant formula su pensamiento de que lo único y exclusivamente importante para el hombre tiene que ser la auto-determinación moral, de modo particularmente radical en su lección de antropología de los años setenta: "Ser un hombre es, en verdad, algo sin importancia, pero una cosa es importante para él: la honradez, el mantener su palabra dada. Vivir bien, vivir unos años más, es algo que favorece en especial el delirio y la vanidad. No tenemos que hacer de eso algo importante porque otros lo hagan. Más nos puede ayudar la consideración de la brevedad de la vida, para la tranquilidad del ánimo y la satisfacción. Una observancia exacta de aquello que nos prescribe la moral, para que la conciencia no nos reproche nada, es [por lo tanto] un potente medio para el contento. ¿Qué podemos hacer frente al hecho de que las cosas en el mundo no van de acuerdo con nuestro deseo? Pero ellas no deben robarnos nuestro contento. (...) ¿De qué me sirve al final de la vida haber asistido a tales y tantos banquetes? El carácter moral del hombre es lo único importante en él. Él debe mantenerlo inmaculado, eso constituye su verdadero contento y su satisfacción, y lo hace no indigno de esperar algo mejor en el futuro." (V-Anth/Collins AA 25: 169-170, cf. V-Anth/Parow AA 25: 370-371). Para un desarrollo mayor ver Klemme (2007)

perspectiva de este espacio de libertad, interpretamos, entonces, el concepto del Yo *como si* en él se desplegara un "ser sí mismo originario".

Bibliografía

- FRANK, Manfred: "Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre", en FRANK, M. (ed.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Fráncfort del Meno, 1991, 413-599.
- FRANK, Manfred: *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Stuttgart, 2015.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Tubinga, 1957/8.
- HEIDEMMAN, Dietmar H.: "Daß ich bin". Zu Kants Begriff des reinen Existenzbewusstseins", en BACIN, S., et al. (eds.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Band 2, Berlín / Boston, S. 153-164.
- HENRICH, Dieter: "Fichtes ursprüngliche Einsicht" (separata). Primera publicación en HENRICH, D. y WAGNER, H. (eds.): *Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang Cramer*, Fráncfort del Meno, 1967, 188-232.
- HENRICH, Dieter: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1982.
- HENRICH, Dieter: "Die Anfänge der Theorie des Subjekts", en *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Fráncfort del Meno, 1989, 106-170.
- HENRICH, Dieter: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Fráncfort del Meno, 2007.
- HENRICH, Dieter: "Selbstsein und Bewusstsein", *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 2007, 1-19.
- HENRICH, Dieter, 'Sterbliche Danken'. *Dieter Henrich im Gespräch mit Alexandru Bulucz*, Fráncfort del Meno, 2015.
- KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, edición de la Academia Prusiana de Ciencias et al., Berlín 1900 (citado bajo las siglas AA). Según el procedimiento usual, se cita la *Crítica de la razón pura* según la paginación de los originales A (1781) y B (1787).
- KANT, Immanuel: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (= Werkausgabe, volumen XII), edición de Wilhelm Weischedel, Fráncfort del Meno, 1977.
- KLEMME, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburgo, 1996.
- KLEMME, Heiner F.: "Kant und die Paradoxien der Kritischen Philosophie", *Kant-Studien* 98 (2007) 40-56.
- KLEMME, Heiner F.: "Spontaneität und Selbsterkenntnis. Kant über die ursprüngliche Einheit von Natur und Freiheit im Aktus des ‚Ich denke‘ (1785-1787)", en BRANDHORST, M. et al. (ed.): *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, Hamburgo, 2012, 195-222.
- KLEMME, Heiner F.: "Kants Erörterung der 'libertas indifferentiae' in der *Metaphysik der Sitten* und ihre philosophische Bedeutung", en RUSH, F. y STOLZENBERG, J. (eds.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, 9/2011, Berlín, 2013, 22-50.
- KLEMME, Heiner F.: "Erkennen, Fühlen, Begehren – Selbstbesitz. Reflexionen über die Verbindung der Vermögen in Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ", en RÖMER, I. (ed.): *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, Berlín / Boston, 2014, 79-99. Versión inglesa: "Kant on Moral Self-Determination and Self-Knowledge in 1787", en CECCHINATO, G. et al. (ed.): *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim / Zúrich / Nueva York, 2015, 205-225.

- KLEMME, Heiner F.: "Freiheit oder Fatalismus? Kants positive und negative Deduktion der Idee der Freiheit in der *Grundlegung* (und seine Kritik an Christian Garves Antithetik von Freiheit und Notwendigkeit)", en PULS, H. (ed.): *Deduktion oder Faktum? Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes im dritten Abschnitt der "Grundlegung"*, Berlín / Boston, 2014a, 61-103.
- ROSEFELDT, Tobias: "Sich setzen, oder Was ist eigentlich das Besondere an Selbstbewußtsein? John Perry hilft, eine Debatte zwischen Henrich und Tugendhat zu klären", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54, 2000, 425-444.
- ROSEFELDT, Tobias: *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Berlín, 2000a.
- SITZLER, Hartmut: *Das Selbstsein des Geschöpfes. Eine theologische Studie zum Transzendenzbezug der menschlichen Freiheit bei Karl Jaspers*, Münster, 2012.
- STOLZENBERG, Jürgen: "Fichtes Satz 'Ich bin'. Argumentationsanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95", en GIRNDT, H. Y SCHRADER, W. H. (eds.): *Realität und Gewißheit*, Ámsterdam, 1994, 1-34.
- TETENS, Johann Nicolas: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, primer volumen, Leipzig, 1777.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Werkausgabe*, volumen I, Fráncfort del Meno, 1984.