

Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y P. F. Strawson

Pedro Stepanenko

ABSTRACT

In this paper I show that P. F. Strawson's interpretation of the concept of self-consciousness in Kant's theoretical philosophy leaves out one of its basic features, namely, that the subject of self-consciousness is an epistemic agent, and not only a subject of self-ascription. Additionally, I argue that Strawson's failure to appreciate this aspect of self-consciousness in *The Bounds of Sense* is motivated, on the one hand, by his rejection of Kant's theory of synthesis, and, on the other, by his failure to appreciate the relevant differences between transcendental self-consciousness and inner sense.

RESUMEN

En este artículo muestro que la influyente interpretación que P. F. Strawson ofrece en *The Bounds of Sense* acerca del papel que desempeña la autoconciencia en la filosofía teórica de Kant deja fuera un aspecto fundamental de la misma, a saber: que es autoconciencia de un agente epistémico y no sólo de un sujeto de autoadcripción. También argumento que esta carencia se debe, por un lado, a que P. F. Strawson desdeñó la teoría de la síntesis kantiana y, por el otro, a que confundió la autoconciencia trascendental con el sentido interno.

I

En *Authority and Estrangement* Richard Moran defiende una concepción del autoconocimiento en la cual la conciencia de uno mismo como agente racional desempeña un papel central en la explicación de dos aspectos básicos de este conocimiento: la autoridad de la primera persona y la inmediatez [Moran (2001), pp. 124-35]. Moran presenta esta concepción contrastándola con lo que llama "el modelo perceptual del autoconocimiento", un modelo de inspiración cartesiana que pretende dar cuenta de las asimetrías entre la perspectiva de la primera y de la tercera persona caracterizando a la primera como un acceso privilegiado a los contenidos de la conciencia, gracias a la cual supuestamente contamos con conocimientos infalibles sobre nosotros mismos. Las devastadoras críticas que ha sufrido este modelo a lo largo de todo el siglo XX se han dirigido sobre todo en contra de la imagen de un ámbito privilegiado de conocimientos y de las consecuencias metafísicas

que se han querido obtener, las cuales hoy nos resultan extravagantes. Estas críticas han conducido incluso a poner en cuestión la diferencia misma entre la perspectiva de la primera y de la tercera persona. El ataque de Moran a este modelo perceptual no corre en esta dirección. Por el contrario, lo que intenta es rescatar las asimetrías y tensiones de esas perspectivas mostrando que el modelo perceptual ni siquiera puede dar cuenta de ellas y que, por lo tanto, las críticas a ese modelo no tienen por qué cuestionar esas asimetrías. Tanto los defensores de ese modelo como sus detractores podrían estar cometiendo el mismo error al vincular la autoridad y la inmediatez del autoconocimiento a la aceptación de un ámbito de conocimientos infalibles.

Lo que el modelo perceptual del autoconocimiento dejó fuera es la consideración de uno mismo como agente racional, como un sujeto que somete a evaluación sus creencias, que toma decisiones, que se responsabiliza de su vida mental y puede, en ese sentido, asumirla como propia. Tanto la interpretación que ofrece Moran de la paradoja de Moore como los casos anormales que analiza, en los cuales la persona sólo sabe de sus propias creencias mediante la evidencia de su conducta públicamente observable, son claros ejemplos del papel imprescindible que hace desempeñar a la conciencia de uno mismo como agente racional en una explicación satisfactoria del autoconocimiento.

Este tipo de consideraciones ha sido oscurecido en la tradición analítica por otras preocupaciones en torno a la referencia de ciertos usos del pronombre de primera persona o en torno a la naturaleza de los contenidos mentales. Pero, si el diagnóstico de Moran es correcto, parece que estas discusiones seguirán confinadas al modelo perceptual mientras no se articulen con un análisis de uno mismo como agente racional. Tal parece ser el caso de la reconstrucción de la crítica kantiana al ego cartesiano que P. F. Strawson lleva a cabo en *The Bounds of Sense*. Al menos esa es la opinión de J. McDowell en su artículo “Referring to Onself” [McDowell (1998)]. Creo que la objeción que McDowell le hace a P.F. Strawson en este artículo tiene coincidencias interesantes con el punto de vista de Moran. Lo que McDowell señala en ese artículo es que, aun cuando Strawson explique satisfactoriamente la posibilidad de referirnos a nosotros mismos sin criterios de identidad personal, sigue faltando una explicación de por qué quien tiene conciencia de sí de manera inmediata se identifica con las experiencias y las acciones de las cuales tiene conciencia. Para McDowell esta explicación sólo puede obtenerse si se toman en consideración las intenciones del agente.¹ Ahora bien, McDowell opina que Strawson se ve conducido a esta visión pasiva de la autoconciencia por haber querido ver en la crítica kantiana al ego cartesiano su propia teoría acerca de la posibilidad de referirnos a nosotros mismos sin criterios de identidad personal. El problema —podría decirse— es que Strawson se comprometió con lo que E. Anscombe llama “la incorregible concepción contemplativa del conocimiento” propia de la filosofía moderna [Anscombe (1957), p. 57].

Lo que me propongo mostrar en este trabajo es que esta evaluación es falsa y que Strawson ofrece una reconstrucción contemplativa de la autoconciencia precisamente por haber rechazado los elementos de la epistemología kantiana que permiten colocar al agente epistémico en el centro mismo de su concepción sobre la autoconciencia en la *Crítica de la razón pura*.²

II

Tanto en *Individuals* como en *The Bounds of Sense*, Strawson ofrece una concepción de la autoadscripción inmediata que hace posible considerarla como conocimiento sin tener que comprometernos con la existencia de una sustancia pensante. Su defensa de la autoadscripción inmediata puede exponerse, tal como lo hace McDowell, como respuesta a una posible interpretación de la diferencia que Wittgenstein traza en el *Cuaderno azul* entre un uso subjetivo y otro objetivo del pronombre personal “yo” [Wittgenstein (1933/1934), pp. 66-8]. Lo que distingue al primero de estos usos, el subjetivo, es lo que S. Shoemaker ha bautizado como “inmunidad al error mediante identificación equivocada”, es decir, la imposibilidad de equivocarse con respecto a aquello a lo que nos referimos mediante ese pronombre.³ El uso objetivo, en cambio, opera mediante criterios de identidad personal y en su caso podemos equivocarnos al identificarnos a nosotros mismos entre otras personas.

La imposibilidad de equivocarnos mediante el uso subjetivo es lo que llevó al propio Wittgenstein en el *Cuaderno azul* y a E. Anscombe en “First Person” a pensar que bajo este uso el pronombre simple y sencillamente no tiene un uso referencial, ya que si no es posible equivocarse en los enunciados empíricos en los que aparece, tampoco es posible acertar.⁴ Anscombe incluso añade que, si tuviera referencia, tendría que referirse a un ego cartesiano, ya que es posible imaginar circunstancias en las cuales utilicemos ese pronombre estando desprovistos de cualquier sensación corporal. Bajo esas circunstancias, la posibilidad de identificar aquello que conocemos mediante evidencia observacional y aquello a lo que nos referimos mediante el uso subjetivo de “yo” habría quedado excluida (cancelada), ya que el tipo de predicados que utilizamos en un caso carecería de criterios para ser utilizado en el otro.

Para Strawson una de las consecuencias más aberrantes de esta concepción es que impide comprender la identidad de los estados de conciencia como dependiente de la identidad de las personas. En efecto, para los que niegan la función referencial, la identificación de la cosa debe poder fallar (errar) para ser informativa, pero si puede fallar, entonces es contingente que ciertas experiencias sean mías, pudiendo ser de otros. Si esas experiencias pueden ser de otros, entonces tienen una identidad independiente de la persona que las posee. Esta consecuencia extravagante, sin embargo, puede evitarse —propone Strawson— si se reconoce que es posible referirnos a lo mismo

de dos maneras distintas: inmediatamente, sin criterios empíricos de identidad personal, y mediante evidencia observacional, como al describir la conducta de otros. Los que postulan un ego cartesiano y los que niegan la función referencial del uso subjetivo han cometido, pues, el mismo error, al no contemplar esta posibilidad.

I implied [...] that the Cartesian error is just a special case of the more general error, present in a different form in theories of no-ownership type, of thinking of the designations, or apparent designations, of persons as *not* denoting precisely the same thing or entity for all kinds of predicate ascribed to the entity designated [Strawson (1959), p. 105].

Para apoyar la posibilidad de referirnos a una misma cosa, a nosotros mismos, de esas dos diferentes maneras, Strawson destaca la autoadscripción de movimientos corporales intencionales [Strawson (1959), p. 111]. Es claro que al saber que hago algo intencionalmente no requiero evidencia observacional, aunque acepto y espero que los otros o yo mismo identifiquemos con ella la misma acción. Aceptando este tipo privilegiado de adscripciones, aseguramos la posibilidad de referirnos a la misma cosa aun cuando podamos imaginar circunstancias para las cuales no haya evidencia observacional. Lo cierto es que en la mayoría de los casos sabemos cómo usar predicados psicológicos cuando podemos hacer ambos tipos de adscripción: la inmediata y la que depende de la observación de la conducta.

Esta es la concepción del autoconocimiento que, de acuerdo con la posición de McDowell, Strawson proyecta en la interpretación de la crítica de Kant al ego cartesiano, perdiendo el acierto de haber subrayado el papel que desempeñan las intenciones en la autoadscripción inmediata. Strawson ve en la unidad sintética de la apercepción (el yo pienso que debe acompañar todas mis representaciones) la unidad de las experiencias que nos adscribimos sin criterios de identidad personal [Strawson (1966), pp. 163-4]. De esta manera explica por qué Kant sostiene que en ella no estamos todavía ante el autoconocimiento, sino sólo ante una conciencia en general o formal [Strawson (1966), pp. 165-6]. Lo que hace falta es vincular esta unidad con la cosa a la que nos referimos mediante criterios de identidad personal. Pero la condición fundamental (la unidad objetiva de la autoconciencia) para que esta ruta subjetiva sea posible es que sea la experiencia de un mundo objetivo unificado, el mundo en el cual podemos describir objetivamente, mediante criterios de identidad personal, las acciones de esa misma persona [Strawson (1966), pp. 163 y 104-8]. Al desconocer esta condición —concluye la interpretación— el cartesiano busca la referencia de la autoadscripción inmediata en algo distinto a una persona ubicable espacio-temporalmente [Strawson (1966), pp. 165-6].

Lo que McDowell le objeta a Strawson es que acepte con Kant que la condición fundamental de la autoconciencia sea que la experiencia constituya

un punto de vista temporal sobre el mundo en el cual se pueda distinguir cómo son las cosas y cómo se perciben.⁵ Otra de las condiciones fundamentales que Strawson deja fuera aquí, siguiendo a Kant, es que las acciones de ese sujeto sean conocidas a través de sus intenciones y no sólo mediante observación o ascripción inmediata, es decir, que el sujeto que se autoadscribe experiencias sea un agente. Mediante la adaptación de un experimento mental de Anscombe, McDowell intenta mostrar que es posible distinguir lo que me parece de lo que es utilizando sólo un lenguaje observacional, es decir, adoptando sólo la perspectiva de la tercera persona [McDowell (1998), pp. 137-9]. Si esto fuera posible, entonces la exigencia trascendental de Kant, conforme con la cual la ruta subjetiva de mis experiencias debe ser una experiencia de un mundo objetivo, no lograría capturar el papel esencial que desempeña el agente en asumir sus experiencias y sus acciones como propias. Podríamos pensarnos a nosotros mismos como si estuviéramos movidos por un agente distinto de nosotros [McDowell (1998), p. 141]. En tal caso la distinción entre cómo me parecen las cosas y cómo son no nos serviría para reconocerlas como propias y, por ende, no podríamos aún decir que estamos ante un caso de autoconciencia, a pesar de haber cumplido con la supuesta condición fundamental.

III

Esta posibilidad de pensarnos a nosotros mismos como determinados por un agente que no se identifica con nuestra conciencia ha sido explotada ampliamente por Schopenhauer. A pesar de que Schopenhauer acepta la autoconciencia, la concibe en términos puramente pasivos: como la constatación en nuestro interior del grado de deseo que manifiesta la voluntad ante determinados motivos que pertenecen al mundo objetivo [Schopenhauer (1841), pp. 14-25]. Pero esta voluntad no es algo que nosotros podamos modificar mediante nuestras deliberaciones, sino que sólo la conocemos hasta que los deseos se convierten en resoluciones y producen las acciones que podemos reconocer en el mundo fenoménico. Por eso, la responsabilidad sobre nuestras acciones no depende de nuestras decisiones y de que sólo podamos conocer nuestro carácter empíricamente, una vez que se ha manifestado en el mundo [Schopenhauer (1841), pp. 48-62 y 93-128]. Somos como sonámbulos —escribe Schopenhauer— que nos sorprendemos por la mañana de aquello que hemos hecho al dormir [Schopenhauer (1819/1844), p. 369]. Esta metáfora, utilizada por Schopenhauer para ilustrar el papel que juega el ser humano en su metafísica de la voluntad, también puede ilustrar su comprensión de la acción humana, ya que para él nos sorprendemos de nuestras propias acciones, pues sólo sabemos lo que realmente queremos hasta que lo hemos hecho. Aunque sepamos de nuestra voluntad de manera inmediata a través de la autoconciencia,

cia, esta inmediatez no involucra a un agente libre. Esta concepción parece, pues, apoyar la objeción de McDowell a Strawson.

Independientemente de la coherencia de la propuesta schopenhaueriana que ilustra elocuentemente el estado de extrañamiento, lo que resulta interesante es constatar que la ofrece un autor que acepta plenamente la parte teórica de la filosofía kantiana rechazando definitivamente su filosofía práctica, en particular, la posibilidad de elegir libremente los fines de nuestras acciones. Sin embargo, esta interpretación de la filosofía teórica de Kant contrasta con otra interpretación que, en lugar de acentuar la distancia entre el conocimiento y las acciones libres, reconoce la presencia de la normatividad y de la acción libre en el seno mismo del conocimiento. Tal es la propuesta de Fichte y la del propio McDowell.

Para Fichte el yo pienso cartesiano —haciendo abstracción de sus supuestas consecuencias metafísicas— debe entenderse como una acción de la cual tenemos conciencia inmediata. Fichte batalló con la descripción de esta acción que se debe identificar con la conciencia. Para ello acuñó el término “Tathandlung” que busca recoger la primitividad de algo que es a la vez un hecho para la conciencia y una acción [Fichte (1797), p. 468]. La idea es que la acción libre y la conciencia deben identificarse. Esto significa para Fichte que la razón teórica y la razón práctica se afirman en una misma “Tathandlung”. Así, refiriéndose a su propio punto de vista, Fichte sostiene lo siguiente:

De esta manera el idealismo trascendental se muestra como la única manera legítima de pensar en la cual la especulación y la ley moral se unen estrechamente [Fichte (1797), p. 467].

Esta propuesta de Fichte, sin embargo, está mezclada con la discusión en torno a la posibilidad de una intuición intelectual, por lo cual Kant la rechaza públicamente. La posibilidad de que algo sea intuitivo por el hecho de ser pensado haría incomprensible para Kant por qué debemos conocer mediante la aplicación de conceptos a intuiciones que tenemos pasivamente, a intuiciones que limitan nuestra capacidad conceptual con respecto al conocimiento o —utilizando la terminología de McDowell— que constriñen exteriormente nuestras creencias. Sin embargo, tratándose de la autoconciencia, Kant titubea muy a su pesar y en notas a pie de página, en cuanto a la diferencia tajante entre ser pensado y ser intuitivo. A pesar de sostener en el capítulo sobre los paralogismos que mediante la mera autoconciencia no tenemos más que la idea abstracta de una unidad que debe sintetizar intuiciones, a pesar de ello, afirma ahí mismo que “yo pienso” es una proposición empírica [Kant (1798), B423]. Pero, independientemente de estas oscilaciones, Kant nunca deja de enfatizar la actividad o espontaneidad como el rasgo distintivo de la afirmación del propio pensamiento. Esta espontaneidad es lo que Fichte identifica con la acción libre regida por la ley moral.⁶

Dentro de esta misma línea interpretativa se encuentra, sin lugar a dudas, el Kant que McDowell explota en *Mind and World*. Ahí McDowell sostiene lo siguiente:

When Kant describes the understanding as a faculty of spontaneity, that reflects his view of the relation between reason and freedom: rational necessitation is not just compatible with freedom but constitutive of it. In a slogan, the space of reason is the realm of freedom [McDowell (1994), p. 5].

Si Kant realmente llega a dar este paso y reconoce en la espontaneidad de la apercepción trascendental la agencia práctica es altamente cuestionable. Esto haría casi incomprensible los malabarismos que Kant lleva a cabo en la tercera crítica para conciliar la perspectiva especulativa con la práctica. Pero, lo que es incuestionable es que cualquier interpretación satisfactoria de la filosofía teórica de Kant y, en particular, de la autoconciencia, tiene que dar cuenta de la insistencia con la cual Kant caracteriza al entendimiento, a la facultad de los conceptos, como una facultad espontánea que articula la autoconciencia trascendental. Que esta espontaneidad está vinculada con un tipo de agencia epistémica también está claro, ya que Kant concibe a las categorías y a los principios que se derivan de ellas como reglas que permiten integrar las intuiciones sensibles a una concepción objetiva de un mundo unificado. De ahí que Kant sostenga que el entendimiento es también la facultad de las reglas. Por esta razón el principio kantiano de la apercepción trascendental, de acuerdo con el cual toda representación tiene que poder ser acompañada por el yo pienso, este principio debe entenderse como una exigencia de que toda intuición sea integrada a un orden conceptual objetivo. No debe entenderse como una condición que establezca que las intuiciones tienen que estar ya integradas a un orden conceptual para que sean reconocidas, ya que de esta manera el entendimiento perdería su carácter normativo, el hecho de ser una facultad de reglas y no solamente un proceso del cual no tenemos control ni responsabilidad. En cuanto condición de objetividad, el principio de la unidad sintética de la apercepción diría sólo que toda intuición debe pertenecer a un orden conceptual. Pero el carácter normativo, la aplicación de reglas, nos obliga a formularlo como una exigencia que pone en marcha un proceso: el proceso que nos permite ordenar y reordenar nuestras percepciones y, en general, cualquier información en secuencias causales y espacio-temporales de objetos más o menos coherentes. Esta exigencia debe ser concebida como una exigencia práctica, al menos en el sentido de que su operación es nuestra responsabilidad, de que apunta a una tarea, a un proceso de permanente ajuste de nuestras representaciones, de una mayor coherencia de las mismas en la única e inevitable conciencia bajo la cual están comprendidas.⁷ Más aún, lo que establece ese principio es que las representaciones son nuestras (forman parte de una única conciencia) en la medida en que es-

tán integradas a ese proceso que opera de acuerdo con reglas cuya aplicación es nuestra responsabilidad [Stepanenko (2000), cap. 5].⁸

IV

Volvamos ahora a la objeción de McDowell. De acuerdo con ella P. F. Strawson olvida la agencia que había subrayado en *Individuals* por comprometer su teoría de los dos modos de referirnos a un solo objeto con la concepción kantiana de la autoconciencia, de la cual se sigue su crítica al cartesiano, y para la cual la condición fundamental de la autoconciencia es que la experiencia del sujeto constituya un punto de vista temporal sobre el mundo en el cual se pueda distinguir cómo son las cosas y cómo se perciben. Esta concepción —continúa la objeción— deja fuera el papel que desempeña el agente en el reconocimiento de mis acciones y experiencias como propias.

Conforme con lo que he expuesto en el apartado anterior esta objeción es incorrecta porque Kant caracteriza al entendimiento como una actividad conforme a reglas, es decir, como una facultad normativa cuya aplicación es responsabilidad del sujeto epistémico. Sin la intervención de esta facultad está claro que no se puede llevar a cabo la distinción entre cómo son las cosas y cómo se perciben. Por lo tanto, de acuerdo con la concepción kantiana, el papel que desempeña el agente es condición de posibilidad de la distinción mencionada. Pero, esta objeción es incorrecta incluso desde la propia interpretación que McDowell ofrece de la filosofía kantiana, en donde el sujeto epistémico (el espacio de las razones) está involucrado en el ejercicio de la agencia (el reino de la libertad).

Si la reconstrucción de la crítica kantiana al ego cartesiano que ofrece Strawson deja fuera al agente, no se debe, pues, a la propia concepción kantiana. Pero, ¿cómo es posible que Strawson haya ignorado el papel que Kant hace desempeñar al agente epistémico? Una posible respuesta a esta pregunta es que al dejar fuera la teoría de la síntesis, también pone fuera de juego al agente. Para Kant la actividad en la cual está involucrado el agente epistémico es la actividad de sintetizar intuiciones y conceptos. Strawson deja fuera esta teoría por pertenecer a la sospechosa asignatura de la psicología trascendental, en donde las funciones de las supuestas facultades no pueden ser sometidas a confirmación empírica. En efecto, muchas veces Kant parece estar describiendo un proceso necesario, un proceso que opera con independencia de nuestras deliberaciones.⁹ Pero Kant no sólo desarrolla su teoría de la síntesis en términos descriptivos. En realidad, mezcla un punto de vista descriptivo con un punto de vista normativo. Esto resalta cuando aborda la relación esencial de su filosofía de la mente y de su epistemología, la relación entre conceptos e intuiciones. Para dar cuenta de esta relación apela a dos procesos distintos: por un lado apela a la imaginación, por el otro, al juicio. Cuando

Kant recurre a la imaginación para explicar la síntesis de intuiciones, efectivamente parece estar describiendo un proceso del cual no tenemos control, “una función anímica ciega [...] de la cual rara vez tenemos conciencia” [Kant (1978), A78]. En este caso, la función del entendimiento consistiría en “traer conceptos” la síntesis que ya ha realizado la imaginación [Kant (1978), A78].¹⁰

Al describir cómo opera la imaginación y cómo se articula con las categorías, Kant —tendríamos que reconocer con Strawson— está haciendo psicología. Pero el panorama cambia si pensamos en la teoría de la síntesis como una teoría del juicio. En este caso, vuelve a destacar la actividad normativa, ya que Kant define el juicio en la introducción a la analítica trascendental como “la capacidad de subsumir bajo reglas” [Kant (1978), A132]. En la tercera crítica lo define como “la facultad de pensar lo particular en lo universal”, ya sea que contemos con el concepto o la regla bajo la cual hay que subsumir lo particular (juicio determinante), ya sea que los busquemos partiendo de lo particular (juicio reflexionante) [Kant (1975), Introducción, IV]. Bajo cualquiera de estas definiciones está claro que la capacidad de juzgar involucra tanto la conciencia (a diferencia de la imaginación) como la normatividad (el uso de reglas). Tratándose de una facultad normativa, no es la psicología quien debe explicar cómo opera y, por lo tanto, la razón que da Strawson para desechar la teoría de la síntesis, en este caso, es errónea.

Así pues, al descalificar a la teoría de la síntesis, al menos como teoría del juicio, Strawson pierde de vista la agencia epistémica. Hay, sin embargo, otra posible razón por la cual pudo haber dejado de lado la versión kantiana de la agencia. En su reconstrucción de los paralogismos, Strawson trató de asimilar la diferencia entre la perspectiva trascendental y la empírica a la diferencia entre la perspectiva de la primera persona y la de la tercera persona. Esto puede verse como una confusión que deja fuera el aspecto trascendental, en donde hay que buscar al agente epistémico en la filosofía teórica de Kant. En realidad la diferencia entre la primera y la tercera persona, tal como la maneja Strawson, corresponde a la diferencia kantiana entre el sentido interno y el sentido externo, ambos igualmente empíricos, dependientes de la sensibilidad. Por ello, si la condición fundamental de la autoconciencia, tal como la formula Strawson, tiene que ver sólo con esta diferencia, haciendo abstracción de su condición de posibilidad trascendental, entonces la observación de McDowell, de acuerdo con la cual esta diferencia deja fuera un aspecto fundamental de la autoconciencia, está plenamente justificada desde la propia posición del kantiano.

Si aceptáramos el reto de asimilar la diferencia trascendental/empírico a la diferencia entre la perspectiva de la primera y de la tercera persona, tendríamos que empezar por preguntarnos a cuál de estas últimas corresponde la perspectiva trascendental. Para Kant la autoconciencia trascendental es la que exige una experiencia objetiva, mientras que a la autoconciencia empírica la considera como subjetiva por tratarse de un punto de vista particular.¹¹ Lo

trascendental es universal, lo empírico es particular. De acuerdo con esto, parecería que lo trascendental concuerda mejor con la perspectiva de la tercera persona, la perspectiva de un mundo en el cual puedo ubicarme espacio-temporalmente, un punto de vista objetivo. Sin embargo, Strawson también considera a la unidad trascendental como la unidad que constituyen nuestras adscripciones inmediatas. Aquí hay un problema que se pone de manifiesto si revisamos el papel que Strawson hace desempeñar a la autoconciencia trascendental en su reconstrucción de los paralogismos. Por un lado es la condición de posibilidad de la unidad subjetiva de nuestras experiencias: la exigencia de que sea una experiencia de un mundo objetivo; por el otro, es esa misma unidad subjetiva que obtenemos mediante la autoadscripción inmediata, sin criterios de identidad. Es condición de cierta unidad y al mismo tiempo la unidad misma. Esto no resulta coherente.

Supongamos, sin embargo, que corregimos esta incoherencia y mantenemos la autoconciencia trascendental sólo del lado de la tercera persona. Entonces, la condición fundamental de la autoconciencia, en la formulación strawsoniana, sólo condicionaría la adscripción inmediata (la perspectiva de la primera persona) a la adscripción con criterios de identidad (perspectiva de la tercera persona). En términos kantianos, diríamos que condicionaría el conocimiento del sentido interno al conocimiento de objetos físicos, entre los cuales me encuentro yo mismo. Esto es lo que Kant intenta hacer en la refutación al idealismo. Otra cosa, muy distinta, es condicionar lo empírico a lo trascendental. En la filosofía kantiana esto puede equivaler a condicionar la receptividad del sujeto epistémico a su espontaneidad, a su actividad como agente que aplica reglas para generar conocimientos o creencias. Este aspecto de la relación entre lo empírico y lo trascendental es lo que Strawson no tomó en consideración.

*Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, México D.F.
E-mail: pedros@servidor.unam.mx*

NOTAS

¹ McDowell coincide en esto con lo que Moran (2001) sostiene en la p. 91. En lo que parecen diferir McDowell y Moran es en que el primero considera que las “concepciones inmediatas” pueden expresarse en un lenguaje puramente observacional, mientras que el segundo considera que la inmediatez del autoconocimiento es ya una consecuencia del punto de vista del agente. Aunque no estoy seguro que esta sea la posición de Moran. Hay que contrastar la p. 91 con la p. 131.

² Contrasta con esta evaluación el reconocimiento por parte de R. Moran de la filiación kantiana de su propia propuesta. Sin embargo, hay que aclarar que la tradición kantiana a la que se refiere Moran es una tradición que parte de la interpretación de la filosofía práctica de Kant, en donde la deliberación, el apelar a razones como algo que se distingue e incluso se opone a la explicación mediante causas, es lo que caracteriza a las acciones libres. El problema para los kantianos es cómo conciliar o identificar este agente libre con el sujeto epistémico de la primera crítica, el cual en ocasiones Kant tiende a tratar bajo el modelo perceptual del autoconocimiento.

³ “Immunity to Error through Misidentification” [Shoemaker (1988)].

⁴ Con Wittgenstein podríamos decir que no tiene referencia, de la misma manera en que no tiene sentido decir que sé que tengo dolor de cabeza, puesto que no tiene sentido decir que no sé que tengo dolor de cabeza.

⁵ Con respecto a la formulación de esta condición, véase [Strawson (1985), p. 104] (punto de vista temporal sobre el mundo) y [Strawson (1985), p. 108] (diferencia entre cómo son las cosas y cómo se perciben). Con respecto a la objeción, véase [McDowell (1998), pp. 136-7].

⁶ Si, además, nos ceñimos a una parte de la definición que Fichte proporciona de la intuición intelectual en la segunda introducción a la *Doctrina de la Ciencia*, su interpretación de la unidad sintética de la apercepción en Kant parece ser correcta, pues con esa definición no parece que tengamos que comprometernos con ese rasgo excesivo de la filosofía de Fichte: que la acción de nuestro pensamiento en general pone su contenido. En esa parte de esa definición Fichte sostiene lo siguiente: “*intellektuelle Anschauung*. Sie ist das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue” [Fichte (1797), p. 463].

⁷ Con Fichte podríamos agregar: en la única e inevitable conciencia desde la cual se puede comprender una acción libre.

⁸ Lo que no es objeto de elección para Kant son las propias reglas. Explicar esto, la necesidad de las reglas últimas de toda justificación, es lo que se propone la filosofía trascendental (no sé con qué tanto éxito). De ahí que una manera de entender el carácter trascendental de la filosofía kantiana sea apelando al hecho de que defiende una normatividad necesaria.

⁹ Podría decirse que esto se debe a que las reglas no son objeto de elección. Pero, sostener que las reglas sean necesarias, no es lo mismo que sostener que su aplicación sea necesaria.

¹⁰ Esta manera de concebir la relación entre la imaginación y el entendimiento puede considerarse como una influencia del empirismo a través de la obra de N. Tetens. También hay que recordar la idea kantiana según la cual quizá exista una raíz común incognoscible de la sensibilidad y el entendimiento. Esta opinión ha sido explotada por algunos intérpretes desde la época postkantiana hasta Heidegger.

¹¹ Véase parágrafo 18 y 19 de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento [Kant (1788), B139/142].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSCOMBE, E. (1957), *Intention*, Nueva York, Cornell University Press.
— (1975), “First Person”, en Cassam, Q. (1994).

- CASSAM, Q. (ed.) (1994), *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press (1996).
- FICHTE, J. G. (1797), *Zweite Einteilung in der Wissenschaftslehre* en, *Fichtes Werke* I, ed. I. H. Fichte (primera edición: 1845/1846), Berlín, Walter de Gruyter & Co. (1971).
- GUEROUULT, M. (1974), *Études sur Fichte*, Hildesheim, Georg Olms.
- KANT, I. (1781/1787), *Kritik der reinen Vernunft*, edición de Suhrkamp Taschenbuch, Francfort, 1982.
- (1790), *Kritik der Urteilkraft*, edición de Suhrkamp Taschenbuch, Francfort, (1990).
- (1978), *Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas, Madrid, Alfaguara.
- (1975), *Crítica del Juicio*, traducción de M. Gracia Morente, México, Editora Nacional.
- MCDOWELL, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- (1998), “Referring to Onself”, en: Hahn, L. E. (ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, Chicago, Open Court.
- MORAN R. (2001), *Authority and Estrangement*, Princeton, Princeton University Press.
- SCHOPENHAUER, A. (1819/1844), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, vol. 3, Wiesbaden, Brockhaus (1972).
- (1841), “Über die Freiheit des menschlichen Willens” en *Sämtliche Werke*, vol. 4, Manheim, Brockhaus (1988).
- SHOEMAKER, S. (1988), “Self-Reference and Self-Awareness”, en: Cassam, Q. (1994).
- STEPANENKO P. (2000), *Categorías y autoconciencia en Kant*, México, UNAM.
- STRAWSON P. F. (1959), *Individuals*, Londres y Nueva York, Methuen (1987).
- (1966), *The Bounds of Sense*, Londres y Nueva York, Methuen (1985).
- WITTGENSTEIN, L. (1933/1934), *The Blue and the Brown Book*, Oxford, Blackwell. (publicado en 1958).