

TRABAJO FIN DE GRADO

El problema de la unificación del “Yo”: Kant y Hume

Autor:

Francisco Miguel Martín Morer

Profesor:

José Luis López de Lizaga

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS · GRADO EN FILOSOFÍA

Año académico 2023/2024

0.- Resumen

El objetivo de esta investigación es mostrar cómo Kant y Hume afrontan el problema de la unificación del “Yo”. En primer lugar, partiendo del marco filosófico de Hume, se mostrará cómo, siguiendo su argumentación, debe aceptarse incapaz de responder a la pregunta por la unificación del “Yo”, pudiendo reconocer al “Yo” únicamente como una ficción de la imaginación. A continuación, una vez analizada la estructura de los argumentos trascendentales encontrados una y otra vez en la filosofía kantiana, se expondrá la argumentación hallada en la *Deducción Trascendental* en la *KrV* para mostrar así cómo Kant, a través de su argumentación trascendental, da ya siempre por resuelto el problema de la unificación del “Yo” en la medida en que el mismo planteamiento de la pregunta presupone su solución.

Palabras clave: “Yo”, trascendental, apercepción, imaginación, síntesis.

The objective of this research is to show how Kant and Hume face the problem of the unification of the "I". First of all, starting from Hume's philosophical framework, it will be shown how, following his argumentation, he must recognise himself unable to answer the question for the unification of the "I", being able to recognize the "I" only as a fiction of the imagination. Next, once the structure of the transcendental arguments found over and over in kantian philosophy has been analyzed, the argument found in the *Transcendental Deduction* in the *KrV* will be exposed to show how Kant, through his transcendental argumentation, has always already solved the problem of the unification of the "I" to the extent that the same approach of the question presupposes its solution.

Key words: “I”, transcendental, apperception, imagination, synthesis

1.- Índice

0.- Resumen.....	2
1.- Índice.....	3
2.- Introducción	4
3.- Hume. El “Yo” como ficción de la imaginación	6
3.1.- Aproximación al <i>Tratado de la naturaleza humana</i>	6
3.2.- La relación del “Yo” con el problema de la identidad.....	10
3.3.- ¿Qué es el “Yo”? Hume ante el problema de la unificación	11
3.4.- El valor pragmático del “Yo”	13
4.- Kant. El “Yo” como condición de posibilidad de la experiencia.....	16
4.1.- Los argumentos trascendentales	16
4.2.- La <i>Deducción trascendental</i>	19
4.2.1.- <i>Deducción trascendental</i> . Edición A	20
4.2.2.- <i>Deducción trascendental</i> . Edición B	25
4.3.- Unificación trascendental	27
4.4.- “Yo” empírico frente “Yo” trascendental.....	28
5.- Conclusiones	30
Bibliografía.....	32

2.- Introducción

El problema de la unificación del “Yo” aborda la pregunta por una de las cuestiones más antiguas y a su vez importantes de la historia de la filosofía, a saber, la pregunta por la unidad de la conciencia. ¿Qué papel juega el sujeto en la experiencia y qué estatuto ontológico tiene el “Yo” en esta? A propósito de dos autores, David Hume e Immanuel Kant, el objetivo principal de esta investigación es plantear como ambos afrontan el problema de la unificación del “Yo”.

Empezando por Hume, nos introduciremos en su marco filosófico para analizar la respuesta que propone. Comenzaremos con una aproximación a sus nociones fundamentales, como son las impresiones y la causalidad, para entender mejor el estatuto ontológico del sujeto en la experiencia humeana. Posteriormente, abordaremos qué es el “Yo” para Hume y la respuesta que aporta al problema de la unificación del “Yo” que, como expondré a lo largo del primer capítulo, consiste en reconocerse incapaz de responder al problema mismo. Si aceptamos las premisas humeanas, lo único que podemos decir del “Yo” es que no podemos hablar de una identidad del sujeto y que, en todo caso, se trata de una ficción que crea la imaginación para dar sentido a nuestra vida y hacérsela más fácil. Cómo ocurre esto será expuesto en el primer capítulo.

En cuanto a Kant, en el segundo capítulo comenzaremos por una aproximación a un tipo de argumentos muy frecuentes en toda la *Crítica de la razón pura*, a saber, los argumentos trascendentales. El objetivo de este capítulo es mostrar que, mediante este tipo de argumentación, Kant afronta este problema de la unificación del “Yo” sin proponer respuesta alguna, en la medida en que lo da ya siempre por resuelto. Para entender esta conclusión, de la mano de Cabrera, mostraré en qué consiste este tipo de argumentación y qué forma tienen dichos argumentos. Para terminar, expondré la sección de la *Crítica* en la que encontramos los argumentos referentes a la apercepción trascendental, esta es, la *Deducción trascendental*, para comprobar si la argumentación que Kant lleva a cabo se puede interpretar como una argumentación trascendental que le permita disolver la aporía escéptica de Hume en relación con la validez objetiva del concepto de “Yo”. Quedará así mostrado que, siempre que se plantea esta pregunta, queda ya siempre resuelta, pues el “Yo” es condición de la experiencia y no cabe hablar de experiencia sin un sujeto al que esta remita.

Finalmente, se incluye un último apartado que, a modo de conclusión, recoge el hilo argumentativo de esta investigación y concluye con el objetivo propuesto.

Esta investigación constituye un Trabajo Fin de Grado del Grado de Filosofía de la Universidad de Zaragoza. Me gustaría agradecer a mi tutor José Luis López de Lizaga, quien me ha acompañado durante toda la investigación y me ha enseñado a ir más allá a la hora de investigar y leer sobre todos los aspectos de este proyecto.

Agradecer también a David Hereza, quien no ha sido mi tutor oficial, pero me ha animado a seguir adelante y me ha ayudado mucho en la investigación con diálogo, conversación y debate. Junto a él he podido investigar y bucear en lo más profundo de la *Crítica*, sin darle a Kant todo por ganado y haciendo que me pregunte qué opino yo al respecto.

Me gustaría también agradecer a Aida Míguez, mi profesora de Historia Antigua, quien me animó en primer lugar a trabajar a Kant. Ella siempre me ha motivado a sacar lo mejor de mí en cada trabajo y me ha recordado cuando más lo necesitaba que estoy capacitado para hacer lo que me proponga. Al fin y al cabo, soy un gran lector de Aristóteles.

Quiero agradecer a mis amigos y amigas de la Universidad parte de esta investigación. Nadie mejor que ellos saben el esfuerzo, las horas y las lágrimas que me ha supuesto este Trabajo Fin de Grado. Por estar en los peores momentos, pero también en todos los buenos que hemos vivido estos años de carrera, gracias.

Finalmente, me gustaría agradecerme a mí todo el esfuerzo que he implicado en esta investigación. Si alguien me hubiera dicho al entrar al Grado que acabaría haciendo un TFG sobre la *Crítica de la razón pura* mientras estudiaba otra carrera en paralelo y trabajaba, probablemente no me lo habría creído; pero aquí estamos. Has seguido adelante a pesar de cada inconveniente, has luchado cada trabajo y asignatura y te has esforzado muchísimo en todo lo que has hecho y sigues haciendo. Estoy orgulloso de ti.

A todos vosotros y vosotras, muchas gracias por todo.

3.- Hume. El “Yo” como ficción de la imaginación

El objetivo consiste en mostrar que, si seguimos las premisas humeanas y aceptamos su teoría filosófica, nos encontramos con que no podemos decir que el “Yo” existe: somos incapaces de decir que el “Yo” existe a nivel teórico, por lo que el “Yo” en el empirismo humeano consiste en una ficción de la imaginación. Para mostrar esto, empezaré por una aproximación al marco filosófico de Hume desde el *Tratado de la naturaleza humana* y expondré sus conceptos base, a saber, las ideas y las percepciones, su relación con la imaginación y los principios que operan en su filosofía; a continuación, expondré el problema del “Yo” como parte del problema de la identidad, mostrando así su conexión con la idea de causa para, finalmente, mostrar qué es el “Yo” para Hume, cómo afronta el problema de la unificación y qué función tiene el “Yo” en su sistema filosófico.

3.1.- Aproximación al *Tratado de la naturaleza humana*

Para empezar, como todo empirista, Hume parte de un principio que toma como base para su filosofía, a saber, que todo el conocimiento deriva de la experiencia. Partiendo de aquí, lo primero que encontramos son las *percepciones*, entendidas en Hume como “objetos de la mente” (Noonan, 2007, p.29). Este concepto (como el de *idea*) no es invención de Hume, sino que ya lo encontramos en Locke, como gran parte de su esquema filosófico.

Las percepciones, a su vez, se dividen en *impresiones* (de sensación y de reflexión) e *ideas* (de sensación y de reflexión) (Noonan, 2007, p.29), pudiendo dividirse a su vez, las impresiones y las ideas, en simples y complejas. Pongamos un ejemplo: al ver un color, en el acto de verlo, lo que encuentro es una impresión de sensación. Lo que sigue a esta impresión es la idea del color que estoy percibiendo en el momento en el que la pienso, y esta es una idea de sensación. Si yo siento miedo, lo que estoy teniendo es una impresión de reflexión, y el pensamiento del miedo sería, paralelamente, una idea de reflexión. Todas ellas entran en la mente en el orden expuesto.

Lo que diferencia a Hume y a Locke es el estatuto ontológico que tienen las ideas en cada pensador. En Hume, lo que encontramos es una cosificación de las percepciones, esto es: las percepciones son cosas, sustancias, y como tal, se puede suponer que existen independientemente de ser percibidas. Además, es interesante señalar que tienen el mismo estatuto ontológico que los propios perceptores. Consecuentemente, no puede

haber perceptores sin percepciones, pero no porque estas sean adjetivables al perceptor, sino porque el receptor se constituye ontológicamente de percepciones (Noonan, 2007, p.30).

Volviendo a las impresiones y las ideas, su división no es arbitraria, sino que responde a una diferencia que Hume describe como un sentimiento, una fuerza. ¿En qué sentido se dice esto? A toda impresión simple le corresponde una idea simple: las impresiones son lo que afecta a nuestra mente, y las ideas son los productos derivados de las impresiones. Esto quiere decir que, sin una impresión previa, no podemos tener ninguna idea concreta. Se trata de un punto importante en la teoría de Hume: las impresiones son más fuertes porque provienen directamente de la experiencia mientras que las ideas pierden algo de fuerza en la medida en que son recreaciones, productos derivados, de la mente.

En otras palabras, la diferencia entre impresiones e ideas se corresponde a una diferencia en el grado de *vivacidad*. La vivacidad es este sentimiento que corresponde a la fuerza de la percepción. Pongamos otro ejemplo: ver un árbol y pensar ese árbol, esto es, formar una imagen de este en la mente, son actos distintos que se diferencian en su vivacidad, en la fuerza que tiene cada uno. Ver un árbol en este momento me proporciona una impresión que tiene más fuerza que la idea de ese árbol que voy a crear en la mente cuando deje de mirarlo y lo piense después. La diferencia en el grado de vivacidad es una diferencia fenomenológica (Noonan, 2007, p. 34). Es por esto mismo que las ideas nunca pueden llegar al nivel de vivacidad de las impresiones.

Las ideas se convierten así en copias de las impresiones. Esto es lo que denominamos el “principio de copia”. No es que las ideas sean simple y llanamente parecidas, sino que son derivadas, como una foto de un original. Junto a este principio de copia, hay dos principios más que articulan la filosofía humeana y estos son: el principio de separabilidad y el principio de imaginabilidad, si bien no es objeto de esta investigación indagar más en ellos. Estos tres principios operan en todo el pensamiento de Hume y son los que permiten dotar a las percepciones de ese estatuto ontológico tan característico.

Una vez las ideas son derivadas de las impresiones, en la mente se asocian gracias a la imaginación siguiendo tres principios generales: el principio de similitud, el principio de contigüidad en el tiempo y el principio de causalidad. Esta es la teoría de asociación

de las ideas de Hume. “Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: semejanza, contigüidad en tiempo o lugar, y causa y efecto.” (Hume, 2005, p. 55).

Sin embargo, estos tres principios no tienen el mismo valor / fuerza para poder generar creencias en nosotros, siendo el principio de causalidad el más fuerte. Y es que la causalidad va más allá de los sentidos no por la contigüidad en el tiempo o su similitud, sino por ser una *conexión necesaria* (Noonan, 2007, p. 59).

La conexión necesaria es de especial interés en Hume y dedica varios capítulos del *Tratado* a buscar el origen de la idea de causa ahondando en la naturaleza de las inferencias desde los objetos conocidos a los desconocidos. ¿Qué interés tiene para nosotros la conexión necesaria? La idea de causa, regida por la conexión necesaria que se crea desde una causa hasta su efecto, es del mismo tipo de idea que la idea de “Yo”, por lo que nos interesa ver en qué consiste esto de las relaciones entre objetos e ideas y en qué consiste una conexión necesaria.

La idea de conexión necesaria no proviene de ninguna impresión; recordemos que las ideas tienen que derivarse de las impresiones. Lo único que encontramos es que una impresión sigue, *de hecho*, a la otra (Hume, 2015, p. 87). Noonan señala que, para Hume, el que pensemos que toda existencia tiene una causa tiene su origen en el principio de causalidad, por el que tiene que haber una causa de la existencia de todo lo que empieza a existir (Noonan, 2007, p. 60). Y por eso Hume considera que este principio es falso apelando a sus principios de separabilidad e imaginabilidad, argumentando que una causa es un objeto distinto de su efecto. El argumento a esta cuestión concluye con que podemos separar causas y efectos y que el efecto puede existir sin causa. Noonan señala que este argumento de Hume es falaz, pues que una cosa exista sin su causa no implica que no tenga ninguna (Noonan, 2007, p. 60), pero esta no es la cuestión que nos interesa ahora.

Lo que Hume pretende decir es que, al observar un evento considerado en sí mismo, no tenemos la suficiente base para creer que otro tipo específico de evento le seguirá.

“Cuando se nos presenta un objeto o suceso cualquiera, por mucha sagacidad y agudeza que tengamos, nos es imposible descubrir, o incluso conjeturar sin la ayuda de la experiencia, el suceso que pueda resultar de él o llevar nuestra

previsión más allá del objeto que está inmediatamente presenta a nuestra memoria y sentidos.” (Hume, 2015, p. 99).

El pasado es el fundamento de la inferencia causal, pero nada nos garantiza que el futuro se parezca al pasado; así, como no hay razones por las que creer en la máxima causal, tampoco las hay para convencernos de que existen conexiones necesarias entre causas particulares y efectos particulares en virtud de los cuales podemos inferir el efecto observando la causa. Por tanto, no es el razonamiento, sino la costumbre, basándose en el pasado, lo que nos lleva a hacer inferencias causales. Como cada vez que caliento el agua, esta hierve, infiero que calentar el agua es la causa de que hierva, pero esto no es más que una disposición no racional. “El entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos, y que aun la unión de causa y efecto se reduce [...] a una asociación de ideas producidas por la costumbre.” (Hume, 2005, p. 365).

La conexión necesaria depende de la inferencia, no al revés (Noonan, 2007, p. 81): la necesidad es un efecto de la repetición, el hábito, que forma una creencia basada en una expectativa causal. En otras palabras, la conexión necesaria es un sentimiento y no es algo observable en los objetos porque *no hay nada necesariamente conectado*.

“[...] la imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando no se acaben sus objetos, del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso.” (Hume, 2005, p. 289)

La imaginación, junto con la memoria (que juega un papel interesante en este proceso, si bien no vamos a profundizar en ella), basándose en experiencias pasadas, el hábito y la costumbre, conecta las diferentes ideas en la mente.

Hemos expuesto así qué son las impresiones y las ideas, así cómo todas las ideas son derivados de las impresiones y por ello tienen menor grado de vivacidad. También ha quedado claro que la imaginación ordena las ideas en la mente siguiendo esos tres principios, siendo el de causa – efecto el más fuerte de ellos; por último, se ha mostrado que la relación entre una causa y su efecto se basa en la costumbre y cómo, en última instancia, la necesidad no es algo inherente a los objetos, sino que es efecto de una tendencia expansiva de la imaginación a proyectar en las impresiones una conexión que solo establece la mente.

A continuación, vamos a adentrarnos en el problema del “Yo” y para ello, vamos a exponerlo como una parte del problema de la identidad, pues lo problemático del “Yo” es encontrar una conexión necesaria entre todos los “Yo” empíricos, sujetos de la experiencia.

3.2.- La relación del “Yo” con el problema de la identidad

El “Yo”, como empezamos a ver, es una idea de carácter especial. Hemos dicho que cada percepción, entre ellas las ideas, es una cosa completamente distinta a las demás. Aunque esté sujetando el mismo bolígrafo, en cada momento, esa percepción es una entidad distinta. La idea de que es el mismo, esto es, la idea de “identidad”, supondría tener una única percepción, no dos distintas. En el propio *Tratado*, a pie de página (Hume, 2005, p. 353) se menciona que el problema del “Yo” se trata de un caso especial del problema de la identidad de la sustancia ¿Cómo casa la identidad con este concepto de percepción sustancializada? ¿Qué relación tiene así con la necesidad? El objetivo, como señala también Hume (Hume, 2005, p. 360) es mostrar que los objetos a los que atribuimos identidad en realidad son una sucesión de objetos relacionados. Dicho de otro modo, la identidad no se da en los objetos, sino que la aportamos nosotros a la sucesión de las distintas percepciones de lo que nosotros consideramos un mismo objeto. Y no solo un objeto, sino que el problema de la identidad se extiende a mi propio cuerpo y al mundo externo del mismo modo. Veamos qué definición propone Hume de la identidad.

Para Hume (Hume, 2005, p. 357) la “identidad” es la “idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo”. Ya hemos expuesto que toda percepción distinta que forme parte de la mente es una existencia distinta y que es diferente, distinguible y separable de toda otra percepción (Hume, 2005, p. 365). Y, con todo, suponemos que el curso de las percepciones está unido por la identidad.

Encontraríamos la identidad si se diera un curso ininterrumpido del pensamiento, dicho en otras palabras, si las distintas percepciones que tengo sobre un mismo objeto fueran todas una y la misma. Y como la esencia de estas relaciones consiste en el hecho de que producen una “transición fácil de ideas” (Hume, 2005, p. 366), de ahí concluimos que la idea de la identidad proviene del “curso suave e ininterrumpido del pensamiento” (Hume, 2006, p. 366). Sin embargo, cada percepción es distinta y diferente de las demás. ¿Por qué hablamos entonces de identidad? Hume tiene una respuesta. Recordemos, como

he mencionado en el apartado anterior, que el entendimiento no observa ninguna conexión causal real entre los objetos, sino que esa conexión se produce por una asociación de ideas en la mente. Es nuestra mente, más específicamente nuestra imaginación, la que atribuye la conexión causal a las distintas percepciones. Y de este mismo modo, es la imaginación la que atribuye la identidad a los objetos. “La identidad no pertenece a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas.” (Hume, 2005, p. 365).

Recapitulemos esto último. Las ideas que tenemos en nuestra mente son todas y cada una de ellas una existencia diferente, una entidad distinta, distinguible y separable. La idea de “identidad” tendría que derivarse de una impresión real, es decir, tendría que darse la impresión de la identidad para poder tener esta idea. Sin embargo, para que esto fuera posible, tendría que darse una impresión idéntica e invariable, cosa que por definición no puede darse, pues cada percepción es distinta a las demás a un nivel ontológico. Por tanto, la idea de identidad no es una idea que provenga de las impresiones, sino que es una asociación, o en términos humeanos, es una ficción, que crea la imaginación como consecuencia del hábito y la costumbre, basándose en los principios de semejanza, contigüidad y causa – efecto.

“Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa deberá seguir invariablemente idéntica toda nuestra vida (constante), pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no hay impresión constante e invariable. Por tanto, la idea del Yo no puede derivarse de ninguna otra impresión, por lo que no existe tal idea.” (Hume, 2005, p. 355).

3.3.- ¿Qué es el “Yo”? Hume ante el problema de la unificación

El problema de la unificación del “Yo” es un derivado del problema de la identidad de la sustancia. La cuestión radica en preguntarse si se da algo así como una unificación del sujeto en una identidad, que sea una y la misma en la variación del tiempo. Como bien dice Hume, esta idea del “Yo”, para empezar, tiene primero que derivar de una impresión. Y esta impresión tendría que ser continuada e invariable a lo largo del tiempo, pues es lo que exige la idea de identidad. Sin embargo, no tenemos ese tipo de

impresiones, pues son por definición no continuas y variables, distintas cada una de las demás. Por tanto, no podemos derivar la idea de “Yo” de ninguna impresión. Bien, ¿de dónde procede pues el “Yo”? Como hemos expuesto anteriormente, el “Yo” no es una idea, pues no deriva de ninguna otra impresión, sino que es una ficción de la imaginación. La idea de identidad es incompatible con la idea de cambio (Noonan, 2007, p. 117). Y esto mismo que ocurre con el “Yo” es lo que ocurre con la idea de causa: la idea del “Yo”, la idea de “causa”, no son ideas derivadas de ninguna impresión, pues el entendimiento no es capaz de percibir estas conexiones en los objetos; a través de la semejanza, la contigüidad y la causalidad, principios por los que se rige la imaginación, se asocian las distintas ideas en la mente dando lugar a la ficción del “Yo” y la ficción de la causa.

Una vez dicho eso cabe preguntarse, ¿qué respuesta da Hume al problema de la unificación del “Yo”? Bueno, veamos qué tiene que decir Hume al respecto.

“Los problemas de la identidad personal no pueden resolverse y deben ser considerados como dificultades gramaticales. [...] No tenemos criterio para poder resolver cualquier disputa sobre el tiempo en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad.” (Hume, 2005, p. 369).

Si partimos estrictamente del empirismo humeano tal y como hemos expuesto, lo único que somos capaces de decir es que no somos capaces de decir nada. Y esto es precisamente lo que dice Hume: si aceptamos estos principios filosóficos, tenemos que admitir que nos encontramos en una situación de incapacidad para responder a la pregunta por la unificación del “Yo”. Lo que ocurre es lo mismo que ocurre con la idea de causa, y es que no tengo ninguna impresión que conecte los distintos “Yo” empíricos que se dan en cada momento de la experiencia, pues no tengo una impresión de la conexión entre ellos. Estas supuestas conexiones, como la de necesidad, son aportadas por la mente, pero no existen este tipo de conexiones reales entre percepciones, por la propia definición de percepción. Por tanto, la cuestión del problema del “Yo” se reduce a una disputa gramatical, pues a nivel filosófico, no podemos responder nada más. Podemos ir un paso más allá. Recordemos también el estatuto ontológico de las percepciones. Y es que estas tienen el mismo que el propio sujeto que las tiene.

“Cuando vuelvo mi reflexión sobre mí mismo nunca puedo percibir este yo sin una o más percepciones; es más, no puedo percibir nunca otra cosa que las

percepciones. Por tanto, es la composición de éstas la que forma el Yo.” (Hume, 2005, p. 830).

Para Hume, el “Yo” no sería nada más que el conjunto de nuestras percepciones, sin ser este nada más por encima de ellas; no solo ello, sino que en definitiva no es más que un constructo de la imaginación.

Así, tanto el “Yo” como la noción de causa son ficciones que crea la imaginación. ¿Por qué entonces hablamos de identidad, de un sujeto? ¿Por qué entonces seguimos usando la causa? Bien, que el “Yo” y la causa sean ficciones no significa que sean en vano. La mente crea este tipo de asociaciones para dar sentido a la experiencia y hacernos la vida de algún modo más fácil. ¿En qué sentido ocurre esto? Expóngase a continuación el uso pragmático del “Yo” en la filosofía humeana.

3.4.- El valor pragmático del “Yo”

Ha quedado claro así que el “Yo” en Hume no es más que una ficción que crea nuestra mente. Pero esta ficción no es la única: la identidad de las cosas, el mundo externo, la causalidad, son algunas de las ficciones que creamos y en las que creemos. ¿Por qué ocurre esto?

Cuando escribe el *Tratado* Hume busca hablar primero de la condición humana para después poder hablar de las condiciones de posibilidad de la misma, qué es lo que podemos conocer, etc. Paralelamente con Descartes, Hume buscaba un método filosófico que, basado en ideas claras y distintas, no pudiera obtener más que verdades. Sin embargo, Hume se dará cuenta de que esto no es posible.

Recordemos por un momento que las ideas son derivadas directamente de nuestras impresiones, que no por ello son falsas, sino que serán más certeras cuanto más se acerquen a la impresión de la que proceden. Hay así en Hume un criterio de verdad, o más bien de certeza. Ahora bien, la mayoría de las veces no podremos encontrar las impresiones de las que derivan nuestras ideas, por lo que tendremos que manejarnos con la probabilidad y la creencia. Por tanto, en gran medida todo nuestro conocimiento se basa en creencias y en probabilidades. Hume está poniendo en jaque todo nuestro conocimiento en el momento en que señala que existe una limitación clara de la naturaleza humana para conocer, de ahí el escepticismo de Hume: no podemos dar por seguro ningún tipo de conocimiento. Ahora bien, se trata de un escepticismo moderado, pues Hume no

pretende destruir o anular todo el conocimiento, solo buscar qué es lo que el ser humano puede realmente conocer.

La mayor parte de nuestro conocimiento empírico proviene de la imaginación, actuando esta siguiendo el principio de causalidad. Pero no deja de ser una invención de la mente. Lo que Hume descubre es que La Verdad, la certeza íntegra, es algo que no corresponde a la naturaleza humana: el ser humano tiene límites, y estos límites lo que muestran es que no podemos tener ningún conocimiento empírico que sea absolutamente verdadero. Ahora bien, ¿cómo superamos esto? Este es el motivo de esta sección.

“Yo como, juego una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos; y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ganas de profundizar más en ellas.” (Hume, 2005, p. 377)

Antes que filósofos, para Hume somos seres humanos. La parte útil del conocimiento es la que nos salva del solipsismo, de la inactividad. No podemos quedarnos simplemente quietos, pasivos, con dudas sin fin sobre el mundo externo porque somos humanos: estamos vivos y somos activos. El conocimiento no podrá ser fundamentado en su rigor, está bien; pero sí que es útil, y funciona.

“Si creemos que el fuego calienta, o que el agua refresca, esto se debe únicamente a que nos cuesta demasiado trabajo pensar de otro modo. Más aún: si somos filósofos, tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos, y por la inclinación que sentimos a emplear nuestra vida de esa forma.” (Hume, 2005, p. 379).

El conocimiento nos ayuda en la vida y nos hace la vida más fácil: eso es justamente lo que hacen las ficciones de la imaginación. Una vez que nos reconocemos como incapaces de responder a la pregunta por la unificación del “Yo” a nivel teórico, tenemos que seguir viviendo. Y si el “Yo” no es más que una ficción, si a nivel teórico no puedo fundamentar su unidad, a nivel práctico sí que es útil y me permite seguir viviendo sin caer en el pozo de desesperación del solipsismo. Lo mismo ocurre con la ficción del mundo externo: tampoco está claro si existe un mundo externo más allá de lo que estoy percibiendo en el momento, pero creer en ello me permite continuar seguir viviendo. “He aquí, pues, que me veo absoluta y necesariamente obligado a vivir, hablar

y actuar como las demás personas en los quehaceres cotidianos.” (Hume, 2005, pp. 377 – 378). Esta es la naturaleza humana.

4.- Kant. El “Yo” como condición de posibilidad de la experiencia

El empirismo humeano nos conduce hacia la duda escéptica con respecto a nuestro propio “Yo”: no podemos afirmar que la idea “Yo” exista. Como ha quedado expuesto, lo único que podemos reconocer a nivel teórico es que esta idea es una ficción de la imaginación, pues somos incapaces de responder a la pregunta por la unificación del “Yo”.

Ahora bien, Kant afronta este problema de la unificación del “Yo” de una forma diferente. Mediante lo que denominamos un “argumento trascendental”, Kant da ya siempre por resuelto el problema de la unificación del “Yo”, considerándolo así como una condición de posibilidad de la experiencia misma. A continuación, vamos a exponer qué son y en qué consisten eso que llamamos “argumentos trascendentales”. Una vez hecho eso, iremos directos a la *Crítica de la razón pura*, más específicamente a la *Deducción trascendental*, para ver si puede interpretarse lo que Kant realiza en estas páginas como una argumentación trascendental que, de alguna forma, ya expondremos cómo, da siempre por resuelto el problema de la unificación del “Yo”.

4.1.- Los argumentos trascendentales

Un argumento trascendental, como expone Cabrera, es “un argumento que busca concluir condiciones trascendentales, es decir, condiciones *a priori* de la posibilidad de un cierto tipo de experiencia, conocimiento o de lenguaje.” (Cabrera, 2007, p. 7). Toda la filosofía kantiana se caracteriza por este tipo de argumentación: “sin espacio y tiempo no podríamos individuar y diferenciar objetos”, “sin permanencia no podríamos hablar de cambio”, “sin experiencia externa no tendríamos experiencia interna” (Cabrera, 2007, p. 7), etc., si bien no es un recurso exclusivo de Kant (Strawson, Habermas o Wittgenstein serían otros ejemplos).

Una de las características de la obra de Kant es que sus argumentos no aparecen de forma aislada, sino que todos ellos forman un sistema filosófico orgánico donde todas las partes se encuentran relacionadas (Cabrera, 2007, p. 13); esto es, las conclusiones de unos argumentos sirven de premisa para otros. Los argumentos trascendentales, partiendo de una premisa necesaria, se convierten en ocasiones no en argumentos para la posibilidad de algo, sino en argumentos para la *necesidad* de esto mismo.

Siguiendo a Cabrera, precisamente por tratarse de argumentos trascendentales, estos buscan las condiciones de posibilidad y, por tanto, constan de dos pasos (Cabrera, 2007, p. 8): primero afirmamos una premisa, A, y a continuación demostramos que, de no darse un conjunto de condiciones, que denominamos C, A no sería posible. De esta forma, se concluye la necesidad de estas condiciones para la afirmación de la premisa. De

$$\text{Esquema 1} \left\{ \begin{array}{l} \text{P1: } A \\ \text{P2: } (-C \rightarrow -\Diamond A) \\ \therefore \Box C \end{array} \right.$$

esta forma, el esquema lógico del argumento sería así:

Esta primera premisa, que afirmamos como verdadera, no puede ponerse en duda: tiene que ser aceptada de forma evidente o innegable, bien porque cualquiera pueda constatarla o porque sea una verdad necesaria (Cabrera, 2007, p. 8). La premisa es, en unos casos, una posibilidad contingente pero innegable, y en otros casos, un juicio *a priori* (Cabrera, 2007, p. 8). En el caso de la apercepción, como podemos adelantar, partimos de la premisa de que pensamos el objeto de nuestras intuiciones a través de una síntesis necesaria. Y para que esto sea posible, debemos aceptar una condición, a saber, que “El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” (B 132).

Así, podríamos distinguir entre dos subtipos de argumentos trascendentales: siguiendo a Cabrera (Cabrera, 2007, p. 9), tenemos por un lado los que parten de una premisa contingente y, por otro lado, los que parten de una premisa necesaria. Detengámonos un momento en estos subtipos de argumentos.

En el primer subtipo, el que parte de una premisa contingente, cabe preguntarse qué clase de posibilidad expresa esta primera premisa. Y lo cierto es que no expresa una única posibilidad, posibilidad lógica, sino también una posibilidad material o real: “no basta con que un concepto no sea contradictorio, también deberá demostrarse que es real o materialmente posible.” (Cabrera, 2007, p. 10). Para ello, Kant suele frecuentar dos caminos: o bien partimos de un hecho, o bien demostramos esta posibilidad a partir de algún principio. Como señala Cabrera, la primera opción, la de la facticidad, es la más recurrida por Kant: “distinguimos objetos externos”, “percibimos cambios”, “hay experiencia interna”, etc. (Cabrera, 2007, p. 11). Es a través de este método que, como

Manfred Baum señala (Baum, 1979, como citado en Cabrera, 2007, p. 11), la posibilidad de la experiencia puede concluirse *a priori*.

En cuanto al segundo subtipo de argumentos trascendentales, los que parten de una premisa necesaria, esta premisa puede ser de dos tipos (Cabrera, 2007, p. 13): o bien una verdad analítica, o bien un juicio sintético *a priori*. Esto último es bastante relevante porque el objetivo principal de toda la *Crítica de la razón pura* es demostrar la posibilidad de dichos juicios. Sin embargo, Cabrera señala que no debemos olvidar que los argumentos kantianos pretenden formar un sistema filosófico orgánico en el que todas las partes están interrelacionadas (Cabrera, 2007, p. 13).

En cualquier caso, en ambos tipos de argumentos, la necesidad de la primera premisa no es suficiente para garantizar la necesidad de la conclusión. Debemos modificar la segunda premisa, “de tal manera que exprese que, si no se aceptan ciertas condiciones, tal verdad no sería *necesaria*.” (Cabrera, 2007, p. 14).

En cuanto a la segunda premisa de los argumentos trascendentales, lo primero que apreciamos es que son mucho más complejas de lo que simplemente parece en su esqueleto lógico. Además, como señala una condición o varias condiciones, estas pueden estar respaldadas desde diversas direcciones (Cabrera, 2007, p. 15). Lo que conviene preguntarse a continuación, a propósito de estas condiciones que debemos demostrar necesarias es, como señala Cabrera, si son realmente condiciones de posibilidad o son meras explicaciones plausibles (Cabrera, 2007, p. 15). Está línea es la que trabaja también Donald Davidson (Maker, W. (1991). Davidson’s Transcendental Arguments. *Philosophy and Phenomenological Research*: 51(2), 345 – 360.) sin embargo, se aleja del objetivo de nuestra investigación, por lo que no indagaré más en ella.

A primera vista, ocurre que estas condiciones ni siquiera parecen indispensables. Entonces, ¿cómo reforzamos esta segunda premisa para lograr la necesidad de las condiciones? Según Cabrera, hay varias estrategias para lograrlo; sin embargo, como exponerlas todas nos alejaría un poco de la cuestión principal, voy a señalar una de las estrategias que considero no solo más atractiva sino también más adecuada para esta ocasión. Esta estrategia es la que propone Strawson: en tanto que argumentos contra el escéptico (Cabrera, 2007, p. 19), los argumentos trascendentales solo tienen que demostrar la necesidad de ciertos supuestos partiendo solo de aquello que el escéptico acepta. Pongamos un ejemplo:

“el escéptico acepta que nuestra experiencia parece incluir particulares objetivos en un ámbito espacio – temporal, pero niega que los objetos sigan existiendo cuando no son percibidos. La estrategia trascendental pretende mostrar que el escéptico no puede afirmar lo primero y negar lo segundo.” (Cabrera, 2007, p. 19).

Esta estrategia permite dar privilegio a ciertas condiciones que, si bien puede que no sean las únicas, sí que pueden proponerse como indispensables para organizar la experiencia, hasta que un conjunto alternativo de condiciones demuestre lo contrario. (Cabrera, 2007, p. 20).

En general, los argumentos trascendentales dependen de la forma en que se defiende el conjunto de condiciones que debe darse por supuesto, si bien siempre tiene debilidades (Cabrera, 2007, p. 26). Por otra parte, aunque puedan ser debilitados, estos argumentos trascendentales siguen siendo atractivos, pues permiten señalar creencias indispensables y sirven “para sacar a luz condiciones de significatividad implícitas” (Cabrera, 2007, p.26).

Se ha analizado la estructura de este tipo de argumentación frecuentada por Kant. A través de este tipo de argumentación expresa, o bien requisitos necesarios para entender algo, o bien los requisitos indispensables para que algo exista (Cabrera, 2007, p. 27). Cabrera concluye que a lo máximo que pueden aspirar los argumentos trascendentales (sin caer en falacias o el idealismo trascendental) es a concluir el establecimiento de condiciones de inteligibilidad (Cabrera, 2007, p. 29). ¿Qué ocurra en la *Crítica*? Ha llegado el momento de comprobarlo.

4.2.- La Deducción trascendental

Esta sección de la *Crítica* es diferente en cada una de las ediciones: mientras que en la Edición A parece que el enfoque se centra más en los procesos de síntesis de la imaginación para deducir trascendentalmente la unidad de apercepción, en la Edición B el enfoque recae sobre el uso legítimo de las categorías de forma *a priori*. Las razones que explican las diferencias entre estas ediciones escapan de nuestro alcance; en cualquier caso, el objetivo sigue siendo el mismo: buscar en la argumentación kantiana si efectivamente se legitima el uso de los conceptos puros del entendimiento de forma *a priori*.

4.2.1.- Deducción trascendental. Edición A

Lo que encontramos en la primera edición de la *Deducción trascendental* es un proceso por el que Kant pasa de una “deducción subjetiva” a una “deducción objetiva” (Hartnack, 1988, p. 62). Uno de los aspectos más importantes de la *Deducción* es el proceso de *síntesis*, proceso por el que se da una combinación de impresiones sensibles en una unidad a través de un acto del entendimiento (Hartnack, 1988, p. 59). En lo que denominamos la “deducción subjetiva”, la explicación “psicológica” de la naturaleza del proceso de síntesis, Kant comienza explicando en qué consisten estas distintas etapas que constituyen dicho proceso, a saber, la aprehensión, la reproducción en la imaginación y el reconocimiento en el concepto.

Partimos de un supuesto y es que toda intuición tiene lugar en el tiempo, pues gracias a la *Estética trascendental* sabemos que el tiempo es la forma que tienen todas las intuiciones, esto es, es condición *a priori* de las mismas. Siguiendo con Hartnack, durante un periodo de tiempo determinado, se dan distintas impresiones de lo que decimos que es el mismo objeto. Si miro un objeto durante cinco segundos, en cada segundo estoy teniendo una impresión distinta; ahora bien, nunca diríamos que son impresiones distintas, sino que “hemos mirado (intuido) una y la misma cosa durante el periodo de tiempo transcurrido.” (Hartnack, 1988, p. 59) y de esa forma creamos una unidad donde no la había. Esto es el proceso de aprehensión, la síntesis de lo múltiple en una unidad. Ahora bien, esta aprehensión no se daría si las impresiones no se combinaran o juntaran de una forma determinada. Para que se puedan combinar, deben poder retenerse en la mente una vez se han desvanecido y esto solo es posible si la imaginación las reproduce (Hartnack, 1988, p. 60). Y no solo eso: estas impresiones no deben ser solo susceptibles de conocer sino también susceptibles de ser conocidas, o mejor, “susceptibles de ser reconocidas” (Hartnack, 1988, p. 60); por esto, tiene que darse un reconocimiento.

Estas tres etapas del proceso de síntesis se dan de manera simultánea, pues son tres aspectos de uno y el mismo proceso. Aprehensión, reproducción y reconocimiento son las condiciones necesarias para conocer un objeto y presuponen una conciencia. Además, esta conciencia es una y la misma conciencia, “pues el reconocimiento es precisamente lo que constituye la unidad de la conciencia.” (Hartnack, 1988, p. 61). Sin este proceso de síntesis no se daría la auto – conciencia y con ella, tampoco podríamos hablar de objetos. “En otras palabras, estos tres conceptos, la síntesis, el conocimiento de

un objeto, y la unidad de conciencia (auto – conciencia), son lógicamente interdependientes.” (Hartnack, 1988, p. 62).

Ahora bien, ¿qué debemos entender por objeto? Aquí se encuentra el paso de la “deducción subjetiva” a la “deducción objetiva”. De nuevo siguiendo a Hartnack, cuando pregunto sobre qué es lo que estoy viendo, la respuesta debe quedar envuelta en la forma de un juicio, un juicio que hable sobre *qué* es lo que se ve (Hartnack, 1988, p. 62). Ese *qué* es el objeto de conocimiento, lo que correspondería al sujeto del juicio sobre aquello que veo. En otras palabras, “ser un objeto [...] es ser algo que está conceptualmente determinado” (Hartnack, 1988, p. 63). Por ejemplo, si digo que estoy viendo un gato, el objeto no se identifica con alguna experiencia particular, sino que cuando llamo “gato” a lo que estoy viendo, en realidad lo que sucede es que estoy aplicando el concepto “gato”; en otras palabras, mi mente ordena lo vario que aporta la sensibilidad bajo una determinada regla. “El concepto ‘objeto’ es lo que hace posible entender lo que se ve.” (Hartnack, 1988, p. 62). Por tanto, sin el concepto de “objeto” no habría experiencia, porque el concepto “objeto” refleja la unidad de la conciencia (Hartnack, 1988, p. 63). Y esta unidad, que no se asegura empíricamente, sino *a priori*, es por consiguiente una condición trascendental, lo que Kant denomina “apercepción trascendental”.

Una vez entendido mejor qué hace Kant en la Edición A de la *Deducción*, vamos a pasar directamente al texto.

“Pero los *elementos* de todo conocimiento *a priori* [...] tienen que incluir siempre [...] las condiciones puras *a priori* de una experiencia posible y un objeto de ésta. De lo contrario, no solo no pensaríamos nada a través de ellos, sino que, al carecer de datos, ni tan siquiera surgirían en el pensamiento.” (A 96).

Aquí encontramos un primer argumento trascendental. El argumento que sigue es que el conocimiento *a priori* debe siempre llevar en él las condiciones *a priori* de una experiencia posible y un objeto de la misma; de lo contrario, no se pensaría nada a través de los conceptos, o nada se pensaría en general. Si partimos de las categorías, y las presuponemos como verdaderas, necesarias, (en este caso, han sido concluidas de una

deducción anterior¹), se tienen que dar una serie de condiciones (en este caso, que incluyan las condiciones puras *a priori* de la experiencia posible y un objeto de la mismas) que, de no darse, las categorías no serían posibles, no serían verdaderas, etc. De esta forma las categorías quedan, a través de un argumento trascendental, validadas como condición de posibilidad de la experiencia.

Como hemos mencionado junto a Hartnack, Kant habla de un proceso de síntesis dividido en tres momentos: “Tales síntesis suministran una guía para tres fuentes subjetivas de conocimiento y, las cuales hacen posible el entendimiento mismo y, a través de él, toda experiencia en cuanto producto empírico del entendimiento.” (A 97 – 98). Todas nuestras representaciones, en tanto que modificaciones de nuestra mente, pertenecen a nuestro sentido interno, este es, el tiempo (A 98 – 99). Por esto mismo Kant sostiene que “toda intuición contiene en sí una variedad que, de no distinguir la mente el tiempo en la sucesión de impresiones, no sería representada como tal.” (A 99). Y precisamente por estar contenida en un instante del tiempo, las representaciones no pueden ser otra cosa que unidad absoluta (A 99). Aquí entra el primer momento de síntesis, la *síntesis de aprehensión*, que convierte esa diversidad en una unidad intuitiva primero recorriendo esa diversidad y después reuniéndola (A 99). Se trata así de una variedad contenida en una representación que solo puede producirse gracias a esta síntesis.

Este primer momento de síntesis está íntimamente relacionada con el segundo momento, la *síntesis de reproducción en la imaginación*, pues “ni siquiera nuestras más puras intuiciones *a priori* suministran conocimientos si no contienen una tal combinación de lo vario que posibilite una completa síntesis de reproducción.” (A 101). Lo que Kant está exponiendo es que, para que podamos captar lo vario de la sensibilidad y pensarlo posteriormente, no solo es necesario que lo diverso de la sensibilidad se contenga en una única representación, sino también que sea reproducible después. La posterior reproducción de los fenómenos es condición necesaria del conocimiento. “Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes [...] jamás podría surgir una representación completa [...]. Es más, ni siquiera podrían aparecer las

¹ Como hemos mencionado previamente, el sistema filosófico kantiano es orgánico y son múltiples las ocasiones en las que las premisas de las que parte son las conclusiones obtenidas de argumentaciones previas.

representaciones básicas de espacio y tiempo, que son las primarias y más puras.” (A 102). Como se puede ver, es a través de argumentos trascendentales que Kant va conectando los distintos momentos de síntesis.

En el tercer momento de síntesis, la *síntesis de reconocimiento en el concepto*, vislumbramos ya la conexión clara entre todos los procesos de síntesis con la unidad de apercepción originaria. “Si no fuéramos conscientes de que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de representaciones sería inútil.” (A 103). La conciencia aparece en estas páginas como un elemento clave en el proceso de síntesis. “Lo vario de tal representación jamás formaría un todo, ya que carecería de una unidad que sólo la conciencia puede suministrar. [...] ya que este concepto consiste únicamente en la conciencia de esa unidad de la síntesis.” (A 103). Y es que la conciencia se vuelve una condición necesaria, no solo de los conceptos, sino del conocer objetos en general: “siempre tiene que haber una conciencia, aunque carezca de especial claridad. Sin conciencia no puede haber conceptos ni es, por tanto, posible conocer objetos.” (A 104).

A partir de A 106 - 107 vemos más clara la conexión entre los conceptos y la originaria unidad de apercepción.

“Todo conocimiento requiere un concepto [...] algo universal y que sirve de regla. [...] Y solo puede constituir una regla para las intuiciones representando en los fenómenos dados la necesaria reproducción de su diversidad y, por tanto, la unidad sintética en la conciencia de los mismos.” (A 106).

Y en cuanto a esa necesidad, Kant sigue:

“Toda necesidad se basa siempre en una condición trascendental. En consecuencia, tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de la experiencia. Sin tal fundamento, sería imposible pensar un objeto de nuestras intuiciones, ya que este objeto no es más que el algo cuyo concepto expresa dicha necesidad de síntesis” (A 106)

Una vez más, es a través de la argumentación trascendental que Kant establece la necesidad de la condición originaria y trascendental, que no es otra cosa que la

apercepción trascendental (A 107). Partimos de la premisa de que pensamos el objeto de nuestras intuiciones a través de una síntesis necesaria. Y para que esto sea posible, encontramos las condiciones que debemos aceptar como verdaderas, a saber, que debe haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia. Kant establece así como condición de posibilidad de, no solo los conceptos de objetos en general, sino de todos los objetos de la experiencia, la unidad de la conciencia en la *apercepción* originaria. “No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones.” (A 107).

Como hemos comentado, esta argumentación se repite a lo largo de la *Deducción*:

“En efecto, la mente no podría pensar, y menos *a priori*, la identidad del yo en medio de la diversidad de sus representaciones, si no tuviera presente la identidad de su acto, identidad que somete toda síntesis de aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental y que hace posible su interconexión según reglas *a priori*.” (A 108).

En este caso, Kant parte de la unidad trascendental de la *apercepción* para argumentar que es esta misma unidad la que permite que los fenómenos aparezcan reunidos en una única experiencia (A 108).

Y esta unidad de *apercepción* debe ser considerada necesariamente *a priori*, pues en caso contrario el conocimiento carecería de objeto. Resumiendo, en palabras de Kant:

“[...] la realidad objetiva de nuestro conocimiento se basará en la ley según la cual, en la experiencia, esos fenómenos han de estar sometidos a las condiciones de indispensable unidad de *apercepción*, al igual que, en la simple intuición, lo han de estar a las condiciones formales de espacio y tiempo: son esas condiciones las que hacen posible el conocimiento.” (A 110).

La unidad de la síntesis de las percepciones, que constituye la forma de la experiencia, “no es otra cosa que la unidad sintética de los fenómenos obtenida mediante conceptos.” (A 110). Y si no se basaran en el fundamento trascendental, en la *apercepción* originaria, esta unidad de síntesis a través de conceptos sería imposible, o accidental, o nada para nosotros, como dice Kant.

Las categorías son condiciones *a priori* de la experiencia posible en general y a su vez de la posibilidad de los objetos en la experiencia. Y la necesidad de estas categorías “se basa en la relación que sostiene toda la sensibilidad – y, consiguientemente, todos los fenómenos posibles – con la apercepción originaria.” (A 111). Es la unidad de la autoconciencia la que determina las condiciones a las que todo ha de estar necesariamente sometido. En caso contrario, “no habría completa, general ni, por tanto, necesaria unidad de conciencia en la diversidad de las percepciones.” (A 112).

4.2.2.- Deducción trascendental. Edición B

De acuerdo con Hartnack, el argumento que sigue en la Edición B es el siguiente: “todo pensamiento, toda representación, ha de ser necesariamente un pensamiento o una representación que pertenece a alguien.” (Hartnack, 1988, p. 65). ¿Cómo aparece esto en la *Crítica*? Veamos a continuación.

“El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí.” (B 132).

El mismo formato de argumento que hemos analizado en A se repite de nuevo B. Partimos de la premisa de que lo representado en nosotros tiene que ser pensado. Recordemos que el conocimiento es fruto de la conjunción de la sensibilidad, facultad que aporta la representación, y el entendimiento, facultad que la piensa. Ahora bien, Kant sostiene que, de no darse la condición de que el “Yo pienso” acompañe a todas mis representaciones, estas no podrían ser pensadas. Es más, no solo no podrían ser pensadas, sino que no serían nada para nosotros. Por tanto, a través de un argumento trascendental, Kant concluye la necesidad del “Yo pienso” como representación que acompaña todas mis representaciones: “Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad.” (B 132). En otras palabras, Kant demuestra así la necesidad del “Yo” en el acto del conocimiento, en la medida en que toda representación necesariamente tiene que ser representación de alguien.

Ahora bien, debe quedar claro que este “Yo” que estamos mencionando no es ningún “Yo” empírico. Como señala Hartnack, de todo contenido de pensamiento empírico “debemos poder decir necesariamente que eso es *mío*.” (Hartnack, 1988, p. 65). Este “Yo” es un “Yo” trascendental, un “Yo” que no es el que soy en cada caso, sino el que da unidad a toda la experiencia y aporta a su vez la unidad de conciencia. A este “Yo” es a lo que Kant llama “apercepción originaria”.

“En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les permite hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían completamente.” (B 132 – 133).

Strawson señala este mismo punto de la argumentación: “Puedo tomar como mía una representación dada solamente porque yo la he combinado o sintetizado con otras” (Strawson, 1975, p. 84).

El conocimiento consiste en la referencia de las representaciones a un determinado objeto, entendido este como “aquello en cuyo concepto se halla *unificado* lo diverso de una intuición dada.” (B 137). Sin embargo, dice Kant, toda unificación de representaciones exige unidad de conciencia en la síntesis de las mismas (B 137). Por esto, la unidad de conciencia es lo que permite que las representaciones se conviertan, efectivamente, en conocimiento y, por tanto, es también la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento (B 137). Queda así expuesto cómo Kant expone la necesidad de la apercepción trascendental como condición de posibilidad de no solo el conocimiento, sino de la experiencia como tal, pues la experiencia debe sintetizarse toda en una y la misma auto – conciencia.

La experiencia para Kant no puede desvincularse de la conciencia porque, tal y como muestra Strawson, la experiencia no es solo un flujo de sensaciones, sino un flujo de experiencias constantes y en ese flujo de experiencias tengo conciencia de la identidad del “Yo”, pues llamo a todas mis representaciones, efectivamente, *mías*. Este mismo aspecto es el que señala Beiser (Beiser, 2002, p. 149), y es que no percibiríamos fenómenos si no hubiera una conciencia, pues lo que percibimos depende de las

condiciones de nuestra percepción humana y no tiene sentido considerar las cosas en sí mismas o los fenómenos al margen de esas condiciones.

Para Kant, un juicio “no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de apercepción.” (B 141). O lo que es lo mismo, el acto por el que lo diverso de las representaciones se unifica bajo la apercepción originaria es la función lógica de los juicios (B 143). Lo diverso de una intuición se relaciona así con la unidad de apercepción a través de las funciones de los juicios, esto es, a través de las categorías. Por esto mismo, “lo diverso de una intuición dada también se halla, pues, necesariamente sujeto a las categorías.” (B 143). El entendimiento hace uso de las categorías a modo de reglas que conectan lo diverso de la sensibilidad con la originaria unidad de apercepción. Gracias precisamente a las categorías puedo representar lo diverso de la sensibilidad contenido en una intuición que considero mía.

4.3.- Unificación trascendental

Lo que cabe preguntarnos a continuación es de qué modo, a través de esta argumentación trascendental, Kant hace frente al problema de la unificación del “Yo”. Este problema, como se ha mostrado, apunta a la posibilidad de hablar de una unidad de la conciencia, que no es ya la pregunta por la identidad empírica del sujeto. Lo que se pregunta aquí es por un fundamento último, trascendental, que unifique la conciencia.

Lo que concluimos de esta exposición es que Kant no aporta ninguna respuesta a este problema porque no lo considera. ¿Qué significa esto? En la medida en que estoy experimentando algo ya está supuesto el “Yo” que lo experimenta. Cuando voy a preguntarme si se da una unificación del “Yo”, el sujeto “Yo” que me hago esta pregunta está ya siempre supuesto, pues es una condición de posibilidad de la experiencia y con ello, de la pregunta misma. Este es el mismo razonamiento al que Beiser apunta cuando dice que el “Yo pienso” no se puede eliminar o pensar sin él porque el mismo intento de hacerlo lo presupone. El “Yo” es condición necesaria de toda conciencia: una representación de la que no pueda ser consciente sería imposible o nada para nosotros, y esto es porque el “Yo pienso”, el principio más alto del entendimiento, acompaña a todas las representaciones mientras que ninguna representación lo precede o acompaña (Beiser, 2002, p. 151). Sin sujeto no habría representaciones.

En el momento en que experimento algo en general, o me planteo esta pregunta en particular, el “Yo” ya está siempre supuesto. De hecho, si hubiera experiencia sin un sujeto que la experimentara propiamente dicho, o no sería experiencia posible o no sería nada para el sujeto. Así es cómo Kant afronta el problema de la unificación del “Yo”, dándolo ya siempre por resuelto al momento de plantearlo.

4.4.- “Yo” empírico frente “Yo” trascendental.

“Según esto, no *me conozco tal como soy*, sino sólo como me manifiesto a mí mismo. Por consiguiente, la conciencia de sí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo” (B 158).

Hay un aspecto interesante que me gustaría señalar en cuanto al “Yo”. Y es que hemos hablado de la unidad de la conciencia en la apercepción originaria como condición de posibilidad de la experiencia, pero ese “Yo”, que es el correlato de todas mis representaciones, es distinto del “Yo” que soy en cada representación particular. La posibilidad de la experiencia se apoya en que es siempre experiencia mía. La unidad de apercepción me dice que soy, no cómo me manifiesto ni cómo soy en mí mismo, simplemente que *soy*. Es interesante ver la diferencia entre el “Yo” que soy cada vez en tanto que “Yo” empírico, y el “Yo” trascendental, que también soy, pero no al modo del “Yo” empírico, sino como condición de posibilidad de este.

En relación con este “Yo” trascendental, Beiser apunta a un hecho interesante en su análisis del sujeto trascendental kantiano. Según Beiser, el sujeto trascendental cumple con dos requisitos fundamentales para toda subjetividad: en primer lugar, el requisito de la autoconciencia, pues el “Yo pienso” de la unidad de apercepción expresa la auto – conciencia (Beiser, 2002, p. 154) y, en segundo lugar, cumple con el requisito de la libertad, en sentido de autonomía, el poder de crear y actuar conforme a leyes auto – dadas (Beiser, 2002, p. 154). En la Edición B de la *Deducción Trascendental* (B 157 – 158) Kant sostiene que el “Yo pienso” de la unidad de apercepción expresa el acto de determinar mi existencia, y es en virtud de esta espontaneidad que me puedo llamar a mí mismo una inteligencia [*intelligenz*]. Beiser señala la importancia del término *intelligenz* en alemán porque este término designa el poder de la espontaneidad y la libertad propios de un ser racional (Beiser, 2002, p. 154).

Lo que señala Beiser es que Kant atribuye al “Yo” trascendental una serie de características propias de una subjetividad, a saber, autoconciencia y espontaneidad. Sin embargo, recordemos que este “Yo” no es un objeto empírico, sino que es un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia. No tenemos experiencia de este “Yo” porque en el momento en que lo tematizamos y lo convertimos en objeto de investigación, este queda ya siempre supuesto detrás de la objetivación misma. En otras palabras, aunque podamos hablar de este “Yo” trascendental, objetivándolo, este “Yo” que acabamos de convertir en objeto ya no es el mismo “Yo” trascendental que hay supuesto en toda experiencia: el “Yo” que objetivamos se vuelve objeto de la experiencia y el “Yo” trascendental es el fundamento de la misma.

Como hemos mencionado, la auto – conciencia de la unidad de apercepción es auto – conciencia de *que* existo, no de *cómo* existo: las condiciones bajo las cuales las categorías son aplicadas a la experiencia no pueden convertirse en un objeto de la experiencia. Y como tal, el conocimiento de uno mismo requiere la aplicación de las categorías, por lo que para aplicarlas tendría que convertirme a mí mismo en un objeto determinado. Entonces, ¿cómo puede Kant atribuir una serie de propiedades empíricas a un “Yo” que parece escapar a la objetivación que permite precisamente señalar estas propiedades?

Según Beiser, Kant tiene una respuesta para esto. No podemos adscribir personalidad o sustancialidad al “Yo” trascendental, pero sí autoconciencia y espontaneidad, pues son condiciones necesarias para la experiencia posible (Beiser, 2002, p. 156). Según Beiser, el argumento de Kant reside en que, al igual que podemos mostrar las reglas de la lógica derivándolas de las reglas implícitas de los juicios, podemos producir las formas del entendimiento y la intuición derivándolas en las condiciones necesarias de la experiencia (Beiser, 2002, p. 157). En otras palabras, para que el sujeto pueda conocer su papel trascendental, solo tiene que *pensarse* de acuerdo con las categorías, pues su actividad solo se examina en la medida en que crea y actúa de acuerdo a ellas.

5.- Conclusiones

El objetivo de esta investigación es analizar la forma en que tanto Kant como Hume afrontan cada uno el problema de la unificación del “Yo”. ¿Qué papel juega el sujeto en la experiencia? ¿Podemos hablar de un “Yo”? Tanto Hume como Kant enfrentan este problema de formas diferentes.

Hume, empirista, aporta una respuesta negativa a este problema: no podemos hablar de una unificación del “Yo”. Todas nuestras ideas proceden de percepciones, por lo que la idea del “Yo” tendría que proceder de una impresión. Ahora esta debería ser continuada e ininterrumpida, cosa que no ocurre pues es justo contraria a la noción misma de impresión, siendo esta por definición discontinua e interrumpida. El motivo por el que hablamos de una idea de “Yo” es por obra de la imaginación. Como ha quedado expuesto, el problema del “Yo” es un derivado del problema de la identidad de la sustancia, pues lo que realmente nos preguntamos aquí es si podemos decir que el “Yo” que soy en cada caso es, efectivamente, el mismo. Ha quedado claro cómo, desde la filosofía humeana, nos reconocemos como incapaces de responder a la pregunta por la unificación del “Yo”. Además, se ha mostrado también que lo que llamamos “Yo” es en realidad una ficción de la imaginación, una ilusión que, si bien no podemos fundamentarla a nivel filosófico, a nivel pragmático sigue siendo útil y nos permite a nosotros darle un sentido a nuestra vida.

En cuanto a Kant, lo que encontramos es en realidad que no responde a este problema; a través de una argumentación trascendental, lo que encontramos es que Kant confiere al sujeto condición de posibilidad de la experiencia misma, dando el problema como ya siempre por resuelto cada vez que se plantea. Los argumentos trascendentales son una buena herramienta que permite disolver el tipo de dudas escépticas que encontramos por ejemplo en la filosofía humeana. Una vez ha quedado expuesto en qué consiste un argumento trascendental y la forma que tiene, se ha analizado la sección de la *Deducción Trascendental* de la *Crítica de la razón pura* para interpretar la argumentación que Kant lleva a cabo en dicha sección como una argumentación trascendental que le permite dotar al “Yo” de condición de posibilidad de la experiencia humana. De este modo, se puede decir que Kant ni siquiera da una respuesta al problema de la unificación del “Yo” porque lo considera ya siempre resuelto en el momento en que se plantea. Para Kant el problema de la unificación del “Yo” se puede ver como una confusión que, como

diría Aristóteles, un ciego de nacimiento podría tener sobre los colores: una discusión sobre palabras (*lógos*), sin pensar realmente en lo que se dice (Aristóteles, 2016, p. 131).

Concluimos así cómo ambos autores afrontan este problema: Hume nos conduce a un escepticismo por el que tenemos que responder que no podemos hablar de una idea de “Yo” a nivel teórico, mientras que Kant da ya siempre por resuelto el problema de la unificación del “Yo” a través de una argumentación trascendental.

Bibliografía

- Aristóteles, (2016). *Física*. Gredos
- Beiser, F. (2002). *German Idealism*. Harvard University Press
- Cabrera, I. (2007). *Argumentos trascendentales*. UNAM
- Hartnack, J. (1988). *La teoría del conocimiento de Kant*. Cátedra
- Hume, D. (2015). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza
- Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura*. Taurus
- Noonan, H. (2007). *Hume*. Oneworld
- Strawson, P. (1975). *Los límites del sentido*. Revista de Occidente