

SUSTANCIA, SUBJETIVIDAD Y AUTOCONCIENCIA: ALGUNAS REFLEXIONES ACERCA DE LA NOCIÓN DE “APERCEPCIÓN” EN LEIBNIZ Y KANT

CLAUDIA JÁUREGUI

I

El problema de la conciencia, y más específicamente aún el de la autoconciencia, ocupa un lugar central en la filosofía de los siglos XVII y XVIII, mostrando este período una variada gama de posibilidades respecto de lo que puede llegar a entenderse por la expresión “yo pienso”.

Entre ellas se destacan, sin duda, las posiciones de Leibniz y Kant, quienes bajo la noción de ‘apercepción’ resumen sus respectivos puntos de vista sobre el intrincado problema de la relación entre el yo y la conciencia. Los presupuestos radicalmente diferentes a partir de los cuales cada uno de estos autores intenta elucidar la cuestión, los conducen a asignarle a esta noción significados también diversos. La crítica a la metafísica que Kant lleva a cabo, traza el itinerario desde una teoría de la conciencia indisolublemente ligada a una consideración sustancialista del yo, concebido como unidad de fuerza esencialmente activa, hasta una teoría de la conciencia en la que el yo desustancializado se concibe como subjetividad trascendental que, en su actividad de operar sintéticamente sobre lo múltiple, se vuelve autoconsciente de su propia identidad. Las nociones de unidad y multiplicidad, conciencia y actividad, sujeto y sustancia, se entrecruzan en ambas teorías, acercándolas y alejándolas entre sí, y tejiendo una complicada trama de relaciones sobre la que nos proponemos reflexionar en este trabajo.

Con el fin de llevar a cabo esta tarea, comenzaremos por ensayar una reconstrucción de la concepción leibniziana de la conciencia, destacando los rasgos que, a nuestro entender, resultan más relevantes, para luego trazar algunas comparaciones entre ésta y la concepción kantiana.

II

La cuestión de la posibilidad que, en cuanto seres racionales, poseemos de decir “yo”, y de ser conscientes de nuestra propia identidad, ocupa un lugar especial dentro del pensamiento leibniziano, ya que la metafísica que el autor desarrolla, y más particularmente su concepción de la sustancia, se apoyan en la autoconciencia que poseemos de nosotros mismos en tanto almas racionales. El yo, como aquella unidad en la que se reúne una multiplicidad de percepciones que se suceden unas a otras impulsadas por la actividad inmanente del pensamiento, proporciona el modelo para comprender, más allá de las representaciones confusas que nos presentan los sentidos, cuál es la naturaleza de aquellos puntos metafísicos que constituyen la realidad última de las cosas tal como son en sí mismas.¹ Estos últimos -las mónadas- son concebidos como unidades de fuerza esencialmente activas, cuya actividad consiste precisamente en percibir la infinita multiplicidad del universo. La percepción, entendida como expresión o representación de esa multiplicidad en la unidad de la mónada, no es, sin embargo, necesariamente un estado consciente. Todas las mónadas perciben, pero no todas ellas son capaces de darse cuenta o notar esa relación entre la unidad y la multiplicidad que sus percepciones conllevan.² La percepción, en la peculiar acepción que Leibniz le da a este término, es despojada de su tradicional relación con la conciencia. La metafísica leibniziana nos presenta pues un universo monádico, conformado por sustancias que se conciben sobre la base de la representación que tenemos de nosotros mismos en tanto yo es sustanciales, pero en el cual, una vez que se despoja a la percepción de su conexión con la conciencia, y se la entiende en términos de una suerte de correspondencia “ciega” entre estados internos de diversas mónadas, aparece inmediatamente el problema de dar cuenta de la posibilidad, que al menos algunas sustancias tienen, de decir “yo pienso”. Todas las mónadas perciben el universo; pero algunas de ellas pueden además darse cuenta de que perciben. Y si esto es así, la pregunta que

¹ *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin: Weidmann, 1875-90; reimp. Hildesheim: Georg Olms, 1978, II 76 y 251 (en adelante citado como GP)

² No sólo se dan percepciones inconscientes en las mónadas que Leibniz llama “desnudas”, sino también en las almas racionales. En éstas se da una combinación de percepciones conscientes e inconscientes, jugando las últimas un papel fundamental a la hora de dar cuenta del carácter confuso de las sensaciones. Con esta tesis, Leibniz se aleja explícitamente de la posición cartesiana (cf. *Monadología* § 14)

inmediatamente se plantea es: ¿por qué?, ¿qué es lo que determina, en este universo leibniziano, el aparecer de la conciencia a partir de cierto nivel de la jerarquía monádica?

La obra de Leibniz difícilmente da lugar a una respuesta unívoca a esta pregunta. Los textos, particularmente los que pertenecen al período maduro, suelen sugerir que la conciencia resulta de un cierto grado de distinción en las percepciones,³ lo que ha llevado a algunos intérpretes a establecer una correspondencia exacta entre percepciones distintas y confusas, por un lado, y percepciones conscientes e inconscientes, por otro.⁴ Esta correspondencia resulta, sin embargo, difícil de sostener. En efecto, por el principio de identidad de los indiscernibles, no hay dos sustancias que difieran *solo numero*. Las mónadas se diferencian cualitativamente por sus percepciones. Pero en la medida en que todas ellas representan el mismo universo, tal diferencia no puede residir en el contenido de la percepción, sino en su grado de distinción (o si se quiere, utilizando una metáfora espacial, en el punto de vista desde el cual el universo es representado) Ahora, si el grado de distinción es equivalente al grado de conciencia —y tal grado de distinción es lo que permite diferenciarlas a unas de otras— entonces o bien todas las mónadas son en alguna medida conscientes, aun las desnudas, o bien estas últimas son indiscernibles. Pero ambas posibilidades entran en conflicto con tesis leibnizianas. Es preciso, por tanto, ensayar algún tipo de interpretación de las nociones de ‘distinción’ y ‘conciencia’ que, sin identificarlas, permita comprender por qué la conciencia aparece relacionada con *un cierto grado* de distinción en las percepciones.⁵

³ Cf. por ejemplo *Monadología* § 24 y GP VI 611.

⁴ Cf. R. McRae, *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, Toronto: University of Toronto Press, 1976, p. 36. El autor llama, por otra parte, la atención sobre el hecho de que Leibniz emplea los términos “confuso” y “distinto” de diversa manera cuando se refiere a conceptos o ideas y cuando se refiere a percepciones. Teniendo esto en cuenta, la sensación debe ser considerada como una percepción distinta, en tanto es consciente, aunque puede dar lugar a conceptos que habitualmente se consideran confusos.

⁵ Tratando de desvincular la noción de ‘distinción’ de la de ‘conciencia’, R. Brandom y B. Mates interpretan, por ejemplo, con diferentes matices, que la percepción de una mónada es más distinta cuanto mayor es la cantidad de información que permite inferir acerca del universo (cf. R. Brandom, “Leibniz on Degrees of Perception”, *Journal of the History of Philosophy*. 19 (1981), pp. 447-479; B. Mates, *The Philosophy of Leibniz*, Oxford: Clarendon Press, 1986, pp. 78-83, citados por M. Wilson, *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton: University Press, 1999, pp. 339-342). M. Wilson, por su parte, propone entender el

Los textos nos dan un indicio de cómo resolver la cuestión. En efecto, en el § 49 de la *Monadología*,⁶ Leibniz atribuye *acción* a las mónadas en tanto tienen percepciones distintas y *pasión* en tanto tienen percepciones confusas.⁷ El contraste distinto/confuso ya no se correlaciona ahora con el contraste consciente/inconsciente, sino más bien con el contraste entre actividad y pasividad: a mayor actividad, mayor distinción en las percepciones y mayor perfección. Si tenemos en cuenta, pues, que la conciencia aparece en conexión con un cierto grado de distinción de las percepciones, podemos aventurar la hipótesis de que estas últimas se vuelven conscientes cuando algunas sustancias son capaces de realizar una actividad que no todas realizan, y que, como veremos más adelante, tampoco ellas mismas realizan ininterrumpidamente. La mera actividad de percibir, natural a todas las sustancias, no es por sí suficiente para dar cuenta de la aparición de la conciencia, ya que Leibniz admite la existencia de percepciones inconscientes. Pero en los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano (NE)*, donde desarrolla esta última tesis, el autor introduce un término nuevo —el de ‘apercepción’— para referirse a una especial actividad perceptual de la que son capaces las almas, y que consiste en notar sus percepciones en tanto pueden reflexionar sobre ellas. La estrecha conexión que Leibniz establece en numerosos pasajes entre apercepción, reflexión y conciencia⁸ nos lleva a pensar, pues, que esta última no se correlaciona sin más con la noción de “percepción distinta” —ya que todas las percepciones lo son en algún grado, y es esto lo que permite diferenciar las sustancias entre sí— sino con un tipo especial de

contraste distinto/confuso en términos de razones divinas: un estado perceptual p de una mónada M es más distinto que un estado perceptual q de una mónada N, en la medida en que el estado p de M proporciona razones divinas para crear a N con q, y no a la inversa (cf. M. Wilson, *op. cit.*, pp. 342-345). Creemos que, no obstante poseer ambas interpretaciones apoyo textual, poco nos ayudan, sin embargo, para comprender por qué aparece la conciencia a partir de cierto nivel de la jerarquía monádica.

⁶ Cf. también *Teodicea*, sección 66.

⁷ Si bien las sustancias son esencialmente activas, esto no excluye un cierto grado de pasividad o de resistencia a la acción en todas ellas determinada por el mero hecho de su finitud en tanto sustancias creadas.

⁸ Algunos autores interpretan que la apercepción no se identifica con la conciencia, sino con la autoconciencia o autopercepción (cf. por ejemplo, N. Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967, p. 126). Creemos, sin embargo, que la evidencia textual conduce más bien a la identificación de la apercepción con la conciencia, pero entendiendo que la última supone siempre autoconciencia.

actividad que las almas realizan: la de percibir que perciben, y actuar, por ende, sobre sí mismas, confiriéndole a sus percepciones un grado también especial de distinción.

Tal es, en efecto, la idea que parece desprenderse del pasaje de *NE* en el que Leibniz afirma:

...no es posible que reflexionemos siempre expresamente sobre todos nuestros pensamientos; si no, el Espíritu reflexionaría sobre cada reflexión al infinito sin poder pasar jamás a un pensamiento nuevo. Por ejemplo, cuando me apercibo de algún sentimiento presente, debería siempre pensar que lo pienso, y asimismo pensar que pienso que lo pienso, y así al infinito. Es necesario pues que deje de reflexionar sobre todas estas reflexiones, y que haya por tanto algún pensamiento que se deje pasar sin pensar en él; de otro modo, nos quedaríamos siempre en la misma cosa.⁹

Lo que Leibniz trata de establecer aquí, y que se hace aún más claro si se tiene en cuenta el contexto en el que lo está diciendo, es que debe haber, contra la opinión de Locke, pensamientos que no sean conscientes. El argumento para defender esta posición es que, de no haberlos, habría una cadena infinita de reflexiones, y esto es imposible. Así por ejemplo, cuando tengo en el presente una percepción apercebida, por ejemplo un sonido que es advertido, esto supone que reflexiono expresamente sobre tal percepción; pero como la reflexión es también una percepción consciente, debe haber también una reflexión sobre la reflexión, y así al infinito. Además de la estrecha conexión entre apercepción y reflexión, que analizaremos enseguida, hay aquí un segundo supuesto que no reviste menor importancia con vistas a la tarea de reconstruir la concepción leibniziana de la conciencia, y es que la reflexión que hace que la percepción sea apercebida ocurre en un momento inmediatamente posterior a esta última. En efecto, si la cadena infinita de reflexiones ocurriera toda ella a la vez en el momento presente, junto con la percepción apercebida, no se ve por qué podría llegar a constituir un impedimento para pasar al pensamiento siguiente. Si se supone, en cambio, que la reflexión que da lugar a la conciencia tiene lugar inmediatamente después de la percepción que puede ser calificada como consciente, tenemos en-

⁹ Cf. GP V 108. También GP V 46: “Por otra parte hay millares de signos que hacen juzgar que hay en todo momento una infinidad de *percepciones* en nosotros, pero sin apercepción y sin reflexión...”; y GP V 47: “...y asimismo cuando no estamos advertidos de dirigir la atención hacia algunas de nuestras propias percepciones presentes, las dejamos pasar sin reflexión e incluso sin ser notadas...”

tonces una cadena infinita de reflexiones que se *sucedan* y que prolongan indefinidamente el contenido de la percepción apercebida, sin dejarnos pasar al siguiente pensamiento. Esta idea que está presupuesta en el argumento es fundamental, ya que, al considerar Leibniz la conciencia como una suerte de memoria, la percepción apercebida supondrá un yo que permanece siempre el mismo, y esto, a su vez, supondrá la consideración de las almas – en este caso las almas racionales- como sustancias metafísicamente idénticas. Volveremos sobre este asunto más adelante.

Comenzaremos pues por analizar la primera cuestión que habíamos mencionado, es decir, la de la estrecha conexión que Leibniz establece entre percepción y reflexión. Tal conexión se hace manifiesta en el pasaje recién citado, ya que, si el argumento para defender la tesis de que debe haber percepciones inconscientes reside en que la cadena de reflexiones no puede ser infinita, esto quiere decir entonces que toda percepción apercebida supone una reflexión expresa. La importancia de esta última noción, a la hora de diferenciar entre una percepción consciente y una que no lo es, no sólo se evidencia en los *NE*, sino también en otros textos leibnizianos como por ejemplo el de los *Principios de la naturaleza y de la gracia (PNG)* Allí se establece que “[...] es bueno hacer la distinción entre la *Percepción* que es el estado interior de la Mónada representando las cosas externas, y la *Apercepción* que es la *Conciencia*, o el conocimiento reflexivo de este estado interior...”¹⁰ La apercepción o conciencia aparece en este pasaje relacionada directamente con la capacidad que algunas sustancias tienen de representarse sus propias representaciones, es decir, de conocer reflexivamente aquel estado interno que expresa la multiplicidad infinita del universo. Ahora bien, si tales estados internos -las percepciones- son representaciones de lo múltiple en la unidad de la mónada, el conocimiento reflexivo de los mismos debería incluir no sólo la conciencia de lo múltiple, sino también la conciencia de aquella unidad a la que lo múltiple queda referido. *Y si esto es así, entonces toda conciencia supone autoconciencia.* Percibir las percepciones no sólo significa percibir la multiplicidad de su contenido, sino percibir que *yo* estoy percibiendo. Esta parece ser una consecuencia inevitable del significado que Leibniz le atribuye a la noción de

¹⁰ GP VI 600. Al establecer esta relación entre apercepción y reflexión, Leibniz se contrapone tanto a la postura de Descartes como a la de Locke. A pesar de las profundas diferencias que separan a estos dos últimos autores, ambos comparten la idea de que toda percepción es consciente, pero que no siempre esto significa algún tipo de actividad reflexiva (cf. sobre esta cuestión R. McRae, *op. cit.*, pp. 32 y ss.)

“percepción”, por un lado, y de la estrecha conexión que el autor establece entre apercepción y reflexión, por otro. Es fundamental, pues, tener presente esta consecuencia ya que ella marca una clara dirección en la indagación acerca de la concepción leibniziana de la conciencia, dirección que seguiremos a continuación.

En los *NE*, que es el texto que sin duda aporta más elementos para esclarecer la cuestión que se está analizando, Leibniz afirma que “...la reflexión no es otra cosa más que una atención dirigida hacia lo que está en nosotros, y los sentidos no nos dan aquello que ya llevamos con nosotros.”¹¹ Este pasaje, difícil de interpretar, contiene en principio una idea que confirma lo establecido en los *PNG*: la reflexión consiste en tomar por objeto los estados internos, lo que está en nosotros; y agrega además que esto supone un acto de dirigir la atención hacia ellos. La aclaración respecto de lo que aporta el conocimiento sensible introduce, sin embargo, una dificultad, y nos lleva inmediatamente a preguntarnos qué es lo que cuenta como aquello que está en nosotros. Tomando en consideración la segunda parte de este pasaje, Kulstad, por ejemplo ha interpretado que las imágenes que vienen de los sentidos no deben incluirse entre los objetos de reflexión. Esta última, tal como se la describe en GP V 45, está dirigida sólo al alma y sus afecciones, y permite el descubrimiento de las ideas innatas.¹² En su intento por hacer compatible este modo de concebir la noción de “reflexión” con la posibilidad de que las percepciones sensibles sean conscientes, el autor distingue entre la apercepción de lo que está en nosotros, y la apercepción externa, introduciendo correlativamente la diferencia entre dos tipos de reflexión: 1) la simple, compartida por las bestias y los humanos, y que se requiere para la apercepción y también para la memoria y atención involucradas en la sensación, y 2) la primaria o focalizada, que es necesaria para las operaciones racionales que sólo pueden realizar los humanos, y que se relaciona con aquella atención dirigida a lo que está en nosotros de la que hablaba el pasaje de los *NE* recién citado.¹³

¹¹ GP V 45

¹² Cf. M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München: Philosophia 1991, p. 123 y ss.

¹³ Cf. M. Kulstad, *op. cit.*, p. 168 y ss.

Creemos que este modo de interpretar el texto no deja de presentar algunos problemas,¹⁴ y que las palabras de Leibniz admiten otra lectura que coloque en un lugar más destacado algo que aparece soslayado en la interpretación de Kulstad, i. e. la tesis de que la conciencia supone autoconciencia.

Teniendo en cuenta la relación establecida entre conciencia, apercepción y reflexión en los *PNG*, resulta pertinente intentar una lectura del pasaje de los *NE*, de modo tal que los conocimientos derivados de la sensibilidad cuenten como parte de aquello que está en nosotros, y sean, por ende, conscientes, sin necesidad de introducir una doble noción de "reflexión" que no parece derivarse de los textos leibnizianos. Habría que tomar en cuenta, para comenzar, el contexto en el que se presenta dicho pasaje. Leibniz está defendiendo, contra la posición de Locke, la posibilidad de que exista conocimiento innato. Como él mismo lo establece, y a los fines de la discusión, adopta aquí la manera habitual de hablar, diferenciando entre los conocimientos que tendrían un origen sensible externo, y aquéllos que surgen a partir de nosotros mismos. Sin embargo, se desprende de su metafísica que las sustancias son causalmente autosuficientes, y que todas las percepciones, aun las sensibles, tienen su origen en la mónada misma, ya que ésta no puede ser externamente afectada. Si esto es así, la diferencia entre el origen externo y el origen interno de mis conocimientos queda reducida a una diferencia en el grado de distinción de mis percepciones,¹⁵ que serían exactamente las mismas, ya sea que exista o no el resto del universo. La diferencia, a la que Leibniz alude en el pasaje de los *NE*, entre lo que ya está en nosotros y lo que proviene de los sentidos, parece responder más bien al intento de defender el innatismo ubicándose en un punto cercano a aquél desde el cual Locke establece su diferencia entre sensación y reflexión. Pero si la reflexión, para Leibniz, da lugar a la conciencia -o incluso se identifica con ella- debe consistir entonces en un acto de atención dirigida hacia *toda* percepción que pueda ser calificada como consciente, aun las percepciones sensibles. Y si la reflexión se caracteriza por ser un acto de atención dirigida hacia lo que está en nosotros, también debe estar en nosotros aquella in-

¹⁴ El autor mismo reconoce que su interpretación llevaría a admitir que los animales son capaces de reflexionar, cosa que Leibniz explícitamente niega (cf. Kulstad, *op. cit.* p. 167).

¹⁵ Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

formación que tradicionalmente se considera como proveniente del mundo exterior afectando nuestra sensibilidad.¹⁶

Ahora bien, si *lo que está en nosotros* no alude a la diferencia entre el posible origen externo o interno de las percepciones, bien podría ser que aluda al hecho de que, al apereibir las percepciones, a la vez que las hacemos conscientes, las ponemos *como nuestras*. Ya mencionamos anteriormente que la conciencia debería suponer no sólo el darse cuenta de lo múltiple representado en la percepción, sino también el darse cuenta de la unidad a la que la multiplicidad queda referida. Al ser consciente de mis percepciones, soy consciente a la vez de que soy *yo* quien está percibiendo¹⁷ y que las percepciones son mías. Si esto es así, el pasaje de los *NE* encierra la hipótesis que nos guió desde un comienzo, es decir, la idea de que la conciencia supone para Leibniz autoconciencia.

Podemos ahora dar todavía un paso más en la misma dirección. Si la conciencia supone autoconciencia, cabría preguntarse qué es lo que se está entendiendo por esta última. La interpretación propuesta en el párrafo anterior acerca de lo que implica dirigir la atención hacia lo que está en nosotros, tiene, sin duda, ciertas resonancias kantianas, ya que se está suponiendo que, para Leibniz, apereibir una percepción consiste en hacerla, de alguna manera, mía. Hay, sin embargo, profundas diferencias entre ambos autores en relación con este punto.¹⁸ La aperepción leibniziana está fuertemente vinculada con un acto de reflexión expresa que consiste en dirigir la atención hacia mí mismo, entre otras cosas. Lejos de asemejarse a la aperepción trascendental kantiana, supone más bien que toda conciencia, aun aquélla que tenemos del mundo exterior a través de las percepciones sensibles, implica una *actividad reflexiva auto-objetivante*.¹⁹ Todo parece indicar, pues, que la aperepción, para

¹⁶ Por cierto esta reflexión está supuesta en, pero no se identifica estrictamente con, el acto de atención que actualiza los conocimientos innatos. En este sentido, estamos de acuerdo con Kulstad en su intento por establecer alguna diferencia entre el acto que da origen a la conciencia, por un lado, y aquél que está implicado en las operaciones estrictamente racionales y en el innatismo, por otro.

¹⁷ Así se expresa Leibniz en una carta a Burnett del 2 de agosto de 1704, donde establece que en la reflexión "... no sólo me represento mi acción, sino que también pienso que soy yo quien la realizo ..."

¹⁸ Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

¹⁹ Esto lo acerca, por cierto, más a Descartes que a Kant, ya que aquél, en las últimas líneas de la segunda meditación metafísica, deja deslizar la paradójica idea de que, al conocer el mundo exterior, nos conocemos, a la vez y con mayor inmediatez y distinción, a nosotros mismos (cf. R. Descartes, *Meditationes de prima philoso-*

Leibniz, no sólo conduce a la idea de que la conciencia supone autoconciencia, sino además que toda conciencia supone, de algún modo, un *autoconocimiento* reflexivo.²⁰

Dijimos anteriormente que, en el pasaje GP V 108, no sólo estaba su- puesta una estrecha vinculación entre apercepción y reflexión, sino también la idea de que esta última ocurre en un momento inmediatamente posterior a aquél en que tiene lugar la percepción apercebida. Cuando pensamos que pensamos, el acto de reflexionar es posterior al acto original.²¹ Se está suponiendo, pues, un despliegue temporal de la actividad de auto-objetivación, de manera tal que la conciencia se identifica con una suerte de memoria. Así, por ejemplo, en otro pasaje de los *NE*, Leibniz afirma que “podemos ser engañados por un recuerdo a través de un intervalo... Pero un recuerdo presente o inmediato, el recuerdo de lo que estuvo teniendo lugar inmediatamente antes- o en otras palabras, la conciencia o reflexión que acompaña la actividad interna- no puede naturalmente engañarnos...”²² Este último texto nos habla explícitamente de

phia. en *Oeuvres de Descartes*, 11 vols., ed. C. Adam & P. Tannery, ed. revis. París: Vrin, 1964-74, VII 33)

²⁰ Este modo de interpretar la concepción leibniziana de la conciencia no deja de ser problemático. Si toda conciencia supone un autoconocimiento reflexivo, no se comprende cómo las almas animales pueden ser conscientes de sus percepciones sensibles. Leibniz no está dispuesto a aceptar la consideración cartesiana de las bestias como autómatas carentes de sensibilidad (GP II 117), pero asimismo, toda vez que menciona la capacidad de reflexionar, se la atribuye exclusivamente a las almas racionales. Sólo los espíritus pueden, gracias a su actividad reflexiva, acceder a las verdades eternas y ser capaces de conocimiento demostrativo. Así pues, si las percepciones conscientes suponen reflexión, la sensación en las almas animales constituye, dentro de la jerarquía monádica, una franja de conciencia de la que es difícil dar cuenta.

Esta dificultad no debe, sin embargo, llevarnos necesariamente a abandonar la interpretación propuesta, ya que el problema de la conciencia animal no se deriva, al parecer, estrictamente de la tesis de que toda conciencia supone reflexión, sino más bien de cierta resistencia, por parte de Leibniz, a considerar la sensación como una percepción consciente, más allá de cómo se dé cuenta de la conciencia misma. De todos modos, el autor no iría seguramente tan lejos como para negar la relación entre la percepción sensible humana y la conciencia. Pero si efectivamente esta conexión existe, deberíamos concluir que la sensación humana supone algún tipo de actividad reflexiva, y que existe, por ende, una profunda diferencia entre ella y la sensación animal.

²¹ Cf. G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Darmstadt/Leipzig/Berlin: Akademie Verlag, 1923, vi, VI 238 (en adelante citado como A)

²² GP V 220-221

la conciencia o reflexión que acompaña algunas de nuestras percepciones como una forma de recuerdo inmediato. La percepción consciente supone un acto de dirigir la atención hacia lo que está en nosotros que ocurre inmediatamente después de la operación sobre la que se reflexiona. No se comprende muy bien por qué Leibniz adopta esta postura, ya que en algunos pasajes admite explícitamente la posibilidad de pensamientos simultáneos.²³ Sería, en principio, posible considerar que la autoconciencia, que toda percepción consciente supone, es concomitante con tal percepción, y que siempre que percibimos conscientemente algo, somos conscientes, *a la vez*, de que somos nosotros quienes estamos percibiendo. Si la reflexión es auto-objetivante, debe tener por cierto un objeto diferente de la percepción sobre la que se reflexiona. Pero a lo sumo, lo que esto nos permite inferir es que la reflexión y la percepción sobre la que se reflexiona son percepciones diferentes; pero ello no implica que tengan que ocurrir también en momentos distintos.

Si bien no queda claro por qué Leibniz considera que estas dos percepciones tienen lugar en diferentes momentos, tal tesis resulta, sin embargo, coherente con la afirmación leibniziana de que el alma sólo apercibe en el tiempo.²⁴ Esta despliegue temporal de la actividad auto-objetivante pone de manifiesto dos aspectos de la concepción leibniziana de la conciencia sobre los que resulta relevante llamar la atención. En primer lugar, si la percepción consciente supone *auto-objetivación*, entonces el yo que reflexiona es el *mismo* que el yo sobre el cual se reflexiona. La conciencia entonces supone, de alguna manera, la autoconciencia de nuestra propia *identidad*. En segundo lugar, si la auto-objetivación se desarrolla en el tiempo, la identidad del yo debe en algún sentido estar relacionada con su *permanencia* a través de las percepciones cambiantes. La concepción leibniziana de la conciencia supondría pues no sólo que ésta se basa en una actividad reflexiva auto-objetivante que se desarrolla en el tiempo, y que, por tanto, la conciencia constituye una forma de memoria, sino además que la percepción consciente guarda una necesaria conexión con la autoconciencia de la propia identidad, y con el hecho de que el yo auto-objetivado es una *sustancia* que permanece a través del cambio de sus percepciones.

²³ A vi, I 510

²⁴ Cf. GP IV 550

En relación con esto último, cabría preguntarse, por un lado, hasta qué punto la concepción leibniziana de la conciencia es coherente con su concepción metafísica de la sustancia, o, más aún, hasta qué punto una concepción de la conciencia como la que se ha descrito conduce necesariamente a una concepción de la sustancia como la leibniziana.

Respecto de esta última pregunta, sería tal vez muy aventurado contestar en forma afirmativa. Sin embargo, si tenemos en cuenta las dos ideas centrales que sostienen la interpretación propuesta, es decir, que la conciencia supone auto-conocimiento, y que este último consiste en una actividad reflexiva auto-objetivante que tiene lugar en el tiempo, tendríamos que concluir, al parecer, que el yo auto-objetivado debe permanecer idéntico a través de tal actividad, y que probablemente debe ser considerado entonces como una sustancia. Tal vez esta sustancia podría no ser una mónada. La autoconciencia como actividad reflexiva auto-objetivante podría tener sentido aun en el contexto de una teoría sustancialista del yo que no respondiera a las tesis fundamentales de la metafísica leibniziana. Pero si nos atenemos al marco teórico propuesto por Leibniz, sin duda, su concepción de la conciencia cobra un significado más pleno si se la considera a la luz de su peculiar concepción de la sustancia. Sólo esta última permite dar cuenta de por qué el yo *permanece idéntico* a través del cambio de sus percepciones.

En efecto, desde la perspectiva leibniziana, la identidad del yo que está a la base de la autoconciencia, y por ende también de la conciencia, no se constituye a través de la memoria misma.²⁵ Si bien es cierto que la experiencia subjetiva nos convence *a posteriori* de tal identidad, ha de haber una razón *a priori* que justifique la consideración de nosotros mismos como idénticos. La persistencia a través del tiempo se funda en la posibilidad de atribuir predicados pasados, presentes y futuros a la *misma* cosa. Sólo es permanente aquello que constituye una unidad verdadera, es decir, la sustancia, cuyo concepto completo incluye todo lo que ha de predicarse de ella con verdad.²⁶ Así se expresa Leibniz en la correspondencia con Arnauld cuando afirma:

²⁵ Cf. GP V 213 y ss.

²⁶ La noción completa de las sustancias individuales no sólo funda la identidad de las mismas en el tiempo, sino también su identidad particular, es decir, que cada una sea el individuo que es. La apercepción no supone pues únicamente la atribución de las percepciones a uno mismo, sino también su referencia a un punto de vista que es único (cf. sobre esta cuestión Hans Poser, "L'ordre supérieur de l'âme

Supongamos que una línea recta ABC representa un lapso de tiempo, y que hay una cierta sustancia individual, por ejemplo, yo mismo, que dura o existe durante este período. Consideremos entonces primero el yo que existe durante el tiempo AB y otra vez el yo que existe durante el tiempo BC. Ahora bien, ya que la gente supone que es la misma sustancia individual que perdura, o que es el mismo yo que existe en el tiempo AB, mientras se encuentra en París, el que continúa existiendo en el tiempo BC mientras se encuentra en Alemania, debe haber necesariamente alguna razón por la que podamos decir con verdad que yo perduro... pues si no la hubiera sería completamente correcto decir que soy otro... Por tanto no es posible encontrar otra (razón), si no es que tanto mis atributos del tiempo y estado precedentes como los del tiempo y estado siguientes son predicados de un mismo sujeto, *insunt eadem subjecto*.²⁷

La razón *a priori* que fundamenta la identidad de mí mismo a través del tiempo reside pues en que los diferentes estados por los que mi alma va pasando se encuentran todos ellos ya incluidos en mi noción individual completa. La persistencia de la misma ley de la serie permite afirmar que mi viaje a París y mi viaje a Alemania son estados distintos de una sustancia que mantiene su identidad a través del tiempo. Tal identidad, dice Leibniz, se reconoce “por la persistencia de la misma ley de la serie, o de la transición simple continua, que nos conduce a la opinión de que un mismo sujeto o mónada está cambiando. La existencia de una ley persistente, en la cual están incluidos los estados futuros de aquello que concebimos como lo mismo, es precisamente lo que a mi entender hace de esto una misma sustancia.”²⁸

La unidad metafísica de nosotros mismos y nuestra permanencia en el tiempo en tanto sustancias, desempeña pues un lugar central en la concepción leibniziana de la conciencia. La mónada es una serie, en la cual cada suceso de su historia da lugar al siguiente en virtud de su propia fuerza. En cada percepción está representado todo lo que le ha ocurrido y todo lo que le ocurrirá, constituyendo la sustancia una unidad que permanece a través de sus estados cambiantes. Esta permanencia de la sustancia está presupuesta en su capacidad de ser consciente. Si el acto de reflexión ocurre con posterioridad al acto sobre el que se reflexiona, y

raisonnable: On the Leibnizian Concept of Soul”, en R. Woolhouse (ed.) *Leibniz's 'New System' (1695)*, York: Leo S. Olschki Editore, 1996, p. 175.

²⁷ GP II 43

²⁸ GP II 264.

este último a su vez es reconocido como algo que está en nosotros, es decir, como algo que es propio, entonces la reflexión, y por ende la conciencia, suponen la identidad de nosotros mismos en el tiempo. La capacidad de decir "yo" se funda en la unidad metafísica de la sustancia. Nuestra propia identidad no se constituye en el acto de reconocerla, sino que halla su fundamento en la naturaleza misma de nuestra alma como unidad de fuerza. Así pues, la autoconciencia no hace posible la unidad de la duración, sino que la presupone. Es importante tener presente esto último ya que marca una profunda diferencia entre los modos en que Leibniz y Kant comprenden respectivamente la relación entre conciencia, identidad y temporalidad.

III

Tras este breve análisis de la noción leibniziana de "apercepción", subrayaremos a continuación los aspectos, a nuestro entender, más relevantes del significado que la noción adquiere en el contexto del pensamiento de Kant, con el fin de ensayar algunas comparaciones entre ambas posturas.

Sin duda el texto más significativo para investigar la posición kantiana sobre el complejo problema de la relación entre conciencia, autoconciencia y autoconocimiento es el de la "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento" de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*). En este pasaje de la obra, Kant desarrolla su argumentación tendiente a demostrar la validez objetiva de las categorías. La legítima aplicación de estos conceptos puros a los objetos de la experiencia se muestra en principio como problemática, ya que, habiéndose originado *a priori* en el entendimiento, podría suceder que carecieran de significado en el ámbito de lo empírico. La estrategia kantiana consistirá en demostrar que las categorías poseen validez objetiva precisamente porque ellas son condiciones de posibilidad de la objetividad misma. Así como en la "Estética trascendental" quedó establecido que espacio y tiempo son condiciones de posibilidad del *aparecer* de los objetos en la intuición, en la "Deducción trascendental" se establecerá ahora que las categorías son condiciones de que los mismos sean *pensados* como objetos. Y esto es así porque el conocimiento objetivo supone necesariamente la identidad de la conciencia; y las categorías, en tanto reglas de síntesis, permiten precisamente que lo múltiple dado en la intuición sea reunido en una conciencia única y en un único objeto, constituyéndose así en las

condiciones que hacen posible toda conciencia objetiva. La posibilidad del conocimiento se sostiene pues en una correlación entre unidades necesarias -la necesaria unidad de las representaciones en una misma conciencia, por un lado, y en un mismo objeto, por otro- siendo las categorías las reglas de síntesis *a priori* que hacen posibles estos enlaces necesarios.

Sin bien estas ideas centrales recorren ambas versiones de la “Deducción trascendental”, en aquella que pertenece a la segunda edición de la *KrV*. Kant logra precisar su significado y echar luz particularmente sobre la noción de ‘apercepción trascendental’. “El *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones [...]”,²⁹ porque si mis representaciones no fueran mías, es decir, si no estuvieran necesariamente referidas a mi conciencia, y si no fuera yo además potencialmente autoconsciente de esta referencia, mis representaciones no serían nada para mí. Esto no significa meramente que el yo pienso debe poder acompañar cada una de mis representaciones, ya que si se tratara sólo de esto, podría suceder que cada representación fuera consciente, pero que, a la vez, todas ellas pertenecieran a un yo absolutamente disperso (o a una multiplicidad de yoes) cuyo correlato sería, por otra parte, una experiencia también absolutamente inconexa, es decir, algo que no podría en rigor ser considerado experiencia. La apercepción trascendental no sólo supone la potencial autoconciencia de que todas y cada una de las representaciones queda referida necesariamente al yo, sino también la potencial autoconciencia de que necesariamente este yo es siempre el mismo.³⁰ Así pues, la conciencia de lo múltiple dado en la intuición va de la mano con la autoconciencia de mi propia identidad.

Hasta aquí podríamos decir que lo que se está tratando de sacar a la luz a través de esta noción de ‘apercepción trascendental’ es la idea de que todo conocimiento objetivo se funda necesariamente en la conciencia de la unidad de nuestra propia conciencia. Sin embargo, Kant va aún más lejos y afirma que la identidad de la apercepción de una multiplicidad dada en la intuición es posible sólo en la medida en que podemos *enlazar* una representación con otra, y ser conscientes de la *síntesis* de ellas.³¹ La unidad analítica de la apercepción es sólo posible bajo el supuesto de una cierta unidad sintética. Esta paradójica tesis, desarrollada en el § 16 de

²⁹ B 131

³⁰ Cf. B 132

³¹ Cf. B 133

la "Deducción trascendental" nos enfrenta con un peculiar modo de entender la relación entre la unidad y la multiplicidad en el contexto de la discusión acerca de lo que significa la identidad de nosotros mismos en tanto sujetos capaces de poseer representaciones conscientes. Todo conocimiento objetivo se funda en una autoconciencia de la propia identidad, pero ésta sólo puede tener lugar en la medida en que, cuando nos enfrentamos a una multiplicidad intuitiva, somos conscientes de la identidad del acto de síntesis por el cual este múltiple queda reunido en *una* conciencia. Sólo podemos ser autoconscientes del yo como aquel elemento idéntico a través de una serie de representaciones en cuanto nos enfrentamos con *una* multiplicidad enlazada por nosotros mismos, y en cuanto somos conscientes de la identidad del *acto de sintetizarla*. El yo idéntico autoconsciente es el punto en el que se reúne la multiplicidad de las representaciones, sin que esto signifique en absoluto la inherencia de las mismas en una sustancia, sino su necesaria unidad en una única conciencia que se reconoce como idéntica precisamente en el acto de reunir ese múltiple. Esto supone sin duda la idea de un entendimiento activo que constituye la objetividad a partir de operaciones sintéticas realizadas sobre una multiplicidad intuitiva que le es, de alguna manera, ajena, en tanto no se origina en la actividad que él mismo realiza. Se trata de un entendimiento discursivo, es decir, un entendimiento que requiere siempre la mediación de la sensibilidad para poder relacionarse con la multiplicidad fenoménica a fin de constituir la como objeto. Nuestra propia finitud como sujetos cognoscentes radica básicamente en que el objeto nos tiene que ser dado. Para un entendimiento que se diera lo múltiple a sí mismo, gracias a su propia actividad y sin mediación de la sensibilidad, la demostración de la validez objetiva de las categorías carecería de sentido, ya que no se requerirían operaciones sintéticas para remitir lo múltiple a la unidad de la conciencia.³² En nuestro caso, en cambio, el objeto se hace presente sólo en la medida en que recibimos sensiblemente una multiplicidad de representaciones. Una vez enfrentados a la multiplicidad fenoménica que la sensibilidad nos presenta, sólo podemos hacerla consciente en cuanto el entendimiento la refiere a la unidad trascendental de la apercepción por medio de operaciones de síntesis *a priori*. Y la autoconciencia de la identidad del 'yo pienso' que está a la base de toda

³² Cf. B 135, B 139 y B 145.

experiencia se muestra entonces siempre como contracara de la conciencia de la identidad de la función sintética misma.³³

Una vez más, al igual que para Leibniz, las nociones de “conciencia” y “actividad” se encuentran indisolublemente ligadas entre sí. Y una vez más también, se da cuenta del intrincado problema de la conciencia en el contexto de una peculiar manera de entender la relación entre la unidad y la multiplicidad. Sin embargo, los presupuestos de los que parten ambos autores son radicalmente distintos, y configuran marcos conceptuales dentro de los cuales se comprenden de manera diferente tanto las nociones de lo ‘uno’ y de lo ‘múltiple’, como así también la de la actividad que sostiene la tensión entre ambos.

Comenzando por esta última cuestión, cabe señalar el contraste entre el modo leibniziano de considerar tal actividad y el kantiano. Para Leibniz, la mónada es esencialmente activa. Pero no habiendo interacción entre las sustancias, tal actividad consistirá básicamente en el despliegue de la serie de sus percepciones, siguiendo un principio de acción inmanente, que la llevará a pasar por aquellos estados que se siguen de su propia naturaleza. La actividad no consistirá pues en la “apropiación” de una multiplicidad de representaciones que le es dada, sino más bien en el despliegue a partir de sí misma de lo múltiple contenido en su noción individual completa. Para Kant, en cambio, en tanto se parte de la consideración de un entendimiento discursivo que sólo puede conocer en la medida en que la sensibilidad lo pone en contacto con una multiplicidad fenoménica, la actividad consistirá fundamentalmente en un acto sintético de apropiación de esa multiplicidad, a fin de referirla a la unidad trascendental de la apercepción, y de conferirle así una unidad que esa multiplicidad en sí misma no posee y que necesita para llegar a ser consciente.

Este modo diferente de concebir la actividad que el sujeto realiza va de la mano, por otra parte, con un modo diferente de interpretar la multiplicidad misma, que en un caso es enlazada y en el otro es desplegada a partir de dicha actividad. Desde la perspectiva kantiana, las operaciones sintéticas permiten referir, a la unidad trascendental de la apercepción, una multiplicidad *dada* a la intuición sensible. Este darse supone una facultad pasiva –la sensibilidad– que es capaz de recibir la afección de la cosa en sí, permitiendo que el objeto se haga presente. Y en esto consiste, como mencionamos anteriormente también, la finitud del sujeto cog-

³³ Cf. A 108

noscente. Desde la perspectiva leibniziana, por el contrario, las percepciones –y más particularmente en este caso las percepciones sensibles– no pueden ser consideradas como *dadas*. La pasividad que Leibniz atribuye a la sensibilidad tiene que ver más bien con el peculiar significado que el autor le confiere a los términos acción y pasión.³⁴ Dicha pasividad no significa que la sensibilidad tenga un carácter propiamente receptivo, ya que, no habiendo interacción entre las mónadas, no hay tampoco en rigor afección por la cual los objetos se me hagan presentes. Las percepciones sensibles son generadas a partir de mí mismo, y tendrían lugar aun en el caso de que sólo existieran mi alma y Dios. Mi finitud no reside en la necesidad de que los objetos me sean de alguna manera dados, sino más bien en el hecho de que mi representación del universo entero es siempre perspectivista y en alguna medida confusa, más allá de que el universo efectivamente exista.³⁵ Así pues, si bien mi identidad se funda

³⁴ “Se dice que la criatura *actúa* externamente en la medida en que es perfecta, y que *padece* en cuanto es imperfecta. Así atribuimos *acción* a una mónada en tanto tiene percepciones distintas, y *pasión* en tanto tiene percepciones confusas” (GP VI 615)

³⁵ El contraste entre los modos en que respectivamente ambos autores conciben la sensibilidad está sin duda relacionado con la conocida crítica que Kant formula contra Leibniz respecto de la consideración, por parte de este último, de las sensaciones como pensamientos confusos, y el error consiguiente de no establecer una clara diferencia de origen entre conceptos e intuiciones. En efecto, si las sensaciones no se originan en el hecho de ser afectados –ya que no hay interacción entre las mónadas– entonces la diferencia entre las representaciones sensibles y las intelectuales se basa sólo en su grado de distinción y no en su origen. A pesar de que algunos textos avalan la lectura que Kant hace de Leibniz (cf. GP IV 563 y 574-575), se ha discutido largamente si la interpretación kantiana hace justicia a lo que Leibniz efectivamente dice. Así, por ejemplo, Parkinson sostiene que si bien hay una correspondencia entre percepciones confusas (sensaciones) y conceptos confusos, esto no significa que la sensación *sea*, para Leibniz, un pensamiento confuso (cf. G. Parkinson, “The ‘Intellectualization of Appearances’: Aspects of Leibniz’s Theory of Sensation and Thought”, en *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, ed. por M. Hooker, Minneapolis. University of Minnesota Press, 1982, pp. 16-17). La diferencia que Parkinson establece entre sensación y pensamiento no parece ser, sin embargo, suficiente para librar a Leibniz de la crítica kantiana. No sólo es preciso establecer dicha diferencia, sino demostrar también que la misma no es una mera diferencia de grado, sino de origen. Rutherford, por su parte, critica la interpretación que Kant propone de Leibniz mostrando que, para el último, las percepciones sensibles dependen de las representaciones del mundo exterior, mientras que los pensamientos intelectuales dependen de la conciencia reflexiva que poseemos de nuestra propia naturaleza. Para este autor, hay, por tanto, entre ambos una diferencia de clase fundada en una diferencia de origen (cf. D. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge University Press, 1995, pp. 79 y ss.) Creemos que la diferencia estable-

en que mi alma es esencialmente activa -ya que en tanto unidad de fuerza permanece siendo siempre la misma a través de sus percepciones cambiantes- esta actividad no puede residir en operaciones de síntesis que remiten lo múltiple que me es dado a la unidad de mi yo. La unidad de lo múltiple está asegurada desde un comienzo, y la actividad tiene que ver más bien con la capacidad de explicitar lo que está implícito en la noción completa de mi sustancia individual.

Este modo peculiar de entender la actividad y la multiplicidad a la que ella se refiere no es ajeno, a su vez, al hecho de que la unidad -el yo- sea concebida o no como una sustancia. Si bien a principios de la década del '70 Kant aún se mostraba partidario de considerar al yo de una manera sustancialista,³⁶ la *KrV*. corona la revolucionaria transformación, operada sobre el trasfondo del giro copernicano, por la cual el yo/sustancia se convierte en el yo concebido como subjetividad trascendental que fundamenta la posibilidad de toda experiencia. La necesaria referencia de lo múltiple a una autoconciencia idéntica está lejos de comprenderse como inherencia de estados internos en un substrato que permanece siempre el mismo a través de sus determinaciones cambiantes. El yo trascendental kantiano no es 'algo' o 'alguien' que subyace al curso de sus representaciones. Se trata más bien de una *x* vacía: la mera conciencia indeterminada de que todas mis representaciones deben estar necesariamente reunidas si han de conformar una experiencia posible. La consideración sustancialista del yo se origina -tal como Kant lo explica en el capítulo de los "Paralogismos de la razón pura" de la *KrV*.- en una interpretación equivocada de lo que significa que, como ser pensante, sea yo el sujeto absoluto de todos mis pensamientos. Por esto último, sólo ha de entenderse que yo soy el elemento común a todas mis representaciones, es decir, que todas ellas se reúnen en un mismo punto = yo. De no ser así, de no ser todas ellas mías, serían para mí lo mismo que nada y no podría

cida por Rutherford, aunque más significativa que la establecida por Parkinson, no deja de ser insuficiente, ya que se basa en la manera habitual de hablar que Leibniz adopta en el contexto de la discusión acerca del innatismo, y a la que hicimos referencia anteriormente, y no intenta hacer compatible su interpretación con la tesis leibniziana de que *todas* las percepciones, aun las sensibles, se originan en la sustancia misma. Si tomamos esto último en cuenta, sería seguramente más adecuado decir que las sensaciones son *percepciones* (no pensamientos) confusas. Pero esto es ya suficiente para establecer que entre sensación y pensamiento hay sólo una diferencia de grado, y que Leibniz es, en consecuencia, vulnerable a la crítica kantiana.

³⁶ Cf. sobre esta cuestión C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia: Marsilio 2003, pp. 23-42.

calificarlas como conscientes. Pero que el yo esté invariablemente presente en todos mis pensamientos no significa que tenga una intuición continua de un yo sustancial permanente en el cual tales pensamientos tengan lugar unos tras otros.³⁷ La unidad analítica de la conciencia –el que todas las representaciones queden referidas a un yo idéntico– no debe confundirse con la relación entre una sustancia y sus estados transitorios. No hay intuición, para Kant, que nos permita acceder a la subjetividad trascendental. Y como toda intuición es sensible, carece de sentido calificar de permanente, es decir, atribuir una determinación temporal, a algo que jamás puede darse bajo las formas de la sensibilidad. La apercepción trascendental no es, para Kant, otra cosa más que el pensamiento vacío de la necesaria *reunión* de todas *mis* representaciones, y está, por tanto, invariablemente fundado en *mi* capacidad de *reunirlas*. Este carácter vacío, esta absoluta indeterminación y simplicidad de la representación ‘yo’ –que impediría incluso considerarla como una representación³⁸– ha llevado a la psicología racional a concebir el alma como una sustancia *simple* cuya naturaleza se contrapone a aquélla de la materia.³⁹ Esta tesis, que Kant desarrolla en el segundo paralogismo, profundiza más aún las diferencias entre su concepción de la apercepción y la de Leibniz. No sólo la apercepción trascendental no es autoconocimiento reflexivo de un yo sustancial, sino que además la capacidad de ser conscientes se halla, para Kant, desvinculada absolutamente de la discusión acerca de la relación cuerpo/alma, y del contraste entre sus naturalezas compuestas o simples. En los *NE*, Leibniz precisamente rechaza la posibilidad planteada por Locke de que la materia sea capaz de pensar, aduciendo que, siendo ésta un agregado, carece de la unidad verdadera que la haría susceptible de poseer percepciones, es decir, representaciones de lo múltiple en lo *uno*.⁴⁰ Sólo las sustancias, por su carácter simple, pue-

³⁷ A 349-351

³⁸ A 346- B 404: “...la conciencia en sí misma no es una representación que distinga un objeto particular, sino la forma de una representación en general...” D. Carr llama la atención sobre el hecho de que, si bien la apercepción trascendental se expresa a través del juicio “yo pienso”, no es una instancia del empleo ordinario de los conceptos en un juicio. Así pues, esta forma de autoconciencia no sólo no sería intuitiva, sino que tampoco sería conceptual. (cf. D. Carr, *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, 1999, pp. 50-52.)

³⁹ A 360

⁴⁰ Cf. GP V 54 y ss.

den percibir, y sólo ellas, por ende, pueden tener representaciones *conscientes*. Para Kant, en cambio, este modo de plantear el problema de la relación cuerpo/alma carece de sentido. Desde el momento en que sólo es cognoscible lo fenoménico –tanto en lo que se refiere al yo como en lo que se refiere a los cuerpos– podría perfectamente suceder que lo nouménico que subyace a ambos fuera tan simple en un caso como en otro.⁴¹ El problema de la relación cuerpo/alma se reduce finalmente a la cuestión, no menos compleja, de explicar como se reúnen las representaciones del sentido externo y las del sentido interno en una experiencia única; y la supuesta simplicidad del alma no es otra cosa más que la necesaria unidad de la conciencia que está a la base de todo conocimiento posible.

Por lo que hemos dicho hasta aquí, las concepciones de la apercepción que respectivamente sustentan Leibniz y Kant presentan algunos rasgos en común: en ambos autores, la conciencia supone autoconciencia, y esta última supone, a la vez, un yo idéntico. A partir de este punto, sin embargo, sus posiciones se alejan radicalmente. El yo idéntico kantiano no es más que el pensamiento vacío de que todas mis representaciones, para llegar a ser conscientes, deben estar necesariamente reunidas en un único tiempo y en una única experiencia; y siendo esto así, tal identidad está indisolublemente ligada a la actividad de reunir las. El yo leibniziano, en cambio, es una sustancia simple y permanente, cuya identidad metafísica funda la posibilidad de actuar reflexivamente sobre sí y volverse consciente. Y en tanto esta sustancia es concebida como unidad de fuerza que es capaz de desplegar a partir de sí misma los estados que en ella inhiere, pierde sentido la idea de que la autoconciencia va de la mano siempre con la posibilidad de operar sintéticamente sobre la multiplicidad. El yo ya no se reduce a una *x* vacía; y en la medida en que es algo más que el punto en el que se reúnen las representaciones, la conciencia de sí no dependerá exclusivamente de su capacidad de reunir las.

Nos encontramos pues con el contraste entre un yo atemporal, en cuya identidad autoconsciente se funda la unidad del tiempo mismo, y un yo sustancial permanente en cuya duración se funda la posibilidad de ser autoconsciente.

Resta aún por considerar, una última cuestión que no reviste menor importancia que las ya analizadas. Cuando hicimos referencia a la concepción leibniziana de la apercepción, subrayamos que en la misma está

⁴¹ A 359-360

presupuesta la idea de que no hay conciencia sin autoconciencia, o más precisamente, sin un autoconocimiento reflexivo de nosotros mismos. Se mencionó también que la estrecha conexión entre conciencia y autoconciencia parece ser un rasgo común entre las posiciones de ambos autores. Queda aún entonces por indagar hasta qué punto la noción kantiana de "apercepción" supone alguna forma de autoconocimiento.

Sin duda, la apercepción trascendental es para Kant un tipo de autoconciencia que, aun fundando toda objetivación, no puede ser ella misma considerada en absoluto como auto-objetivante. En efecto, si fuera posible objetivar aquel sujeto que está la base de toda constitución de objetos, nos veríamos necesariamente envueltos en una regresión infinita, ya que tal objetivación requeriría, a su vez, un sujeto trascendental que la haga posible. Esto genera, por cierto, innumerables dificultades para la teoría kantiana. La subjetividad trascendental, que constituye la condición última de posibilidad de la experiencia, no puede experimentarse a sí misma. De hacerlo, se encontraría sujeta necesariamente a las mismas condiciones que hacen posible toda constitución de objetos; y este yo-objeto no sería ya aquel sujeto fundante de la posibilidad de toda objetivación.

Sin embargo, Kant reconoce un segundo tipo de apercepción, la apercepción empírica, que consiste en la autoconciencia de nosotros mismos en tanto aparecemos fenoménicamente en la intuición. El yo fenoménico es frecuentemente descrito como un *objeto* del sentido interno, y este acceso sensible es lo único que hace posible el *conocimiento* de nosotros mismos, ya que el conocimiento del yo en sí nos está absolutamente vedado, de la misma manera que lo está el conocimiento de la cosa en sí que subyace a los fenómenos externos. Esto marca una primera diferencia entre la apercepción leibniziana, como reflexión objetivante de una entidad metafísica, y la apercepción empírica kantiana como autoconciencia –tal vez también objetivante– de una entidad puramente fenoménica. Pero más allá de esta diferencia que salta a primera vista, cabría aún preguntarse si efectivamente la apercepción empírica es para Kant una forma de autoconocimiento, y si esta forma de autoconocimiento está a la base de toda representación consciente. De responder en forma afirmativa, las concepciones de la conciencia que ambos autores respectivamente sostienen estarían más emparentadas de lo que parecieron estarlo hasta ahora. Habría, en Kant, al menos una forma de autoconciencia –la apercepción empírica– que compartiría con la apercep-

ción leibniziana el hecho de ser una forma de conocimiento auto-objetivante presupuesto en toda conciencia.

Kant, por cierto, suele hablar del yo fenoménico como *objeto* del sentido interno; y si esto es así, podríamos suponer que la conciencia empírica que tenemos de nosotros mismos es una auténtica forma de autoconocimiento que se sujeta a aquellas condiciones *a priori* que dan lugar a una experiencia posible. Sin embargo, la teoría gnoseológica presentada en la *KrV*. parece estar pensada para dar más bien cuenta del conocimiento del mundo *exterior*; y cuando se trata de trasladar al ámbito de lo psíquico las condiciones posibilitantes de la experiencia que allí se describen, surge un sinnúmero de dificultades que nos hacen dudar acerca de la posibilidad de que el yo fenoménico llegue a constituirse en un auténtico objeto de conocimiento. Distintos pasajes de la segunda edición de la obra sacan a la luz precisamente esta problemática. Especialmente representativo es, por ejemplo, el texto de la “Refutación del idealismo” en el que Kant, en su intento por refutar el idealismo problemático cartesiano, construye una prueba en una de cuyas premisas se establece que no hay permanencia en el sentido interno.⁴² Más allá de cuán exitosa pueda ser la argumentación para probar aquello que se propone, lo hace al precio de instalar un problema difícil de resolver. Si no hay permanencia en el sentido interno, y la permanencia es el esquema trascendental que hace posible la aplicación de la categoría de sustancia, el yo fenoménico no es entonces un objeto sustancial. Pero si tenemos en cuenta además que la categoría de sustancia es condición de la aplicación de las otras categorías de relación,⁴³ entonces debemos concluir que ninguna de estas categorías es aplicable en el ámbito de lo psíquico. A esta altura parece difícil seguir hablando del yo fenoménico como *objeto* del sentido interno, ya que nos encontramos en presencia de un fenómeno que no se ajusta estrictamente a las condiciones que Kant considera como posibilitantes de la objetividad.⁴⁴

⁴² B 274-279

⁴³ Cf. A 187=B 230

⁴⁴ A. Brook interpreta que en la “Refutación del idealismo” Kant no está haciendo referencia a la conciencia de nuestra propia existencia *en tanto fenómenos*, sino que está aludiendo a aquella representación no intuitiva de nosotros mismos de la que se habla en B 157, es decir, a la apercepción trascendental (A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, 1994, p.251). Creemos que esta interpretación resulta insostenible, ya que Kant en todo momento contrapone aquella forma de conciencia que constituye el punto de partida de la argumentación de la “Refutación

Si la interpretación propuesta es la correcta, debemos concluir entonces que no sólo la apercepción trascendental no es para Kant una forma de autoconciencia auto-objetivante, sino que tampoco lo es la apercepción empírica por la cual nos volvemos conscientes de nosotros mismos en tanto fenómenos.

Junto a esta pregunta acerca de si la apercepción empírica tiene o no un carácter auto-objetivante, había quedado planteada una segunda cuestión, y es si tal tipo de apercepción está o no presupuesta en toda forma de conciencia. El pasaje de la "Refutación del idealismo" nos da nuevamente la respuesta: la apercepción empírica, es decir, la autoconciencia empírica que tenemos de nosotros mismos en cuanto aparecemos fenoménicamente en el sentido interno no sólo no está presupuesta en la conciencia que tenemos de los objetos exteriores, sino que además depende y está mediada por la experiencia externa. No podemos ser conscientes de nosotros mismos, y de nuestra propia existencia, si no somos conscientes de los objetos en el espacio.⁴⁵ La conciencia de nosotros mismos, y de nuestras representaciones en tanto estados internos, pierde pues aquella inmediatez que posee para Descartes, y que parece aún poseer en el contexto del pensamiento leibniziano.

Tras haber recorrido esta compleja trama de relaciones que vinculan y a la vez separan los modos en que Leibniz y Kant respectivamente entienden la noción de 'apercepción', podemos concluir que para ambos la conciencia, por un lado, supone autoconciencia de la propia identidad, y está, por otro lado, a la vez, estrechamente vinculada con un tipo especial de actividad. Pero, más allá de esta coincidencia que los ubica en un punto de partida común y que revela la profunda influencia que particularmente los *NE* tuvieron en el pensamiento kantiano, la revolución que marca el giro copernicano determina el surgimiento de una nueva concepción del yo, gracias a la cual se descosifica la conciencia y el *cogito* adquiere un significado absolutamente novedoso. Con la noción de 'apercepción trascendental', Kant introduce en la historia de la filosofía por vez primera una manera de decir 'yo pienso' que nunca antes había sido tenida en cuenta. La autoconciencia que está a la base de toda conciencia objetiva no es una forma de autoconocimiento, con lo cual se evi-

del idealismo", es decir, la conciencia de nuestra propia existencia *como determinada en el tiempo*, a la conciencia *indeterminada* de nuestra existencia que es propia de la apercepción trascendental y que tiene lugar sin mediación de la sensibilidad.

⁴⁵ Cf. B 275-276

ta la paradoja de que el yo, que es fundamento gnoseológico último, termine siendo, a la vez, él mismo un objeto de conocimiento entre otros. Esta paradoja, que aparece ya en el pensamiento de Descartes, no deja de estar presente también –aunque quizás de una manera no tan manifiesta– en la concepción leibniziana de la conciencia. En efecto, como ya mencionamos al comienzo de este trabajo, Leibniz toma como modelo, para dar cuenta de lo que entiende por sustancia, el yo idéntico y sus percepciones cambiantes. Pero esta unidad de la conciencia que de alguna manera se proyecta sobre todo lo real, termina siendo la unidad metafísica de una sustancia; y la autoconciencia, por ende, no es más que el conocimiento, seguramente privilegiado por su grado de distinción, de una sustancia entre otras.

La radical crítica a la metafísica que Kant lleva a cabo y la exclusión de lo nouménico del ámbito de lo cognoscible determinan, en cambio, que el yo trascendental jamás pueda convertirse en un yo-objeto, y que el yo-objeto jamás pueda ser tampoco el yo tal como es en sí mismo. La apercepción desdoblada en sus dos modalidades –la trascendental y la empírica– cobra un nuevo significado en el marco de la teoría gnoseológica que Kant propone, y cobra a la vez también un nuevo significado la idea de que toda conciencia supone autoconciencia. Ser autoconsciente no implica ya autoconocerse reflexivamente. La autoconciencia queda definitivamente colocada en un lugar fundante, por el cual no se la puede identificar más con una actividad de auto-objetivación. Las revolucionarias tesis que Kant presenta evitan pues que el yo-sujeto se convierta en un yo-objeto, pero por cierto al altísimo precio de dejar un escaso margen para dar cuenta de la posibilidad del autoconocimiento.

*Universidad Nacional de Quilmes / Universidad de Buenos Aires/
CONICET*