

LA CRITICA DE KANT AL *COGITO* CARTESIANO Y SUS CONSECUENCIAS SISTEMATICAS

Gonzalo Serrano Escallón
Universidad Nacional de Colombia

El presente trabajo intenta hacer explícita la crítica kantiana del *cogito* cartesiano. En primer lugar propongo una interpretación del *cogito* cartesiano que nos permita reconocerlo en términos de Kant. Una tal interpretación será necesaria para poder concluir que el *cogito* en el sistema de Descartes se corresponde con la unidad analítica de la conciencia en la *Crítica de la razón pura* de Kant. En segundo lugar examino el contexto teórico dentro del cual aparece el *cogito* kantiano: en la busca de la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* Kant llega al concepto general de síntesis, el cual implica el concepto de unidad. En la tercera sección me ocupo de la demostración de Kant, según la cual la unidad analítica, que antes hicimos equivaler al *cogito* cartesiano, implica la unidad sintética, alcanzando así nuevas determinaciones del *cogito* que habrán de conducir a Kant lejos de Descartes y su substancia pensante. Finalmente, y de manera sucinta, señalo las principales consecuencias de estas críticas en relación con tres problemas clásicos del racionalismo, a saber, el conocimiento de sí mismo, la existencia del mundo exterior y la objetividad de nuestro conocimiento.

I. EL *COGITO* CARTESIANO

El *cogito* cartesiano es el resultado del procedimiento analítico que Descartes ha aplicado cuando emprende el examen de nuestra certeza. Sin embargo esto no parece tan obvio como para excusarnos de una explicación más detallada. Reconstruiremos entonces la primera de las *Meditaciones* de Descartes de manera que podamos ver la estructura del proceso de duda que el autor nos describe allí.

Toda nuestra certeza parece, en primer lugar, basarse en los sentidos: «Todo lo que hasta ahora he aceptado como lo más verdadero y cierto lo he adquirido de los sentidos o por los sentidos» (*A.T. VII, 18; IX, 14; trad. 217*)¹.

¹ Las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes se citan según la traducción de Ezequiel de Olaso en: *Descartes, Obras Escogidas*, edit. Charcas. Buenos Aires, 1980. Para una mayor orientación se hace también referencia a *Oeuvres de Descartes*, editadas por Ch. Adam y P. Tannery. Vrin. París, 1964-76. AT VII refiere la versión latina y AT IX la francesa.

Los sentidos en general parecen ser la mediación necesaria de todo lo que yo pueda considerar como verdadero. Pero pronto me doy cuenta que a veces los sentidos me engañan, especialmente «respecto de cosas que son muy pequeñas o lejanas» (*ibid*). Entonces habré de distinguir entre esos sentidos engañosos y el sentido en el que yo más confío. Los sentidos externos se ocupan de cosas fuera de mí y lejanas, mientras el sentido interno se ocupa de mí mismo. Entre todas las cosas que yo conozco por los sentidos distinguiré entonces aquellas que son exteriores a mí y que conozco por los sentidos externos de las que se refieren íntimamente a mí mismo y que conozco por el sentido interno. Las primeras son dudosas, pues los sentidos externos me suelen engañar; las últimas, en cambio, parecen ser confiables.

La diferencia entre sentidos externos e interno consiste en que yo, respecto de objetos externos, puedo equivocarme, mientras que en relación con mi propia percepción de esos mismos objetos nunca me equivocaré. El objeto puede ser diferente de mi percepción del mismo; pero mi percepción es exactamente como yo soy consciente de ella, aun cuando no se corresponda verdaderamente con el objeto mismo.

Lo que queda entonces como confiable entre todas mis experiencias sensoriales es únicamente la percepción de mí mismo. No puedo confiar en mis sentidos respecto de cosas exteriores a mí, pero sí puedo confiar en ellos respecto de mí mismo y mis percepciones. Sin embargo, si examino más de cerca la percepción de mí mismo encuentro que también puede ser engañosa, pues me doy cuenta que algunas veces, mientras sueño, creo que estoy despierto en algún lugar mientras que realmente me encuentro dormido en mi cama (*AT, VII, 19; IX, 15; trad. 218*). Tenemos entonces razones para dudar también de la percepción de mí mismo a través del sentido interno. El sueño hace que yo no pueda confiar plenamente en este último que se destacaba frente a los sentidos como el más digno de crédito.

Podemos examinar ahora si hay algo en común entre los estados de sueño y vigilia, que pudiera proveernos de alguna certeza. Pues, en efecto, parece haber ciertas cosas generales que son comunes para las percepciones que tenemos tanto cuando estamos despiertos como cuando soñamos. De esta manera, así yo no pueda distinguir entre sueño y vigilia, hay ciertas cosas que ocurren igualmente en ambos estados. Entonces, si yo tengo algún conocimiento acerca de alguna de esas cosas generales no importaría que yo soñara o estuviera despierto y podría, consecuentemente, tener por cierto y verdadero tal conocimiento (*AT, VII, 20; IX, 15; trad. 219*). Este es el caso de las verdades matemáticas que, por tanto, son confiables. Quedan éstas como las únicas verdades indudables hasta ahora encontradas, pues no se ven en absoluto afectadas por ninguna de las razones que nos hacen dudar. Las verdades matemáticas no dependen de los sentidos externos que son definitivamente engaño-

sos; tampoco dependen de la posibilidad de engaño surgida de la dificultad para distinguir entre los estados de vigilia y sueño, ya que las matemáticas son válidas en cualquiera de los dos estados.

Pero finalmente podríamos imaginar también que podemos ser engañados hasta en lo que tenemos por más cierto e indudable. Imaginemos simplemente que podría existir un Dios que, como el mismo Descartes dice, todo lo puede. Nuestra certeza entonces estaría en sus manos pues podría hacernos creer que algo es cierto siendo realmente falso. De esta manera cualquier pensamiento que podamos tener, por más cierto y verdadero que nos pueda parecer, se torna dudoso ante la posibilidad de que un Dios tal exista. ¿Qué nos resta entonces como verdadero si cualquier pensamiento en nuestra mente es susceptible de duda? Descartes responde a esta pregunta desafiando al posible engañador: «No hay, pues, ninguna duda de que existo si me engaña, y engáñeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto piense ser alguna cosa» (*AT IX, 19 AT VII, 25 trad. español 224. Cfr. también tercera meditación: AT IX, 28; VII, 36: traducción española 235*). De esta manera, engáñeme o no, siempre será verdadero que si pienso, existo.

Luego de haber repasado el proceso de la duda podemos poner de relieve su estructura con el objeto de anticipar la clase de resultado que podemos esperar. Este resultado será la certeza definitiva que ha de resistir cualquier razón de duda. Nuestra certeza, para decirlo con cierta rudeza, ha sido analizada mediante distinciones sucesivas entre lo que es dudoso y lo que permanece cierto y confiable. De esta manera el campo de nuestra certeza ha ido disminuyendo paulatinamente, aumentando en cambio en su intensidad. Hemos renunciado, por dudosas, a muchas cosas que creíamos verdaderas; por otro lado, hemos aumentado el grado de certeza de lo que aun queda por cierto. Al final del proceso de duda esperamos una verdad simple que sea completamente indudable. La certeza, entonces, será reducida a su simplicidad, y al mismo tiempo reforzada por su indubitabilidad.

Esta última verdad tiene que pasar la prueba de resistir cualquier duda. Esto significa que ella tiene que poder ser verificada a lo largo de todo el proceso de duda de manera que ninguna de las razones de duda que hemos examinado hasta ahora pueda afectar su confiabilidad. Que 'yo pienso' es verdad así me engañen los sentidos externos, o así pueda yo equivocarme acerca de mí mismo no pudiendo distinguir entre vigilia y sueño, o así el supuesto Dios me haga creer algo como indudable cuando es falso. El *cogito* cartesiano es, en consecuencia, el residuo analítico que queda luego de todo el proceso de duda.

Bajo el término *cogito* entendemos el 'yo pienso' como el residuo analítico que hasta el momento no tiene consecuencia ontológica alguna. El '*Sum*', es decir, que 'yo existo', y que 'yo soy una cosa pensante', son

consecuencias ontológicas que, en sentido estricto, cambian el nivel de la argumentación de un nivel digamos, epistemológico, a uno ontológico. El análisis de la certeza por medio de la duda acontecía en el nivel epistemológico. El resultado de este análisis, a saber el *cogito*, constituye la base de cualquier otro conocimiento. Pero, dado que el *cogito* es demasiado precario para ser capaz de proveernos de conocimientos ulteriores, Descartes decide caracterizarlo en términos ontológicos, significando entonces ese *cogito* una cosa pensante absolutamente distinta de los cuerpos o las cosas extensas. De ahora en adelante, por la dicotomía entre cosa o substancia pensante y substancias extensas, el problema de la certeza acerca del mundo y de otras sustancias se torna un problema que involucra asuntos ontológicos. La confusión entre el nivel epistemológico y el ontológico es entonces lo que Kant pretende aclarar.

II. EL CONTEXTO KANTIANO

A. Las proposiciones de la ciencia

El *cogito* Kantiano ocupa un lugar central en la estructura de la *Crítica de la Razón Pura*. Explicaremos primero el contexto teórico y los antecedentes que demandan su aparición.

La pregunta de Kant es: ¿Cómo es posible el conocimiento científico? Con esta pregunta Kant busca la posibilidad lógica del conocimiento científico. Entonces la pregunta se torna en la siguiente: ¿Cuáles son las condiciones lógicas que hacen posible el conocimiento científico? Sin embargo Kant piensa que esta manera de formular el problema todavía es algo imprecisa. En primer lugar, tenemos que definir lo que es conocimiento científico: es lo que podemos saber de manera universal y necesaria acerca de cierta esfera de objetos. En otras palabras el conocimiento científico ha de ser referido a objetos, pero de tal manera que no puede depender de esos mismos objetos, pues ha de referirse a ellos necesaria y universalmente. Cualquier conocimiento que dependa en su alcance de la información proveniente de los objetos en cuestión no puede ser conocimiento universal ni necesario. En consecuencia, el conocimiento científico ha de ser referido *a priori* a objetos. De esta manera el conocimiento científico se define como conocimiento *a priori* de objetos.

Pero esto todavía es bastante vago. El problema, según lo anterior, habría de ser formulado así: ¿Cómo es posible el conocimiento *a priori* de objetos? O, ¿Cuáles son las condiciones lógicas que hacen posible el conocimiento *a priori* de objetos? Tratemos de poner este problema en términos aun más concretos. El conocimiento se expresa en juicios. Debe de haber entonces una clase específica de juicios a través de los cuales se expresa el conocimiento científico. Para empezar consideremos la clasificación tradicional

de los juicios. Estos son analíticos o sintéticos. Los primeros se usan para explicar el concepto de un objeto; los segundos, por su parte, para describir los objetos como ellos son de hecho. La relación entre sujeto y predicado en los juicios analíticos está determinada por la no contradicción; en los juicios sintéticos, en cambio, por la experiencia. Así, los juicios analíticos son considerados *a priori* mientras que los sintéticos son *a posteriori*. Los juicios analíticos explican *a priori* los conceptos y no se refieren a objetos en absoluto. Los juicios sintéticos, en cambio, se refieren a objetos y dependen de la experiencia.

Kant se enfrenta entonces a una teoría tradicional del juicio que carece por completo de la clase de juicios que requiere el conocimiento científico. De un lado, tenemos los juicios analíticos que son meras explicaciones de conceptos sin referirse en absoluto a objetos. En un sentido laxo son considerados *a priori* pues no tienen nada que ver con los objetos. Ni dependen de los objetos ni se refieren a ellos, pues ellos sólo se ocupan de conceptos. Por otro lado, los juicios sintéticos sí se refieren a objetos, dependiendo al mismo tiempo de ellos. Estamos entonces ante la siguiente disyuntiva: o analizamos conceptos careciendo de cualquier referencia a objetos, o describimos objetos careciendo de toda aprioridad, y por ende de toda universalidad y necesidad. Ahora bien, si nosotros estamos buscando con Kant una clase de juicios que sea idónea para expresar el conocimiento científico entonces tendremos que rechazar o, al menos, corregir la teoría que tradicionalmente se ha mantenido. Esto último es precisamente lo que Kant emprende para lograr una clase de juicio que se refiera a objetos sin depender de ellos.

En la introducción a la *Crítica de la Razón Pura* Kant comienza por separar las dos distinciones. Distingue primero el conocimiento puro del empírico identificando ligeramente el primero con el conocimiento *a priori* y el último con el *a posteriori* (digo 'ligeramente' pues también hay conocimiento *a priori* no-puro [cfr.B-3]², pero esto no es de mayor interés aquí). Luego él distingue entre juicios analíticos y juicios sintéticos, pero esta distinción, en sentido estricto, no tiene nada que ver con la anterior. Señalo esto, pues existe la tendencia a identificar los juicios analíticos como explicación de conceptos *a priori*. Pero quien se atreva a pensar que un concepto empírico también puede ser analizado y que el juicio resultante será por tanto analítico, aunque tenga un contenido empírico, pronto se dará cuenta que esa identificación conduce a confusión y que tergiversa el pensamiento de Kant.

Ahora, habiendo separado estas dos distinciones, es posible concebir la clase de juicio que Kant está buscando. Él obviamente necesita un juicio sintético, pues es el único que se refiere a objetos; pero él también necesita que esta referencia a objetos sea posible *a priori*. Por tanto, lo que Kant busca no es otra cosa que juicios sintéticos *a priori*.

² Kant, Immanuel: *Crítica de la Razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Ed. Alfaguara. Madrid, 1979.

De esta manera hemos llegado finalmente al principal propósito de la *Crítica de la Razón Pura*, a saber, si el conocimiento científico ha de ser expresado en juicios sintéticos *a priori*, entonces su posibilidad no es otra que la posibilidad de esta clase de juicios. El problema original se torna entonces en el siguiente: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Kant caracteriza la respuesta a esta pregunta como conocimiento trascendental, es decir, el conocimiento de la posibilidad de nuestra referencia *a priori* a objetos. En palabras del propio Kant es el «conocimiento que se ocupa no tanto de objetos como de nuestro modo de conocer los objetos, en tanto este modo ha de ser posible *a priori*» (A11-12; B 25).

La síntesis, «en razón de la cual propiamente he aquí toda la crítica» (A14; B 28), se convierte entonces en el asunto esencial que ha de ser analizado aquí. Esto nos permite ir directo a la Deducción Trascendental según la segunda edición donde Kant comienza con el análisis del concepto de síntesis en general (B 129-31). Esto no quiere decir que pasemos por alto o ignoremos los logros de la Estética Trascendental; por el contrario, nos apoyaremos en ellos, ya que la Deducción Trascendental los presupone. Sólo tenemos que mantener presente que ahora contamos con un *a priori* sensible que es condición necesaria para la síntesis *a priori*, aunque no es la única, ya que el entendimiento tiene aquí su propia contribución.

B. El Concepto de Síntesis

El concepto de síntesis en general implica

- 1) el *acto* de síntesis de
- 2) un *múltiple* que ha de ser reunido
- 3) según una *unidad*

1) La síntesis es una operación del entendimiento y no puede ser dada por experiencia alguna. En esto descansa la espontaneidad del entendimiento, a saber, su capacidad de producir representaciones por su propia cuenta, aunque no pueda referirlas de manera inmediata a la experiencia. Esta referencia inmediata de las representaciones a la experiencia es algo exclusivo de la intuición (A 19; B 33).

2) En consecuencia las representaciones del entendimiento son por sí mismas vacías de todo contenido. Aquí es donde el entendimiento depende de los logros de la sensibilidad, y donde la Deducción Trascendental y el necesario concepto de síntesis depende de los logros de la Estética Trascendental. Allí demuestra Kant la necesidad de ciertas formas *a priori* de la sensibilidad que hacen posible nuestra referencia inmediata a objetos de la experiencia. Tal referencia inmediata no es otra que la intuición, la cual, en nosotros los humanos, según Kant, es sensible; esto significa que esta clase de intuición

requiere de afecciones por parte de los objetos a los que pretende referirse (A 19; B 33). La forma de cualquier múltiple está dada *a priori* en la sensibilidad. Si la síntesis necesita un múltiple que ha de ser sintetizado, entonces tal síntesis sólo puede ser enteramente *a priori* si contamos de antemano con la forma *a priori* del múltiple dado. De lo contrario tal síntesis sería empírica aunque haya sido realizada por el entendimiento mismo, pues ella no sería más que la aplicación de nuestro entendimiento a una experiencia dada, lo cual no es más que una síntesis *a posteriori*. En consecuencia, dentro del concepto de síntesis *a priori* está contenida la necesidad del *a priori* de la sensibilidad que ya la Estética Transcendental estableció como formas *a priori* de la intuición.

3) Esta síntesis *a priori* implica además una unidad según la cual, o en torno de la cual, ha de ser efectuada. Reunir un múltiple o una diversidad sólo es posible si de antemano hay una unidad que a su vez no ha sido el resultado de una reunión o síntesis anterior. La unidad entonces tiene que preceder a cualquier síntesis posible y no puede ser considerada como el resultado de un proceso de síntesis; más bien este proceso de síntesis presupone necesariamente la unidad.

III. EL *COGITO* KANTIANO: LA UNIDAD SINTÉTICA DE LA APERCEPCIÓN

Tan pronto como ha señalado la necesidad de la unidad *a priori* para la síntesis Kant establece lo que podríamos llamar el *cogito* kantiano, el 'yo pienso'. El término mismo suena familiar a Descartes. La traducción que Kant hace del latín *cogito* está aludiendo indudablemente al uso que Descartes hace de ese término, y en consecuencia a Descartes mismo. Sin embargo el tratamiento que este principio habrá de recibir por parte de Kant es bastante diferente del de Descartes.

El *cogito* cartesiano, como vimos hace un rato, es el residuo del análisis de nuestra certeza llevada a cabo mediante un proceso gradual de duda. He examinado mi certeza acerca de las percepciones de los sentidos externos; también he examinado la certeza acerca de la percepción de mí mismo a través del sentido interno; en tercer lugar, he examinado la certeza de mi conocimiento intelectual independiente de los sentidos. Gradualmente he ido encontrando también razones para dudar de esa certeza o, si se quiere, de esos niveles de certeza. Lo que el análisis de toda esta certeza estratificada en niveles nos deja como residuo confiable, luego del proceso de duda, es que 'yo pienso', pues las anteriores supuestas certezas que no resistieron el examen, tienen en común entre ellas que todas son mis pensamientos, aun cuando puedan ser falsos. De ahí que se pueda concluir con absoluta certeza que 'yo pienso', pues la verdad o falsedad de mis pensamientos no afecta el hecho de que 'yo pienso'.

Kant, por su parte, no accede al 'yo pienso' mediante un proceso de duda. Más bien él establece el 'yo pienso' como principio, considerándolo como proposición analítica o idéntica (*B 135; B 138*) que ha de ser analizada en sus implicaciones. Pero, a diferencia de Descartes, Kant nunca inferirá de este principio conocimiento alguno acerca de una supuesta sustancia pensante, pues sabe que el análisis no conduce a conocimiento de clase alguna de objetos. El análisis sirve para esclarecer conceptos.

Luego de haber analizado el concepto de síntesis en general y de haber inferido de él la necesidad de una unidad, Kant establece el principio de la unidad bajo el título de «la unidad originariamente sintética de la apercepción» (*B 131*). Este título ya contiene en germen la primera tesis kantiana: que la unidad de la apercepción es originariamente sintética y no analítica, «pues donde el entendimiento no ha reunido previamente nada, nada puede él tampoco separar» (*B 130*). Por tanto, el análisis - esa operación de la mente que produce juicios - presupone la síntesis. Esta tesis será demostrada cuando Kant explique la diferencia entre unidad analítica y unidad sintética.

El principio de unidad reza: «El 'yo pienso' tiene que poder acompañar todas mis representaciones» (*B 131*). El 'yo pienso' es el pensamiento común a todas mis representaciones, pues cada una de mis representaciones, si ellas han de ser pensadas como mías, tiene que tener en común con las demás la concomitante representación de sí mismo de quien se las representa: el 'yo pienso'. El propio Kant pretende dar una prueba analítica de ello: «pues de lo contrario algo sería representado en mí que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería imposible, o al menos nada para mí» (*B 131-2*). Es una prueba indirecta mediante la refutación de su contradictoria.

Lo nuevo aquí, en contraste con el *cogito* cartesiano, es que este principio necesariamente implica una síntesis que a su vez necesita de un múltiple que ha de ser sintetizado (*B 135*). Esto significa que la unidad analítica del 'yo pienso', la cual podemos considerar como similar al *cogito* cartesiano, implica necesariamente la unidad sintética de la diversidad. Sabemos empero que el múltiple sólo puede ser suministrado por la intuición sensible a través de sus formas *a priori* de espacio y tiempo. Aquí la diferencia entre Descartes y Kant se hace manifiesta. Descartes prescinde de toda representación sensible para aprehender el *cogito* y luego inferir su sustancialidad como cosa pensante, mientras Kant por su parte infiere, basado en la misma representación intelectual del *cogito*, la síntesis necesaria implícita en él y, por tanto, el múltiple sensible requerido por la propia síntesis. El 'yo pienso' de Kant está entonces condicionado por la intuición sensible tanto como esta última está a su vez condicionada por la unidad de la apercepción si ha de constituirse en objeto de conocimiento.

Examinemos ahora esta última implicación que nos parece esencial para Kant: que la unidad analítica implica la unidad sintética. En otras palabras, que la unidad es originariamente sintética y no analítica. El 'yo pienso' considerado como representación simple de mí mismo es una representación meramente intelectual: es la representación de mí mismo común para cada una de mis representaciones de manera que éstas puedan ser consideradas mías. Como representación intelectual no contiene diversidad ni múltiple alguno (*B* 135) y, en consecuencia, no puede referirse a intuición alguna de mí mismo. No es más que el concepto simple 'yo pienso' obtenido por análisis de 'mis representaciones'. Esta representación intelectual o conceptual 'yo pienso' depende de 'mis representaciones', de las cuales puede ser abstraída. Para lograr esta abstracción en toda su simplicidad tengo que ser capaz de atribuir cada una de mis representaciones a mí mismo. Esto significa que cada una de mis representaciones es mía porque yo puedo ser consciente de cada una de ellas como mía. Ahora bien, tenemos que examinar lo que puede estar representado en la representación de mí mismo que ha de acompañar a una sola de esas llamadas 'mis representaciones', de manera que podamos encontrar la diferencia entre el 'yo pienso' conceptual que es común a todas 'mis representaciones' y el 'yo pienso' concreto de una sola de ellas.

Este 'yo pienso' concreto piensa una representación que tiene por suya. Puede ser descrito como el 'yo pienso' que piensa *esta* representación. Si cambia la representación que está pensando, entonces la descripción ya no sería válida, pues ahora tendría que ser descrito como el 'yo pienso' que piensa *otra* representación. Este 'yo pienso' que se agota en cada representación lo podemos denominar aperccepción empírica y no es otra cosa que la autoconciencia de quien piensa una determinada representación.

Si es el caso que no hay descripción alguna de un 'yo pienso' que sea válida para otro 'yo pienso', entonces no es posible un 'yo pienso' común para todas 'mis representaciones'. En consecuencia no habría tal «'yo pienso' que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones». Pero si nosotros, en lugar de describir cada 'yo pienso' sólo en términos de lo que se representa en cada caso, describimos este 'yo pienso' como el que piensa *esta, esa y aquella* representación entonces sí podemos lograr un 'yo pienso' común para todas 'mis representaciones' y en consecuencia el 'yo pienso' conceptual que es la unidad analítica de la aperccepción.

Esto exige que el 'yo pienso' que piensa una representación sea al mismo tiempo consciente de la otra representación así como de la identidad entre quien piensa la una y quien piensa la otra. Pero este 'yo pienso' que puede ser consciente de su identidad mientras piensa diferentes representaciones tiene que ser un 'yo pienso' que sintetiza, y que por tanto puede ser consciente de su multiplicidad. Además, como la forma de la conciencia de tal diversidad es

el tiempo, y la única manera de reunir varios tiempos en una sola conciencia es mediante la síntesis, entonces la conciencia de tal diversidad sólo es posible gracias a la unidad sintética. La conciencia de la propia identidad del 'yo pienso' es entonces debida a la unidad sintética que le permite ser consciente de varias representaciones como 'suyas' sin perder su identidad en las diversas apercepciones empíricas. La representación de mí mismo común para todas mis representaciones (unidad analítica) supone, por consiguiente, la conciencia sintetizadora de mi identidad (unidad sintética). No otro es el sentido del siguiente pasaje: (B 133)

Pues la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma, dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto. Por consiguiente, tal relación no se produce por el simple hecho de que cada representación mía vaya acompañada de conciencia, sino que hace falta para ello que yo *una* una representación a otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas. Si existe, pues, la posibilidad de que yo me represente la *identidad de conciencia en esas representaciones*, ello se debe tan solo a que puedo combinar en una conciencia la diversidad contenida en unas representaciones dadas; es decir sólo es posible la unidad analítica de apercepción si presuponemos cierta unidad sintética (B 133).

IV. CONSECUENCIAS SISTEMÁTICAS

Esta subordinación de la unidad analítica de la apercepción a la unidad sintética tiene varias consecuencias que distinguen a Kant de Descartes en asuntos tales como el conocimiento de nosotros mismos, la certeza o problematicidad acerca de la existencia del mundo exterior que según Descartes requiere de demostración y, finalmente, el papel de Dios en la objetividad del conocimiento.

A. El conocimiento de nosotros mismos

Luego de haber alcanzado la certeza de nuestra propia existencia a través del *cogito* Descartes determina esta existencia de manera metafísica: como sustancia pensante. Hemos entonces de concebimos como sustancias cuyo principal atributo es el pensamiento. De esta manera, mientras más prescindamos de cualquier determinación corporal y, en consecuencia, de cualquier percepción sensorial, más claro será el conocimiento de nosotros mismos. Se abre así un abismo entre sustancia pensante y sustancia extensa haciéndose imposible el tránsito de una a otra. El conocimiento de mí mismo parece implicar aquí la imposibilidad o, al menos, la dificultad de conocer el mundo exterior por mi propia cuenta.

A partir de esta dicotomía entre sustancia pensante y extensa se comprende cómo una de estas sustancias puede ser descrita negativamente como aquello que carece de los atributos y características de la otra sustancia: caracterizamos entonces la sustancia pensante como inextensa, por tanto indi-

visible y por tanto, simple. De esta simplicidad inferimos la imposibilidad de ser descompuesta, de donde su inmortalidad. Todo este conocimiento acerca de la sustancia pensante constituye una parte importante de la metafísica llamada sicología racional, la cual se convierte en un blanco de las críticas de Kant.

El *cogito* Kantiano constituye una fuerte limitación a la pretensión cartesiana acerca del conocimiento de esta supuesta sustancia pensante. En primer lugar la prioridad de la unidad sintética da a la conciencia empírica un papel importante en el *cogito* kantiano. Este papel de la conciencia empírica implica que nosotros no podemos prescindir de nuestros pensamientos, como sí lo hizo Descartes en tanto estamos buscando una verdad indudable³. Las conciencias empíricas diversas, equivalentes a las conciencias actuales en que se agota la certeza del *cogito* cartesiano, al poder ser reunidas en una sola conciencia implicando la conciencia de la propia identidad, le ahorran a Kant el recurso cartesiano a Dios como conservador de la sustancia pensante y de su identidad⁴.

Pero Kant también distingue entre conciencia de nosotros mismos y conocimiento de nosotros mismos. No podemos prescindir, como dijimos arriba, de nuestra conciencia empírica con el objeto de lograr la conciencia de nuestra identidad, pues esta identidad está relacionada con la diversidad de nuestra conciencia empírica. Por tanto no podemos ir más allá de las determinaciones empíricas buscando una identidad sustancial que sea el correlato ontológico de la conciencia de la propia identidad. Kant demostró que la unidad analítica implicaba la sintética, y con ésta la conciencia empírica. Sin embargo estas implicaciones permanecen en el nivel lógico-analítico como condiciones de la referencia *a priori* a objetos de posible experiencia, por tanto en un nivel trascendental, pero nunca alcanzan un nivel ontológico trascendente, allende la experiencia. Kant habrá de ser más explícito en estas consecuencias al emprender la crítica de la Sicología racional en la Dialéctica Trascendental.

B. Nuestra Certeza acerca del Mundo Exterior

El dualismo ontológico de Descartes vuelve problemática nuestra certeza acerca del mundo exterior. La certeza de sí misma de la sustancia pensante no puede, como certeza, ser fácilmente transferida al mundo exterior.

³ Esta crítica fue anticipada por Leibniz en sus *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, ad art. 7: «Yo soy consciente no sólo de mí mismo como sujeto pensante sino también de mis pensamientos», de manera que cuando pienso en mí me pienso pensando determinados pensamientos. «De donde se sigue no sólo que existo sino también que estoy determinado de múltiples modos». *Die philosophischen Schriften Leibniz*, ed. por G. I. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1960. Vol IV, pág. 357.

⁴ En el ensayo «Certeza, Identidad, Objetividad» (*Ideas y Valores* 79, Bogotá 1989) traté de demostrar que el recurso a Dios por parte de Descartes, con miras a garantizar la objetividad, contiene como ingrediente fundamental la preservación de la identidad del sujeto pensante (págs. 79-80).

Además, existe también la convicción cartesiana de que la mente o substancia pensante es más fácil de conocer que el cuerpo o las sustancias extensas, ya que el conocimiento de estas últimas exige el concurso de los engañosos sentidos. Por esta razón la existencia del mundo necesita ser demostrada. El *cogito*, a su vez, determinado de manera dualista respecto del mundo, es esencialmente distinto de éste, de modo que no hay nada en el *cogito* que le permita verificar cualquier posible pensamiento acerca del mundo, ni siquiera si éste existe o no. La posición cartesiana es caracterizada por Kant como idealismo problemático (B 274), el cual él mismo pretende refutar. No seguiremos esta refutación. Queremos por lo pronto enfatizar cómo reacciona Kant frente a la necesidad cartesiana de demostrar la existencia del mundo exterior. Esto está estrechamente conectado con la crítica kantiana del *cogito*. Así como Kant resalta el que la unidad analítica de la conciencia implica la unidad sintética y por ende la conciencia empírica y su diversidad, de la misma manera él piensa que la conciencia empírica de nuestra propia existencia prueba por sí misma la existencia del mundo exterior (*ibid.*).

Descartes, al prescindir de los pensamientos del 'yo pienso', difícilmente podría entender la posición de Kant. Estos pensamientos son sus determinaciones empíricas; ellos implican, en conexión con la conciencia de la unidad del 'yo pienso', la existencia de un mundo externo. Digo «en conexión con la conciencia de la unidad del 'yo pienso'», porque los meros pensamientos no son fundamento de certeza alguna acerca del mundo, mientras que ambos, el 'yo pienso' y sus pensamientos o determinaciones empíricas implícitas en la conciencia de su unidad, hacen innecesaria cualquier demostración de la existencia del mundo exterior.

Contra Descartes, Kant dice: «la mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia prueba la existencia de objetos en el espacio fuera de mí.» (B 275). El '*sum* cartesiano', es decir, la conciencia de la propia existencia, que prescinde de las determinaciones empíricas, es un salto al nivel metafísico estableciendo la sustancialidad del *cogito*; pero la dicotomía entre sustancia pensante y extensa no le permite transitar de una a otra de manera inmediata ya que ellas no tienen entre sí nada en común salvo haber sido creadas por Dios. De esta manera Dios será el mediador entre ellas. Kant, por el contrario, infiere la existencia del mundo exterior como implícito en la conciencia de su propia existencia pues él determina tanto el primero como la segunda de manera empírica y no metafísica, es decir no trascendente. Las determinaciones empíricas están referidas inmediatamente al mundo como apariencia, y no como cosa en sí misma o sustancia extensa (A 370), mientras que las determinaciones metafísicas del *cogito* o sustancia pensante excluyen cualquier determinación mundana.

C. El Dios cartesiano y la Apercepción de Kant

Como vemos, el *cogito* cartesiano es precario al carecer de determinaciones empíricas. El '*sum*', es decir, la existencia de este *cogito* está determinada por Descartes metafísicamente como sustancia radicalmente separada de cualquier sustancia corporal. La consecuencia es entonces que, por una parte, no hay comunicación inmediata entre ambas sustancias y, por otra parte, la sustancia pensante no puede probar nada acerca del mundo. Comparemos esta última consecuencia con la solución kantiana al problema de la objetividad de nuestro conocimiento.

Mientras en la sección anterior nos ocupábamos de la existencia del mundo exterior, ahora nos interesa analizar las condiciones de la objetividad de nuestro conocimiento del mundo. Descartes era consciente de que la objetividad de nuestro conocimiento exigía la certeza acerca de la identidad del sujeto cognoscente⁵. El Dios engañador, último estadio de la duda, pone en jaque precisamente la identidad de la sustancia pensante. La posibilidad de existencia de un tal Dios engañador fue negada cuando, en su lugar, se demostró la existencia de un Dios veraz. Descartes concluye así en la quinta *Meditación*:

Pues aunque sea de tal naturaleza que tan pronto comprenda alguna cosa muy clara y muy distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera; sin embargo, puesto que soy también de tal naturaleza que no puedo mantener el espíritu siempre fijo en una misma cosa y que a menudo me acuerdo de haber juzgado una cosa como verdadera, cuando dejo de considerar las razones que me han obligado a juzgarla así, puede suceder en el intervalo que se me presenten otras razones que me hagan cambiar fácilmente de opinión, si ignorara que hay un Dios (*AT VII, 69; IX, 55; trad. 268*).

Mi ignorancia o desconocimiento de Dios hace posible la idea de que pueda haber un Dios engañador y de que mi memoria y mi mente puedan caer bajo su poder, de manera que yo no pueda tener un criterio permanente y estable de verdad. La existencia demostrada de un Dios veraz puede mantener lejos de nosotros esa idea del engaño, siempre y cuando la tengamos permanentemente en cuenta.

Este argumento epistemológico tiene su correspondiente metafísico. Dios garantiza la permanencia de las verdades que la sustancia pensante ya ha demostrado, aunque ésta no las piense en todo momento, e incluso las olvide. Al mismo tiempo Dios preserva la sustancia pensante como la misma en su propia naturaleza de manera que su esencia no cambie, haciendo imposible que lo que alguna vez le pareció verdadero pueda llegar a parecerle falso más tarde. Este acto de preservación por parte de Dios no es, según Descartes, otro que el acto de la creación, el cual nos parece a nosotros diferente, dada la finitud de nuestro entendimiento, tratándose no más que de una distinción conceptual (*AT VII, 49; IX, 39; trad. 248*) y no real. La identidad de la mente

⁵ Cfr nota anterior.

que conoce es entonces garantizada por Dios mediante la preservación de su sustancialidad en sus determinaciones, es decir, en su esencia. Por otra parte, mi conciencia de la existencia del Dios veraz es lo que me recuerda que las verdades, que yo he probado una vez, permanecen verdaderas, aunque yo ya no pueda recordar los argumentos que las demostraban. En consecuencia, 'que un Dios veraz existe' es el pensamiento que ha de acompañar todos mis pensamientos que han de ser sostenidos como conocimiento objetivo.

No es difícil en absoluto oponer la solución kantiana de este problema a la conclusión cartesiana a que acabamos de llegar: «El yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones» (B 131). La apercepción kantiana jugará el papel del Dios cartesiano en lo referente a la objetividad.

Kant, por supuesto, no está interesado en los aspectos metafísicos del papel de Dios, pues él no piensa que la permanencia de la sustancia pensante sea necesaria; incluso él ni siquiera cree que podamos saber algo de ella. Para Kant es la unidad sintética de la apercepción la que, al incluir las determinaciones empíricas y con ellas la forma de toda diversidad, a saber el tiempo, hace posible la conciencia de la propia identidad. Esta conciencia de la propia identidad, implícita en el 'yo pienso', es el pensamiento que ha de poder acompañar todas las representaciones en el sujeto pensante, con el fin de garantizar la coherencia de los pensamientos concernientes al mundo; en otras palabras, con el fin de garantizar la objetividad del conocimiento. Soy consciente que esto implica la completa Deducción Trascendental de las categorías, pero por el momento sólo me he interesado por contrastar el papel del *cogito* en esta fundamentación según las versiones de Descartes y Kant.