

KANT, AUTOCONCIENCIA Y ACTUALIDAD
DEL PRINCIPIO DE APERCEPCIÓN EN
LA LITERATURA ANALÍTICA RECIENTE¹

*Kant, self-consciousness and current situation of the
apperception principle in recent analytical literature*

Diego LAWLER

*I.E.C., Universidad Nacional de Quilmes (Argentina), Universidad de Salamanca
(España)*

BIBLID [(0213-356) 4, 2002, 211-239]

RESUMEN

Esta nota crítica consiste en una aproximación a la literatura analítica reciente que discute con mayor o menor interés algunas aristas del principio de apercepción kantiano. Prestando especial atención a la forma en que esta literatura acoge el enlace entre actividad judicativa y apercepción, se identifican grosso modo tres líneas interpretativas. Si bien entrañan teorías generales sobre la mente humana, aquí se trata de ver cómo cada una de ellas propicia una hipótesis de lectura sobre qué es lo que subyace a los argumentos kantianos que enlazan la capacidad de juzgar con la capacidad de percibir.

Palabras clave: Kant, capacidad judicativa, apercepción, filosofía analítica.

1. Este trabajo fue realizado mediante una subvención de la Fundación Antorchas. Agradezco los valiosos comentarios de Jesús Vega y Cirilo Flórez.

ABSTRACT

This critical commentary depicts an approximation to the recently analytical literature that discusses, both from different angles and with dissimilar philosophical interest, the Kantian apperception principle. Focusing on the way this literature looks at the link between judgement activity and apperception, three interpretative paths are broadly identified. Even though each of them involves a general theory of mind, this commentary pays attention only to the hypothesis promoted by those paths in order to examine whatsoever issues underlie the Kantian arguments that connect the capacity to judge with the capacity to apperceive.

Key words: Kant, judgment capacity, apperception, analytical philosophy.

1. INTRODUCCIÓN

A pesar de los esfuerzos de relevantes filósofos –por ejemplo, Allison (1983), Ameriks (1983), Strawson (1996) y Sellars (1968), por mencionar sólo unos pocos– para enlazar el pensamiento de Kant con algunos de los problemas filosóficos contemporáneos, es un lugar común pensar que las ideas kantianas sobre la mente están superadas. Afortunadamente, esta tendencia está comenzando a cambiar. Recientemente, un número cada vez mayor de trabajos filosóficos muestra que todavía es posible recurrir a las obras de Kant para profundizar, esclarecer y mejorar nuestro entendimiento de algunos problemas actuales en filosofía de la mente². Y esto es así a pesar del permanente peligro potencial que entraña la aproximación a Kant desde las preocupaciones y posiciones teóricas de nuestro tiempo. Para decirlo brevemente, intentar leer a Kant a través de la lente del pensamiento contemporáneo y, por otro lado, ver al pensamiento contemporáneo como una reflexión sobre Kant, puede dar lugar a distorsiones y simplificaciones. No obstante, si no se realiza el esfuerzo necesario para que el contexto filosófico actual, desde el cual se evalúa a Kant, asimile sus conceptos e ideas más relevantes, se corre el riesgo de perder de vista cuestiones importantes.

Mi impresión es que la filosofía analítica no ha drenado aún toda la significación contenida en la revolución kantiana. En particular, creo que, aunque la filosofía de la mente actual es en muchos aspectos deudora del trabajo de Kant sobre la autoconciencia, no ha sabido sacar todavía la totalidad de las intuiciones contenidas en el principio de apercepción. No obstante, esto no quiere decir que no se realicen interpretaciones de este principio. De hecho, hay un manifiesto interés por recurrir al principio de apercepción con el propósito de sugerir en qué consiste ser un sujeto

2. Véase, por ejemplo, BELL (1987), BERMÚDEZ (1994, 1998), BIRD (2000), BRANDOM (1994), BROOK (1994), CARL (1997), CASSAM (1989, 1997, 1998), HURLEY (1994), KELLER (1998), KITCHER (1990, 1999a, 1999b, 2000), MALPAS (1999), MACBETH (2000), McDOWELL (1994, 1998), POWELL (1990), STEVENSON (2000) Y WAXMAN (1991).

autoconsciente, esto es, un sujeto capaz de autoadscribirse experiencias en el contexto de su habilidad tanto para trazar una ruta espacial y temporal en el mundo objetivo como para realizar juicios sobre ese mundo. Sin embargo, estas interpretaciones no alcanzan a constituir un esfuerzo franco por elucidar completamente todos los elementos clave de este principio, puesto que no están interesadas por el principio mismo, sino en él como medio para asentar otras afirmaciones filosóficas.

Mi propósito en esta nota crítica no es proponer y defender un contenido determinado para el principio de apercepción sobre la base de las interpretaciones disponibles. Mi objetivo es llevar a cabo una tarea previa: presentar las interpretaciones que con mayor fuerza han aparecido en la literatura analítica reciente y realizar una cartografía de las mismas según algún criterio ordenador. Sin embargo, para que el árbol no nos impida ver el bosque, quisiera plantear previamente cuáles son las cuestiones que están involucradas en el principio de apercepción. Y si bien las interpretaciones actuales pueden ser evaluadas, en cierto sentido, con independencia de estas cuestiones, su despliegue puede ayudar a formarnos un juicio sobre la importancia de aquéllas para la elucidación completa del propio principio de apercepción. En primer lugar, presentaré el criterio que da lugar a la cartografía ordenada de las interpretaciones. En segundo lugar, me propongo realizar una fotografía del bosque, esto es, retratar sintéticamente los problemas contenidos en el principio de apercepción. En tercer lugar, presentaré tres líneas de trabajo que resumen los esfuerzos filosóficos interpretativos más recientes y, quizá, más promisorios sobre dicho principio dentro de la filosofía analítica actual. Finalmente, el lector encontrará una abundante bibliografía sobre este tema.

2. EL CRITERIO Y EL MARCO DE LA CARTOGRAFÍA

Uno de los aspectos más importantes de la revolución kantiana consistió en poner de manifiesto la diferencia radical existente entre «tener una impresión de un triángulo rojo» y «formar el pensamiento de que el triángulo es rojo». Se trata de una distinción que pasó desapercibida para los predecesores empiristas de Kant. De acuerdo con la teoría de Hume, por ejemplo, una idea es una copia tenue de una impresión y las impresiones, ideas y creencias se distinguen entre sí solamente por su fuerza y vivacidad. Por el contrario, Kant se esforzó especialmente en señalar que hay una diferencia de clase entre tener una impresión y formar un pensamiento que podría estar relacionado con esa impresión. La impresión es un evento, quizá causado por el mundo. El pensamiento es una actitud de creencia, duda, intención, etc., que un sujeto adopta hacia el mundo.

Por consiguiente, cuando percibo un triángulo rojo estoy en cierto estado, y si la impresión no se acompaña del correspondiente juicio, no se plantea ninguna cuestión sobre su verdad o falsedad, corrección o incorrección; solamente está el hecho de que tengo una percepción de un triángulo rojo. Cuando juzgo que el triángulo es rojo, en cambio, mi actitud está abierta a evaluación. Esta distinción de clase —entre

tener impresiones y formar un pensamiento relacionado con esas impresiones— evidencia de algún modo el interés de Kant por desplazar el análisis de la cognición desde la percepción hacia la estructura proposicional del pensamiento³.

Este giro hacia la estructura proposicional del pensamiento supone, en cierto sentido, la idea de que el pensamiento en general posee la forma de un juicio⁴. Y esta idea se complementa con esta otra: la actividad judicativa supone la apercepción. Ambas ideas están íntimamente entrelazadas en el pensamiento kantiano. Para ser capaz de juzgar, el sujeto debe estar en cierta relación consigo mismo. Si recurrimos al lenguaje filosófico contemporáneo, este enlace podría expresarse del siguiente modo: tener actitudes proposicionales requiere autoconciencia. La literatura analítica reciente sobre el principio de apercepción puede cartografiarse prestando especial atención a este enlace. Por consiguiente, el criterio consiste en bosquejar las posiciones según el modo en que se acoge este enlace. En concreto, se trata de ver esta literatura como un conjunto de respuestas de distinto linaje filosófico al siguiente interrogante: qué hay debajo de los argumentos kantianos que enlazan la capacidad de juzgar con la apercepción⁵. Desde esta perspectiva, el principio de apercepción resulta ser más una consecuencia de la forma en que Kant concibe la mente que una premisa para probar algo acerca de la estructura necesaria de la experiencia. Por otro lado, este punto de vista tiene la ventaja de considerar que la literatura actual representa, en cierto sentido, la elaboración de las distintas direcciones implicadas en el pensamiento de Kant sobre la apercepción.

3. Al comienzo de la sección sobre la lógica trascendental se encuentra la famosa sentencia kantiana: «Los pensamientos sin intuiciones son vacíos, las intuiciones sin pensamientos son ciegas» (A51/B75). Esto puede interpretarse como una afirmación sobre el carácter de la experiencia. En tanto que la experiencia no es mera receptividad sino que supone la espontaneidad del pensamiento, la experiencia tendría la estructura del juicio. Desde este punto de vista, la pregunta por la condición de posibilidad de la experiencia puede traducirse en una pregunta por la estructura del juicio, lo cual supondría respetar el giro kantiano desde la percepción hacia la estructura proposicional del pensamiento. Véase también las afirmaciones kantianas en B141-2.

4. La justificación completa de esta sugerencia supondría desarrollar un argumento que muestre que el juicio es la estructura más básica y, al mismo tiempo, general del pensamiento. Esta tarea sobrepasa los límites de la presente nota crítica. Mi impresión es que, además del mismo Kant, hay suficientes elementos para construir un argumento a favor de esta sugerencia en clave filosófica actual en GEACH (1957), McDOWELL (1994, 1998), DAVIDSON (1984), SELLARS (1956, 1967) y BRANDOM (1996), entre otros.

5. Adviértase que se dice «capacidad de juzgar» y no «facultad del juicio». Generalmente, se traduce la expresión «Vermögen zu urteilen» como «facultad del juicio». Sin embargo, aquí se prefiere reforzar la idea de capacidad y no la de facultad. De ahí que, siguiendo la sugerencia de LONGUE-NESE (1998, 2000), se hable de la capacidad de juzgar. Este término acentúa el hecho de que estamos ante capacidades mentales de actuar de diferentes formas determinadas.

3. ABRIENDO EL PRINCIPIO DE APERCEPCIÓN

Kant considera que la apercepción es «el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento» (B134n). Es natural que el término «apercepción» no aparezca en la *Crítica de la Razón Pura* hasta la Deducción Trascendental, puesto que es en esta sección donde Kant se aboca a la investigación de la estructura del entendimiento. En ella, Kant pone en contacto la apercepción con su teoría del entendimiento, esto es, «la facultad del juicio» (A69/B94).

En términos generales, el principio de apercepción puede formularse como una oración condicional: si algo es una representación, entonces debe estar relacionada con el *Yo pienso*. Dos formulaciones, ampliamente citadas en la literatura sobre este principio, dan cuenta de ello:

El *Yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí (B132).

Aunque esta última proposición hace de la unidad sintética una condición de todo pensar, ella misma es, como se ha dicho, analítica, pues no afirma sino que todas mis representaciones en alguna intuición dada deben hallarse sujetas a la única condición bajo la cual puedo incluirlas entre las representaciones de mi yo idéntico y, consiguientemente, reunir las, como ligadas sintéticamente en una apercepción, mediante la expresión general *Yo pienso* (B138).

La elucidación completa del principio kantiano de apercepción exige la resolución de un conjunto importante de cuestiones interpretativas. Se trata de cuestiones que refieren a la naturaleza del principio, a lo que dicho principio requiere o demanda y a su estatus lógico. Seguidamente, describiremos cada una de esas cuestiones.

1. La naturaleza del principio de apercepción: ¿qué es el principio de apercepción? Esta cuestión puede ser desglosada en tres interrogantes particulares. Por una parte, (a) ¿es la apercepción: un mero pensamiento, conocimiento empírico o un conocimiento no empírico especial? Por otra parte, (b) ¿es un mero acompañamiento o el pensamiento o conocimiento de la identidad? Finalmente, (c) ¿realiza el *Yo* de la expresión *Yo pienso* la función de un índice esencial? Siguiendo el orden con que fueron planteados, delinearemos brevemente las características de cada uno de estos interrogantes.

1.a. De acuerdo con las dos formulaciones citadas más arriba, el principio de apercepción requiere una relación entre las representaciones y el *Yo pienso* (identificada como «acompañamiento» en B132 y como «ligazón sintética» en B138). Ahora bien, qué es este acto de apercepción, o en otros términos, qué lugar le corresponde dentro de la tipología kantiana de los actos mentales a la relación efectiva de una representación con un *Yo pienso*.

Según Kant, las tres clases disponibles de actividad mental son las intuiciones, los pensamientos y el conocimiento. Si bien Kant habla ocasionalmente de una intuición aperceptiva inmediata⁶, por el contrario, está claro que la apercepción no puede ser meramente una intuición. Las intuiciones en sí mismas son ciegas y no pueden servir como fundamento sobre el cual construir el entendimiento, la facultad de los conceptos. Entonces, la apercepción es conocimiento o pensamiento. El conocimiento puede ser tanto *a priori* como *a posteriori*, dependiendo en parte de la fuente de la intuición, esto es, si se trata de una intuición empírica o pura. Por ende, hay tres ubicaciones posibles para el acompañamiento del *Yo pienso*: como un mero pensamiento, como un conocimiento empírico o como un conocimiento no empírico.

La mayoría de las afirmaciones kantianas sobre este asunto sugieren que la apercepción no es un conocimiento, sino un mero pensamiento (véase, por ejemplo, Bos-sart, 1977 y Allison, 1984). De hecho, Kant argumenta que la apercepción no es suficiente para el conocimiento: «aparte del acto del pensamiento que unifica la variedad de cada intuición posible, hace falta, para conocernos a nosotros mismos, una determinada clase de intuición a través de la cual se da dicha variedad» (B157).

Por otra parte, el lazo entre la apercepción y la espontaneidad también sugiere que el acto de la apercepción, aunque sólo puede ser posible cuando se aplica al material de la intuición, no conlleva en sí mismo una operación de la receptividad. En tanto que acto puramente espontáneo, no puede tener un momento intuitivo, un momento de receptividad. Por consiguiente, debe ser un pensamiento, puesto que carece de ese elemento necesario para ser un conocimiento. Asimismo, la lectura de la apercepción como mero pensamiento parece cuadrar con las reiteradas distinciones kantianas entre apercepción trascendental y empírica. Desde esta perspectiva, la apercepción empírica es el conocimiento que descansa sobre la información del sentido interno, mientras que la apercepción trascendental es el pensamiento que precede y hace posible el conocimiento empírico, un pensamiento que no supone receptividad, sino que es pura espontaneidad.

Sin embargo, algunos intérpretes mantienen que la apercepción es una clase de conocimiento, específicamente: conocimiento empírico (Kitcher, 1982a, 1985, 1990 y Strawson, 1966). Para ello argumentan que hay un solo acto de apercepción: la apercepción empírica, que involucra al sentido interno y en el cual conocemos empíricamente que las representaciones nos pertenecen, esto es, que son nuestras. Esta interpretación minimiza las clases de autoconocimiento presentes en Kant, evitando así la dificultad de relacionar la apercepción empírica con la apercepción trascendental. El lema de este enfoque podría resumirse diciendo: «Toda apercepción es empírica». No obstante, quienes suscriben este enfoque tienen que explicar el uso que hace Kant de la palabra «trascendental» en la expresión «apercepción

6. Notoriamente en la segunda edición de los paralogismos (B422-3n). Aunque la idea parece estar también sugerida en la referencia kantiana a una «tenue o débil» conciencia de la síntesis (A103-4).

trascendental», puesto que la apercepción trascendental no puede, según este enfoque, referir a un acto separado. Una explicación podría ser que «trascendental» refiere a aquellos actos empíricos que son los actos necesarios para el conocimiento en general⁷. Desde este punto de vista, la expresión «apercepción trascendental» no referiría a un acto separado de autoconciencia, sino a la necesidad (de la posibilidad) de la apercepción empírica. Habría un solo acto de apercepción, una sola clase de acompañamiento por parte del *Yo pienso*, y sería empírico.

En esta interpretación, cuando Kant dice que la apercepción trascendental no es conocimiento, quiere decir en realidad que nuestra cognición de la necesidad de la apercepción empírica no es conocimiento. La necesidad de un acto empírico no puede basarse en un acto empírico. De este modo, pensar la necesidad de la apercepción es un mero pensamiento, pero ese pensamiento no es un acto especial de autoconciencia. La única autoconciencia que el principio de apercepción requiere es la apercepción empírica. Sin embargo, este enfoque parece contraponerse a un número amplio de afirmaciones del propio Kant acerca de que la apercepción no puede ser conocimiento alguno⁸.

Finalmente, otro grupo de intérpretes argumenta que la apercepción, ese acto necesario, debe ser un conocimiento, pero no puede ser un conocimiento empírico (entre otros, Baldacchino, 1980 y Henrich, 1989, 1994). El argumento es expuesto desde el punto de vista de lo que es necesario para cumplir adecuadamente con la deducción trascendental. La apercepción empírica, incluso la necesidad de la apercepción empírica, aducen, no es suficiente para enraizar la validez objetiva de las categorías. La apercepción debe ser, entonces, una clase especial de conocimiento que contiene una intuición directa, no empírica, del yo –un conocimiento en primera persona indubitable e inmediato–⁹.

1.b. La formulación del principio de apercepción en B132 no contiene ninguna referencia a la cuestión de la identidad del yo, mientras que ésta ocupa el centro del escenario de la formulación en B138. Sin embargo, no hay una unidad de opinión

7. Claro está, en cuanto son considerados como tales, esto es, como *los* actos necesarios Véase, por ejemplo, KITCHER (1982a, 1990). NAGEL (1986) ofrece otra forma de enfrentar el significado de «trascendental». Para este autor, la palabra refiere a aquellos actos de la mente que poseen significación cognitiva.

8. Véase *Reflexión* 5684, citada en ALLISON (1984). Véase también A346/B404, A402, B422, B277.

9. Quizá, pueda decirse que esta lectura de la apercepción se realiza bajo la influencia de Descartes. Podríamos comparar, por ejemplo, esa clase especial de conocimiento que debe ser la apercepción con el *cogito* cartesiano. Siempre y cuando, obviamente, tengamos presente que no es completamente correcto identificar el *cogito* cartesiano con un conocimiento que proporciona una intuición *a priori* del yo. De hecho, Descartes no apela a una experiencia del yo; el *cogito* es una evidencia de la razón. Sin embargo, hay un sentido en que el *cogito* pretende ser una forma de conocimiento, esto es, una forma que funcione como fundación segura para el resto de conocimientos. Por consiguiente, cuando se sugiere que esta lectura del principio de apercepción se realiza bajo la influencia de Descartes, sólo se pretende insinuar que ella intenta encontrar en la apercepción un conocimiento cierto *a priori* que pueda asegurar el conocimiento sintético *a priori*.

sobre cuándo ingresa exactamente la cuestión de la identidad en el concepto de apercepción durante la deducción.

Cuando Kant habla sobre la identidad del yo aperceptivo, «identidad» pareciera significar identidad numérica a través de las múltiples representaciones. Esto es, aunque las representaciones cambien, todas se relacionan con el mismo yo. Sin embargo, la cuestión es si el acto de apercepción supone el mero concepto de un *Yo pienso* que acompaña cada representación por separado o si supone el concepto de un yo idéntico acompañando a la multitud de representaciones¹⁰.

No está claro que la formulación presente en B132 suponga la identidad. De acuerdo con una interpretación laxa, la afirmación indica que para que un pensador cualquiera *P* tenga la representación *r*, debe ser posible para *P* poseer también la representación «Yo pienso *n*». En este pensamiento: «Yo pienso *n*», *P* no necesita adscribir a ese *Yo* ninguna otra representación ni pensar *r* en relación con sus otras representaciones. Esto es, *P* no piensa en sí mismo como *locus* numéricamente idéntico de varias representaciones.

Sin embargo, en la formulación de B138 el acto de la apercepción parece suponer el pensamiento de la identidad del yo. Esto es, el concepto de *yo* parece ser el concepto de un sujeto que permanece idéntico incluso cuando sus representaciones son múltiples y cambiantes. Y una vez que la identidad del yo aperceptivo entra en escena, se obtiene un importante pie de apoyo para comprender la relación entre la apercepción y el entendimiento. Si el *Yo pienso* supusiera la identidad, supondría también la combinación sintética de varias representaciones en un yo idéntico, un yo que sería su dueño. Y el entendimiento sería en sí mismo esa actividad sintética.

Advertida la diferencia entre las dos formulaciones del principio de apercepción, se pueden transitar al menos dos senderos interpretativos. Uno implica argumentar, siguiendo a Allison (1984, 1993), que hay dos principios de apercepción funcionando en el argumento kantiano: uno debilitado, que no conlleva el pensamiento de la identidad, y otro fuerte, que supone la identidad. El otro sendero consiste en tratar de leer la identidad como implicada en la primera formulación del principio, basándose en la dirección que esta formulación adquiere en las ideas de Kant¹¹.

1.c. Otra cuestión relevante sobre el principio de apercepción, dados los instrumentos de análisis filosófico con que actualmente contamos, consiste en si el término *Yo* de la expresión *Yo pienso* funciona como un «indéxico esencial» (Perry, 1979). Podría pensarse, *pace* Anscombe (1975) e incluso Kant (A382), que la respuesta a

10. Esta cuestión ha sido extensamente analizada por CASSAM (1997). De acuerdo con su punto de vista, la identidad «lógica» del *Yo* kantiano es una abstracción de la identidad de un continuante objetivo que se da intuitivamente a sí mismo en tanto objeto en el mundo de los objetos.

11. HENRICH (1989, 1994) es un ejemplo de esto último. También hay intérpretes que no consideran la posibilidad de una distinción entre dos versiones del principio de apercepción y leen la identidad en el parágrafo B132. Véase, por ejemplo, BOSSART (1977), BROOK (1994) y KITCHER (1982a).

esta cuestión es que el término *Yo* de la expresión *Yo pienso* debería ser un índice esencial y cumplir una función referencial. Sin embargo, entre la opinión que así lo considera y el parecer que lo niega, hay disponible una gran variedad de alternativas argumentativas.

Allison (1984), por ejemplo, considera que el término *Yo* del *Yo pienso* designa algo en general y, por ende, nada en particular. Es decir, refiere a un sujeto trascendental¹². No obstante, Cassam (1997) confronta esta opinión señalando que esta pretendida neutralidad metafísica esconde en realidad un mecanismo de abstracción desde un sujeto cognitivo real hacia un sujeto trascendental.

Quizá se pueda aplicar a la apercepción kantiana el concepto de Shoemaker (1968), a saber, la autorreferencia sin identificación. Desde esta perspectiva, el uso del *Yo* en la expresión *Yo pienso* podría ser considerado como un ejercicio de autorreferencia sin adscripción de propiedades a ese *Yo*; es decir, no sería el caso de que ocurriera una identificación del referente vía una descripción. Puedo referirme a mí mismo como mí mismo sin suponer, en el acto de referir, que tengo ciertas propiedades. Quienes suscriben este punto de vista (Rosenberg, 1986 y Brook, 1994, entre otros), aducen que hay que desenmarañar dos clases de funciones lógicas. El acto de adjuntar diferentes pensamientos a un sujeto es diferente del acto de atribuir propiedades a un objeto. En consecuencia, la manera en que el *Yo* del *Yo pienso* reúne pensamientos no es la forma en que un objeto acumula propiedades. Y ello a pesar de que está implicado el mismo patrón formal: uno-muchos¹³.

Sin embargo, como ninguna propuesta sobre este asunto está completamente libre de tensiones, estamos ante una cuestión que merece una discusión detallada. En primer lugar, se requiere explicar, por un lado, cómo opera efectivamente un índice y cuál es su función referencial y, por otro, por qué el principio de apercepción ha de suponerlo. En segundo lugar, hay que observar y evaluar el modo en que esta cuestión enlaza con las diferentes propuestas filosóficas sobre la naturaleza de *yo*. Sin embargo, podría aducirse que las cuestiones que conciernen a la naturaleza de la referencia y al valor semántico del término «yo» son diferentes de las cuestiones relacionadas con los supuestos metafísicos sobre la naturaleza del *yo*; aun así, no es menos cierto que ambas cuestiones pueden relacionarse. De hecho, la literatura filosófica a menudo las trata conjuntamente¹⁴. En cualquier caso, se trata de una cuestión que tendría que ser abordada en una explicación completa de la naturaleza del principio de apercepción.

12. La motivación de ALLISON (1984) es independizar el tipo de autoconocimiento que supone la apercepción de cualquier referencia a un sujeto cognitivo real.

13. BROOK (1994) llama a esta forma de designación: «designación trascendental». Y la propone como la interpretación correcta de la siguiente afirmación de Kant (A355): «Pero es evidente que el sujeto de la inherencia sólo se designa trascendentalmente mediante el *yo* inherente al pensamiento, sin advertir la menor propiedad en él o sin conocer o saber en absoluto nada de él».

14. Véase, por ejemplo, STRAWSON (1966, 1994), SHOEMAKER (1968), ANSCOMBE (1975), EVANS (1982), CAMPBELL (1994), McDOWELL (1997), CASSAM (1997) y más recientemente, CHRISTOFIDOU (2000).

2. La cuestión sobre lo que requiere el principio de apercepción *vis-à-vis* el acto aperceptivo mismo. Esta cuestión puede formularse de acuerdo con el siguiente interrogante: ¿qué demanda el principio de apercepción: un acompañamiento constante del *Yo pienso*, la mera posibilidad de que ese acompañamiento ocurra o únicamente el conocimiento de esta posibilidad?

De acuerdo con Henrich (1994), en este punto caben diferentes posibilidades. En la formulación de B132 parece afirmarse solamente la necesidad de una posibilidad –esto es, la necesidad de que siempre sea posible para el *Yo pienso* acompañar mis representaciones–. De hecho, la formulación dice «El *Yo pienso* tiene que poder...». Sin embargo, podría aducirse que Kant desea otorgar al *Yo pienso* algo más que la mera posibilidad del acompañamiento; por ejemplo, que Kant desea en realidad afirmar que el *Yo pienso* debe acompañar siempre todas mis representaciones (véase Guyer, 1980). Un sostén para esta aseveración es el vínculo que Kant traza entre la apercepción y la actividad sintética del entendimiento. A menudo Kant identifica la facultad de síntesis con la apercepción:

No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré apercepción trascendental (A107).

Ahora bien, si se considera que «apercepción trascendental» significa un acto especial (trascendental) de relación de una representación con el *Yo pienso*, este párrafo ofrece la posibilidad de argüir que la apercepción trascendental debe acompañar constantemente a todas mis representaciones. El punto argumentativo de la deducción es que todas mis representaciones deben estar disponibles para la síntesis. Entonces, si la apercepción trascendental es la condición de la síntesis, todas mis representaciones deben ser realmente apercebidas.

La tercera posibilidad consiste en afirmar que todo lo que se requiere es una conciencia actual de la posibilidad de reflexión. Es decir, se puede entender el principio de apercepción como demandando que el sujeto posea el conocimiento teórico de que tales actos de autoadscripciones son siempre posibles. Así no se requiere un acto real de autoadscripción ni la posibilidad de un acto de este tipo (véase, por ejemplo, Allison, 1984). De acuerdo con esta perspectiva, el resultado de identificar la facultad de síntesis con la apercepción trascendental es que el sujeto de los actos judicativos debe tener el conocimiento teórico de la necesidad de la posibilidad que se describe en B132 –una necesidad que se probaría en la totalidad de la deducción–.

3. Finalmente, está la cuestión sobre la naturaleza lógica del principio de apercepción. Esta cuestión admite al menos dos interrogantes. Por una parte, (a) dado que Kant piensa que el principio de apercepción es cognoscible *a priori*, dicho conocimiento ¿es

sintético o analítico? Por otra parte, (b) ¿necesita Kant un argumento a favor del principio de apercepción? Veamos brevemente cada uno de estos interrogantes.

3.a. La mayoría de las afirmaciones kantianas sobre este asunto sugieren que el principio de apercepción es analítico (entre otras, B135, B138 y B407). Sin embargo, esto deja abierta la cuestión de si el principio es analítico en el sentido de que el predicado está contenido en el sujeto o si es analítico en el sentido de que es la conclusión de un argumento cuyas premisas son analíticas.

La primera interpretación pareciera ser más apropiada para una formulación del principio de apercepción que no incluyese la idea de identidad del sujeto. Así, podría afirmarse que la posibilidad de acompañamiento del *Yo pienso* está contenida en el concepto mismo de representación (véase Allison, 1984). No obstante, ciertos comentaristas de Kant dudan de que la noción de un sujeto idéntico esté contenida en el concepto mismo de representación (entre otros, Ameriks, 1994). Por otro lado, se podría argüir que esta formulación, aunque no es obviamente analítica, es una consecuencia de otras verdades analíticas más directas o más fácilmente reconocibles. A pesar del hecho de que el predicado «relación de una representación con un sujeto numéricamente idéntico» no esté contenido en el término «representación», esta formulación sería analítica si hubiese un argumento a favor de ella, un argumento con todos sus pasos analíticos¹⁵.

A pesar de las afirmaciones kantianas sobre la analiticidad del principio de apercepción, algunos comentaristas arguyen que este principio no puede ser analítico¹⁶. Parte de la evidencia textual a favor de esta interpretación se encuentra en la primera deducción: «La proposición sintética “Todas las diversas conciencias empíricas han de estar ligadas a una única autoconciencia” es el principio absolutamente primero y sintético de nuestro pensar en general» (A117n). Sin embargo, no es fácil interpretar esta sugerencia. Entre otras, la cuestión es si «proposición sintética» refiere al estatus lógico del principio de apercepción o al hecho de que él demanda una síntesis¹⁷. En cualquier caso, nadie trataría de argumentar que el principio de apercepción es sintético apoyándose solamente en evidencias textuales. No obstante, pueden buscarse argumentos adicionales en el hecho de que hay representaciones de las cuales no somos conscientes¹⁸ hasta argumentos más

15. ALLISON (1993), por ejemplo, asevera que si partimos de la verdad analítica de que el entendimiento humano requiere tanto conceptos como intuiciones para producir conocimiento, obtenemos un principio de apercepción a través de una serie de pasos analíticos.

16. Véase AMERIKS (1994), BROOK (1994), CASTAÑEDA (1990), EVANS (1990), GUYER (1980) y HOWELL (1981), entre otros.

17. Para un tratamiento de este asunto, véase Guyer (1980).

18. Una posibilidad que parece estar efectivamente sugerida en una carta de Kant a Herz (Kant, 1967). Véase también GUYER (1980) y CASTAÑEDA (1990); para la idea de que la identidad no puede ser analítica, véase HENRICH (1994); y para la idea de que si fuese analítica su prueba finalizaría antes, véase EVANS (1990).

sistemáticos, tales como el argumento de que si el principio de apercepción fuese analítico, la segunda deducción se completaría en el párrafo §16 (Evans, 1990).

3.b. El segundo interrogante, esto es, si Kant necesita o no un argumento a favor del principio de apercepción, depende, en cierto sentido, de si se considera al principio como analítico o sintético. Es decir, si el principio es una premisa básica para la realización de la deducción, que no demanda una prueba separada, o si el principio de apercepción es un paso en el camino argumentativo, esto es, un paso que requiere una prueba independiente.

La interpretación que considera al principio como analítico tenderá a verlo como una premisa de la deducción que no requiere una prueba separada. Es decir, si es analítico, es una verdad de razón. Por otro lado, están las interpretaciones que aducen que Kant estaba familiarizado con el escepticismo humeano sobre la identidad personal y que en la deducción se dispuso a refutarlo (Kitcher, 1982a). Estas interpretaciones considerarían al principio como sintético. El hecho es que en la deducción el argumento parece ir en ambas direcciones, esto es, Kant arguye no solamente que el principio de apercepción presupone la síntesis (un paso en el camino hacia la prueba de las categorías), sino también que la síntesis presupone la apercepción (paso que está más cerca de un argumento directo a favor del principio de apercepción). Sin embargo, hay que decir que la cuestión acerca de si el principio de apercepción requiere un argumento es en cierto sentido algo independiente de la cuestión sobre la naturaleza de ese argumento –esto es, si es sintético o analítico–.

Hasta aquí he intentado retratar sintéticamente los problemas contenidos en el principio de apercepción. Por supuesto, no se trata de un retrato exhaustivo, pero creo que reúne la mayoría de los problemas que preocupan a los más conspicuos intérpretes actuales de Kant. En la sección siguiente realizaré una aproximación a la literatura analítica reciente sobre Kant. Sin embargo, antes quisiera señalar dos cosas. Por una parte, hay que aclarar que salvo contadas excepciones gran parte de esta literatura no se propone como una exégesis erudita de los textos kantianos; por el contrario, recurre a Kant para buscar alternativas filosóficas a problemas actuales. Por consiguiente, la relación con Kant constituye sólo una parte del asunto. De ahí que resulte más interesante evaluar sus argumentos con independencia del grado en que comulgan o se apartan de la letra del *corpus* filosófico kantiano. Esto nos conduce al segundo asunto que quería señalar. Si bien la literatura analítica reciente, que abreva en el principio de apercepción kantiano, puede ser considerada con cierta independencia de los problemas retratados en esta sección, ello no es óbice para que el lector interesado intente imaginar el modo en que ella respondería a cada uno de esos problemas. Sin embargo, aunque éste es un buen ejercicio intelectual para formarse un juicio sobre qué aspectos del principio de apercepción interesan más, cuáles quedan en el tintero y cuáles son las razones de esta selección, no se llevará a cabo en esta breve nota crítica. Se trata de una tarea que queda en manos del lector motivado. Esta sección sólo ha tenido el propósito de ofrecer algunas indicaciones generales para su ejecución.

4. TRES LÍNEAS INTERPRETATIVAS

Si nos aproximamos a la literatura analítica reciente sobre Kant, prestando especial atención a la forma en que se da acogida al enlace entre actividad judicial y apercepción, podemos aislar a grandes rasgos tres líneas interpretativas. Cada una de ellas propicia una hipótesis de lectura sobre qué es lo que subyace a los argumentos kantianos que enlazan la capacidad de juzgar con la capacidad de percibir. No obstante, estas hipótesis no siempre están explícitamente expuestas, puesto que las líneas interpretativas que les otorgan vigor filosófico no se presentan necesariamente como interpretaciones sobre Kant, sino que recurren a las ideas de este último para encuadrar filosóficamente ciertos aspectos de sus respectivas teorías generales sobre la mente humana. Sin embargo, esto último, a saber, los compromisos metafísicos, epistemológicos y axiológicos que mantienen estas teorías sobre la mente humana permanecerán fuera de esta sección. Por consiguiente, nuestra tarea en esta sección consistirá en meramente esbozar estas tres líneas interpretativas.

4.1. *La interpretación funcionalista en sentido amplio*¹⁹

Con esta etiqueta queremos indicar la presencia de una interpretación del principio kantiano de apercepción realizada desde un marco funcionalista en sentido amplio. Se trata de una interpretación estructurada alrededor de un argumento originalmente sugerido por Shoemaker (1984a y 1984b), refrendado por Kitcher (1982a, 1982b, 1990, 1999b, 2000) y Brook (1994)²⁰. Esta interpretación involucra un estudio detallado del pensamiento epistémico de Kant y tiene por uno de sus objetivos principales recurrir a las ideas kantianas para iluminar la investigación actual en filosofía de la mente y ciencias cognitivas. Sin embargo, aquí no comentaré todas las aristas de esta línea interpretativa, quizá una de las más promisorias y relevantes. Me ceñiré al enlace entre capacidad judicial y apercepción, con especial énfasis en cómo enfocan el principio de apercepción. Finalmente, haré un breve comentario general sobre la noción de *yo* implicada en esta interpretación.

La idea básica que subyace al argumento de esta línea interpretativa es que una teoría representacionalista de la mente requiere un principio de apercepción que explique la coherencia racional de las representaciones. Sólo un sistema con un mecanismo de esas características se encontraría en condiciones de alcanzar el grado de autoconsistencia que poseen los sistemas de actitudes proposicionales. El principio de apercepción es un mecanismo de ese tipo. Por consiguiente, éste es

19. Denomino a esta línea «funcionalista en sentido amplio» con el propósito de etiquetar distintas adjetivaciones al término «funcionalismo» que se atribuyen las autoras y autores. Por ejemplo, KITCHER (2000) define su perspectiva sobre Kant como «funcionalismo teleológico».

20. MEERBOTE (1986, 1990) y NAGEL (1986) son modificaciones de este argumento.

una consecuencia de la necesaria autoevaluación y autocorrección que requieren los sistemas de actitudes proposicionales. De este modo, se pretende construir un argumento a favor del principio de apercepción. Ahora bien, este argumento no muestra que la apercepción sea necesaria; a lo sumo, muestra la utilidad potencial de una facultad aperceptiva.

Una actitud proposicional ocupa una posición en un sistema racional y coherente de actitudes proposicionales de un sujeto individual, y cada una de las posiciones está determinada por las relaciones racionales que mantiene con otras posiciones. Así, un sujeto individual no puede tener una actitud proposicional sin tener muchas otras. Este paso supone la estructura holística y racional de las actitudes proposicionales. Este argumento se inicia, en cierto sentido, con la cuestión siguiente: ¿adónde nos conduce tener un sistema de actitudes proposicionales racionalmente coordinado?

De acuerdo con esta línea interpretativa, esto nos conduce a cotejar la presencia de un dispositivo de autoevaluación. Es decir, solamente un sistema con un dispositivo de autocontrol podría quizá asegurar que todos sus estados fuesen racionalmente coherentes entre sí (Shoemaker, 1984). Un argumento de esta naturaleza tiene naturalmente un fuerte aire kantiano (Kant, B132). Reelaborado desde una óptica kantiana diría que si una representación ha de jugar un rol en mi economía cognitiva, ella debe ser algo para mí. Dicho con otras palabras, una representación que no estuviese disponible para ser autocontrolada no podría figurar en mi economía cognitiva, sería «nada para mí» (B132); no podría desempeñar el papel funcional que la determina como tal. Por ende, la apercepción es necesaria, puesto que la coherencia racional de los juicios presupone el autocontrol reflexivo.

Ahora bien, ¿qué clase de principio de apercepción está aquí en juego? Por una parte, si este argumento es satisfactorio, no sólo tenemos un argumento a favor de un principio de apercepción debilitado (el *Yo pienso* debe ser capaz de acompañar cada una de mis representaciones), sino que tenemos también un argumento a favor de la identidad aperceptiva del yo (debo ser capaz de adscribir cada una de mis representaciones a un mismo yo, a un yo que permanezca idéntico a través de diferentes representaciones). El autocontrol requiere que el sistema como un todo sea controlado a través del tiempo. Una facultad de autocontrol no revisaría individualmente las representaciones; por el contrario, tendría que revisar las relaciones entre ellas para asegurar la racionalidad del sistema como un todo. Una facultad de este tipo supondría la conciencia de un yo como *locus* de las múltiples representaciones, como algo que permanece idéntico a pesar de los cambios y las variaciones en sus estados.

Por otra parte, mirada desde esta línea interpretativa, la apercepción es lo que Kant habría llamado autoconocimiento empírico. La apercepción no es una actividad especial *supraempírica* del pensamiento o del conocimiento puro. Por el contrario, es una facultad cuyas operaciones descansan sobre lo que Kant denominaba «sentido interno». Desde este punto de vista, dicha facultad estaría asentada sobre

un acceso empírico a lo que está sucediendo en nuestra propia mente²¹. Si hay algo «trascendental» acerca de la apercepción es precisamente que ella constituye una condición necesaria de esa posibilidad.

Sin embargo, esta línea interpretativa no parece contar con un argumento decisivo para apoyar la idea de que solamente una máquina pensante con un sistema de autoevaluación o control está en condiciones de mantener un sistema racionalmente coherente de actitudes proposicionales o actos judicativos. Si bien es muy clara la fuerza intuitiva de la idea de que la autoevaluación (apercepción) explica la coherencia racional, esto no parecería implicar que ella sea efectivamente requerida para establecer la coherencia racional, esto es, que sea la condición de su posibilidad. Desde este punto de vista, no estaríamos ante un argumento a favor del principio de apercepción tal como Kant lo concibió, a saber, un argumento a favor de la necesidad de la posibilidad del *Yo pienso* en relación con cada representación. Sin embargo, un defensor de esta línea interpretativa podría responder a esta objeción de la siguiente manera: «Si bien no tenemos un argumento a favor de la necesidad de la apercepción, al menos tenemos un buen argumento a favor de su probabilidad y utilidad. ¿Necesita algo más una ciencia empírica de la mente?».

Otra parte importante de esta línea interpretativa es cómo concibe la unidad del sujeto pensante, i. e., la idea de que sólo los actos judicativos que pertenecen a un sujeto pensante individual deben ser racionalmente coherentes.

Kant utiliza los términos «unidad analítica de la conciencia» y «unidad analítica de la apercepción» para referirse a la unidad que pueden tener diferentes representaciones que pertenecen a un mismo sujeto. Todas mis representaciones comparten una característica común: todas me pertenecen desde el momento en que las llamo «mis representaciones». Esta proposición («mis representaciones») es analíticamente verdadera. Siguiendo a Kant podemos utilizar el vocablo «unidad» para identificar esta idea de *copersonalidad*: la idea de que múltiples representaciones pueden pertenecer a un sujeto individual. La pregunta es: ¿cómo es posible entender el requisito de unidad? ¿De dónde proviene la exigencia de que los actos judicativos o actitudes proposicionales deben pertenecer a alguien?

Desde esta línea interpretativa, se cree que el concepto de unidad del sujeto puede y debe ser definido de acuerdo con las características causales funcionales que poseen los estados mentales. Es decir, mientras que hasta ahora meramente se ha afirmado que una descripción funcional de las relaciones causales funcionales entre episodios mentales presupone la unidad del sujeto (sólo esos episodios mentales necesitan volverse coherentes), se piensa que esa misma descripción funcional implica esa unidad, esto es, que la unidad del sujeto puede ser definida de acuerdo con relaciones funcionales. Para decirlo con Shoemaker (1984), los episodios de

21. Esto explica, por ejemplo, por qué KITCHER (1982, 1984, 1990) argumenta que «apercepción» en Kant significa «autoconciencia empírica».

pensamiento *copersonales* son sólo esos episodios que mantienen entre sí relaciones propiamente causales funcionales²².

Este tipo de lectura explota el hecho de que la función de un episodio mental dado se encuentra primordialmente en su eficacia causal. Desde este punto de vista se puede describir la eficacia causal de los episodios mentales sin apelar al hecho de que pertenecen a un sujeto. La idea es que sólo aquellos episodios mentales, de los cuales diríamos intuitivamente que pertenecen a un sujeto, pueden posiblemente entrar en (o mantener) relaciones causales apropiadas. ¿Pero es esto efectivamente así? Consideremos por un momento qué es una relación causal apropiada entre episodios mentales. Se dice de ellas que son relaciones racionales. ¿Pero qué significa eso?

Supongamos por un momento lo siguiente: que el término «racional» es un predicado que se aplica a las clases de entradas lingüísticas, salidas lingüísticas y transiciones intralingüísticas sancionadas por las reglas de una comunidad lingüística determinada. Las reglas de un lenguaje dado conciernen a aquellas transiciones lingüísticas realizadas por un individuo. Y las transiciones intrapersonales estarían sujetas a una evaluación crítica en relación con dichas reglas. Entonces, podríamos pensar que las relaciones causales funcionales entre episodios de pensamiento son intrapersonales: están modeladas sobre las transiciones conductuales de una persona singular, las cuales a su vez son descritas y están sujetas a las reglas de transición de una práctica lingüística. En cierto sentido, la autoevaluación de la coherencia racional de esas relaciones entre episodios de pensamiento aseguraría la identidad aperceptiva del sujeto, puesto que se trataría sólo de la coherencia entre aquellos episodios que pertenecen a un sujeto.

Sin embargo, también hay transiciones interpersonales que se *conforman* a dichas reglas, aun si no están *sujetas* a ellas. Y esto es algo que ocurre regularmente en la comunicación. Por ejemplo, *A* profiere: «Está lloviendo» y *B* responde: «Es mejor que cojas un paraguas». De modo análogo a como deberían ocurrir las transiciones del lenguaje en un individuo, la proferencia de *A* ha causado la respuesta de *B*, aunque, claro está, la transición no está sujeta a regla alguna de coherencia racional. *B* bien podría haber dudado de la proferencia de *A* y respondido: «No, no está lloviendo». Esto es, el comercio causal presupuesto en la comunicación interpersonal refleja las clases de entradas lingüísticas, salidas lingüísticas y transiciones lingüísticas intrapersonales sujetas a la demanda de consistencia racional. Si aceptamos la explicación de que los actos de habla son causados por episodios internos con el mismo contenido, tenemos aquí un caso de las creencias de *A* causando

22. Patricia Kitcher afirma, básicamente, el mismo punto. Imputa a Kant el intento de Shoemaker de definir la relación de *copersonalidad* en términos de relaciones funcionales entre estados mentales —relaciones que Kant llamaría «sintéticas». Por lo tanto, el Kant de Kitcher piensa que «the relation of synthesis (or transcendental synthesis) among mental states is a necessary (A118) and sufficient (B134) condition for their copersonality» (1982a).

la creencia apropiada en *B*. Si esta idea es correcta, esta transición entre episodios mentales no determinaría por sí misma la *copersonalidad*.

Este ejemplo parecería indicar que es *a priori* imposible derivar un predicado *copersonalista* de la consideración de las relaciones causales funcionales que definen los episodios mentales de pensamiento. Quizá se podrían añadir más condiciones a la noción de transición lingüística y luego extenderla para que pudiera capturar nuestra noción cotidiana de *copersonalidad*. Sin embargo, no es obvio cómo avanzar en la construcción de una extensión de este tipo sin presuponer el concepto que se está tratando de definir. Ahora bien, ¿por qué se pretende definir en primer lugar la *copersonalidad* de acuerdo con relaciones causales funcionales entre estados mentales? ¿Qué hay detrás de este interés?

Para esta línea interpretativa se trata de intentar dar un análisis exhaustivo de los conceptos mentales en términos funcionalistas. Se supone que su funcionalismo captura tanto lo que queremos significar cuando hablamos acerca de personas que juzgan, creen, piensan, intentan, etc. (análisis del lenguaje ordinario), como lo que deberíamos significar cuando usamos esos términos (análisis del lenguaje ideal). En cualquiera de las dos formas, el análisis que se realiza de los conceptos mentales debería estar capacitado para reemplazar el uso corriente que se hace de ellos sin perder poder expresivo. Por este motivo, esta línea de trabajo se muestra tan impaciente a la hora de definir la unidad del yo en términos funcionales. Si su análisis funcional completo se asienta sobre el concepto de unidad del sujeto definido de forma no funcional, resulta difícil que el proyecto pueda echarse a andar con buen futuro.

¿Cuál es la noción de yo que está implicada a grandes rasgos en esta perspectiva? En términos generales, el yo no es más que un sistema de contenidos continuamente interdependientes (Kitcher, 1982b). Por consiguiente, el término yo es aquello que utilizamos para referirnos a ese sistema. Una lectura como ésta construye al sujeto cognitivo, no tanto como un agente, sino más bien como una consecuencia de los procesos de síntesis entre estados mentales. De hecho, Kitcher (2000) sugiere que aquello que justifica la referencia a un yo está dado por las tres clases siguientes de unidades interconectadas en el sistema cognitivo del sujeto epistémico kantiano: la unidad de las facultades, la unidad a través de los diferentes estados mentales y la unidad de los principios. Una apuesta de este tipo tendría, entre otras cosas, que justificar este movimiento de abstracción; es decir, tendría que justificar por qué el sujeto cognitivo ha de ser visto como una consecuencia de estos procesos de unidad y no como un iniciador de los mismos. Una vez hecha esta pregunta, los problemas sobre la noción kantiana de espontaneidad y sus ramificaciones toman la escena. Sin embargo, la evaluación de estos argumentos está más allá de los propósitos de este trabajo.

4.2. *La interpretación de raíz strawsoniana*

Para esta interpretación, el enlace entre capacidad judicativa y apercepción significa, en términos generales, que en tanto seres humanos tenemos un acceso autoconsciente a cierto tipo de contenidos: contenidos conceptuales sobre el mundo objetivo²³. Creo que una estrategia útil para desbrozar esta línea de trabajo consiste en expandir, por un lado, el rol esencial que desempeña la capacidad judicativa en el acceso a los contenidos conceptuales sobre el mundo objetivo y, por otro lado, una de las razones por la que este acceso a esos contenidos requiere la autoconciencia. Asimismo, esta expansión me permitirá señalar algunos puntos de tensión al interior de esta línea interpretativa. Seguidamente, veremos de forma breve cada una de estas cuestiones.

La estructura del argumento a favor de que la capacidad de juzgar nos otorga un acceso a los contenidos conceptuales sobre el mundo objetivo se asienta sobre la idea kantiana de experiencia. Para Kant (A51/B75), la experiencia requiere la aprehensión de las intuiciones en conceptos. Algo que se logra a través de los actos judicativos –recordemos que el entendimiento se define como la capacidad (facultad) de producción de tales actos (A69-B94)–. De ahí que la unidad elemental de la cognición sea el juicio. Desde este punto de vista, se puede leer a Kant como ofreciendo un argumento a favor de la propuesta de que el conocimiento discursivo es judicativo. En efecto, Kant señala que la cognición humana finita es discursiva, esto es, que el entendimiento humano piensa por medio de conceptos (A68/B93). Y dado que los conceptos son esencialmente predicados de juicios posibles, concebir es efectivamente juzgar. En realidad, el entendimiento aplica los conceptos a través de actos judicativos a las intuiciones que le son dadas. En consecuencia, ese conocimiento discursivo requiere la intuición sensible, puesto que es solamente a través de este material para el pensamiento como el objeto puede darse a la mente (entre otros, A51/B75). Sin embargo, para esta línea interpretativa, aquello que nos asegura que el material provisto por la intuición es comprendido (en el sentido de abarcado o aceptado) en los actos judicativos consiste en que la forma lógica de una intuición presenta la forma de un «esto-así» (*«this-such»*)²⁴. Es decir, una intuición representa algo («esto») como siendo de una clase determinada («así»). Una intuición no es un particular desnudo. Por consiguiente, a pesar de no ser un juicio, una intuición efectivamente supone la forma sujeto-predicado de un juicio. El

23. Véase, entre otros, STRAWSON (1966), ALLISON (1984), POWELL (1990), McDOWELL (1994), CAMPBELL (1995) y CASSAM (1997, 1998).

24. Véase McDOWELL (1998) y SELLARS (1967). McDOWELL (1998) ofrece un análisis completo de esta idea a través de una interesante interpretación de uno de los pasajes más difíciles de la llamada «Deducción Trascendental» (A78/B103). Esta lectura permite a McDowell relacionar su interpretación de Kant con las elaboraciones de Evans sobre el pensamiento singular. De acuerdo con McDowell, el punto de vista de Kant sobre nuestra capacidad judicativa refiere al ejercicio de un repertorio conceptual para dar lugar «at a ground level, for actualisations in which objects are immediately present to the subject» (1998, p. 463).

contenido de una intuición, en esta interpretación, es una porción de contenido judicativo. Lo que resulta de todo esto es que nuestra capacidad de realizar juicios, capacidad que yace en la base de nuestra habilidad para hacer visibles los objetos del mundo, «is itself already an actualisation of the capacity to have occurred in one's life occurrences with the shorts of content that judgements have» (McDowell, 1998, p. 463). Sin embargo, para tener contenido conceptual acerca del mundo objetivo, hay que garantizar que el control ejercido sobre aquello que tiene lugar en nuestra experiencia presenta ciertos límites. Es decir, hay que asegurar que nuestra experiencia es, en cierto sentido, pasiva. Una táctica para dar lugar a esta demanda consiste en mostrar que los juicios pueden corregirse ante la evidencia de que son erróneos. Si esta idea fuese correcta, se requeriría un modo de dar cuenta de los juicios para hacer posible la distinción entre parecer y ser, puesto que esta distinción es una condición necesaria para juzgar que un cierto estado de cosas y no otro es el caso²⁵. El argumento de Strawson (1966) sobre la objetividad resulta clave en este punto para esta posición.

La tesis strawsoniana de la objetividad (derivada de la idea de que la experiencia es conceptual, o en términos más kantianos, que los humanos somos criaturas discursivas) implica que la experiencia debe comprender una distinción entre un componente reconocitivo y un contenido que es reconocido. A su vez, este componente reconocitivo tiene lugar solamente porque se da la posibilidad de reconocer que se trata de una experiencia propia. De esto se sigue que para ser capaz de reconocer un «esto» como un «esto-así», uno debe ser capaz de reconocerlo como suyo, esto es, uno debe ser capaz de autoadscribirse la experiencia de ese «esto-así». La consecuencia de este movimiento es hacer explícito el componente subjetivo en el juicio. A partir de aquí se obtiene un buen punto de apoyo para comenzar a elaborar una explicación para la distinción contenida en la actividad judicativa, distinción entre parecer y ser, o mejor, entre «me parece que *p*» y «*p*»²⁶.

De acuerdo con lo anterior, la capacidad judicativa conlleva el acceso a contenidos conceptuales sobre el mundo objetivo. La otra cara de esta moneda, como quedó sugerido por el argumento strawsoniano de la objetividad, es que la autoconciencia y la conciencia del mundo externo son interdependientes²⁷. Es decir, la posibilidad de entender a las experiencias como vislumbres del mundo objetivo

25. Obviamente, la plausibilidad de esta idea depende de la fuerza analítica y claridad de un buen número de movimientos argumentativos. Véase, entre otros, STRAWSON (1966), MCDOWELL (1994) y CASSAM (1997).

26. POWELL (1990) desarrolla completamente esta sugerencia de carácter strawsoniano. STEVENSON (1982) y AMERIKS (1994) son respuestas críticas a ella.

27. Dentro de esta gran línea interpretativa existen otras maneras de pensar la conexión entre la autoconciencia y la conciencia del mundo externo. Campbell (1995), por ejemplo, considera que el rol de la autoconciencia está en la base de la exigencia de una estructura causal para nuestro pensamiento. En este sentido, la autoconciencia engarza ciertas normas fundamentales del pensamiento que nos permiten el acceso al mundo objetivo.

depende de que el sujeto sea capaz de autoadscribirse esas experiencias, o dicho de otro modo, de que el sujeto sea autoconsciente. Para decirlo en una frase: la adscripción supone la autoconciencia²⁸.

El enlace entre capacidad judicativa y apercepción no sólo sugiere la idea de que el mundo objetivo solamente se presenta a un sujeto autoconsciente, sino que también insinúa aquello que distingue a un sujeto autoconsciente y que está, además, implicado en la capacidad judicativa que él ejecuta. Se trata de la espontaneidad del entendimiento²⁹.

De acuerdo con Kant, la espontaneidad del entendimiento contrasta con su receptividad. La espontaneidad implica la actividad de juzgar, la receptividad implica la mera asociación de representaciones³⁰. El sentido epistémico contenido en la espontaneidad del entendimiento conlleva la actividad del juicio –actividad que supone la combinación de representaciones de acuerdo con reglas que el entendimiento deriva de sus propios recursos–. En esta línea interpretativa, la espontaneidad del entendimiento significa el poder del pensamiento conceptual; un poder del que disfrutaban aquellas criaturas que no carecen de autoconciencia. Y como todo poder implica tanto libertad como responsabilidad.

La habilidad de juzgar supone tener a disposición la noción de que un acto de juicio requiere alguien que efectivamente juzgue. De hecho, el sentido común nos previene contra la falta de sentido de un acto sin agente. Ahora bien, el ejercicio de esta capacidad judicativa involucra un sentido de la responsabilidad, un sentido que se muestra en la libertad del acto judicativo³¹. El sentido de responsabilidad implicado por esta libertad quiere decir que en tanto sujetos autoconscientes estamos obligados a responder ante el escrutinio propio y de los otros sobre nuestros juicios. En definitiva, debemos dar cuenta de la racionalidad de nuestros juicios.

Por consiguiente, en esta interpretación el enlace entre la capacidad de juicio y la apercepción implica que la noción de juicio vuelve disponible una clase particular de contenido: contenido conceptual sobre el mundo objetivo, y que esta clase de contenido proviene de las capacidades desplegadas por un sujeto en su pensamiento

28. Véase, entre otros, STRAWSON (1966), MCDOWELL (1994) y CASSAM (1997).

29. Véase, por ejemplo, A51/B75, A68/B93, A126. El sentido epistémico de la noción de espontaneidad puede construirse haciendo hincapié en el juicio como unidad elemental de la cognición. Si aceptamos esta premisa, la estructura del argumento tendría la siguiente forma: (1) El entendimiento es responsable de los actos de juicio. (2) En tanto facultad o asiento de esta capacidad, el entendimiento es activo, es decir, espontáneo. (3) El significado de los conceptos no puede ser aprehendido independientemente de los actos de juicio; es decir, los conceptos tienen sentido cuando son considerados en sus respectivos roles en los juicios. Si colectamos todas estas afirmaciones, tenemos una imagen que indica que el aspecto espontáneo del entendimiento tiene al juicio como unidad elemental de la cognición, y a través de éste a la síntesis espontánea por medio de conceptos.

30. Este contraste está en el centro de las críticas de Kant a la tradición empirista.

31. Véase KANT (1977).

autoconsciente³². En tanto que esas capacidades se asientan sobre la noción de espontaneidad, los contenidos deben ser sometidos a la crítica racional, esto es, el sujeto está obligado a revisar sus juicios sobre la base de nueva evidencia.

Esta línea interpretativa no se desarrolla sin tensiones internas. Muchas son las diferencias que tienen lugar entre quienes se inscriben dentro de esta opción. Aquí sólo indicaremos dos grandes tópicos que dividen aguas: la conciencia humana y la conciencia atribuida a los animales, y la naturaleza del yo implicado por la capacidad de juicio autoconsciente.

El enlace de nuestra capacidad de juicio con la apercepción permitiría, entre otras cosas, trazar una línea demarcatoria entre los humanos y los animales. Desde este punto de vista, los humanos tendrían una clase de experiencia y los animales disfrutarían de otra. Mientras que los humanos tendrían experiencias perceptuales del mundo objetivo, puesto que esta experiencia supondría capacidades conceptuales aprovechadas en los juicios, los animales meramente se percatarían de las características del medio externo, es decir, serían sensibles a ellas sin llegar a tener realmente experiencias perceptivas, puesto que éstas requieren capacidad de juicio o conciencia discursiva³³. Sin embargo, ésta no es una opinión unánime. Entre otros, Thomas (1997) considera que proceder de este modo implica la asimilación de la conciencia por la autoconciencia. Es decir, si se da lugar a un sujeto cognitivo capaz de considerar a sus juicios y conceptos como objetos de juicios con el propósito de garantizar su racionalidad, se tiene desde el inicio un sujeto cognitivo completamente autoconsciente. Y esto constituye un obstáculo para predicar la racionalidad de los animales superiores. Por consiguiente, la alternativa podría consistir en aceptar la conexión a través del ámbito de los conceptos entre espontaneidad y normatividad, pero evitar la postulación de la autoconciencia para dar cuenta de la posesión de conceptos³⁴. Sin embargo, no exploraremos aquí este giro argumentativo.

32. BREWER (1999) ha presentado recientemente un argumento para mostrar cómo esta clase de contenido (contenido conceptual sobre el mundo objetivo) puede dar lugar a razones para asentar los juicios y, consecuentemente, garantizar nuestras creencias sobre el mundo objetivo. Dicho argumento, de inspiración kantiana, es una propuesta que parte de la interpretación que McDOWELL (1994) realiza de Kant.

33. Véase McDOWELL (1994). Si por «experiencia» entendemos experiencia conceptual, los animales carecerían de experiencias. Las criaturas sin capacidades conceptuales no tendrían autoconciencia, y sin autoconciencia no hay experiencia objetiva del mundo externo. Véase también la carta de Kant a Herz del 26 de mayo de 1789. Allí Kant parece indicar que los animales tienen conciencia sin autoconciencia. Por otro parte, AMERIKS (1982) señala, siguiendo a Kant, que los animales son capaces de distinguir físicamente dos ítems, pero no distinguirlos lógicamente. Lo primero supone mera conducta y representaciones internas. Lo segundo está a disposición de los seres humanos y entraña explícitos poderes de juicio.

34. THOMAS (1997) sigue esta estrategia. En esta interpretación, la apercepción supondría una conciencia refleja pero no reflexiva, esto es, no autoconsciente. Por lo tanto, la apercepción misma impediría la identificación de la conciencia con la autoconciencia en sentido pleno. Entre otras cosas, esto implica imputar a Kant una teoría adverbial de lo que es estar en un estado mental. Es decir, cuando percibo o pienso, percibo o pienso aperceptivamente: en el acto de pensar o percibir se cualifica aquello

¿Cuál es la naturaleza del yo involucrada por la apercepción? O mejor, ¿qué características presenta el yo cuando está involucrada la autoconciencia? La mayoría de los trabajos realizados en esta línea tienen como propósito descartar tanto la idea de que el yo que realiza su capacidad de juzgar no puede ser un objeto entre otros objetos en el mundo como la idea de que el yo de esa capacidad no puede presentarse a sí mismo como un objeto en el mundo³⁵. Los argumentos desde los cuales se persigue dicho descarte suponen una revisión crítica de la equívoca forma en que Kant caracteriza al yo implicado en la autoconciencia cuando se deja llevar completamente por sus impulsos especulativos.

Según Cassam (1997), por ejemplo, no es posible aprehender la identidad de forma de diferentes pensamientos con la estructura *Yo pienso*, sin que se produzca la conciencia de la identidad numérica del sujeto de las diferentes instancias de *Yo pienso* en tanto que objeto en el mundo de los objetos. En concreto, para pensar la identidad de diferentes instancias de pensamientos con la estructura *Yo pienso*, uno tiene que considerar a esos pensamientos como formas puras, esto es, independientemente del referente del término *Yo* en la expresión *Yo pienso*. Sin embargo, para ser capaz de especificar el contenido de esos actos de pensamientos, uno debe adscribirlos a una persona individual. Y si se asume con Strawson (1959) que las personas son objetos en el mundo, no hay espacio en esta elaboración para una noción formal (i. e., impersonal) del yo de la apercepción.

Ahora bien, la manera en que uno conoce qué cosa es no tiene por qué suponer la concepción de que el sujeto de los pensamientos es un sujeto físico. A diferencia de McDowell (1994), para Cassam (1997) es suficiente con que el sujeto se percate intuitivamente de que aquello a lo que adscribe sus representaciones es algo «sólido, que tiene una forma y ocupa un espacio»³⁶. En cualquier caso, tanto la versión conceptual como intuitiva de este argumento dependen, en cierto sentido, de la idea strawsoniana de que la unidad de la autoconciencia solamente tiene sentido si se la puede considerar como una ruta de experiencia a través del mundo objetivo. Y para que esto tenga lugar, el sujeto debe darse una ubicación determinada en el mundo objetivo³⁷. En definitiva, desde esta línea interpretativa, la mayoría de las

que está teniendo lugar. El juicio sería así inherentemente reflejo. Ahora bien, si el ejercicio de la apercepción entraña el empleo de los conceptos en el juicio, esta conciencia de primer orden significaría algo así como seguir conscientemente una regla sin aplicar conscientemente una regla. Pippin (1987) es un buen análisis del carácter adverbial de la apercepción.

35. CASSAM (1997) denomina a la primera idea «la tesis de la exclusión» y a la segunda «el argumento de la autoconciencia».

36. En términos generales, tanto la versión de McDOWELL (1994) como la de CASSAM (1997) suponen situar al *Yo* del *Yo pienso* en un contexto que escape de la corriente interna de la conciencia, esto es, en un contexto que nos permita concebirlo como una presencia real en el mundo. Sin embargo, McDowell, a diferencia de Cassam, prefiere leer el término «apercepción» desde lo que Locke llama «conciencia».

37. Esto supone, entre otras cosas, el reconocimiento del concepto strawsoniano de persona. Véase STRAWSON (1959).

interpretaciones sobre este asunto pueden leerse como respuestas al problema de la autoidentificación en los términos en que lo dejó planteado Strawson. Resolver este problema es explicar básicamente la naturaleza de los lazos entre la ausencia de un criterio en los usos de la primera persona (del término *yo*) y el criterio empírico de identidad personal.

4.3. *La interpretación en la estela de Sellars*

Esta línea interpretativa considera que dada la distinción de clase entre tener una impresión y realizar un juicio, Kant puede ser visto como uno de los padres fundadores del pensamiento actual sobre actitudes proposicionales. Sin embargo, a pesar de recibir con aplausos la relevancia que éste otorga a la capacidad judicativa y a la estructura del juicio en el análisis de la cognición, esta línea interpretativa considera que el modo en que Kant elabora el principio de apercepción lo compromete con consecuencias filosóficas de sabor cartesiano. La razón filosófica de fondo es que para esta línea de trabajo, concebida en sentido amplio, el pensamiento (la capacidad y actividad judicativa) emerge durante el proceso de iniciación en formas de vida compartidas. El sujeto del juicio debe ser, en primer lugar, un hablante, un intérprete de los otros, etc., si es que ha de devenir sujeto pensante. Desde este punto de vista, la subjetividad es un resultado de la intersubjetividad. La dimensión interpersonal es previa a la dimensión personal. O mejor, hay un sentido constitutivo en que la perspectiva de la tercera persona es previa a la perspectiva de primera persona.

Desde esta perspectiva se rechaza cierto contenido de la teoría kantiana del conocimiento, a saber, el modo en que Kant concibe el componente básico del conocimiento: las representaciones en tanto que entidades internas que están inmediatamente y solamente presentes al sujeto que las tiene. De acuerdo con esta lectura, esto supone que la actividad cognitiva, determinada por la actividad sintética del sujeto, transcurre en completo aislamiento del punto de vista de los otros. Es decir, se critica que Kant, para decirlo con una afirmación históricamente invertida, imagine la mente como un «teatro cartesiano» (Dennett, 1995)³⁸. Un teatro al que el principio de apercepción garantizaría un acceso privilegiado. Por consiguiente, si esta interpretación desea prosperar, tiene que elaborar, entre otras cosas, un modo de leer el principio de apercepción que enfatice la dimensión intersubjetiva, pero que continúe acogiendo el enlace entre la capacidad judicativa y la autoconciencia. Si el principio de apercepción kantiano evidencia un fuerte parecido de familia con un mecanismo de introspección personal, hay que hacer depender ese mecanismo de la interpretación interpersonal. Se trataría, entonces, de respetar el énfasis kantiano sobre la capacidad judicativa sin proponer una imagen de la mente de linaje cartesiano.

No obstante, ¿es posible una propuesta de este tipo? ¿Hay espacio para un principio de apercepción de prosapia kantiana en esta interpretación? En realidad, no hay ningún trabajo en la literatura filosófica que directamente aborde este

38. También podríamos usar la expresión de RORTY (1979) «espejo de la naturaleza».

asunto, aunque el reciente trabajo de Brandom (1996), inspirado en el pensamiento de Sellars y Davidson, podría proveer alguna sugerencia para estos interrogantes³⁹. Si bien no éste el lugar para elaborar y evaluar respuestas particulares, quisiera, sin embargo, señalar la matriz sellarsiana que podría estar implicada, por una parte, y un problema puntal que esta perspectiva debería enfrentar en relación con la conexión kantiana entre capacidad judicativa, autoconciencia y espontaneidad.

El marco sellarsiano dentro del cual hay que pensar un posible principio de apercepción supone considerar la idea de cómo la interpretación del significado está relacionada con la adscripción de actitudes proposicionales. Esto inicialmente entraña considerar la teoría sellarsiana sobre el significado de una oración.

En términos generales, para Sellars (1956), hablar un lenguaje es como jugar un juego. El significado de cierta oración está dado por las reglas de acuerdo con las cuales usamos adecuadamente esa oración. Cuando se juega al ajedrez, los jugadores ocupan ciertas posiciones en el tablero (una disposición determinada de las piezas en el tablero), tienen derecho a ejecutar ciertos movimientos (dadas sus posiciones actuales y las reglas propias del juego) y, a veces, están comprometidos a ejecutar otros (movimientos forzados). Del mismo modo, cuando hablamos un lenguaje realizamos movimientos característicos de este juego, esto es, emisiones lingüísticas. Sin embargo, también hay otros factores que intervienen en su desarrollo correcto. Esos otros factores son la situación perceptual del hablante (considerada en el sentido más amplio posible; por ende, también incluye la percepción de las emisiones lingüísticas de otros hablantes), sus actos no lingüísticos y sus acciones. Todo esto supone la realización de tres clases de transiciones: transiciones intralingüísticas, transiciones de entrada y transiciones de salida.

39. BRANDOM (1994) parece suscribir la siguiente estructura argumentativa: (1) Aceptación vía Davidson de la tesis de que para ser un pensador hay que ser un intérprete de los otros. (2) En Brandom esto significa que los jugadores que adquieren compromisos (*commitments*) y derechos (*entitlements*) deben también ser tanteadores (*scorekeepers*) que los adscriben. Además, si (3) las creencias e intenciones corresponden a una especie de compromiso doxástico y práctico, y si se acepta que para tener un compromiso uno debe ser capaz de atribuir un compromiso, entonces (4) es posible argumentar que tener una creencia o intención presupone tener la habilidad de atribuir creencias e intenciones, incluyendo, claro está, la habilidad de autoatribuirlas. Ahora bien, conviene señalar por qué esta idea está todavía algo lejos del principio de apercepción kantiano. En primer lugar, la formulación dice solamente que un creyente debe ser capaz de atribuir *algunas* creencias. No dice que tener una creencia dada presuponga la habilidad de atribuir esa misma creencia o de autoatribuirla. Por tanto, es un principio más débil que el principio kantiano: «El *Yo pienso* debe ser capaz de acompañar todas mis representaciones», que afirma que tener una representación supone ser capaz de autoadscribirse esa misma representación. En segundo lugar, no se da cuenta de la autoridad de la primera persona, idea que juega un rol importante en un principio de apercepción más robusto. Finalmente, ante la ausencia de locuciones explícitas, la tesis no implica que una persona sea capaz de decir que tuvo una determinada actitud proposicional, esto es, afirmar realmente: *Yo pienso*... A pesar de esto, la afirmación de que los hablantes deben ser intérpretes de otros constituye dentro de esta línea un primer paso hacia un principio de apercepción, puesto que la apercepción parece ser aquí una clase de actividad interpretativa.

Para que estas transiciones sean transiciones suficientemente fiables deben satisfacerse, según Sellars (1956), dos condiciones: (a) la transición misma debe ser una transición que pertenezca a un tipo juzgado como tipo correcto por una comunidad lingüística y (b) el hablante debe conocer que es un informador fiable y, al mismo tiempo, ser capaz de juzgar que su habilidad general se corresponde con la norma de su comunidad. Por otro lado, estas dos normas son relevantes a la hora de precisar qué se habrá de considerar que es una actitud proposicional. La condición (a) se corresponde de alguna manera con la idea de que las normas de interpretación de una comunidad pueden ser constitutivas del significado de las actitudes proposicionales. La condición (b) se corresponde con la idea de que una persona debe tener un conocimiento de segundo orden de las reglas que gobiernan una transición de lenguaje para que pueda desempeñarla adecuadamente. Esto último trae a colación la idea de un conocimiento reflexivo del juego en cuestión. El hablante debe estar en condiciones de reflexionar sobre aquello que estructura su capacidad judicativa. Sin duda, esta idea está en la dirección de arrojar alguna variante del principio de apercepción kantiano –la otra cara de la capacidad judicativa–.

¿Cómo concibe Sellars el sentido de la espontaneidad que Kant deposita en el enlace entre capacidad judicativa y apercepción? Según Sellars (1974), la espontaneidad en el plano epistémico tiene que ser relativa, puesto que la idea de una espontaneidad absoluta pertenece sólo a la razón práctica. Así, para Sellars, la mente puede ser construida como una computadora. De hecho, funcionaría como un *software* complejo. Entrañaría desde el comienzo mismo disposiciones computacionales. Entonces, una vez que uno recibe un *input*, la mente comienza a funcionar de acuerdo con sus disposiciones lógicas. La mente admitiría, por ende, sólo una espontaneidad relativa, y podríamos realizar análisis causales indirectos sobre ella. En palabras de Sellars (1974, p. 79): «[T]he spontaneity of which we are conscious is, though no sheer passivity, nevertheless a passivity in that the inner development is set in motion by a foreign cause and follows a routine... we would encounter simply another example of cause, the causality of which is caused». Sin embargo, si se lee en Kant una idea de espontaneidad mucho más fuerte, ésta no puede ser considerada un efecto del orden causal original. Desde el punto de vista de un principio de apercepción que enfatice la espontaneidad del sujeto autoconsciente, incluso los eventos mentales causales deben ser considerados como eventos conocidos por un sujeto que, en cierto sentido, los ha causado. Es decir, el contenido de la actividad cognitiva no sólo es activamente conceptualizado, sino que es causalmente independiente de la recepción causal del material sensible –las intuiciones–. La espontaneidad sería independiente de cualquier serie causal que inicie el procesamiento de la información. Desde esta perspectiva, habría serias objeciones a cualquier intento de reducir la mente a un simple o sofisticado mecanismo de procesamiento de la información (Pippin, 1987). En definitiva, éste parece ser uno de los problemas que la propuesta sellarsiana debería enfrentar y descartar.

BIBLIOGRAFÍA

1. Libros

- ALLISON, H. (1996), *Idealism and Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Yale University Press.
- AMERIKS, K. (1982), *Kant's Theory of Mind, An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press.
- AQUILA, R. E. (1989), *Matter in Mind. A Study of Kant's Transcendental Deduction*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- BRANDON, R. (1994), *Making it Explicit*, Cambridge, Ma., Harvard University Press.
- BENNETT, J. (1996), *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BREWER, B. (1999), *Perception and Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- BROOK, A. (1994), *Kant and the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CAMPBELL, J. (1994), *Past, Space, and Self*, Cambridge, Ma., London, The MIT Press.
- CASSAM, Q. (1997), *Self and World*, Oxford, Clarendon Press.
- (1994) (ed.), *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- CHISHOLM, R. (1994), *Person and Object, A Metaphysical Study*, London, George Allen and Unwin Ltd.
- CRAMER, K.; FULDA, H.; HORSTMANN, R.-P. y POTHAST, U. (1987) (eds.), *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- DAVIDSON, D. (1984), *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
- EVANS, G. (1982), *Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.
- GEACH, P. (1957), *Mental Acts*, London, Routledge and Kegan Paul.
- KANT, I. (1998), *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara.
- (1977), *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Original trans. P. Carus, revised by J. Ellington, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- (1967), *Kant Philosophical Correspondence 1759-1799*, ed. y traducción por Arnulf Zweig, Chicago, University of Chicago Press.
- KELLER, P. (1998), *Kant and the Demands of Self-consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LONGUENESSE, B. (1998), *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton, Princeton University Press.
- MCDOWELL, J. (1994), *Mind and World*, London-Cambridge, Ma., Harvard University Press.
- (1998), *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge-London, Harvard University Press.
- (1998), *Meaning, Value, and Reality*, Cambridge-London, Harvard University Press.
- POWELL, C. T. (1990), *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford, Clarendon Press.
- RORTY, R. (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- ROSENBERG, J. (1986), *The Thinking Self*, Philadelphia, Temple University Press.
- SELLARS, W. (1996), *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London, Routledge.
- SHOEMAKER, S. y SWINBURNE, R. (1984), *Personal Identity*, Oxford, Basil Blackwell.
- STRAWSON, P. F. (1959), *Individuals, an Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen.
- (1996), *The Bounds of Sense, and Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen.
- WAXMAN, W. (1991), *Kant's Model of the Mind*, New York, Oxford University Press.

2. Artículos

- ALLISON, H. (2000), «Where Have all the Categories Gone? Reflections on Longuenesse's Reading of Kant's Transcendental Deduction», *Inquiry*, 43, pp. 67-80.
- (1996), «On naturalizing Kant's transcendental psychology», en ALLISON, H. *Idealism and Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 53-66.
- (1993), «Apperception and Analytic in the B-Deduction», *Grazer Philosophische Studien* 44, pp. 233-252.
- (1986), «Reflection on B-Deduction», *The Shouthern Journal of Philosophy*, 25, Supp.
- AMERIKS, K. (1994), «Understanding Apperception Today», en PARRINI, P. (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1975), «The First Person», en GUTTENPLAN, S. D. (ed.), *Mind and Language*, Oxford, Oxford University Press, pp. 45-65.
- BALDACCHINO, L. (1980), «Kant's Theory of Self-Consciousness», *Kant-Studien*, 71 Jahrg., pp. 393-405.
- BELL, D. (1987), «The Art of Judgement», *Mind*, 99, pp. 221-244.
- BERMÚDEZ, J. L. (1994), «The Unity of Apperception in the Critique of Pure Reason», *European Journal of Philosophy*, 2, pp. 225-237.
- BOSSART, W. (1977), «Kant's Transcendental Deduction», *Kant-Studien*, 8 Jahrg., pp. 383-403.
- BIRD, G. (2000), «The Paralogisms and Kant's Account of Psychology», *Kant-Studien*, 91 Jahrg., pp. 129-45.
- CARL, W. (1997), «Apperception and Spontaneity», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 5 (2), pp. 147-163.
- CASSAM, Q. (1998), «Mind, Knowledge and Reality: Themes from Kant», en O'HEAR, A. (ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 43, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 321-348.
- (1989) «Kant and Reductionism», *Review of Metaphysics*, 43, pp. 72-106.
- CASTAÑEDA, H. N. (1987), «The Self and the I-Guises, Empirical and Transcendental», en CRAMER, K.; FULDA, H.; HORSTMANN, R-P. y POTHAST, U. (eds.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1990), «The Role of Apperception and A priori Synthesis», *Noûs*, 24, pp. 147-157.
- CHISHOLM, R. (1987), «Questions about the Unity of Consciousness», en K. CRAMER; H. FULDA; R-P. HORSTMANN y U. POTHAST, (eds.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- CRAMER, K. (1987), «Über Kants Satz: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können», en CRAMER, K.; FULDA, H.; HORSTMANN, R-P. y POTHAST, U. (eds.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- CHRISTOFIDOU, A. (2000), «Self-Consciousness and the Double Immunity», *Philosophy*, 75, pp. 539-569.
- (1995), «First Person: The Demand for Identification-free Self-reference», *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, nº 4, pp. 223-234.
- EVANS, J. C. (1990), «Two Steps-in-one-Proof: The Structure of the Transcendental Deduction of the Categories», *Journal of the History of Philosophy*, 28, pp. 553-570.
- GUYER, P. (1980), «Kant on Apperception and A Priori Synthesis», *American Philosophical Quarterly*, vol. 17, nº 3, pp. 205-12.

- HENRICH, D. (1994), «Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction», en VELKLEY, R. (ed.), *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, London, Cambridge, Ma., Harvard University Press, pp. 123-208.
- (1994), «On the Unity of Subjectivity», en R. VELKLEY, (ed.), *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, London-Cambridge: Ma., Harvard University Press, pp. 17-54.
- (1989), «The Identity of the Subject in the Transcendental Deduction», en SCHAPER, E. y VOSSENKUHL, W. (eds.), *Reading Kant*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 250-280.
- HENRICH, D. (1971), «Self-Consciousness. A Critical Introduction to a Theory», *Man and World*, vol. 4, pp. 3-28.
- HOWELL, R. (1987), «Apperception in the 1787 Transcendental Deduction», *Synthese*, 47, pp. 385-448.
- HUGHES, R. I. G. (1983), «Kant's Third Paralogism», *Kant-Studien*, 74 Jahrg., pp. 405-411.
- HYMERS, M. (1997), «Kant's Private-Clock Argument», *Kant-Studien*, 88 Jahrg., pp. 442-461.
- KITCHER, P. (1985), «Kant's Real Self», en WOOD, A. (ed.), *Kant on Self and Nature*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 113-47.
- (1982a), «Kant on Self-Identity», *The Philosophical Review*, XCI, nº 1, January, pp. 41-72.
- (1982b), «Kant's Paralogisms», *The Philosophical Review*, XCI: nº 4, October, pp. 515-47.
- (1990), «Apperception and Epistemic Responsibility», en COVER, J. A. y KULSTAD, M. (eds.), *Central Themes in Early Modern Philosophy: Essays Presented to Jonathan Bennett*, Indianapolis, Hackett, pp. 273-304.
- (1999a), «Kant's Epistemological Problem and Its Coherent Solution», *Philosophical Perspectives*, 13, pp. 415-441.
- (1999b), «Kant on Self-Consciousness», *The Philosophical Review*, vol. 108, nº 3, July, pp. 345-86.
- (2000), «On Interpretating Kant's Thinker as Wittgenstein's I», *Philosophy and Phenomenology Research*, vol. LXI, nº 1, July, pp. 33-65.
- LONGUENESSE, B. (2000), «Kant's Categories and the Capacity to Judge: Responses to Henry Allison and Sally Sedwick», *Inquiry*, 43, pp. 91-110.
- MACBETH, D. (2000), «Empirical Knowledge: Kantian Themes and Sellarsian Variations», *Philosophical Studies*, 101, pp. 113-142.
- MACKIE, J. L. (1980), «The Transcendental "I"», en VAN STRAATEN, Z. (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, Oxford, Oxford University Press, pp. 48-61.
- MALCOLM, N. (1979), «Whether "I" is a Referring Expression», en DIAMOND, C. y TEICHMAN, J. (eds.), *Intention and Intentionality*, Brighton, Harvester Press, pp. 15-24.
- MALPAS, J. (1999), «Constituting the Mind: Kant, Davidson and the Unity of Consciousness», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 7 (1), pp. 1-30.
- MATTEY, G. J. (1986), «Kant's Theory of Propositional Attitudes», *Kant-Studien*, 77 Jahrg., pp. 423-440.
- MCDOWELL, J. (1997), «Reductionism and the First Person», en J. DANCY (ed.), *Reading Parfit*. Cambridge, Blackwell, pp. 230-250.
- (1998), «The Woodbridge Lectures 1997: Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality», *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, nº 9, pp. 431-91.
- MEERBOTE, R. (1987), «Apperception and Objectivity», *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXV, Supp., pp. 115-130.
- (1999), «Kant's Functionalism», en SMITH, J. C. (ed.), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, pp. 161-187.
- MENDUS, S. (1984), «Kant's Doctrine of the Self», *Kant-Studien*, 75 Jahrg., pp. 55-64.

- MEYER, M. (1981), «Why did Kant write two versions of the Transcendental Deduction of the Categories?», *Synthese*, 47, pp. 357-383.
- MORRIS, M. (1998), «Review of Q. CASSAM», *Self and World. Philosophy*, vol. 73, nº 285, Oxford, Clarendon, July, pp. 512-516.
- NAGEL, G. (1986), «Transcendental Unity», *Southern Journal of Philosophy*, 25 (Supp.), pp. 131-135.
- NOË, R. A. (1991), «Did Kant Anticipate Wittgenstein's Private Language Argument?», *Kant-Studien*, pp. 270-84.
- PIPPIN, R. (1987), «Kant on the Spontaneity of the Mind», *Canadian Journal of Philosophy*, pp. 449-476.
- SEDGWICK, S. (2000), «Longuenesse on Kant and the Priority of the Capacity to Judge», *Inquiry*, 43, pp. 81-90.
- SELLARS, W. (1944), «...this I or he or it (the thing) which thinks...», en SELLARS, W. *Essays in Philosophy and its History*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, pp. 62-90.
- (1969), «Metaphysics and the Concept of Person», en K. LAMBERT (ed.), *The Logical Way of Doing Things*, New Haven, Yale University Press, pp. 219-252.
- (1956), «Empiricism and the Philosophy of Mind», en FEIGL, H. y SCRIVEN, M. (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1. Mineapolis, University of Minnesota Press, pp. 253-329.
- SHOEMAKER, S. (1984c), «Person and their Pasts», en SHOEMAKER, S. *Identity, Cause, and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1968), «Self-Reference and Self-Awareness», *Journal of Philosophy*, 65, pp. 555-68.
- (1984a), «Personal Identity: A Materialist's Account», en SHOEMAKER, S. y SWINBURNE, R. *Personal Identity*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1984b), «Self-Consciousness and Synthesis», en WOOD, A. (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press.
- STEVENSON, L. (1982), «Wittgenstein Transcendental Deduction and Kant's Private Argument», *Kant-Studien*, pp. 321-337.
- (2000), «Synthetic Unities of Experience», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LX, nº 2, pp. 281-305.
- STRAWSON, P. F. (1994), «The First Person-And Others», en CASSAM, Q. *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, pp. 210-215.
- (1987), Kant's Paralogisms: Self-Consciousness and the «Outside Observer», en CRAMER, K.; FULDA, H.; HORSTMANN, R-P. y POTHAST, U. (eds.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1979), «Perceptions and Its Objects», en MCDONALD, G. (ed.), *Perception and Identity: Essays in Honour of A. J. Ayer*, London, McMillan.
- THOMAS, A. (1997), «Kant, McDowell and the Theory of Consciousness», *European Journal of Philosophy*, 5, 3, pp. 283-305.
- VON THEODOR, L. (1996), «Kategorien, Schemata und empirische Begriffe: Kants Beitrag zur kognitiven Psychologie», *Kant-Studien*, 87 Jahrg., pp. 1-41.
- ZOELLER, G. (1993), «Main Developments in Recent Scholarship on the Critique of Pure Reason», *Philosophy and Phenomenology Research*, 53, pp. 445-466.