

en la diversidad de perspectivas que se dan en el seno de los escritos de Maquiavelo, y que van desde un descarnado finalismo que justifica los medios, por más inmorales que sean, hasta un formalismo que pone en valor una forma buena de tomar decisiones, sean éstas o no exitosas.

Con todo este bagaje teórico y hermenéutico, Saralegui afronta al final del libro las conclusiones generales de su obra. Para él, en efecto, después de una lectura y un análisis atentos de los textos, la formulada distinción entre contradicciones microtextuales y macrotextuales se hace, a la postre, insuficiente para explicar el fenómeno de las inconsistencias presentes en los escritos de Maquiavelo; en muchos casos las incongruencias, presentes dentro incluso de la misma obra entre capítulos contiguos, pueden difícilmente considerarse como expresiones de dos coherencias enfrentadas, producto de la propia evolución del pensamiento del Secretario florentino; tampoco son propiamente incoherencias lógicas porque no se dan en el seno de un mismo continuo discursivo; son, más bien, una especie de producto intermedio que remite en última instancia a la idiosincrasia de un pensamiento crepuscular como el de Maquiavelo; Saralegui hace bien en señalar que esta particularidad ha de ser entendida en el contexto de la filosofía renacentista. Igualmente acertado es, en mi opinión, traer a colación las aportaciones que a este respecto ha hecho el especialista italiano Michele Ciliberto; éste ha puesto el acento en la idea de que entre muchos filósofos renacentistas se detecta una multiporalidad no resuelta fruto de una tensión latente entre los modelos de pensamiento y de expresión anteriores y los que están lentamente floreciendo.

José Manuel GARCÍA VALVERDE

PIERO GIORDANETTI, RICCARDO POZZO and MARCO SGARBI (eds.), *Kant's Philosophy of the Unconscious*, De Gruyter, 2012, 329 pp.

Como señala el editor de este volumen, “El concepto de lo “inconsciente” sigue siendo una piedra en el camino de los estudios kantianos, probablemente porque el propio Kant dejó sin precisar y sin tematizar su misma noción” (p. 2). Sin embargo, lo que sí puede reconocerse con claridad en el *opus* kantiano es el lugar en el que habrá de buscarse, concretamente bajo el tópico de las “representaciones oscuras”, cuyo horizonte es la *antropología* kantiana. Tomar este tópico como una lectura “estrecha” habilita lecturas de tradición analítica, las de la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente, que son las que dominan en la mayoría de los trabajos que componen el volumen (Kitcher, Heidemann, Crone, Lee, Shulting y Rockmore), pero que, a nuestro juicio, son las verdaderamente estrechas y limitadas.

El equívoco que domina en las lecturas analíticas, vamos a llamarlas así (dejamos para después el comentario de algunos trabajos), consiste en *confundir el sentido antropológico* que tiene la conciencia, como instrumento y *medium* de observación de uno mismo (el vínculo entre observar, *beobachten*, y el estudio del hombre como objeto de la naturaleza, está ya en la *Crítica*: cf. A 550/B 578), con su función y sentido cabe la *filosofía trascendental*, donde constituye el criterio de objetivación del conocimiento. Esto, como veremos, no deja de tener cierta plausibilidad (la confusión queremos decir), pues el mismo Kant introdujo la antropología en el nervio mismo de la Deducción trascendental cuando introdujo la “paradoja del sentido interno” en la segunda edición (B 152 ss.), si bien este tópico no aparece en ninguno de los trabajos de este tenor. En realidad, estos trabajos entienden lo inconsciente, como en general cualesquiera de los predicados con que Kant especifica las funciones o representaciones del ánimo, cabe un dua-

lismo, leyendo la diferencia con lo consciente de modo meramente tautológico ( $I \neq C$ ) (lo mismo vale si se introduce el predicado adicional de conceptual como sinónimo de consciente, allí donde no alcance el pensar, en cuyo caso estaríamos ante  $I \neq [C \approx C]$ , y lo mismo, esta forma de oposición analítica queremos decir, cuando se trate de otros pares como empírico/transcendental, subjetivo/objetivo, sensible/intelectual, etc.). También es característico de estas lecturas el hecho de limitarse al horizonte de la Deducción trascendental (en la *KrV* o también en los *Prolegomena*), o a lo sumo al de la Analítica trascendental, lo que las estrecha todavía más.

Comencemos con el texto de Kitcher. Este trabajo consta básicamente de dos núcleos de discusión. El primero expone y justifica la tesis de que la conciencia aporta unidad a representaciones que son sintetizadas por otra facultad cuyo funcionamiento es ajeno a aquella. El segundo núcleo se ocupa de dejar a Kant fuera del “mito de lo dado”, donde examina la posibilidad de identificar lo inconsciente con lo nouménico (no vamos a ocuparnos de este segundo núcleo, en cualquier caso menor en extensión). Respecto a lo primero, la tesis de Kitcher es que hay un trabajo que no puede adscribirse a la conciencia, un trabajo que tenido por previo, que es el de la síntesis que unifica las impresiones de los sentidos. Se trata del trabajo de la síntesis de la aprehensión, digamos de la síntesis *sensible por excelencia* toda vez que tiene lugar en la intuición y que precede a la conciencia empírica (Kitcher se refiere al texto de B 160, pero no al de A 94, donde Kant especifica una síntesis sensible *tout court*, que es la sinopsis). Esta síntesis es referida como el trabajo de un “escrutinio previo”, que Kitcher refiere al texto de A 126-7 en el que Kant dice que el entendimiento se ocupa de “escrutar”, *durchzuspähen*, los fenómenos para poder descubrir leyes en ellos. Llama la atención que la autora se refiera a reflexiones de los años 70

y a la noción de “función real” para poner en claro esta posibilidad (pp. 20-21), y que no se refiera a la *imaginación* (o al sentido de A 94), en cuya “función ciega” (A 78/B 103) se han centrado los comentaristas (Heidegger, en el *Kantbuch*, comenta este mismo texto, al que Kitcher no cita) para referirse precisamente al trabajo que no lleva a cabo el entendimiento en la producción de la experiencia (conocimiento). En realidad, la tesis que propone supone un particular *desdibujamiento de las Facultades* tal y como Kant las expone en la primera *Crítica*. Hay un importante “escrutinio”, que no corresponde a la sensibilidad sino al entendimiento. Este escrutinio está guiado y, en efecto, hay que considerar que este trabajo de “guía” por los fenómenos es el trabajo de “preparar” el campo del entendimiento que Kant adscribe a la razón en el Apéndice de la Dialéctica trascendental (A 690/B 718 y A 657/B 685). Sin embargo, Kitcher entiende que, sirviendo a uno y el mismo propósito los trabajos de la razón y del entendimiento, distinguir las dos facultades resulta “extravagante” (p. 34; recuérdese lo que hemos dicho sobre cómo se limita el sentido de la lectura a la Analítica y a su negocio –en el modo y manera en que éste es entendido, que, dicho sea de paso, es igualmente limitado). Sólo habría que hablar de dos modos de operación de una y la misma facultad, un modo “ciego” y un modo “apercibido”. Nada que decir ni del Juicio, *Urteilkraft*, ni del vínculo con la imaginación tomada como facultad específica. ¿Qué hacer entonces con el carácter “bruto”, *roh*, de la estofa sensible, eso “dado”, que tiene que ser elaborada sino se reconoce la intervención de una facultad sensible *a radice*?

La propuesta de Kitcher es de lo más reveladora. Lo que permite reconocer este “escrutinio previo” es el principio de causalidad. Concretamente, si tiene que haber alguna clase de orden en el mismo, tal orden tendrá que estar sometido al principio que rige todo

cambio, lo que debe alcanzar igualmente a la aprehensión. La dirección que encontramos en la síntesis de la aprehensión es “ciega” porque es “crudamente causal”, “*brute causal*” (p. 33), lo que significa subsumir la imaginación bajo esta potencia (esto explica que apenas se hable de ella en este trabajo; acaso porque su espontaneidad es demasiado incómoda). Esto, ciertamente, hace pensar en que que está leyendo equívocamente el texto *confundiendo un proceso normativo con uno psicológico*, tal y como Kitcher reconoce expresamente (p. 21), pero esta no es, a juicio de la autora, una confusión sino una solución. Hay que invocar “mecanismos fisiológicos” (p. 24) para poder escapar al problema epistemológico. Kitcher se refiere a un lugar común, concretamente al problema de que la demostración misma de los principios de posibilidad de la experiencia; el problema de cómo justificar la necesidad de un orden categorial para una multiplicidad sensible que siempre ya tiene que venir ordenada de alguna manera. En el caso de la segunda analogía, la circularidad consiste en que para introducir la unidad en una sucesión hay que suponer que la aprehensión es sucesiva (p. 22), que hay un orden pues, incurriéndose así en una petición de principio. *El único modo de superar esta circularidad es invocar la fisiología* y más concretamente el modo en que el cerebro logra reconocer el movimiento, que sería el índice físico fundamental del cambio (p. 22-23). Brevemente, Kitcher contempla este orden como el resultado de unas “normas” que rigen la “posición de una representación en cuanto tal” (en la p. 34 cita la *Reflexión* 4631), normas que habría que cargar en la cuenta de la “Madre Naturaleza” (*sic*) y que se justifican en la utilidad que prestan al entendimiento habilitando el conocimiento mismo.

Sea como fuere, además de la particular indistinción del trabajo crítico de las Facultades, es obvio que el punto de partida de esta, como de otras interpretaciones que

dominan en la lectura anglosajona de Kant, es que el realismo empírico epistemológico de Kant *se compadece con una potente psicología empírica* como la que se ha logrado en nuestros días. El encuentro de disciplinas como la Filosofía trascendental y la Psicología sería la Filosofía de la mente o, más recientemente, la Neurociencia que tanto atrae a algunos estudiosos de Kant. Ahora bien, ¿no aboca esto al fracaso del proyecto crítico y al sentido mismo de una filosofía trascendental? Kant era consciente de la dificultad de hacer una filosofía trascendental, como en general el trabajo de la crítica, que es una analítica del sujeto pero que no es, que ante todo no puede ser, ni una psicología racional al uso, ni tampoco una psicología empírica, que es como suele ser equívocamente tratados sus textos de la deducción. Aducir procesos mecánicos de la “mente animal” (pp. 33-34) está fuera de todo lugar si se comprende que Kant intenta explicar la objetividad del conocimiento, que es algo distinto de una cosa, aunque también, y esta la verdadera *crux* de la Filosofía Trascendental, no deje de ser un hecho y aún un hecho empírico, pero *no meramente natural sino antropológico* (antropología que, en un sentido amplio, debería comprender igualmente el trabajo de la filosofía y de la crítica). El saldo de cuentas con la psicología y la fisiología lo hace Kant en algunos textos como el de la carta a Soemmering. Pero ya en la misma crítica Kant ha indicado en el fenómeno de la autoafección, que no puede haber constitución de la experiencia, validez, a menos que al mismo tiempo también el conocimiento tenga lugar como experiencia, pero no como una experiencia regulada “brutalmente” por la causalidad, sino como una experiencia ambigua, en realidad como una lucha, entre las facultades activas y las facultades pasivas del *hombre*. Una lucha en la que se juega la misma existencia de la crítica y de la filosofía, tal y como Kant vio en su texto sobre el

conflicto entre Facultades de la *Universidad*, existencia que tantos filósofos han rendido ya hace tiempo a cambio de las migajas de cierto cientifismo que sólo ve salida en la Lógica, la Epistemología o la Filosofía de la Mente.

Los trabajos de Heidemann, Crone, Lee y Shulting plantean igualmente la posibilidad de dirimir alguna diferencia entre representaciones conscientes y otras representaciones que, sin ser inconscientes *simpliciter*, mantienen cierta diferencia en la medida o en la cualidad de la conciencia respecto de aquellas. Heidemann y Crone apuntan a la posibilidad de una conciencia de contenidos “no-conceptuales”, o a una conciencia “pre-teorética” respectivamente. Lee desarrolla la distinción entre “juicios de percepción” y “juicios de experiencia”, i.e. entre validez subjetiva y objetiva, en términos de la diferencia en el uso de las funciones lógicas, donde habría un uso indeterminado de parte de los primeros, mientras que en los segundos tendría lugar la determinación de la función del esquematismo también con distintos modos u “órdenes” de apercepción. Shulting propone que no se puede hablar de representaciones inconscientes en sentido estricto sino de una “conciencia de sub-reconocimiento” o “conciencia no-aperceptiva” para aquellas representaciones que no tengan un valor cognitivo porque ellas mismas son la experiencia (apercepción empírica), mientras que luego estarían las representaciones reconocidas objetivamente (apercepción transcendental).

El texto de Heidemann confunde el sentido que la conciencia tiene en una antropología, que es el discurso que puede hacerse cargo de la experiencia humana del pensar, esto es, del *pensar como experiencia* de los hombres, como experiencia *que pueden enfrentar pragmáticamente* (recuérdese, lo pragmático es lo que el hombre *puede hacer de sí mismo*; *Anthr.* AA 07: 119), de la economía que cumple en la Filosofía transcendental, donde pertenece a un razonamiento que pretende

justificar la posibilidad del conocimiento que, es cierto, no deja de ser un hecho. En este sentido, Crone señala con acierto que hay una “tensión” entre el “programa de la crítica del conocimiento” y el carácter fenoménico (nuestro) de la autoconciencia, que está en el núcleo de aquél (p. 133). Una *tensión*, diríamos nosotros, *entre la crítica y la antropología*. Denunciada la impostura racionalista que impide reconocer la especificidad de las representaciones sensibles, Heidemann sostiene que hay representaciones inconscientes *por grados*. El “yo pienso” constituye un “acceso cognitivo” a la representación; concretamente, el acceso que hace posible que la representación se convierta en conocimiento. La conciencia es auto-conciencia y unidad de la conciencia y de la regla de síntesis (pp. 53-4) cuyo producto, el objeto, es una representación clara y distinta ganada sobre la multiplicidad sensible. Heidemann entiende que el acceso cognitivo se enfrenta a los llamados contenidos no-conceptuales, que son los que podemos encontrar en la “conciencia fenoménica” (e.e., en la percepción, que es la intuición con conciencia), donde nos encontramos con representaciones que son actualmente indistintas y confusas pero que pueden ser ganadas como distintas y claras “acompañando las representaciones con el “yo pienso”” (p. 57). El problema está en realidad en esta conciencia fenoménica y en cuál es la relación con –o, tanto da, en qué consiste su diferencia respecto a– la conciencia transcendental y sintética. Mientras que Heidemann las considera simplemente dos niveles separados por el acceso cognitivo de la conciencia, esto es, en que haya o no cierta *experiencia, ese trabajo cognitivo* que adscribe a la autoconciencia (el trabajo de la síntesis es entendido como un proceso cognitivo), con lo podría entenderse que hay un tránsito perfectamente natural entre lo empírico y lo transcendental, que a la postre serían distintos *grados* de lo mismo, Krone, en cambio, pro-

pone una separación cualitativa —o una separación fuerte, vamos a decirlo así, en términos epistemológicos— en el seno de la conciencia, debiendo hablarse de una conciencia pre-teórica, la de la “intuición empírica indeterminada” de la nota de los Paralogismos de la segunda edición (B 422), y la conciencia teórica, que sería la conciencia formal y responsable de la constitución del conocimiento. La función de esta conciencia quedaría fuera del marco central de la filosofía teórica, revelando una tensión que a juicio de Krone es irresoluble (p. 133). Porque, ¿qué función tiene esta conciencia pre-teórica? En esta percepción empírica indeterminada, también en este sentimiento (Krone recuerda la referencia de *Prol.* AA 04: 334, nota), tenemos una presencia “mínima” que no puede considerarse objeto de conocimiento (no es fenómeno) ni por ende el tema de una psicología empírica. Esto es algo que, en efecto, Kant también deja sentado. En esta percepción tenemos la existencia del sujeto que actúa (recuérdese el § 25 de la Deducción B), aunque, a decir de Krone, en su dimensión no reflexiva (pp. 141-2). Lo único que puede decirse de esta conciencia es que es un concepto no “totalmente desarrollado” de conciencia fenoménica (p. 144). Pero, ¿por qué no llegar un poco más allá, que no es, sin embargo, ir a otros textos sino siquiera considerarlos en su integridad? En el § 24 Kant ha dicho explícitamente que el yo es un fenómeno para sí mismo, lo cual no deja al yo que no lo es fuera de la realidad, y por eso Kant tiene que hablar de la existencia y de la percepción que tiene el yo de sí mismo cuando piensa, incluso cuando sólo piensa (como “inteligencia”: B 158, nota), estamos también ante un *sujeto vivo*. Éste es el escolio, si puede decirse así, de la síntesis intelectual que quedada nada más que planteada en el § 24 (Lee sí se refiere a esta síntesis, como veremos ahora). Kant se ocupa básicamente de mostrar que la síntesis transcendental de la imaginación pro-

duce una *paradoja*, que es la figura lógica que asume el fenómeno de la *autoafección* descubierto por la Lógica transcendental (la figura que sólo puede adoptar el afectarse uno a sí mismo desde el tópico del concepto racionalista del sujeto), y que el sujeto de conocimiento no es un arcano sino que también está en la experiencia como objeto, pero como *objeto de sí mismo*. De ahí que el ejemplo que Kant aduce en la nota de B 157, la atención, que no es otra cosa que *la aprehensión de uno mismo*, pertenezca a la antropología. Otra cosa es la síntesis intelectual, cuyos réditos, lo mismo que los del objeto en general, vendrán en la siguiente Crítica; en esta sólo se indica, y ello cuando se trata de comprender al sujeto justamente en tanto que actividad de pensar (en la Deducción y en los Paralogismos), que ésta pertenece a un sujeto que actúa pero que también vive, lo que quiere decir, que *está inextricablemente inmerso en el mundo*, por lo que el pensar es no sólo acción sino también reacción y sentir (tal es lo que se expresa en la Observación general de B 288 y ss., así como en la extensa nota de los paralogismos antes referida; en el mismo sentido, en su trabajo, Tupinni [p. 164] , recuerda un texto del *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* donde Kant dice que “El alma acapara el entero universo con su fuerza de representación” —AA 02: 199).

El trabajo de Lee incide en la marca de la in/determinación en paralelo con la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia. Habría un “uso indeterminado” y un “uso determinado” de las formas del juicio (p. 248, 252, etc.), con juicios en los que estarían presentes categorías “no-esquemáticas” y “esquemáticas” (p. 251), esto es, con juicios sostenidos por la “unidad subjetiva”, que es la que corresponde, a juicio de Lee, a la apercepción empírica, y por la “unidad objetiva”, que es la unidad provista por la apercepción transcendental (p. 257). El mérito

to de este trabajo es que se ocupa de pensar el papel que tiene el uso no categorial de las funciones lógicas, tomando como texto crucial el párrafo de B 128-9 añadido en la segunda edición así como el hecho de centrarse en “el acto de determinar” (p. 269; en discusión con Allison y Longuenesse<sup>1</sup>), pero su lectura es francamente débil, por ser, vamos a decirlo así, *banalmente analítica*. La conclusión es que el uso determinado y objetivo es aquel que tiene lugar cuando el sujeto es consciente del acto de determinar “que no debe ser entendido meramente como el acto de adscribir propiedades o “determinaciones” a “un algo indeterminado”, sino, de un modo más fundamental, como el acto de agarrar, *grasping*, o de tomar algo como una instancia específica de una representación más general” (p. 269). El uso/conciencia indeterminada y subjetiva es, por consiguiente, aquel en el que la relación lógica de las representaciones es utilizada a falta de una tal instancia (p. 270). ¿Pero y la instanciación, si se nos permite la expresión?, ¿qué es eso de la determinación y del uso esquematizado de la categoría?, ¿qué es el esquematismo? *La suma de análisis obvia de un modo obscuro el análisis de la síntesis*. No se habla de la *synthesis intellectualis*, que es la que estaría a la base de las formas lógicas y de ese uso no-determinado y no-categorizado, ni los réditos que tiene este uso en la “categoría pura”, esto es, con vistas a otro uso que el teórico. Esto supondría pensar el concepto de nómeno como límite del entendimiento a la sensibilidad. Pero este trabajo se limita a considerar la forma lógica como una relación con la que el sujeto ordena sus estados (quedándose en los

textos de los *Prolegomena* sobre los juicios de percepción); parece, sin embargo, que se cambia de nivel y se alcanza el grado transcendental-objetivo cuando la conciencia se dirige a otro contenido que el de los estados mentales, a saber, al acto mismo de determinar, como si el acto del *self*, *la autoconciencia de la actividad*, decidiera por sí misma la instanciación en el objeto cuando simplemente se produce un cambio en el contenido, que en ambos casos es la mera experiencia psicológica. Hay que comprender que el esquematismo está ligado a la aperccepción y a la autoconciencia no sólo por la presencia del acto mismo de síntesis, que sólo comporta una conciencia empírica indeterminada (aunque fundamental en el conocimiento práctico, como veremos ahora) sino, tal y como deja claro la nota de B 155-6, porque hay además una determinación del sujeto, que es lo que significa el vínculo con el tiempo y el esquematismo. La instanciación es ese vínculo, el cual sólo puede suceder por medio de una auto-determinación que rinde la *synthesis speciosa* (en el análisis de la determinación y del acto de determinar Lee no se refiere nunca a esta posibilidad) cuando el entendimiento, al conocer (esto debe entenderse como un *factum* y pero también como una experiencia), afecta al sentido interno, lo que quiere decir que *trae el mundo como su presencia en el espacio y en el tiempo al seno del pensar* (insistamos en que estos trabajos no hablan para nada de la paradoja del sentido interno, como tampoco de la Observación general que ultima la Analítica de los principios, que es la verdadera clave para comprender la autoafección). Cuando la función lógica deja de ser

<sup>1</sup> El libro de H. E. Allison es *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven/Londres, Yale University, 1983); hay traducción al español como *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa* (Barcelona/México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1992). El trabajo de B. Longuenesse es *Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendental de la Critique de la raison pure* (Paris, Presses Universitaires de France, 1993), cuya edición inglesa es *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of pure reason* (Princeton, Princeton University Press, 1998).

indeterminada es porque la intuición pone al sujeto que conoce en uno de los términos de la forma lógica, lo cual dispone recíprocamente a lo que conoce, que se convierte así en objeto en un sentido relevante.

Esta *banalidad analítica* que hemos dicho antes, resulta de que los autores utilizan continuamente los conceptos de reflexión para hacer comparaciones lógicas y no parecen hacerse cargo de que son anfibológicos y que rinden de otro modo cuando se contemplan desde fuera del entendimiento y avanzan hacia la intuición, o mejor, hacia el meollo mismo de la síntesis, que malogra cualquier comparación o distinción meramente lógica. Muy bien podría achacarse a estas lecturas lo que dice Kant en el Apéndice de la Analítica de que los conceptos de reflexión llevan consigo un malentendido, una *Missdeutung*, que ejerce “un gran influjo en el uso del entendimiento” (A 280/B 336). El malentendido que tantos réditos trae consigo es el de la división analítica, que permite ordenar por identidad/contradicción todo lo que sea objeto de distinción, que es lo que al fin y al cabo pretende una investigación que quiere encontrar en el texto filosófico ante todo un discurso dotado de *consistencia*, olvidando que hay todavía otra distinción, la transcendental, que atiende el *locus* de la facultad y de la fuerza de representación. Este olvido, esta limitación, logra el rédito de lo que busca, una tópica articulada lógicamente y por pares contradictorios (los de objetivo/subjetivo, empírico/transcendental, *a priori/a posteriori*, etc.). Probablemente el par de *conceptos lógicos de comparación* que domina estas lecturas sea el de materia/forma (Kant reconoce este carácter fundamental en A 266/B 322), que también se expresan en el par determinable/determinación. Sin embargo, Kant era consciente de que en su propuesta de *síntesis* de la segunda edición estos conceptos, *incluso* si la distinción y la tópica que propicien es transcendental, *se volvían sobre sí*

*mismos* como una suerte de cinta de Möbius, haciendo imposible las separaciones analíticas. Éstas convienen que lo determinable, que también es el contenido, queda de parte de la sensibilidad, mientras que la determinación, que es la forma, queda de parte del entendimiento. La nota de B 157-8 impugna por medio de la noción de autoafección esta asignación unívoca, precisamente apuntando a los conceptos de determinable/determinación. El equívoco en la comprensión *intelectualista*, si puede decirse así, de la síntesis transcendental viene de un malentendido del entendimiento en la comparación y manejo de los conceptos de orden y división. La referida nota revela que *la determinación es por sí misma vacía* y que no libra nada más allá de la propia conciencia del acto de determinar mi existencia, la cual, como no puede dejar de ser sensible (B 158, nota), significa que una tal conciencia siempre será un modo de afectarse el sujeto a sí, pero un modo sin rendimiento objetivo o cognoscitivo, que es por lo que Kant habla de “sentimiento” en los *Prol.*, aunque permita una cierta clase de conocimiento, el de las solas formas lógicas (B 409), que serían una suerte de trituras formales del sentimiento y que revelarían el ser de la facultad de pensar en cuanto tal. Por contra, esto es, por el lado de lo determinable, también la situación es la inversa a la que cabría esperar, pues el tiempo, que pertenece a la sensibilidad y es la materia determinable en general (es el vínculo de presencia sensible que debe acompañar a todas las representaciones objetivas), también es una forma, lo que significa que la espontaneidad que rinde un efecto sobre el sujeto está sometida al *modo* en que éste es afectado, que es objeto de donación, revelándose así el sujeto pasivo como depositario de una sensibilidad formal (B 68). Piénsese que la autoafección es el único modo en que la sensibilidad puede revelar una forma (la sensibilidad no puede pensarla). Por eso espacio y tiempo se presen-

tan también, siempre y al mismo tiempo, “como *intuiciones* que contienen una variedad” (B 160) y no antes o separadamente de esa variedad (no como formas separables de un contenido). Se presentan siempre como fenómenos (“Todo lo que se representado por medio de un sentido es, en esa medida, *siempre* fenómeno”: B 68; el subrayado es mío). O lo que es igual, la síntesis de aprehensión es la otra cara de la síntesis transcendental y va de consuno con el acontecimiento mismo de conocer (así, en el 26 Kant hace una “deducción transcendental” de un “uso empírico”, centrado en la “percepción”: cf. B 162-3).

El segundo malentendido (que no es un equívoco, sino más bien lo contrario, la reducción de la equivocidad a un par de conceptos contradictoriamente opuestos que aportan al texto filosófico la consistencia y coherencia deseada) está en la oposición empírico/transcendental. Esta distinción se aviene a la de subjetivo/objetivo, pero también, y esta es la clave del malentendido, se compadece con la instancia de la conciencia, o de la apercepción, que admite esta doble atribución. Ciertamente Kant maneja los binomios “apercepción empírica” y “apercepción transcendental”, pero esta no es la división pertinente en algo así como una posible fenomenología kantiana. La posibilidad de una fenomenología en Kant es difícil, aunque haya dejado ciertos rastros que bien pueden seguirse. En cualquier caso, esta distinción no quiere establecer la diferencia entre la conciencia de nuestros estados y la conciencia de nuestras funciones, como si, de nuevo, materia y forma fueran los términos administradores de una especie de fenomenología. La verdadera dificultad de Kant es que intenta hacer una fenomenología, pero tal que no caiga en ninguna de las trampas que arruinarían el negocio crítico de una filosofía transcendental: la del espiritualismo, la de la psicología empírica, pero tampoco la del logicismo (una mezcla de estos dos últimos

es la filosofía de la mente al uso). Kant mismo recuerda que en la Filosofía transcendental está en juego algo así como el *Selbsterkenntnis*. Pero el único modo en que Kant va a ir avanzando en esa fenomenología es reconociendo el juego de las fuerzas de la vida. Esto quiere decir que la psicología empírica debe dejar paso a una antropología (o a la “lógica aplicada” que Kant reconoce en A 52/B 77 y ss.), pero a una antropología pragmática. Por su parte, la filosofía transcendental tiene que procurar un análisis del conocimiento y de las distintas fuerzas que obran en él, al mismo tiempo que de sus limitaciones. El análisis de la Deducción transcendental puede parecer más fenomenológico que el de la Estética transcendental, pero se trata de lo mismo: una exposición del hecho del conocimiento, desbrozando sus condiciones de posibilidad y de imposibilidad. Esto, que está en el negocio de la lógica aplicada, es traído por Kant al negocio mismo de la Filosofía transcendental como “dialéctica”. Sin embargo, es cierto que esta fenomenología no puede dejar de ser hermenéutica y la filosofía transcendental no puede dejar de hacer historia de sí misma ni puede dejar de reconocerse en el juego de fuerzas de tradiciones e interpretaciones con las que hay que pugnar al mismo tiempo que lleva a cabo una tal exposición. Lo que revela la paradoja del sentido interno, el hecho de que somos pasivos y activos a un tiempo, no es otra cosa que el hecho de que el conocimiento es finito y que sólo puede adscribirse al “hombre”; pero también, en un sentido histórico-hermenéutico, revela que la contradicción con que se operan las distinciones lógicas que llenan la metafísica clásica, la de confuso y distinto, por ejemplo, que derivó en la de las facultades mismas de sensibilidad y entendimiento, revela, decimos, que una tal lógica es insuficiente a la hora de plantearse el análisis de las Facultades. Lo único que puede encontrarse este análisis es, *contra toda distinción u opo-*

sición analítica, la distinción/oposición indecidible que es la paradoja (como en otro lugar ha sido la dialéctica).

Para terminar vamos a referirnos a dos trabajos que se centran en el meollo de la antropología, como horizonte textual y como fuente de sentido. El sugerente trabajo de T. Tuppini, titulado “Kant, Blows of Tears”, muestra que hay mecanismos inconscientes que funcionan como *solicitaciones* de la actividad consciente propiamente dicha (p. 165); es lo que Kant llama en lugares señalados *Anlass* y que también se expresa mediante la idea de haber sido tocado, *gerührt*. Esto vale para la conciencia de la libertad pragmática, que uno experimenta como impotencia (como el reconocimiento de la distancia al mundo sobre el que no podemos obrar con pleno poder: p. 161); también para la conciencia que participa en el conocimiento, como función de construcción de conceptos, pues una tal construcción no es otra cosa que la conciencia de las fuerzas que entran en el conflicto en el alma, digamos la conciencia de la síntesis. El sentido que tienen cualesquiera rendimientos de las fuerzas de representación es el de ser resultados de un “estado tensional” (p. 166) con el mundo. La espontaneidad de la conciencia es “despertada y obstaculizada por el mismo facto mundano” (p. 167). Entonces tiene lugar la vida, como fenómeno de reacción al encuentro con la materia muerta (aquí valdría la pena hacer referencia a la definición de la *vida* de AA 07: 71).

Resulta interesante la comparación entre el llanto como expresión de esta libertad-vivificación y la autoafección pura (p. 173). Para el autor el llanto representa “la internalidad, *inwardness*, de la externalidad”, toda vez que es un efecto del mundo que provoca una respuesta espontánea y que se resume en el *dictum* “*un autre est moi*” (p. 173). Este otro es la inclinación a la libertad y es el modo en que se presenta lo inconsciente, como potencia de no acomodación al mundo. Por el con-

trario, en la autoafección se produce del revés, pues es la mente misma la que se afecta como otro, “*je est un autre*”, como el “afuera del adentro” (p. 175). Sin embargo, no hay que olvidar, como hemos señalado reiteradamente, que la experiencia alcanza por igual al conocimiento, pero la experiencia no de la naturaleza sino de los hombres, esa experiencia con la que tiene que lidiar pragmáticamente el hombre (Tuppini se refiere muy acertadamente a la experiencia de esta libertad). Lo que revela la síntesis intelectual es una condición fáctica inalienable de la espontaneidad; pensar en general es siempre un particular reaccionar (B 423 nota). En este sentido la autoafección se refiere a que el acto de conocer, el acto en el que el sujeto que piensa se vincula con la experiencia (el enunciado “la piedra está caliente” es la expresión de ese vínculo), que también es siempre y al mismo tiempo una experiencia del sujeto. Esto es lo que revela la paradoja del sentido interno, que allí donde hay espontaneidad siempre tiene que haber receptividad, esto es, fenomenidad del propio sujeto en tanto que conoce, o habría que decir mejor, fenomenidad del hombre que conoce y se reconoce en el conocimiento. Concretamente el hombre que reconoce, en el sentido de observar, ese particular juego de fuerzas del ánimo que se articulan en el acto de conocer.

El último trabajo que vamos a reseñar se ocupa no sólo de desbrozar la cuestión de las representaciones oscuras en las *Lecciones sobre antropología*, sino que aporta un verdadero esclarecimiento del sentido y alcance metodológico que tiene algo así como el “pensamiento inconsciente” en la filosofía de Kant. Sánchez Madrid presenta un ataque a la cuestión en tres puntos. Primero trata de mostrar las reservas de Kant a la “observación de uno mismo” como modo de acceso a las representaciones. Desde los *Träume* Kant se ha prevenido del recurso de la introspección, que a la postre es fuente de desvarios.

Estrictamente hablando, el sentido interno no puede ser objeto de una ciencia de la naturaleza toda vez que la matemática no tiene aplicación sobre él (cf. pp. 184-5). Es muy pertinente la observación sobre las dos formas erróneas de “narrar” de la conciencia trascendental, ambas por la misma razón, a saber, que toma la apercerción pura y la apercerción empírica, que Kant distingue cuidadosamente en una nota del § 4 de la *Anthr.*, por dimensiones cooriginarias cuando no como grados o “estados evolutivos”, que tiene mucho que ver con el modo de lectura que nos ha ocupado en el comienzo. El primer relato hace trastabilar la certeza de conciencia empírica, que queda reducida a pura apariencia, como si el “yo pienso” fuera la realidad *simpliciter* y sin interferencias; el segundo relato hace la apercerción pura una “mente universal” (pp. 186-7), desubjetivando, si puede decirse así, a la apercerción (en realidad, descorporeizando al sujeto del pensar), que nunca deja de rendir un fenómeno en sentido estricto tal y como muestra el fenómeno de la autoafección. El conocimiento de uno mismo, en particular de la función de pensar y de su fuerza propia, el entendimiento, sólo puede tener lugar “en su uso” (p. 191), esta es la conclusión. Aislado del mismo, sólo rendirá una “intuición empírica indeterminada” (aunque ésta, en el avatar crítico, rinda nada menos que el descubrimiento de la vida y del interés en el pensar mismo).

La segunda parte de este trabajo apunta a que es una “modulación pragmática” (p. 199) la que va a permitir comprender el trabajo de las representaciones oscuras, esto es, cuando la conciencia se revele como objeto de esa particular observación de uno mismo por uno mismo que es la antropología. En este sentido, abundemos en nuestro acuerdo con la autora de que, al leer la antropología, pero también la filosofía trascendental, hay que dejar a un lado “la grisácea lente de la teoría” (p. 223). La distinción entre juicios analíticos

y sintéticos no deja de ser abstracta y no permite decidir nada sobre las representaciones oscuras. Hay que fijarse en la “oportunidad”, esto es, en “el uso de las reglas *in concreto*” (poco después habla de su “ingreso mundano”), para ver la huella que han dejado en nosotros los “juicios oscuros”. Ahora bien, ¿hasta el punto de que las representaciones oscuras puedan considerarse virtualmente presentes en la unidad de la apercerción? (p. 203). Aunque luego se busque en el mundo y en el hombre de mundo la guía que va a permitir comprender las funciones inconscientes, ¿no habría más bien que mantener separado el orden de validez y de justificación de ese otro orden de experiencia y de descubrimiento? Al fin y al cabo Kant ha reconocido que el esquematismo, el momento del vínculo del pensar con el mundo, es una función ciega; es una sensibilidad que no puede dar cuenta de sí misma (salvo cuando está en un juicio, que es cuando puede ser revisada) lo que se pone en juego en la síntesis. Pero, como hemos dicho reiteradamente, también nos parece que *el residuo de la función trascendental del conocimiento es esa operación concreta*, la experiencia del conocimiento, que ciertamente nos remite al mundo y donde sólo una modulación pragmática hará posible comprender en su integridad. Por medio de, como muy bien apunta la profesora Sánchez Madrid, una “Lógica aplicada”. De la tercera parte merece la pena destacar dos cosas. Primero el tratamiento de los “juicios provisionales”, que es donde habría que buscar “ese suelo oculto de la facultad de juzgar una vez emitido un juicio determinado” (p. 208 ss.). Estamos ante el juego del prejuicio, el hecho de que, en efecto, “todos los juicios cuentan necesariamente con una historia” (luego volverá sobre la noción de “prejuicio”). Segundo, el señalamiento del vínculo esencial entre las representaciones oscuras y el juego (p. 217). De los dos sentidos de juego, en especial interesa aquel que

mienta el hecho de jugar con las representaciones oscuras, el tema de la muerte por ejemplo, con la intención de “revestir de civilización ciertos temas”. Como si el hombre sólo pudiera hacerse con ellas, elaborarlas o trabajarlas pragmáticamente, poniéndolas afuera pero recibirlas con un océano de apariencias, en lo cual se revelaría *su dominio sobre ellas* y, por qué no, la mismísima fuerza del ánimo y *la vida*.

Jesús GONZÁLEZ FISAC

SCHOPENHAUER, A.: *Diarios de viaje. Los Diarios de viaje de los años 1800 y 1803-1804*. Madrid, Trotta, 2012.

Heinrich Floris Schopenhauer ofreció a su hijo la posibilidad de hacer un largo viaje de placer por Europa a cambio de que, al regreso de éste, se dedicase por completo a la carrera mercantil. El joven Arthur no pudo evitar caer en la “tentación” presentada por el padre incluso cuando sabía que el precio que habría de pagar era el abandono de su formación intelectual. Sin embargo, años más tarde, escribía en su *curriculum vitae*: “no me arrepiento de haber hecho este viaje”. El filósofo aseguraba orgulloso allí que su espíritu, “nutrido y adiestrado por la percepción directa de las cosas mismas, aprendió el qué y el cómo de ellas antes de ser embobado y fatigado por manidas opiniones”; adquiriendo desde entonces la precaución de no “confundir las palabras y las cosas”. Ahora, gracias a la labor traductora de Luis Fernando Moreno Claros, buen conocedor de la vida y pensamiento del «filósofo del pesimismo», disponemos por primera vez en lengua castellana de las vivencias que el todavía adolescente Arthur Schopenhauer anotó en sus diarios a lo largo de este *tour* europeo de los años 1803-1804; así como también de otro viaje anterior por Centroeuropa en 1800.

En la *Introducción* (p. 9-28), Moreno Claros ofrece, en primer lugar, una contextualización histórica y biográfica de la familia Schopenhauer: el ambiente lujoso, culto e ilustrado de la ciudad libre de Danzig hacia finales del siglo XVIII, el éxito comercial y el republicanismo del padre, el matrimonio con Johanna, la condición burguesa y acomodada de la familia, el nacimiento e infancia de Arthur, el asentamiento de los Schopenhauer en Hamburgo tras la anexión de Danzig por parte de Prusia, la estancia del muchacho en El Havre y su ingreso en el Instituto Runge. Asimismo, el autor presenta en líneas generales los dos periplos recogidos por el joven Arthur en sus diarios, haciendo hincapié en las condiciones que los permitían: Por una parte, “en el año 1800, recién estrenado el siglo XIX, era algo poco común y solo podían permitírsele familias con gran poder económico”; tal y como era el caso de los Schopenhauer, que pudieron costearse los mejores alojamientos, carruajes, postas y un criado durante el viaje gracias a su poder adquisitivo; así como su posición social les garantizó que las puertas de museos, personalidades, jardines o palacios, estuvieran abiertas para ellos. Por otra, en el siglo XVIII y XIX era común que los viajeros llevaran consigo lo que se denominaba “escribanía”: de las plumas de estos primeros turistas surgiría la literatura de viajes tan común en el XIX (siendo un ejemplo de ello la posterior obra literaria de Johanna). Así, el texto introductorio señala que es fácil imaginar que los diarios del muchacho no fuesen otra cosa que un trabajo “extraescolar” propuesto y supervisado por la madre.

Desde esta perspectiva, el autor propone abordar estos diarios con una lectura libre de tópicos interpretativos. Cierta tradición biográfica (como la de Ludger Lütkehaus) sostiene que el largo viaje realizado por Schopenhauer en los años 1803-1804 constituiría la salida al mundo del «Buda de