

## Propiedad en lugar de reflexividad en la comprensión de la autoconciencia y la autonomía en Kant

**Javier Castillo Vallez**

Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile y Doctorando en Filosofía por la misma casa de estudios. Becario ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022 – Folio 21221670. ✉ 

**Javier Fuentes González**

Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile y Doctorando en Filosofía por Universidad de Bonn ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.87211>

Recibido: 26/02/2023 • Aceptado: 19/06/2023

**ES Resumen.** Hay ciertas nociones dentro de la filosofía de Kant que desempeñan un papel clave, tales como “autoconciencia” (*Selbstbewusstsein*) y “autonomía” (*Autonomie*). Nuestro objetivo es ofrecer algunas indicaciones sobre cómo comprender estas nociones, en especial en cuanto a cómo ha de entenderse su prefijo ‘auto-’ (*Auto-*, *Selbst-*). Una de las interpretaciones clásicas de estas nociones es comprenderlas como relaciones reflexivas, la cual no logra, sin embargo, dar cuenta satisfactoriamente de ellas. Como alternativa, se propone entender estas nociones sobre la base del hecho de que los actos a los que remiten son realizados por el sujeto mismo, es decir, que son actos *proprios*. Así, con la adición del prefijo ‘auto-’ no se está refiriendo a algo distinto de lo que designa la expresión sin el prefijo, sino al *modo* o al *cómo* del acto designado por esta última.

**Palabras claves:** Autoconciencia; ‘auto-’; autonomía; Kant; propiedad; reflexividad

## EN Appropriation instead of reflexivity in Kant’s understanding of self-consciousness and autonomy

**EN Abstract.** There are certain notions within Kant’s philosophy that play a key role, such as “self-consciousness” (*Selbstbewusstsein*) and “autonomy” (*Autonomie*). Our aim is to offer some indications as to how to understand these notions, especially as to how their prefix ‘auto-’ (*Auto-*, *Selbst-*) is to be understood. One of the classical interpretations of these notions is to understand them as reflexive relations, which fails, however, to account for them satisfactorily. As an alternative, it is proposed to understand these notions on the basis of the fact that the acts to which they refer are performed by the subject himself, i.e., that they are their *own*. Thus, with the addition of the prefix ‘self-’ one is not referring to something different from what is designated by the expression without the prefix, but to the *manner* or *how* of the act designated by the latter.

**Keywords:** Appropriation; autonomy; Kant; reflexivity; ‘self-’; self-consciousness

**Sumario:** I. Introducción. I.1. Observaciones preliminares lingüístico-analíticas. I. 2. Modelo reflexivo y modelo de propiedad. II. Ámbito teórico. II.1. Exigencia del modelo reflexivo para la autoconciencia. II.2. Dos formas de “Yo”. II.3. Modelo de propiedad. III. Ámbito práctico. III.1. Introducción. III.2. Dos niveles de autonomía. III.3. Propiedad de la ley moral. IV. A modo de conclusión: Comunidad y diversidad entre ambas perspectivas. IV.1. Lo común de ‘auto-’ en ambas perspectivas. IV.2. Lo diverso de ‘auto-’ entre ambas perspectivas.

**Cómo citar:** Castillo Vallez, J. y Fuentes González, J. (2024). Propiedad en lugar de reflexividad en la comprensión de la autoconciencia y la autonomía en Kant. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(3), 567-580.

## I. Introducción<sup>1</sup>

Hay ciertas nociones dentro de la filosofía de Kant que desempeñan un papel clave, tales como “autoconsciencia” (*Selbstbewusstsein*), en el plano teórico, y “autonomía” (*Autonomie*), en el práctico. Cada una de estas nociones ha recibido una extensa discusión en la literatura especializada, identificándose diversas dificultades que estos términos generan. No es nuestra pretensión resolver todas estas dificultades en el presente texto, sino ofrecer ciertas indicaciones sobre cómo comprender tales nociones, en especial en cuanto a cómo ha de entenderse su prefijo ‘auto-’ (*Auto-*, *Selbst-*). Aquello podría ayudar a obtener una mejor comprensión de estas nociones y, con ello, resolver al menos parte de los problemas que éstas generan, lo cual contribuiría, a su vez, a entender mejor la filosofía teórica y práctica de Kant.

### I.1. Observaciones preliminares lingüístico-analíticas

Como puede apreciarse, el punto de partida de nuestro texto es semántico, puesto que nos interesa aclarar las nociones en cuestión comprendiendo de mejor modo qué quiere decir su prefijo ‘auto-’. No debe entenderse por ello que nuestra intención sea realizar un análisis lingüístico de estas nociones, ni tampoco que el análisis lingüístico sea el método filosófico que pretendemos seguir<sup>2</sup>. Esto no quiere decir que no haya ciertas observaciones preliminares importantes que podríamos llamar “lingüístico-analíticas”, si bien éstas sólo tendrán la función de orientar nuestra investigación en ciertos momentos, sobre todo al comienzo<sup>3</sup>.

Una de estas observaciones consiste en que, a simple vista, una nota común a todas estas nociones es el hecho de remitir, en algún sentido, a sí mismo. La tendencia probablemente más natural sea comprender lo anterior como si se tratara de una *relación reflexiva*, es decir, una relación de algo consigo mismo, que en este caso seríamos noso-

tros mismos. Ahora bien, esta interpretación reflexiva genera ciertos problemas para la comprensión de estas nociones, en particular porque éstas, así comprendidas, resultan ser incompatibles con su propuesta *transcendental*, lo cual justamente es lo que las distingue de las posiciones filosóficas que las precedieron.

El prefijo ‘auto-’ no necesariamente tiene que ser entendido en el lenguaje natural como dando cuenta de una estructura reflexiva, ya que puede ser usado como en “automóvil”, donde indica que el objeto se mueve por sí mismo, o como en “autógrafo”, donde no indica que el objeto se escribe a sí mismo, sino que tiene un carácter original (cf. Kleingeld y Willaschek, 2019, p. 4). En el caso de la lengua alemana, esta expresión a veces designa que la acción expresada por el verbo es realizada por el sujeto mismo, p. ej. en la palabra “*selbstgemacht*”. Éste es justamente el sentido de ‘auto-’, entre los varios que se podrían identificar, que nos da una pista sobre el modo en que queremos entender el asunto aquí discutido: no se trata de la identidad del sujeto consigo mismo, sino más bien de que hay ciertos actos, como la consciencia<sup>4</sup> y la acción, que tienen el carácter de ser realizados por el sujeto mismo<sup>5</sup>. Por otro lado, es usual utilizar la expresión “el sí mismo” (*das Selbst*)<sup>6</sup> para remitir a aquello que estaría a la base de las expresiones aquí estudiadas. Ahora bien, el hecho de sustantivar una expresión que la gramática pone bajo la categoría de “partícula” puede inducir a pensar, quizás erróneamente, que lo referido por esta expresión sea un sujeto o una cosa (cf. Enskat, 2013, pp. 59-60n). No obstante, en ciertos contextos, veremos que esta perspectiva es problemática, todo lo cual será expuesto más adelante. Por último, a veces se asume que la adición de este prefijo refiere a una estructura distinta de aquella sin este prefijo.

### I.2. Modelo reflexivo y modelo de propiedad

A pesar de que en algún sentido pueda entenderse que hay una relación reflexiva en las expresiones en cuestión con el prefijo ‘auto-’, aquello no es el punto fundamental que se pretende recoger con su adición. Lo que se pone de manifiesto con ello es, más bien, el hecho de que el acto en cuestión es realizado por el sujeto mismo, es decir, que es un acto *propio*. Por ello, hemos decidido denominar a

<sup>1</sup> Agradecemos las observaciones de los revisores anónimos, las cuales nos ayudaron a mejorar diversos aspectos de nuestro texto. Asimismo, agradecemos a Santiago Castillo por sus valiosas observaciones durante la confección de este artículo.

<sup>2</sup> Una exposición clásica del método de análisis lingüístico se encuentra en Tugendhat (1976). Una aplicación de este método al problema de la autoconsciencia se encuentra en Tugendhat (1979). Como se verá en lo que sigue, nuestra posición comparte ciertos aspectos con la de Tugendhat, pero también nos distanciamos de él en otros que nos parecen fundamentales.

<sup>3</sup> Placencia (2019, pp. 111-134), sobre la base de Wieland (2001), plantea un análisis que, en lugar de “lingüístico”, podríamos denominar “judicativo”, haciendo así referencia al juicio, noción fundamental dentro de la filosofía kantiana. Compartiendo la distancia respecto al análisis lingüístico de Wieland y Placencia, preferiríamos llamar a nuestro análisis –en caso de que fuera necesario llamarlo de alguna manera– simplemente “metafísico”. Es verdad que la noción de “metafísica” genera sospechas dentro de algunos filósofos y tradiciones contemporáneas, las cuales pueden rastrear, un tanto paradójicamente, por lo menos hasta Kant. Por lo pronto, es cuestionable cómo uno debería entender el término mismo de “metafísica” (cf. Van Inwagen y Sullivan, 2014). Por mor de la brevedad, empleamos tal término en al menos uno de los sentidos en que lo emplea Kant mismo, a saber, como aquello que remite a las condiciones posibilitantes *a priori* de algún aspecto de la experiencia humana, entendida ésta en el sentido más amplio posible.

<sup>4</sup> En efecto, el término “consciencia” puede tener tanto un uso teórico como uno práctico (p. ej. en la expresión “consciencia moral”). No obstante, aquí nos limitaremos a su uso teórico, en especial al tratamiento del término en la *KrV*, el que está estrechamente vinculado con “autoconsciencia”.

<sup>5</sup> Este sentido de la expresión en lengua castellana es recogido en la entrada para “*Selbst*” II.2.a del *Deutsches Wörterbuch* de Jacob y Wilhelm Grimm: “selbst hebt das eigene, directe, persönliche thun eines menschen heraus”. Para un tratamiento de este aspecto en lengua castellana, véase Orquenda, Toro y Arriagada, 2022. En particular, el siguiente sentido del prefijo ‘auto-’ identificado por las autoras es clave para nuestra investigación: “[A]uto- puede ser interpretado como un prefijo derivativo cuando se añade a un morfema libre y nativo del español, el cual aporta el significado “a sí mismo” o “por sí mismo” (*autodefensa, autorrobo*)” (p. 57).

<sup>6</sup> Otra expresión estrechamente vinculada con ésta, y sobre la cual se podría hacer el mismo diagnóstico, es “el Yo” (*das Ich*). Cf. Tugendhat (1979, pp. 68 y ss.).

nuestro modelo de comprensión como “modelo de propiedad”<sup>7</sup>.

A partir del hecho de que el carácter propio de un determinado acto es lo que nuestro modelo pretende recoger como nota central, puede verse que con la adición del prefijo ‘auto-’ no se refiere algo distinto de lo que designa la expresión sin tal prefijo, sino el *modo* o el *cómo*, de lo designado por esta última. En particular, no señala ningún objeto específico, por lo que puede afirmarse que nuestro modelo no hipostasia la estructura subyacente analizada, lo cual será explicado más adelante.

De este modo, los dos modelos posibles que analizaremos son los siguientes:

1. *Modelo reflexivo*: indica que el prefijo ‘auto-’ debe remitir a un objeto que tiene una relación consigo mismo, donde la adición del prefijo resulta en un concepto distinto al que indica la expresión sin el prefijo, es decir, a la relación no-reflexiva.
2. *Modelo de propiedad*: presenta una estructura no-hipostasiada de comprensión del prefijo, que indica el *cómo* de un objeto, esto es, el modo en que el objeto se constituye como lo que es. Por ello, dicha estructura no agrega nada nuevo al concepto sin prefijo.

Nuestro objetivo en este artículo es mostrar, por un lado, las consecuencias indeseadas de la interpretación reflexiva del prefijo ‘auto-’ tanto en el plano teórico como en el práctico<sup>8</sup> y, por otro lado, las virtudes de la interpretación de éste según la noción de propiedad. Pretendemos que esta lectura sea, por un lado, fiel al espíritu kantiano y, por otro lado, que sea una posición a partir de la que el uso de las nociones con el prefijo ‘auto-’ sea inteligible.

## II. Ámbito teórico

El conocimiento normalmente sigue un modelo de correspondencia entre dos clases de objetos: habría un objeto conocido, por un lado, y un sujeto que conoce, por otro, estableciendo así una relación:  $R(x,y)$ . No obstante, no es claro que la autoconciencia siga este modelo, es decir, un tipo de consciencia en la que, a falta de la relación intencional con un objeto, un sujeto se relaciona consigo mismo, de modo que se tenga una vinculación en la que los *relata* son idénticos:  $R(x,x)$ .

En principio, el conocimiento no parecería tener problemas en la medida en que su caracterización consiste en la adecuada comprensión de la relación entre dichos polos. Ahora bien, en este mismo ejercicio ¿el sujeto puede conocer que conoce el objeto?

La literatura ha dado al menos dos posibles respuestas:

1. El sujeto se conoce como un nuevo objeto: un nuevo objeto conocido que soy yo mismo.
2. El sujeto se conoce como sujeto: el sujeto se conoce como algo que no es conocimiento ordinario, sino aquello que está a su base.

Esta divergencia interpretativa entre los académicos se debe a que la exposición misma de Kant sobre este asunto suele ser ambigua, como si no hubiera encontrado las herramientas conceptuales precisas para exponer de manera satisfactoria la noción de “autoconciencia” (*Selbstbewußtsein*) de acuerdo con sus propias pretensiones. Esto puede apreciarse en el famoso pasaje donde Kant afirma: “Por ese Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X” (A 346/B 404). Por esta razón, existen evidencias textuales que podrían inclinar la posición de Kant en uno u otro sentido:

1. Citas de ‘auto-’ como objeto: “la identidad de la apercepción” (B 134); “Yo idéntico con respecto a lo múltiple representado” (B 136); “el primer conocimiento puro” (B 138); “la cosa que piensa” (A 346/B 404).
2. Citas de ‘auto-’ como sujeto: “sujeto común” o “sujeto lógico” (A 350), “vacío de contenido” (A 345/B 403), “vehículo de todos los conceptos” (A 341/B 399) o “la mera forma de la conciencia” (A 382).

En esta línea, Fichte considera que Kant y todos sus predecesores habrían presentado lo que posteriormente Henrich (1967) llamó “modelo reflexivo” de la autoconciencia, el cual se revisará en la siguiente sección. Por su parte, Fichte suscribió a la segunda posición descrita. No obstante, no pudo soslayar los mismos problemas que había observado en las posiciones anteriores a él, a saber, forzar una explicación sobre *qué* es la autoconciencia.

Finalmente observaremos que ambas posiciones mencionadas caen bajo la descripción del “modelo reflexivo”; en cambio, a pesar de su titubeo, el espíritu de la posición kantiana es más cercana a lo que llamaremos “modelo de propiedad”.

### II.1. Exigencia del modelo reflexivo para la autoconciencia

Henrich (1967) resume que la exigencia de la teoría reflexiva de la autoconciencia es que sujeto y objeto sean una y la misma cosa, la cual se deriva del intento de explicar a sendos fenómenos (autoconocimiento y conocimiento) bajo el mismo modelo.

Por su parte, Fichte se propone revitalizar el lugar de la autoconciencia en su sistema, con el objetivo de rescatar el carácter fundamental que parecía tener en Kant. En las primeras versiones de su sistema, Fichte identifica, según Henrich, que el problema del modelo reflexivo está en el intento de transformar al sujeto en objeto, toda vez que debería haber un sentido en el cual “sujeto” no podría ser reductible a “objeto” dado su carácter “activo”. De esta forma, la relación propia del conocimiento su-

<sup>7</sup> Conviene resaltar la similitud de la propiedad, tal como pretendemos entenderla nosotros, con la *oikeiōsis* de los estoicos, aunque su teoría se desarrolla en un plano diferente. Dado ello, nuestra propuesta se podría comprender también como un modelo *oikeiōtico*. Para un tratamiento más detallado de la *oikeiōsis*, véase Klein (2016) y Magrin (2018).

<sup>8</sup> Por este motivo, cabe advertir que nuestra propuesta no busca una raíz común entre el ámbito teórico y práctico de la filosofía kantiana, como la que buscó Fichte (1794; 1797). Más bien, se trata de establecer un nuevo sentido para la interpretación del prefijo ‘auto-’, dentro de la cual se busca identificar aquello común a estas nociones empleadas en el ámbito teórico y práctico.

jeto-objeto, transita a sujeto = objeto, luego a sujeto = sujeto y finalmente Fichte reemplaza la noción de "sujeto" por "Yo", dando lugar a la famosa fórmula  $Yo=Yo$ . Esto destaca la característica fundamental del modelo reflexivo de la autoconciencia, a saber, "autoconciencia" describe una *relación de identidad*. Por lo que, la nueva propuesta justamente será:

- Mostrar la inconsistencia del modelo anterior.
- Explicar la relación de identidad mediante su modelo.

De manera que el problema no está en la identidad ( $Yo=Yo$ ), sino en que el modelo reflexivo no puede dar cuenta de él apropiadamente. Su incapacidad consiste en que no puede explicar la identidad sin incurrir en una regresión al infinito. Así, un sujeto que aprehende un objeto, puede volverse objeto de sí mismo, esto es, un sujeto que aprehende su relación con un objeto. Luego, también es posible pensar en un sujeto que aprehende esta relación y así, al infinito, con lo que nunca tenemos propiamente una autoconciencia, a saber, un sujeto que es consciente de sí mismo como tal sujeto.

Por su parte, Henrich explica que el modelo sujeto-sujeto tampoco está libre de vicios, puesto que incurre en una especie de petición de principio en la medida en que presupone el requisito de identidad sujeto-sujeto en lugar de dar cuenta de cómo es posible. Por lo tanto, tampoco aclara el uso legítimo de 'auto-' en un relato sobre el conocimiento.

La pretensión de identidad de la autoconciencia falla de tres formas distintas:

### II.1.1. Problema 1

Si la autoconciencia consiste en que sujeto y objeto son una y la misma cosa, nada que no sea propiamente esta identidad estricta será autoconciencia. Empero, en cuanto se trata de una relación reflexiva, se presupone que el Yo sería *producto o resultado* del proceso de reflexión. Con esto se presenta el primer problema, dado que todo resultado es algo distinto de aquello con lo que se contaba en un inicio y, con ello, se transgrede la identidad estricta de la fórmula  $Yo=Yo$ . Con lo cual tendríamos el siguiente modelo:

- Yo-objeto se toma como *producto* de la autoconciencia y lo vuelve distinto del Yo-sujeto.
- Si no hay identidad, entonces se invalida el fenómeno de la autoconciencia como expresando la fórmula  $Yo=Yo$ , es decir, no cumple con lo que pretende explicar.

Dicho de otra manera, si se clarifica la fórmula  $Yo=Yo$  mediante el modelo *proceso-resultado*, no hay una relación de identidad estricta entre ambos polos y, por lo tanto, no hay propiamente autoconciencia en el sentido pretendido.

### II.1.2. Problema 2

La relación  $Yo=Yo$  exige que ésta sea *inmediata*, de lo contrario, la inclusión de un tercer término rompería la relación de identidad estricta en la cual la relación se satisface en el mero vínculo consigo mismo. Si hay un tercer elemento mediador, dicho

término sería condición para el cumplimiento de la relación. De modo que la condición de éxito de ésta estaría, en algún sentido, fuera de la fórmula de identidad.

A su vez, si la relación de identidad puede dar lugar a un tercer elemento, esto también conduciría a una *regresión al infinito*, puesto que sería lícito preguntar por un cuarto término que medie entre los demás y así sucesivamente. Esta regresión conduce a que:

- La relación inicial nunca se cumple, sino que depende de un elemento mediador, el cual impide la satisfacción de la fórmula de identidad estricta.
- O bien, si hay mediación, tiene que formar parte de la fórmula. Pero habría que explicar cómo es posible incluirla sin recurrir a un tercer término, lo cual permitiría que la relación siguiese siendo inmediata.

Por estas razones, la identidad exige la característica de la inmediatez.

Ahora bien, el problema es que si la relación  $Yo=Yo$  es realmente inmediata, el ejercicio de autoconciencia sería *trivial*, porque está presente desde un principio y no haría falta un ejercicio reflexivo.

### II.1.3. Problema 3 (derivado de 1)

Finalmente, otra pretensión es que el único momento en el que hay propiamente un "sí mismo" es cuando se realiza un proceso de auto-reflexión. Si es así, ocurre la particularidad de que cuando uno conoce un objeto cualquiera, no sería yo mismo quien conoce, puesto que no se cumple la condición de ser idéntico al objeto, es decir, sería imposible que la autoconciencia acompañe a la conciencia. La consecuencia sería que, solo puedo ser idéntico a mí mismo cuando realizo el proceso que tiene como producto el Yo y, al contrario, en el caso en el que no realice este ejercicio, no sería Yo.

Por ejemplo, cuando soy consciente que hay un libro sobre la mesa, sería otro el que es consciente y no "yo mismo"; con lo que se separa la conciencia del libro de la conciencia de mí mismo, de modo tal que nunca podría ser consciente de que yo soy consciente del libro.

Con ello, se escinden los fenómenos de la conciencia y la autoconciencia. De manera que, derivado de 1, si solo puedo ser consciente de mí como *producto*, en realidad no sería legítimamente conciencia de sí, sino de un objeto. Por consiguiente, se excluye la posibilidad de autoconciencia según la fórmula  $Yo=Yo$ .

### II.1.4. Problema de Fichte

Por lo tanto, el modelo de Fichte intenta reivindicar la noción de "autoconciencia" y desligarse de un modelo reflexivo, pero lamentablemente no logra escapar de los mismos vicios que él identificó.

Nuestra hipótesis es que estos vicios se deben a que el modelo reflexivo no es problemático meramente porque escinde sujeto y objeto; más bien lo es porque busca legitimar el fenómeno de la autoconciencia mediante una relación de identidad, cuya única manera de volverse inteligible depende

de que dicha relación refiera a un objeto, el cual sería idéntico a sí mismo de manera inmediata.

Siendo justos con Fichte, lo que el autor pretende que sea idéntico no es un objeto, sino una “actividad” (*Tathandlung*). No obstante, la petición de principio destacada por Henrich incluye a esta noción, dado que también se caracteriza como una cierta instancia determinada, es decir, una que es identificada como idéntica de acuerdo con un determinado contenido. En este sentido, por mucho que le llamemos “actividad” a los *relata*, no podremos compararla consigo misma a menos que la determinemos como una instancia concreta y específica, es decir, algo definido y delimitado en función de dicho contenido. Si esto es así, entonces el *relatum* en cuestión tendría un cierto dominio constituido por al menos un objeto, *Yo*<sup>9</sup>.

Rechazado el hecho de que “Yo” pueda ser “producto”, se podría destacar la condición de *fundamento* del producto cognoscitivo que tanto Fichte como Kant le otorgan. De este modo, ‘auto-’ se vincularía con una identidad de una actividad, la cual constituye el fundamento de un objeto. Ahora bien ¿es concebible tal cosa? En principio, habría los mismos problemas destacados anteriormente ¿Cómo saber cuántas y cuáles son las actividades con las que se compara actividad y producto?

Según esto, se podría suponer que se trata de una instanciación de actividades mentales, cuyas condiciones de satisfacción las vuelven verdaderas o falsas<sup>10</sup>. No obstante, en Kant el principio de apercepción no es una creencia o un deseo que sea posible identificar en función de su contenido. Se podría aludir a su carácter sintético, pero las condiciones de satisfacción serían muy distintas de las creencias o deseos. Dicho principio, no se orienta a cumplir un determinado orden de cosas en el mundo; más bien, cualquier objeto de experiencia cotidiano puede satisfacer su naturaleza. De acuerdo con esto, se ha interpretado que no es posible equivocarse en la identificación de un contenido

como propio (*para mí*), con lo cual se podría afirmar que se trata de una auto-adscripción que, o bien es siempre verdadera, o bien no es ni verdadera ni falsa ya que no hay condiciones para establecerlo (cf. Schoemaker, 2003; Evans, 1982; Perry, 1993; Longuenesse, 2017).

En último término, una actividad de este tipo no admite instanciación en función de la cual dicha actividad se describiría como idéntica<sup>11</sup>. Este es el supuesto mínimo para establecer una relación de identidad estricta. Por definición, cuando se intenta caracterizar o describir esta instancia, pierde su condición de actividad. Por consiguiente, cabe preguntarse si acaso vale la pena conservar la exigencia de identidad estricta como base de la explicación del fenómeno de la autoconciencia<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> En rigor, entenderlo como un dominio es aquello que, como se verá, llevó a Kant a describir el tipo de error en el que incurre la *psicología racional*. A pesar de todo, la literatura parece seguir utilizando la expresión “Yo” o “Yo pienso” para referirse a uno mismo –por ejemplo, cuando Wittgenstein realiza la distinción entre “yo subjetivo” y “yo objetivo” (1934-5)-. A nuestro parecer, la razón es que “yo pienso” sería una expresión lingüística utilizada para representar indirectamente la función de la *apercepción trascendental*. Con lo que esta expresión sólo constata que ya hay una red de pensamientos [unidad] (cf. Stepanenko, 2017, p. 168), no equivale directamente a la unidad misma. En esta misma línea, con “expresión” seguimos la posición de Kraus, según la cual se trata de “presentaciones indirectas [...] para designar algo sin determinarlo” (2020, p. 122). En este sentido y, a pesar de no ser preciso, “yo” puede ser un concepto que nos de un indicio a partir del cual perseguir el problema del prefijo.

<sup>10</sup> Por ejemplo, Fodor (1994) afirma que los estados mentales son evaluables, esto es, son identificables como verdaderos o falsos en cuanto tienen un contenido proposicional. Este contenido es semánticamente evaluable en la medida en que, si uno entiende el contenido de una creencia, deseo o intención, se sabrá *ipso facto* qué es aquello que en el mundo satisface esa actitud. De esta manera, es posible evaluar el ajuste o desajuste entre la actitud y su cumplimiento en el mundo sobre la base de que “las creencias son la clase de cosas que son verdaderas o falsas, los deseos son la clase de cosas que se frustran o se cumplen, las corazonadas son la clase de cosas que resultan ser correctas o erróneas” (Fodor, 1994, p. 29).

<sup>11</sup> Somos conscientes que esta afirmación puede ser polémica, puesto que, como se verá en la siguiente nota al pie, contradice la opinión mayoritaria de acuerdo a la que habría “identidad de actos” y esta sería la función suprema de la autoconciencia trascendental. Kant textualmente afirma: “la mente no podría pensar la identidad de sí misma en la pluralidad de las representaciones, y precisamente *a priori*, si no tuviera presente la identidad de su acto” (*KrV*, A 108). No obstante, cabe preguntarse si se habla en el mismo sentido de “identidad de representaciones” que de “identidad de su acto” toda vez que en el primer caso se trata de un nivel empírico y en el otro de un nivel trascendental. Es posible que Kant hable de esa forma solo ante la ausencia de un lenguaje más preciso o bien, simplemente porque no es posible emplear un lenguaje preciso para referirse a dicho nivel trascendental debido a la “subrepción de la conciencia hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*)” (*KrV*, A 402). A pesar de que la conciencia de sí en Kant parece estar estrechamente vinculada con lo que se ha llamado “identidad personal” (Castillo, 2021a, 2021b), nuestra propuesta es que “es un exceso hablar propiamente de conciencia [de la identidad o la unidad]” (Stepanenko, 2017, p. 162) en el mismo sentido que un conocimiento o conciencia empírica de carácter intencional. Más bien, solo nos referimos a ella en cuanto este aspecto meramente formal se presupone ya vinculado con su aspecto material. Así, como se verá, nuestro modelo pretende ser *hilemórfico*, no reduccionista.

<sup>12</sup> Aquí se destaca lo problemático de la exigencia de identidad para la noción de autoconciencia en general. Pero también se podría destacar la relevancia de este problema para, por una parte, una interpretación kantiana de la primera parte de la así llamada “Deducción trascendental de las categorías B” y, por otra, para la posición innovadora del fenómeno de la autoconciencia en autores como Hegel. Ambas observaciones podrían ser relevantes para refrendar nuestra posición según la cual el modelo de reflexión no es la posición legítimamente kantiana ni aquella que vuelve a la noción de autoconciencia inteligible.

En el clásico artículo de 1976, *Identität und Objektivität*, Henrich destaca que la premisa fundamental de la deducción es que el yo tiene un conocimiento *a priori* de su identidad numérica (cf. Allison, 1994, p. 48 ss.). Posición que podría contraponerse a la de Caimi (2014), para quien “la conciencia de la propia identidad (que es lo propio del yo) sirve solamente para consolidar la *unidad* del principio supremo” (p. 107). Dicho de otra manera, mientras que Henrich sostiene que es la identidad la función fundamental, Caimi piensa que es más bien la unidad. En esta discusión, nosotros adherimos a la posición de este último, debido a las razones esgrimidas anteriormente en el cuerpo del texto, pero también porque la identidad parece operar en el contexto de la deducción en la posición del principio analítico de apercepción, esto es, a un nivel empírico y sobre la base del orden temporal. De manera que la afirmación según la cual el yo es idéntico de alguna manera solo tiene sentido sobre la base de que haya algún tipo de unidad en función de la cual establecer dicha identidad y no al contrario.

Asimismo, es interesante consignar que hay otros pensadores que han seguido esta misma línea. De este modo, Hegel muestra el vínculo entre las nociones de “autoconciencia” y “reconocimiento”, relación que solo se vuelve posible

Lamentablemente, se aprecia que Fichte expuso los vicios del modelo reflexivo para proponer un modelo de identidad con los mismos problemas de fondo. Ahora bien, ¿esta es la única forma de explicar el prefijo 'auto-' en este contexto?

## II.2. Dos formas de "Yo"

A partir de lo anterior, se descartan ambas opciones presentadas en un inicio, a saber, 'auto-' no indica ni un sujeto ni un objeto en un sentido reflexivo, es decir, en un modelo en el cual se busca una identidad estricta en relación a una determinada instanciación.

Ahora bien, esto no agota todas las posibilidades, puesto que es posible concebir un modelo distinto, el cual reconstruya la función de 'auto-' mediante el rol de "fundamento" o "condición" que Kant le otorga. Nuestra propuesta es que la recta interpretación de esta condición permitirá tanto una clave de lectura del texto kantiano como una explicación del fenómeno de la autoconciencia.

Recordemos que el dominio de la autoconciencia es la noción de Yo<sup>13</sup>. Al respecto cabe indicar que

una vez se desvincula la noción de autoconciencia con la identidad estricta. Por ejemplo, es interesante apreciar que la sección de la *Fenomenología del Espíritu* dedicada a la autoconciencia no comienza directamente con una forma de autoconciencia que requiere de otra, sino que primero se ocupa, siguiendo la línea de Fichte, de la autoconciencia a partir de una relación de identidad. No obstante, también es justamente esta identidad lo que lleva a la posición según la cual esta forma de conciencia "no es propiamente autoconciencia" (*PhG*, 104/167). Más adelante, Hegel presenta un nuevo modelo, esta vez relacionado con la noción de "deseo" (*Begierde*), cuya particularidad es que, por una parte, no abandona completamente la exigencia de identidad, sino sólo la estricta, es decir, aquella que exige una relación inmediata consigo misma. En cambio, la identidad se proyecta hacia el futuro, de modo que la exigencia no es ser idéntico en un determinado momento, sino alcanzar la identidad, esto es, proyectarla por medio de la actividad subjetiva. Así "si la autoconciencia o cualquier forma de tomarse uno mismo por ser o estar comprometido con algo no es introspectivo u observacional, entonces siempre debe ser provisional [en lugar de entenderlo como un estado pre-dado de modo completo]" (Pippin, 2010, p. 19 [agregado nuestro]).

A pesar de la posición explícita e implícita de Hegel, siguiendo a Pippin, esta visión se acerca mucho a Kant, puesto que no se trata de que el principio de autoconciencia kantiano de cuenta de modo inmediato de lo que alguien es; sino que, más bien, da cuenta de la estructura de una cierta actividad, cuya estructura proyecta o expresa lo que alguien será. La autoconciencia juega el rol de unidad no sustancial de la experiencia, sino de "la actividad a través de la cual nuestra percepción está normativamente estructurada" (Pippin, 2010, pp. 7-8). Para mayor detalle entre las conexiones en torno a la noción de autoconciencia en Kant y Hegel, véase Castillo (2022a, 2022b).

<sup>13</sup> Elegimos la estrategia de esclarecer la autoconciencia por medio de la tematización de distintos sentidos de la noción de "yo" en la literatura especializada, debido a que sostenemos que dicha noción ha sido tratada de forma más matizada que la noción de autoconciencia, conciencia de sí o el propio prefijo 'auto-'; donde justamente los matices son cruciales para resaltar el carácter propio del prefijo. No obstante, con ello no se busca establecer una equivalencia entre "conciencia de sí" y "yo" o bien entre "autoconciencia" y "yo". En este sentido, en varias oportunidades se ha propuesto prescindir de la noción de "yo" para referirse al principio de apercepción kantiano. Esta propuesta es interesante toda vez que hay buenas razones para considerar este fenómeno de manera impersonal. Por ejemplo, Lichtenberg afirma "habría que decir *piensa*, así como se dice *llueve* [...] Se piensa: el pensamiento tiene lugar" (Lichten-

dicho término no ha tenido una interpretación unívoca, sino que se ha descrito de dos formas al menos:

1. *Yo como objeto de la introspección*: Uso habitual en la literatura contemporánea, de acuerdo con la cual conocerse a sí mismo consiste en un ejercicio introspectivo cuyo producto es un contenido interno que me es esencial (cf. Schwitzgebel, 2019). En tal caso, conocerse a sí mismo es igual a conocer un estado o disposición interna, tal como un estado mental o un talento<sup>14</sup>.
2. *Yo como el "continuo del que somos conscientes en estos estados conscientes"* (Weinberg 2016, p. 153): Este uso no supone una referencia a instancias internas y discretas, sino que indica la condición bajo la cual los objetos se vuelven inteligibles.

Como se indicó antes, este último uso, refiere a una *condición* o *un modo* general de todo conocimiento, no a un objeto concreto. En esta línea, ser consciente de sí (autoconciencia) podría consistir en identificar algo en mí que sea concomitante a *cualquier* estado mental interno<sup>15</sup>. No obstante, como Kant indica en los *Paralogismos*, no se trata de la permanencia de un objeto, sino de la condición bajo la cual una permanencia tal es inteligible.

Esto permite reinterpretar el sentido en el cual 'auto-' refiere a un sujeto en cuanto "sujeto lógico" (A 350) o "vacío de contenido" (A 345/B 403). Ahora no se trata de buscar un objeto que reemplace el rol de sujeto, sino de una forma<sup>16</sup> que tiene el co-

berg, 1971, p. 412. Nr. 76). Del mismo modo, curiosamente para este contexto, el propio Fichte es consciente de esta posibilidad: "Bien puedo decir [...] se piensa [...], o más cautelosamente: se *presenta el pensamiento* de que yo tengo una sensación, que intuyo, que pienso; pero de ninguna manera puedo decir: *yo tengo una sensación, yo intuyo, yo pienso*. Solo lo primero es un hecho; lo segundo es adición inventada" (1800, p. 172).

Estas observaciones son de utilidad para recordar algunas observaciones de Kant en los *Paralogismos* de acuerdo a las cuales la unidad trascendental de apercepción no consiste en una sustancia o bien en una entidad espacio-temporalmente situada a cuya expresión "yo" refiere.

No obstante, el propio Kant insiste en el uso de "yo", aunque en clave trascendental. Por este motivo, nosotros también empleamos aquí la expresión, dado que los matices conceptuales introducidos por Kant y que también se acreditan en la literatura especializada, indican que la expresión "yo" no debería llevar necesariamente a los problemas observados por Lichtenberg o Fichte, sino que sostendremos que estos problemas aparecen cuando se intenta destacar solo un uso reflexivo del prefijo 'auto-' y, por lo tanto, entender también "yo" de acuerdo con dicho esquema reflexivo.

<sup>14</sup> Como se apreciará, la terminología misma introduce problemas, puesto que no me parece claro que el objeto de introspección sea meramente interno o si cabe hablar de interno o externo en general (Castillo, 2021b, p. 151; 2021c, pp. 77 ss.).

<sup>15</sup> Asimismo, se podría refrendar esta posición a partir de la siguiente afirmación: "la conciencia de sí dista todavía mucho de ser un conocimiento de sí mismo [...] Así como el conocimiento de un objeto diferente de mí" (*KrV*, B 158). Por lo tanto, se descarta que el sentido trascendental de "yo" indique un pensamiento determinado que sea objeto de introspección. En este sentido, esta forma de "yo" se presenta como "indefinible" (Brook & Raymond, 2017. 4.6.).

<sup>16</sup> Como se verá en la siguiente sección, ésta es una razón por la que hemos decidido nombrar a éste como el "modelo de propiedad". En este sentido, si queremos hablar del "mismo" sujeto, no se debe entender que estamos identificando algo o alguien distinto de los actos cognoscitivos

nocimiento a partir de la cual se puede reconocer como tal, esto es, comprendida por todos los seres racionales finitos.

### II.3. Modelo de propiedad

En efecto, este segundo sentido de “Yo” se relaciona con nuestro *modelo de propiedad*. Le otorgamos tal nombre porque emplea la expresión ‘auto-’ de forma tal que su uso da cuenta del *modo como se constituye un sujeto racional finito en el uso de sus facultades cognoscitivas*<sup>17</sup>. En esta medida, este nuevo modelo intenta destacar el rol de *condición formal* del uso del prefijo, en lugar de un uso hipostasiado. Por este motivo, no tiene sentido identificar esta condición completamente con el sujeto o con el objeto, puesto que Kant afirma:

[L]as condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son, a la vez, condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia y por eso tienen validez objetiva (A 158/B 197)

El entendimiento le da a priori a la experiencia en general solo la regla según las condiciones subjetivas y formales, tanto de la sensibilidad como de la apercepción, únicas que la hacen posible (B 283)

Con esto, el filósofo sostiene que dichas condiciones son *objetivas* en cuanto realizan una “exigencia conforme a la cual todas mis representaciones deben ser objetivables, aunque todavía no sean todas ellas objetivas” (Beck, 1978, pp. 45-49). Dicho de otra manera, el uso del entendimiento ya involucra ponerse en una “posición objetiva”, la cual es también condición del hecho de que *todos* consideremos al conocimiento desde una cierta perspectiva común.

Con independencia de que pueda haber desacuerdo sobre tal o cual objeto, lo importante es que no puede haber desacuerdo del carácter *propio*

o prácticos mismos, sino aquello que los atraviesa (como Kant llama a la unidad sintético-originaria), en cuanto que es la forma de estos. En otras palabras, cuando buscamos al sujeto del cual provienen esos actos, no encontramos tanto a una cierta entidad, sino que la forma de estos actos mismos. Consideramos que aquello está acorde también con el modo en que Kant *interpreta deflacionariamente al sujeto trascendental* en los *Paralogismos* de la *KrV*, en el contexto de que se incurre en un error en la medida en que “hipostasia este sujeto meramente lógico o trascendental; y esta hipóstasis genera las pseudoinferencias de la psicología racional” (Allison, 1992, p. 431); o bien, de manera más específica, donde se afirma que el sujeto es idéntico, pero en la medida en que es la condición de la consciencia, es decir, lo concomitante a lo que se aparece como sucesivo bajo el orden del tiempo (cf. *KrV*, A 361 ss.).

<sup>17</sup> Cuando se afirma que este modelo se destaca mediante el “uso”, nos referimos a que no es posible lo que Freitag y Kraus llaman “relato descriptivista” (2020, p. 6-11), es decir, entender el prefijo como una referencia al contenido de un pensamiento. Más bien, el modelo destaca el carácter sintético, es decir, la capacidad de la conciencia respecto de las representaciones. No obstante, dicha síntesis sólo puede entenderse como una actividad presupuesta en el aspecto unitario que ya tienen las representaciones. En este sentido, se refiere al “uso de las facultades” en cuanto intentamos destacar su carácter sintético, es decir, de actividad, en lugar de meramente descriptivo. En cualquier caso, el modelo de propiedad destaca dicha actividad, no directamente una determinada representación.

de cada representación. Por este motivo, las condiciones pueden llamarse *subjetivas* ya que no son una perspectiva que se imponga necesariamente a partir de las cosas mismas, como propiedades subsistentes en ellas, sino que surgen de la constitución de las facultades cognoscitivas de un individuo. Esto es, a pesar de que puede haber desacuerdo respecto de lo que se conozca, todos compartimos la identificación con dicha pretensión, la cual no está bajo nuestro control elegir, simplemente *nos atañe indisolublemente*. Por este mismo motivo, no es posible concebir que algo sea conocimiento sin que sea algo *para mí* (B132), en este sentido la experiencia es *propia*<sup>18</sup>. Dicho de otra manera, no existe alternativa posible a ésta en el nivel teórico-constatativo.

Así, un individuo puede realizar una explicación de lo *que* conoce, donde dicha explicación indisolublemente expresa *cómo* se conoce, esto es, la forma de la racionalidad teórica. En este sentido, dicha expresión de la constitución no refiere necesariamente a algún objeto en el mundo, sino que a cualquier objeto puede expresar esta constitución. Con lo que, no se trata de que la “autoconciencia” sea aquel ejercicio a partir del cual me reconozco como único e irrepetible (si bien no excluye la posibilidad de distinguirme de otros); más bien se trata de que la capacidad de reconocerse como alguien presupone que haya una forma común de la cognición humana por medio de la que se pueda realizar dicho ejercicio.

Otra clave de nuestra propuesta es la perspectiva desde la cual analizamos que los usos del prefijo determinan las nociones en las cuales dicho prefijo se emplea, a veces de manera demasiado restrictiva. Por lo tanto, el modelo de propiedad busca incluir tanto los aspectos formales como materiales a partir de los cuales soy alguien determinado. Lo relevante es el orden de fundamentación, puesto que, si restringimos el fenómeno de la autoconciencia a un modelo reflexivo, se excluye la posibilidad de entender el reconocimiento de tal identidad en la medida en que se hipostasia la relación; en cambio, si se comienza explicado un modelo de propiedad, entonces se abre la posibilidad de, sumando algunos elementos, considerar también un sentido reflexivo de autoconciencia.

Recordemos que el así llamado *idealismo trascendental* de Kant asume ciertos fenómenos como dados (conocimiento, acción, autoconciencia) y procede hacia sus condiciones necesarias. A este procedimiento se le ha llamado también “argumento trascendental”<sup>19</sup>. Por lo tanto, no debe perderse de

<sup>18</sup> En la literatura contemporánea este asunto ha llevado a pensar en un tipo de auto-adscripción que no se basa en criterios empíricos de auto-identidad, lo que se ha llamado “inmunidad al error por identificación errónea” (Schoemaker, 1968).

<sup>19</sup> Pareboom lo explica de la siguiente manera: “comienza con una premisa convincente sobre nuestro pensamiento, experiencia o conocimiento, y luego razona hasta una conclusión que es una presuposición sustantiva y no obvia y una condición necesaria de esta premisa” (2019). Esta presuposición puede entenderse, o bien como una necesidad lógica, o bien como una condición necesaria en sentido más débil, es decir, considerando que es la única explicación posible para la premisa inicial (Kitcher 1981, Pareboom 1990), lo que muchas veces se ha llamado *inferencia a la mejor explicación*. Se ha descrito que este tipo de argumentos erigen

vista que, en términos muy generales e indirectos, se intenta explicar ¿qué es el ser humano? Este modelo de propiedad provee una explicación, donde una de las nociones “límitrofes” de tal perspectiva es justamente la autoconciencia, vale decir, plantea las bases mínimas para la comprensión de nosotros en cuanto tales; o sea, una condición mínima a partir de la cual una persona puede constituirse como tal, independiente de la manera concreta en la que se instancie en el mundo. Así, es límite porque provee un elemento a partir del cual no se puede ir más allá (aspecto limitante, *condición sin la cual*) y un aspecto que debe regir cualquier manera concreta de ser humano (aspecto posibilitante, *condición por la cual*).

De esta forma, el aspecto posibilitante se complementa con el limitante para constituir la experiencia de un individuo. Por ejemplo, pensado diacrónicamente, puedo ser consciente de mí mismo siendo consciente del vínculo mediante el cual establezco una continuidad entre el niño que fui y el adulto que soy. No obstante, el estado presente en el cual reconozco la continuidad en el tiempo de mí mismo, me lo atribuyo en virtud de la capacidad de auto-adscribirse algo en general bajo un cierto formato que me es inteligible; solo en cuanto realizo este ejercicio puedo afirmar luego que soy la misma persona. Por lo tanto, solo puedo identificarme con algún estado interno (reflexivamente) en la medida en que tenga la capacidad de afirmar que este estado me es *propio* y no al revés. Entonces, el carácter *propio* de cada instancia sustenta la posibilidad de pensar en la continuidad en el tiempo, aun cuando me equivoque en este ejercicio<sup>20</sup>.

En tal caso, cabe destacar el rol de “condición”, puesto que “autoconciencia” no significa “conciencia

de la conciencia de un objeto”, sino “conciencia de un objeto *como* tal”, esto es, como una pretensión del estatuto de tal estado de conciencia, cuyos límites dependen de la constitución de las facultades cognitivas.

En este sentido, no hay una diferencia sustantiva entre conocer un objeto y conocerlo como propio, este uso del prefijo solo destaca el carácter propio de tal objeto, no obstante, no deja de serlo cuando no se lo destaca. Por ejemplo, la afirmación “tengo 5 dedos” puede ser acompañada de un “yo pienso”, de modo que quedaría: “yo pienso que tengo 5 dedos”. En tal caso “yo pienso” no supone una modificación del contenido de la afirmación, sino que indica el modo en el cual la tomamos, a saber, como *propia*<sup>21</sup>.

Por consiguiente, la autoconciencia sólo sería la contracara de la conciencia de objetos y no una particularidad única o esencial del sujeto que conoce.

### III. Ámbito práctico

#### III.1. Introducción

La autonomía ocupa un lugar clave dentro de la filosofía moral de Kant. Sin embargo, diversos filósofos e intérpretes han visto en esta noción un absurdo, p. ej. Anscombe (1958, p. 2; p. 13)<sup>22</sup>. Una de las razones para sostener tal crítica sería que es imposible que una ley que nos demos a nosotros mismos tenga un carácter normativo.

Nuestra intención es, entonces, entender mejor en qué consiste la autonomía a partir del significado de su prefijo ‘auto-’, todo ello con el fin de mostrar que no se trata de un concepto absurdo. De manera similar al caso de la “autoconciencia”, intentaremos mostrar que la peculiaridad del prefijo ‘auto-’ no es que remita a la reflexividad de la autonomía, sino más bien al carácter propio de ésta.

Para comprender mejor la autonomía, podemos considerarla en conjunto con la heteronomía bajo dos aspectos<sup>23</sup>. En primer lugar, ambas correspon-

al menos dos de los pasajes más importantes e interesantes de la primera crítica, a saber, la así llamada *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento* (A 84-130, B 116-169) y *la Refutación del idealismo* (B 274-279). Ahora bien, también podría entenderse de modo más general como un procedimiento que guía el espíritu de la explicación crítica.

<sup>20</sup> No es necesario pensar este asunto diacrónicamente, ya que también es posible plantearlo sincrónicamente en función de los elementos constitutivos de una determinada escena mental y la capacidad de reunirlos a todos. Esto se debe a que la condición de una cierta experiencia tiene continuidad en el tiempo, no es o no debe ser entendido también como continua. Así, “la identidad lógica del sujeto trascendental que constituye el fundamento de la unidad del tiempo y la identidad numérica de un sujeto real en el tiempo” (Jáuregui, 2008, p. 137). En tal caso se piensa en la capacidad de “auto-adscripción”. De esta forma, soy capaz de auto-adscribirme dos eventos separados en el tiempo sobre la base de que cada evento, por separado y de forma conjunta, sea ya unitario: “la unidad temporal de mi experiencia, que me permite localizar en un tiempo cada acontecimiento de mi biografía individual, así como cada acontecimiento que ocurre en las cosas que me rodean, depende de la unidad trascendental de la conciencia” (Longuenesse, 2006, p. 299). Ahora bien, a pesar de que el nivel trascendental es condición de posibilidad del empírico, se debe indicar la precaución de que el estatuto de “unitario” de las representaciones es independiente de si el contenido de una proposición (la cual es “unitario” en cierto sentido) es verdadero o falso: “esta actividad puede sintetizar estados mentales cuyos contenidos proposicionales sean considerados por el propio sujeto como falsos” (Stepanenko, 2017, p. 170). Dicho de otra manera, es posible que mi recuerdo de que “fui al campo cuando era niño” sea falso e igualmente se trate de una experiencia unitaria.

<sup>21</sup> A pesar de que no coincidimos en todos los aspectos con ella, la posición de Freitag y Kraus (2020) resulta muy interesante en este contexto, ya que desarrollan una interpretación alternativa a la reflexiva, a la cual llaman “descriptiva”. Los autores distinguen entre *fuera mental* y *contenido representacional* del siguiente modo: “yo pienso que el balón es rojo” indica un momento reflexivo de nuestros pensamientos, pero es neutral respecto del contenido representacional, puesto que las condiciones de verdad de igual forma refieren al color del balón (cf. pp. 12-13).

<sup>22</sup> La crítica de Anscombe consiste, a grandes rasgos, en que el acto de legislar supone que hay una instancia superior que legisla, la cual tiene, por ello, un poder mayor, y otra inferior a la cual se legisla, que no posee este poder. De este modo, habría una distinción, no sólo formal, entre legislador y legislado. Dado que la idea de autolegislación supondría una identificación entre ambas instancias, la cual eliminaría la diferencia de poder esencial a ésta, se caería entonces en un sinsentido. Para una respuesta explícita a la crítica de Anscombe, basada en mostrar la continuidad y discontinuidad de la doctrina de Kant respecto de la de sus predecesores de la modernidad temprana, quienes habrían defendido un voluntarismo teológico en su explicación de la obligación, véase Schneewind (1993).

<sup>23</sup> O’Neill (2013) también ha propuesto a la heteronomía como una clave para comprender la autonomía. A pesar de estar de acuerdo con algunos puntos de su análisis, nos distanciamos del modo en que caracteriza la autonomía, a saber, como dando cuenta de una “reflexividad impersonal” (p. 286). A pesar de que podríamos estar de acuerdo con una

den a formas de legislación en las cuales uno se da una ley a sí mismo, pues, en caso contrario, uno no sería libre. En segundo lugar, la diferencia entre ambas radica, en parte, en la ley que uno se da a sí mismo en cada caso, pues sólo en el de la autonomía se trata de una ley que, en sentido estricto, es de uno mismo, o propia.

### III.2. Dos niveles de autonomía

Toda acción humana, en cuanto tal, tiene que ser libre, ya sea ésta autónoma o heterónoma. Kant enfatiza lo anterior cuando distingue entre nuestra voluntad, que es un *arbitrium liberum*, y la de los animales no-humanos, que es un *arbitrium brutum*, o cuando distingue entre personas y cosas, en la medida en que las primeras actuamos según la representación de leyes<sup>24</sup>, mientras que los últimos operan según leyes.

¿A qué nivel se presenta esta libertad en nosotros? Para responder a esto, podemos recurrir a las observaciones que Kant introduce en la *Rel.* a propósito de su discusión sobre el mal radical. Allí, Kant introduce la idea según la cual nuestra disposición (*Gesinnung*) consistiría en el modo en que jerarquizamos dos principios, a saber, el principio supremo de la moral, es decir, el imperativo categórico, y el principio del amor a sí mismo. Dado que, o bien uno queda por sobre el otro, o bien al revés, sólo hay dos disposiciones posibles. De este modo, aquellos con una disposición buena, la cual prioriza el imperativo categórico por sobre el principio del amor a sí mismo, realizarán acciones morales y actuarán, por lo tanto, autónomamente, mientras que aquellos con una disposición mala, la cual prioriza de modo inverso a la buena, realizarán acciones inmorales y actuarán, por lo tanto, heterónomamente. Nosotros mismos realizamos tal priorización de principios en un acto libre, en caso contrario ocurriría, como afirma Kant, que nuestras acciones no nos serían imputables.

Gracias a que el imperativo categórico es el principio de la autonomía, mientras que bien puede decirse que el del amor a sí mismo lo es de la heteronomía, se observa aquí entonces que las acciones heterónomas, es decir, las acciones inmorales, también tienen como fundamento último la libertad, sólo que esta libertad se ejerce de modo incorrecto en la medida en que se elige un principio que no es el adecuado<sup>25</sup>.

caracterización como esa, suponiendo que se introduzcan ciertas cualificaciones necesarias –por ejemplo, que no se entienda la impersonalidad como excluyendo la personalidad, sino, más bien, como configurándola–, el punto que pretendemos destacar es, más bien, el del carácter propio de la autonomía. Por último, conviene destacar la lista que introduce O'Neill sobre las distintas formas de heteronomía (p. 284), asunto para cuyo tratamiento carecemos aquí de espacio suficiente. Para una perspectiva hegeliana sobre esto véase Castillo (2021c).

<sup>24</sup> No se trata estrictamente de una ley en cuanto principio universal y necesario de la acción, ya que en ese caso sólo se trataría de la ley moral, sino que también puede tratarse de una ley en el sentido de un principio cualquiera de la acción, por ejemplo, una máxima. Para una discusión más detallada sobre cómo entender este pasaje, véase Placencia (2019, pp. 189-199).

<sup>25</sup> Esta discusión tiene relación con un clásico problema presente en la interpretación de la *GMS*: la imposibilidad de la acción inmoral. A partir de ciertas afirmaciones de Kant en

A pesar de que Kant no lo presente en los términos siguientes, podría decirse que aquí están en juego dos niveles de autonomía: por un lado, un nivel general que viene dado por el hecho de que la elección del principio último según el cual actuamos es una elección libre; por otro lado, un nivel específico que viene dado por el hecho de elegir un principio cuyo contenido es también racional, dado que surge de la razón misma y no de una fuente ajena a ésta, como son, por ejemplo, las inclinaciones<sup>26</sup>.

### III.3. Propiedad de la ley moral

Analicemos ahora en qué consiste que en la autonomía se elija una ley que es propia. Kant identifica el carácter “propio” con el hecho de provenir exclusivamente de la razón. Ahora bien, no es del todo claro qué querría decir “provenir exclusivamente de la razón”. Por el contrario, en la heteronomía, basada en el principio del amor a sí mismo, se elige una ley que no es propia, puesto que ésta tiene su fundamento en nuestras inclinaciones. Sin embargo, en este caso tampoco es claro qué quiere decir “tener su fundamento en nuestras inclinaciones”.

Para aclarar cómo se puede entender aquí el sentido de “propio”, conviene recurrir a Korsgaard (2008a) en cuanto al contraste que realiza entre el modelo agonal y el modelo constitucional del alma humana, inspirándose para ello en Platón y Kant.

Abordemos primero el modelo agonal. Este modelo se basa en la idea de que el ser humano está compuesto de diversas partes, las cuales están en constante conflicto entre sí por el dominio del alma humana. En el caso de Platón estas partes serían tres: la racional, la irascible y la concupiscible, mientras que en el caso de Kant se trataría de la razón y las inclinaciones. En ambos casos, el triunfo de la razón por sobre lo demás determina si nuestra acción tiene un carácter moralmente bueno o no.

La clave en este modelo es, por un lado, que los distintos elementos del alma se entienden de modo sustantivo, es decir, como siendo cada uno de ellos autosuficiente, y, por otro lado, como consecuencia de lo anterior, todos se encuentran a un mismo nivel, lo que posibilita que combatan entre sí por el dominio del alma. En otras palabras, dado que cada una de las partes identificadas tiene una agencia propia completa, este modelo plantea como si habitaran dentro de nosotros diversos homúnculos.

la *GMS*, puede entenderse como si la posibilidad de actuar en sentido propio, es decir, libremente, estuviera excluida, dado que la única acción realmente libre sería la acción buena. Se sostiene, en general, que estos problemas habrían sido corregidos por Kant en textos posteriores, p. ej. en *Rel.* Este problema ya fue tematizado por los mismos contemporáneos de Kant, a saber, Carl Christian Erhard Schmidt en *Determinismus und Freiheit* de 1790 y Karl Leonhard Reinhold en *Briefe über die kantische Philosophie* de 1792 (cf. Bittner y Cramer, 1975, pp. 249-250; pp. 252-274). Entre los diversos intérpretes recientes que han abordado este asunto se encuentran Prauss (1984), Allison (1990), Boganowski (2006) y Timmermann (2007). Según nuestra opinión, la profundización introducida por Kant en *Rel.* en relación con este asunto, a pesar de ser un desarrollo que va más allá de la doctrina presentada en *GMS*, es compatible con esta última.

<sup>26</sup> Estas observaciones son también introducidas por Korsgaard, aunque de un modo un tanto diferente, a través del ejemplo de Harriet y Emma, inspirado en *Emma* de Jane Austen (cf. Korsgaard, 2009, pp. 162-163).

Según este modelo, elegir la razón por sobre las inclinaciones supondría privilegiar un aspecto de nosotros por sobre los demás, los cuales quedarían finalmente excluidos. La pregunta sería, entonces, ¿por qué privilegiar la razón por sobre la inclinación? ¿Por qué no elegir las inclinaciones, siendo que éstas forman parte de nosotros tanto como la razón? Este modelo no puede dar respuestas a estas preguntas, ya que no parece haber ninguna razón *práctica* por la cual podamos comprender que una parte del alma triunfe sobre las demás, sino que parece tratarse, más bien, de algo que simplemente *ocurre* en nosotros, por lo que se trataría de un evento natural más que una elección humana. Quizás podría entenderse este modelo como proponiendo alguna forma de decisionismo, en la medida en que el agente haría su elección de forma arbitraria, sin embargo, la situación es aún peor, puesto que, como hemos dicho, este modelo elimina la elección como tal, pues no es el agente quien elige qué elemento que lo constituye se sobrepondrá a los demás, sino que es algo que viene determinado por cuál elemento resulta ser por sí sólo más fuerte que lo demás.

En el caso del modelo constitucional cada uno de los elementos o partes del alma cumple una función específica dentro del todo que es el alma humana. En el caso de la doctrina de Kant podría sostenerse, en términos simples, que la inclinación presenta un incentivo para la acción y que la razón decide cuál de estos será el que la voluntad perseguirá. Entonces, ya no se presenta un conflicto entre la razón y las inclinaciones, sino un conflicto dentro de la razón misma que se vincula con cuál de todas las inclinaciones se elegirá para determinar a la voluntad. Sin embargo, si la razón es siempre la que elige, se podría afirmar trivialmente que toda elección es racional, y en este sentido efectivamente lo es<sup>27</sup>. Por lo tanto, la perspectiva racional no puede consistir en que la razón elija, sino en *qué* elige la razón, o, quizás con mayor precisión, *cómo* elige la razón. Si la razón eligiera una sola inclinación, de manera arbitraria, entonces estaría reduciendo al ser humano a un solo aspecto suyo. En tal caso, se trataría de una elección irracional, en el sentido de que elegiría de modo arbitrario sólo un elemento constitutivo del ser humano. Luego, lo racional corresponde a una perspectiva total, o, en términos de Kant, universal, mientras que lo irracional a una perspectiva parcial o particular. Pero, nuevamente, no debe entenderse que la universalidad se opone a la particularidad, como si hubiera que elegir una entre ambas, sino que la universal es la perspectiva que abarca a todas las perspectivas particulares y las ordena<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Este punto coincide con el abordado anteriormente sobre la libertad presente en toda acción humana, ya sea ésta autónoma o heterónoma.

<sup>28</sup> En relación con la cuestión sobre los distintos puntos de vista que se pueden adoptar en torno a un asunto práctico, conviene mencionar la crítica de Korsgaard (2009, pp. 49-52) al enfoque que adopta Williams al comienzo de *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985, pp. 5-6). Williams se propone allí dar respuesta a la pregunta “¿cómo debo vivir?”, denominada por él “la pregunta socrática”. Para ello, Williams compara las distintas consideraciones o puntos de vista que uno podría adoptar respecto a la pregunta socrática, siendo uno de ellos el moral. Sin embargo, el punto de vista moral es para Williams sólo uno más entre muchos otros y, por lo demás, no es el indicado para abordar la pregunta socrática de modo óptimo. A la hora de tomar un cur-

Ahora bien, ¿en qué sentido podríamos identificarnos con nosotros mismos como un todo a la hora de realizar una acción? Claramente, en una acción no se pueden realizar todas las inclinaciones que se presentan, sino que se debe elegir alguna de ellas. Pero para esa elección se debe considerar todas las opciones posibles, compararlas y elegir la mejor. ¿De dónde surgiría el criterio para elegir la mejor? No puede ser, a su vez, una inclinación más, pues en tal caso volveríamos al problema inicial. Más bien, tal criterio debe provenir de la razón misma, y aquello es justamente lo que Kant identifica como el imperativo categórico.

Mientras que siguiendo a Korsgaard hemos ocupado hasta ahora los términos “agonal” y “constitutivo”, en el caso de Kant podríamos recurrir correspondientemente a los términos “material” y “formal”<sup>29</sup>. La materia, que en este caso corresponde a

so de acción, el agente, según Williams, debe ponderar las distintas razones provistas por los distintos puntos de vista, con lo cual se llega a una decisión considerando todas las cosas (*all things considered*). Por su parte, Korsgaard propone lo que llama “testeo”, en contraposición a la ponderación de Williams, donde todas las consideraciones relevantes se incluyen en la máxima según la cual se realiza acción, la que luego se prueba en su universalizabilidad según el imperativo categórico.

Es precisamente aquí donde podemos agregar algunas observaciones provenientes del contraste entre el modelo constitucional y el agonal. En el caso del modelo agonal, no era claro de acuerdo a cuál criterio se establecía que una parte del alma o del espíritu humano prevalecía por sobre la otra; de hecho, parecía más bien tratarse de una cuestión puramente arbitraria. Por el contrario, el modelo constitucional ofrece un criterio que organiza los distintos incentivos que se nos presentan, el cual no es otro sino la razón misma, entendida ésta en una clave formal.

Trasladando ahora estas observaciones al caso de la ponderación de Williams, podemos ver que análogamente se presentan los mismos problemas que en el caso del modelo agonal: tenemos diversas consideraciones, todas ellas sustantivas, y debemos, de algún modo que no es claro, ponderarlas entre sí, pero en ningún caso se nos explica cuál podría ser el criterio o regla de la ponderación misma. En tal caso, la ponderación parece realizarse, al igual que cuando se toma una decisión en el modelo agonal, de modo puramente arbitrario. En cambio, en el caso del testeo de Korsgaard, el imperativo categórico corresponde al criterio según el cual juzgamos las consideraciones, las cuales ya están contenidas en la máxima a la que éste se aplica. Es claro que el imperativo categórico no puede ser a su vez una consideración más, sino que es el criterio de enjuiciamiento de las consideraciones; de ahí que podamos considerarlo como un principio de carácter formal y no sustantivo. Además, estas observaciones muestran que necesitamos de un principio de tal carácter, pues, en caso contrario, podríamos caer en un mero decisionismo y, en última instancia, nuestra libertad quedaría comprometida, pues se la identificaría con la mera arbitrariedad.

De lo anterior se sigue, en última instancia, que la moralidad no es otro punto de vista más entre muchos otros, sino que corresponde a aquel ámbito, o quizás, de modo más preciso, a aquel criterio que permite ordenar –configurar– nuestros diversos puntos de vista. Así, la moralidad tiene un papel análogo al de la razón en el modelo constitucional de Korsgaard. En ese sentido, podríamos afirmar que la moralidad es racional.

<sup>29</sup> Tal como afirma Wieland (1962, §14), las nociones de forma y materia deberían entenderse como puntos de vista (*Gesichtspunkte*) y no como conceptos que refieran a algún objeto específico. Considérese, por ejemplo, el caso del bronce, el cual puede ser la materia de una estatua de Hermes, pero también la forma de una cierta combinación de elementos primarios. Asimismo, un objeto podría tener varias formas o materias dependiendo del punto de vista que se lo considere. Observaciones similares a las de Wieland son introducidas también por Korsgaard (2008b, pp. 134-140).

las inclinaciones –o a los fines–<sup>30</sup>, determina qué es lo que queremos hacer, y efectivamente podemos elegir inmediatamente cualquiera de ellas. La forma, por otro lado, corresponde al criterio de elección de los fines, es decir, al imperativo categórico. La forma, por sí sola, no es suficiente para la acción, tal como han hecho ver los críticos del formalismo kantiano, sino que ésta siempre se aplica sobre alguna materia en cuestión, es decir, sobre un conjunto de posibles fines que se presentan ante la realización de una acción. Pero lo que a veces estos críticos ignoran es que la forma no está al mismo nivel de la materia, como si Kant planteara un dilema de elección entre forma y materia, a la manera del modelo agonal, sino que “forma” designa un principio configurador de la materia.

Ahora bien, podría objetarse, a su vez, que lo que está en juego en este caso es si se toma como principio supremo de la acción al imperativo categórico o al principio del amor a sí mismo, y en cierto sentido, aquello es correcto. Sin embargo, esto parece ir en contra de nuestra tesis según la cual lo que está en juego en la autonomía y en la heteronomía es el *cómo* y no tanto el *qué*, puesto lo que diferencia a ambas formas de legislación sería el contenido de la ley, es decir, qué ley se está eligiendo, y no cómo se la elige. Sin embargo, a la luz de lo anteriormente dicho, el hecho de que el imperativo categórico sea un principio formal posibilita tomar en consideración los distintos elementos para la acción y proveerles de un cierto orden, o forma. Por ello, el imperativo categórico es un principio que indica *cómo* realizar la acción, más que *qué* acción realizar<sup>31</sup>.

## IV. A modo de conclusión: Comunidad y diversidad entre ambas perspectivas

### IV.1. Lo común de ‘auto-’ en ambas perspectivas

El principal punto común a la perspectiva teórica y a la práctica viene dado por la comprensión de aquello a lo que remite el prefijo ‘auto-’, según la cual éste indica lo que podríamos denominar “*condiciones formales*”. Cuando hablamos de la autoconciencia o de la autonomía, nos referimos a aquellos aspectos formales que constituyen a la autoconciencia y a la autonomía en su carácter peculiar.

Nuestro modelo de propiedad recibe tal nombre debido a que expresa las condiciones formales más generales a partir de las cuales los actos teóricos y prácticos *son reconocibles como lo que son*, a saber, *como actos*, por un lado, y *como humanos*, por otro.

<sup>30</sup> Puede parecer problemático que Kant introduzca una formulación del imperativo categórico, a saber, la así llamada “fórmula de la humanidad”, basada en la materia de la máxima, es decir, en su fin, cuando él mismo enfatiza en reiteradas ocasiones que la ley moral se encuentra una vez que se ha abstraído la materia de nuestro querer. Consideramos que esta aparente inconsistencia se puede resolver con lo que mencionamos en la nota anterior, a saber, que las nociones de forma y materia corresponden a puntos de vista según los cuales podemos considerar las cosas.

<sup>31</sup> De hecho, recordemos que se puede actuar, según la doctrina de Kant, conforme a ley, y no por ley, lo que quiere decir que se hace la misma acción, pero por razones distintas; en este caso, por razones que no han tomado en cuenta todo lo necesario. Para una comprensión más precisa de la distinción entre acción por deber y acción conforme al deber, véase Schönecker y Wood (2004), Baron (2006) y Timmermann (2007).

Dicho de otra manera, este modelo busca destacar la noción de “condición” por sobre las de “sujeto” u “objeto”, en la medida en que los actos no son reconocibles en relación con una cierta entidad, sino con *un cierto tipo* de entidad, esto es, reconocible como tal<sup>32</sup>.

El modelo de propiedad puede entenderse como un modelo hilemórfico: a pesar de que cada aspecto de alguien es relevante para identificar algo *como propio*, se destaca una cierta prioridad del aspecto formal por sobre el material, en la medida en que justamente es aquella forma universal mediante la cual podemos vincularnos *como* lo que somos. En el caso del conocimiento *como* seres capaces de “asimilar información a través de una estructura conceptual” (Stepanenko, 2004, p. 34); o bien, en el caso de la libertad, indicando *cómo* se realiza la acción, a saber, racionalmente.

Sobre la base de esta comprensión hilemórfica, se pueden destacar los siguientes aspectos del modelo de propiedad:

(1) El uso del prefijo *no agrega nada nuevo*: las estructuras con prefijo ‘auto-’ no refieren a algo distinto de aquellas sin éste. La autoconciencia no es distinta de la consciencia, ni la autonomía (en un segundo nivel) de la autonomía (en un primer nivel) y de la heteronomía, sino que se trata, más bien, de una condición que está a la base de aquellas estructuras y que da cuenta de cómo éstas son.

La estructura con prefijo ‘auto-’ puede ser compatible con un aspecto reflexivo, ya que no modifica el contenido de un determinado acto espontáneo o libre, ni tampoco propone un nuevo acto paralelo. Así, alguien puede ser consciente de sí mismo *como* persona o elegir libremente el principio de acción *como* un ser racional, en la medida en que la perspectiva desde la cual se realizan tales actos está determinada por las condiciones formales de cada ámbito.

(2) Estas estructuras se relacionan con la condición más general a partir de la cual los actos –tanto teóricos como prácticos– *son reconocibles como tales*: el hecho de llamar autoconciencia a la consciencia y autonomía a la autonomía-heteronomía da cuenta del aspecto según el cual serían actos. Por ello, el uso del prefijo ‘auto-’ responde la pregunta por el *origen* de estas condiciones formales. De hecho, consideramos que ésta es otra manera de plantear el así llamado “giro copernicano”, es decir, el hecho de que la estructura a partir de la cual se constituye la consciencia y la acción práctica no está impuesto necesariamente a partir de las cosas mismas relacionadas intencionalmente con dichos actos, sino a partir del marco general determinado de antemano por la constitución de cada aspecto del ser humano, a saber, la inteligibilidad de las representaciones y la acción libre. Estos serían los aspectos que muestran las *condiciones límites* de tales acciones, de cuya comprensión y despliegue no se puede prescindir.

(3) La propiedad puede apreciarse en una *perspectiva universal*: generalmente se tiende a ver a la

<sup>32</sup> En este sentido, se podría afirmar que hay una cierta prioridad del *cómo* o de la modalidad (*pos*) por sobre la categoría del *qué* (*ti*) o de la sustancia (*ousía*). Esto es otra manera de expresar que la forma de ciertas estructuras no ha de ser hipostasiada.

universalidad y la particularidad como mutuamente excluyentes, lo cual podría atribuirse, de modo analógico, al hecho de que se las interpreta en una clave similar al modelo agonal, considerando que lo formal corresponde al aspecto universal, mientras que lo material al particular. Por el contrario, el modelo de propiedad introduce una perspectiva total (o universal) en lugar de una parcial (o particular) de algún individuo. En este sentido, no se trata de una posición reduccionista, desde la que se destaque un aspecto entre varios, sino de una perspectiva universal que es capaz de ordenar cada elemento o aspecto en función de su condición más general. En el caso de la autoconciencia, podemos ver esto en el hecho de que las representaciones, todas ellas particulares, se unifican mediante un sujeto, el cual, en cuanto condición formal, es universal. Por su parte, las acciones, todas ellas singulares, pueden ser atribuidas al mismo sujeto, en la medida en que se identifica su forma, de modo que éste es universal en relación con sus acciones<sup>33</sup>. Por lo tanto, formulado en términos generales, los actos singulares son tales en la medida en que poseen una forma universal que los constituye.

También se podría llamar a este aspecto *condición posibilitante* en cuanto permite una comprensión de la condición humana. Dado que son universales, permiten el establecimiento de esta condición como la estructura mínima de la racionalidad teórica y práctica en función de la cual somos seres orientados a hacer ciertas cosas, como conocer y actuar.

#### IV.2. Lo diverso de 'auto-' entre ambas perspectivas

Aparte de mostrar las coincidencias entre el ámbito teórico y el práctico, también es oportuno tomar en consideración algunas divergencias fundamentales entre ambos desde el punto de vista de la interpretación aquí presentada.

Lo primero que probablemente salta a la vista como una divergencia importante es que en el caso del ámbito práctico hemos tenido que introducir una distinción que no fue necesaria en el ámbito teórico, a saber, la distinción entre distintos niveles de autonomía<sup>34</sup>.

Conviene detenerse un momento en considerar si esta divergencia tiene sentido. Podemos comprender esta escisión en la autonomía, en contraste con la autoconciencia, a partir de la distinción entre formas de necesidad de cada ámbito. Como es bien sabido, Kant caracteriza las leyes de la naturaleza

como aquellas según las cuales todo ocurre, mientras que las de la moralidad como aquellas según las cuales todo debe ocurrir. Lo que dentro del ámbito de la naturaleza (teórico) se establece como necesario, ocurre efectivamente así, mientras que lo que dentro del ámbito de la moralidad (práctico) se establece como necesario, debe ocurrir así, pero perfectamente puede ser que no ocurra, y de hecho que no ocurra nunca. En este sentido, la racionalidad contenida en las leyes naturales no puede sufrir ningún tipo de desviación de parte de ningún ente en general, mientras que la racionalidad de las leyes morales puede ser perfectamente desatendida por los entes racionales, puesto que son ellos mismos quienes pueden elegir si efectivamente guiarán sus acciones según esas leyes o no. Pero, como hemos visto, los seres racionales no dejan de ser tales por la elección libre que realicen, a pesar de que ésta no sea conforme a las leyes de la moralidad. En contraste con ello, en el plano teórico no se tiene, por un lado, una elección libre del principio según el cual la conciencia debe guiarse, ni tampoco, por otro, un principio alternativo al principio supremo del conocimiento, a saber, la unidad sintético-originaria de la apercepción. En el plano práctico hay una escisión en comparación con el teórico, ya que sólo la autonomía de segundo orden coincide con la autoconciencia, pues sólo en estas últimas se presenta la propiedad, mientras que en la autoconciencia no hay una alternativa al principio racional, al principio supremo del conocimiento. De este modo, hay una cierta analogía entre el principio supremo del conocimiento y el principio supremo de la moral, pero el paralelo no es exacto, puesto que en el ámbito teórico no hay un análogo al principio del amor a sí mismo.

#### Bibliografía

- Allison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Anthropos.
- Allison, H. (1994). "Apercepción y analiticidad en la deducción B". En D. M. Granja Castro (Ed.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Anthropos.
- Anscombe, G. E. M. (1958). "Modern Moral Philosophy". *Philosophy*, 33, 1-19.
- Baron, M. (2006). "Acting from Duty (GMS, 397-401)". En C. Horn, D. Schönecker y C. Mieth (Eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (pp. 72-92). De Gruyter.
- Beck, L. W. (1978). *Essays on Kant and Hume*. Yale University Press.
- Bittner, R., & Cramer, K. (Eds.). (1975). *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*. Suhrkamp.
- Bojanowski, J. (2006). *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung*. De Gruyter.
- Brook, A., & Raymond, P. (2017). "The Unity of Consciousness". En E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Castillo Valez, J. (2021a). Kant: unidad trascendental de la experiencia: una respuesta a Parfit. Disponible en <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/185437>

<sup>33</sup> En esa misma medida, a modo de paráfrasis podría decirse que, en términos bíblicos, el prefijo 'auto-' indica una condición de "imagen y semejanza" entre las condiciones de las acciones, esto es, respecto de su origen, lo cual implica que las acciones sean semejantes entre sí, no con un sujeto, puesto que no son semejantes con nadie en particular, sino con todos en general en cuanto seres humanos.

<sup>34</sup> Aunque no hemos explorado el punto siguiente en este texto, es posible apuntar una cierta analogía para los dos niveles de autonomía en el plano teórico, a saber, el hecho de que en el ámbito teórico se puede hablar de "unidad del conocimiento" no sólo a nivel de las representaciones para la autoconciencia, sino también del conocimiento mismo a un nivel sistemático. Con todo, la normatividad de la sistematicidad del conocimiento y la de la moralidad de la acción presentan diferencias importantes.

- Castillo Valez, J. (2021b). Conciencia de sí e identidad personal, relación olvidada por Parfit. *Revista de Filosofía Otrosiglo*, 5(2), 134-157. doi:<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.5812399>
- Castillo Valez, J. (2021c). Autoconocimiento a través de mi propia intención en Hegel: Reconocimiento de su contexto social en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Revista Ethika+*, (3), 67-85. doi: <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2021.61141>
- Castillo Valez, J. (2022a). Hegel, pensador de la escisión: "Principio de apercepción" como clave de lectura de la introducción a la "Fenomenología del espíritu". *Síntesis. Revista de Filosofía*, 5(1), 54-80. doi:<http://dx.doi.org/10.15691/0718-5448Vol5Iss1a376>
- Castillo Valez J. (2022b). Problemas necesarios del principio Yo = Yo como modelo de autoconciencia según Hegel. *Littera Scripta. Revista Filosofía*, 4, 41-102.
- Enskat, R. (2013). "Spontaneität oder Zirkularität des Selbstbewußtseins? Kant und die kognitiven Voraussetzungen der praktischen Subjektivität". En S. Lang & L.-T. Ulrichs (Eds.), *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie* (pp. 51-80). De Gruyter.
- Evans, G. (1982). *The varieties of Reference*. Clarendon Press.
- Fichte, J. G. (1964-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (42 volumes). E. Fuchs, R. Lauth, H. Jacobs, & H. Gliwitzky (Eds.). Frommann.
- Fodor, J. (1994). *Psicosemántica: el problema del significado en la filosofía de la mente*. Tecnos.
- Freitag, W., & Kraus, K. (2020). "An expressivist interpretation of Kant's "I think"": Noûs, pp. 1-23.
- Grimm, J., & Grimm, W. (1854-1971). *Deutsches Wörterbuch*. Hirzel.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. En *Gesammelte Werke (Band 9)*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste (Ed.). Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. (A. Gómez Ramos, Trad.). Abada.
- Hegel, G. W. F. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. (T. Pinkard, Trad.). Cambridge University Press.
- Henrich, D. (1967). *Fichte's Original Insight*. (David R. Lachterman, Trad.). En K. Gjesdal (Ed.), *Debates in Nineteenth Century European Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses* (pp. 35-44). Routledge.
- Heinrich, D. (1976). *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Carl Winter.
- Jáuregui, C. (2008). *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Prometeo.
- Kant, I. (1900-). *Kants gesammelte Schriften*, Königlich-Preußischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Georg Reimer/Walter De Gruyter.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. (M. Caimi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kitcher, P. (1981). "How Kant Almost Wrote 'Two Dogmas of empiricism'". *Philosophical Topics*, 12, 217-249.
- Klein, J. (2016). "The Stoic Argument from Oikeiosis". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50, 143-200.
- Kleingeld, P., & Willaschek, M. (2019). "Autonomy Without Paradox: Kant, Self-Legislation and the Moral Law". *Philosophers' Imprint*, 19(6), 1-18.
- Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. (2008a). "Self-constitution in the ethics of Plato and Kant". En *The Constitution of Agency, Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (pp. 100-126). Oxford University Press.
- Korsgaard, C. (2008b). "Aristotle's Function Argument". En *The Constitution of Agency, Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (pp. 129-150). Oxford University Press.
- Korsgaard, C. (2009). *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University Press.
- Kraus, K. (2020). *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation: The Nature of Inner Experience*. Cambridge University Press.
- Lichtenberg, G. C. (1971). *Sudelbücher I und II*. Carl Hanser Verlag.
- Longuenesse, B. (2001). *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the "Critique of Pure Reason"*. Princeton University Press.
- Longuenesse, B. (2006). "Self-Consciousness and Consciousness of One's Own Body: Variations on a Kantian Theme". *Philosophical Topics*, 34(1/2), 283-309.
- Longuenesse, B. (2017). *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford University Press.
- Magrin, S. (2018). "Nature and Utopia in Epictetus' Theory of Oikeiōsis". *Phronesis*, 63(3), 293-350.
- O'Neill, O. (2013). "Postscript: Heteronomy as the Clue to Kantian Autonomy". En O. Sensen (Ed.), *Kant on Moral Autonomy* (pp. 282-288). Cambridge University Press.
- Orqueda, V., Toro, F., & Arriagada, S. (2022). "Análisis diacrónico de la categoría morfológica de auto-". En R. Zacarías & A. Hernández (Eds.), *Ámbitos morfológicos. Descripciones y métodos* (pp. 53-76). UNAM.
- Pereboom, D. (1990). "Kant on Justification in Transcendental Philosophy". *Synthese*, 85, 25-54.
- Pereboom, D. (2019). "Kant's Transcendental Arguments". En E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Perry, J. (1993). "The Problem of the Essential Indexical". En *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays* (pp. 33-52). Oxford University Press.
- Pippin, R. (2010). *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.
- Placencia, L. (2019). *Handlung und praktisches Urteil bei Kant*. Karl Alber.
- Prauss, G. (1984). *Kant on Freedom as Autonomy*. Klostermann.
- Schneewind, J. B. (1993). "Kant and Natural Law Ethics". *Ethics*, 104, 53-74.
- Schönecker, D., & Wood, A. (2004). *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Ein einführender Kommentar. Ferdinand Schöningh.

- Schwitzgebel, E. (2019). "Introspection". En E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Shoemaker, S. (1968). "Self-Reference and Self-Awareness". *The Journal of Philosophy*, 65(19), 555-567.
- Shoemaker, S. (2003). "Self-Reference and Self-Awareness". En *Identity, Cause and Mind* (pp. 6-19). Clarendon Press.
- Stepanenko, P. (2004). *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. UNAM.
- Stepanenko, P. (2017). "Apercepción y objetividad en la Crítica de la razón pura". En L. E. Hoyos & P. Stepanenko (Eds.), *La Crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana* (pp. 153-173). Universidad Nacional de Colombia/UNAM.
- Timmermann, J. (2007). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge University Press.
- Tugendhat, E. (1976). *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Suhrkamp.
- Van Inwagen, P., & Sullivan, M. (2014). "Metaphysics". En E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Wieland, W. (1962). *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wieland, W. (2001). *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1934-5). *Blue and Brown Books*. Basil Blackwell Publishers.