

Descartes y Kant sobre la *conciencia*.
Observaciones sobre un olvidado punto de contacto sistemático
entre Kant y Descartes*

Descartes and Kant on conscientia
Observations on a Forgotten Systematic Contact Point Between
Kant and Descartes

LUIS PLACENCIA*

Universidad de Chile, Chile

Resumen

En este texto presento algunos aspectos de la concepción cartesiana de la conciencia siguiendo las modélicas investigaciones de B. Hennig. Esta presenta conexiones interesantes con algunos aspectos de la concepción kantiana y muestra en qué medida puede ser conectada tanto la filosofía de Descartes como la de Kant con un proyecto opuesto al de la “filosofía de la conciencia”, ligado más bien a la tradición de empleo habitual de este término antes de la así llamada “modernidad”. Se revelará aquí, entonces, un punto de conexión inesperado entre estos dos filósofos, pues la conexión antedicha habrá de buscarse en la filosofía práctica de Kant.

Palabras clave

Conciencia, *Gewissen*, *cogito*, Kant

*Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto FONDECYT 3150247. Agradezco las observaciones y preguntas que Catalina Gonzalez, Efraín Lazos, Lisímaco Parra y Roberto R. Aramayo han hecho a una versión previa de este texto y que me ayudaron a mejorarlo. No pude siempre hacer justicia a ellas por diversas razones, pero he tratado de hacer lo mejor que he podido para incorporar sus valiosos puntos de vista. Francisco Abalo ha leído una versión previa del mismo y me ha ayudado a evitar cometer muchos errores. Mi trabajo sobre la noción de *Gewissen* en Kant lleva varios años y debe mucho a las ideas de A. Vigo, quien me llamó la atención en mis años de estudiante de pregrado sobre este asunto y sobre su relevancia sistemática. Me he inspirado además bastante en su trabajo al respecto, que lamentablemente aún está innédito. Cito, como es habitual, los textos de Kant según la edición de la academia (salvo la *KrV* y las *Lecciones de ética*), mientras que los Descartes son citados según la edición de Adam y Tannery. Para mayor detalle respecto de las ediciones empleadas se puede ver la bibliografía al final. Las traducciones son mías.

* Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile. E-mail de contacto: luisplacencia@gmail.com

Abstract

In this text I present - following the recent investigations of B. Hennig - some aspects of Descartes' conception of *conscientia*. Hennig's interpretation of Descartes' *conscientia* allows an interesting connection to Kant's concept of *Gewissen*. As a consequence of this unexpected connection between Kant and Descartes, it will be shown that both Descartes and Kant sustain views that are opposed to the so called "philosophy of consciousness". It will be shown that both cartesian and kantian philosophy are opposed to the project of the so called "philosophy of consciousness".

Keywords

Consciousness, *Gewissen*, *cogito*, Kant

1) ¿Clásicos o tradición? Descartes, Kant y la filosofía de la conciencia

La idea de hablar sobre "Kant y sus clásicos" puede ser abordada, me parece, al menos de dos modos. Uno, en cierto sentido el más obvio y esperable, consiste en indicar cuáles serían las fuentes clásicas del pensamiento kantiano. En esta manera de entender la relación de un autor con sus clásicos, resulta ante todo relevante la constatación del contacto efectivo y directo del autor con estos, sus clásicos. Este camino ha sido andado con bastante insistencia por los estudiosos del filósofo de Königsberg y ha dado pistas interesantes que han permitido aclarar el sentido de varios aspectos de la filosofía de Kant. A través de esta senda se ha buscado determinar cuáles fueron las influencias centrales a través de las que Kant llegó a formar su novedoso planteo filosófico. Relevante resulta en ese contexto saber, por ejemplo, qué leyó Kant y cuándo lo hizo, pues se supone que teniendo información sobre esto podemos determinar la probabilidad de que, por ejemplo, su estudio de la correspondencia Leibniz-Clarke haya insidido en la formación de la filosofía crítica, tal como ya lo estimó, por ejemplo, Hans Vahinger en su célebre comentario inconcluso a la *KrV* (Vahinger 1922, p. 436). La idea y la razonabilidad de estudiar estas fuentes kantianas es clara: Como es altamente probable que nadie, ni el más genial de los autores, cree él sólo una propuesta filosófica sin ser influido por los prejuicios, ideas, argumentos e intereses de otros autores, comprender a un autor implica en cierta medida comprender su esfera de influencia, aquellos de los cuales el segundo puede ser considerado, en cierta medida, un "efecto" (*Wirkung*), comprensión que, a su vez, se hace tanto más relevante cuanto más el mundo de ese autor se nos aleja. Esta es, en parte al menos, la idea detrás de la concepción del estudio de la historia de la filosofía como un análisis de la *Wirkungsgechichte*. A partir de esta manera de leer a Kant se han interpretado también las obras de grandes filósofos como Hume o Leibniz. Junto con ello se ha redescubierto en este ejercicio las obras de filósofos que por sí mismos fueron menos influyentes para la posteridad (Baugarten, Mendelssohn, Crusius, Wolff, Garve, Meier, etc.), aunque lo hayan sido en tiempos pretéritos.

Las dificultades de esta manera de entender el modo en que se relacionaría Kant con sus fuentes son, sin embargo, evidentes. En efecto, no disponemos de ningún medio que nos permita cerciorarnos sin lugar a dudas de cuáles realmente fueron las fuentes que llevaron a Kant a sostener tal o cuál idea, por mucho que dispongamos de conocimiento robusto acerca de cuáles fueron las fuentes que estudió y los autores que, a sus ojos, influyeron sobre él. Incluso ahí donde hay declaraciones explícitas del mismo Kant, no resulta del todo fácil establecer si ellas son fiables o no, puesto que de hecho, muchas veces, ellas parecen no ser fácilmente compatibles. Un ejemplo de lo anterior son las afirmaciones de éste sobre el origen de la filosofía crítica: según algunos pasajes ella habría estado motivada por la lectura de Hume, que habría despertado a Kant de su “sueño de dogmático” (AA 04 260, 6-9), mientras que según otros el problema que habría originado la filosofía habría sido el de la antinomia de la razón pura (AA 12 257, 31-258, 3). Si asumimos, como parece ser plausible, al menos a primera vista, que Hume no motivó la doctrina de la antinomia, tenemos entonces dos testimonios inconsistentes de parte del mismo Kant con respecto a la relación de uno de sus “clásicos” nada más ni nada menos que con el origen de su filosofía.¹

1 En relación a este último punto, de hecho, se han conjeturado respecto del origen de la “antinomia” diversos tipos de “influencias” sin que haya llegado a establecerse con claridad cuál ha sido la influencia que llevo a Kant a la doctrina. Al respecto existen al menos tres lecturas, defendidas de modo plausible por diversos autores: 1) Kant descubrió la antinomia luego de leer la edición de los Nuevos ensayos de Leibniz, que estuvo por primera vez disponible en la edición de la obras de Leibniz realizada por Raspe (1765),¹ 2) el descubrimiento de la temática de la antinomia fue motivado por la lectura de la polémica entre Leibniz y Clarke, disponible por primera vez en 1768, en la edición de las obras de Leibniz de Dutens,² 3) la antinomia fueron motivadas por la lectura de Hume. Esta es la tesis que se puede hallar ya en Paulsen (1924, pp. 102 y ss). Sus dificultades han sido hechas notar copiosamente en la literatura, en particular el hecho de que Kant, debido a su casi seguro desconocimiento del inglés, no habría podido leer las tesis de Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, ya que éste no habría sido traducido sino hasta 1790. Paulsen apuesta de todos modos a la influencia que habría tenido el *first Enquiry* de Hume, cfr. Paulsen (1924, p. 103). Pese a que ya en 1755 había una traducción al alemán disponible del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (y que Kant poseía una copia de ella), la mayoría de los autores coincide en que es sólo del *Treatise* de donde Kant podría haber recibido la influencia que él mismo le atribuye a Hume en relación a la filosofía crítica en el ya mencionado pasaje de *Prolegomena* en el que reconoce que el filósofo escocés lo habría despertado de su “sueño de dogmático”. Las razones para esto se pueden ver Kreimendahl (1990, pp. 58-61) y Ertl (1999, pp. 57-58). Una vez que los estudiosos de Kant se formaron la opinión de que Kant no habría podido leer el *Treatise*, se hizo cada vez más impopular la tesis de que el filósofo escocés influyó a Kant antes de la redacción de la *Dissertatio* y de las primeras formulaciones de los problemas a abordar en la *KrV*, y ella tendió por lo mismo a desaparecer de los estudios genéticos de la obra de Kant, más allá de los esfuerzos de algunos autores por aportar evidencias en favor de la posibilidad de que Kant haya leído la mencionada obra de Hume, cfr. Groos (1901, pp. 178 y ss.). Sin embargo, a partir tanto de los trabajos de Kuehn (2000), como de Gawlik y Kreimendahl (1987, pp. 174-198) y Kreimendahl (1990), esta línea a tomado nuevamente una posición importante en la investigación sobre el origen de las doctrinas de la *KrV*. Cfr. Kreimendahl (1990, p. 9). El sustento principal de los trabajos de Kreimendahl, Gawlik y Kuehn, es el hecho de que a diferencia de lo que se ha pensado tradicionalmente, Kant sí pudo haber leído al menos una parte del *Treatise* mucho antes de 1790, debido a que J. G. Hamman habría traducido al alemán la parte final del libro primero del *Treatise*. Para este punto, cfr. Kreimendahl (1990, pp. 83-101) y Kuehn (2000, pp. 198-201). En virtud de esto Gawlick y Kreimendahl han intentado mostrar que el descubrimiento de las antinomias por parte de Kant y el “despertar del sueño de dogmático” no son sino “dos caras de la misma moneda”, intentando así reunir en una sola explicación las dos versiones que da Kant mismo sobre el origen de la *KrV*. No obstante, esta lectura ha sido fuertemente criticada, con buenas razones, por varios prestigiosos intérpretes. Cfr. *v.gr.* Carl (1988, p.

Pero el estudio de la *Wirkungsgeschichte* o el de la “evolución intelectual” de un autor no es la única forma en que se puede entender la relación de un autor con sus “clásicos”. Una segunda forma, me parece, de entender el modo en que un autor se relaciona ya no con sus genuinas fuentes (o aquellas que se pretende lo son), sino con una determinada tradición de pensamiento con la que presenta similitudes conceptuales de fondo.² Visto desde este punto de vista, los clásicos de esta tradición son, también, los clásicos de aquellos autores que se enmarcan en esta tradición. Este enfoque, que me parece, permite obtener mayor claridad sobre las relaciones sistemáticas de fondo, en vez de suponerlas como ya dadas, es el que quisiera ensayar aquí, remitiendome a la obra de Descartes y Kant. En este contexto debe destacarse que a diferencia de los autores mencionados anteriormente (Leibniz, Hume, Barumgarten, Mendelssohn, Crusius, Wolff, Garve, Meier) Descartes no es un autor que parezca haber influido de modo decisivo en Kant. Es, sin duda, un autor que toma en cuenta, lo cual queda claro cuando se repara en el hecho de que es de los pocos que menciona con su nombre en la *KrV*. Existen, de hecho, por lo menos 25 menciones explícitas a Descartes en la obra publicada de Kant. La mayoría de ellas, no obstante, se concentra en el escrito de filosofía natural de Kant *Pensamientos para una verdadera estimación de las fuerzas vivas*, que toma posición justamente el debate en torno a la noción de “fuerza” que sostuvieron cartesianos y leibnizianos en el S. XVIII, debate en el que por cierto Kant se inclina en mayor medida por el partido de Leibniz. Así las cosas, no parece ser tan claro que tenga que existir un interés sistemático que nos lleve a estudiar las conexiones entre Descartes y Kant.

Con todo, Descartes parece ser considerado como el iniciador de una tradición que rompe en buena medida con la filosofía que lo precede, y es a esta tradición “de ruptura” a la que posteriormente suele suscribir Kant. Lo anterior, al menos en lo que a Descartes concierne, no deja de tener cierto fundamento en la cosa, toda vez que la aspiración a ser comprendido como el iniciador de un nuevo modo de filosofar parece estar documentada de modo explícito, de hecho, en varios pasajes de las obras centrales del filósofo francés. Tampoco es poco habitual que se considere que el corazón de esa pretensión de novedad estaría bien justificado en el desarrollo de un proyecto filosófico nuevo que pondría el énfasis en la esfera de la “conciencia”, superando de este modo la pretensión de una posición realista ingenua que pretende acceder a los objetos del mundo sin mediación

213) y Carl (1989, pp. 156 y ss), ante todo por 1) la legítima duda que existe en torno a la fecha del descubrimiento de la antinomia, 2) pese al hecho de que Hume plantea en el texto mencionado “la total oposición entre nuestra razón y los sentidos”, no se sigue de ahí que el filósofo escocés haya planteado una “antinomia”, en el sentido propio del término (tal como Kant usa el término en su filosofía madura). Para este último punto ha sido crucial el trabajo de Hinske (1966) y (1970, pp. 78 y ss), que ha mostrado con claridad que el término “antinomia” posee diversos significados a lo largo de la obra de Kant, y que de la misma manera las estrategias de solución de las mismas varían (sobre este último punto cfr. Hinske (1998, pp. 118-123). El mismo Hinske ha criticado también la posición de Kriemendahl objetando especialmente los criterios metodológicos del trabajo de este último. Cfr. Hinske (1995), más allá del valor importante que le concede a las investigaciones de Kreimendahl.

2 No quiero sugerir que sólo existen dos formas en que un autor puede relacionarse con sus clásicos. Creo que son concebibles otras más, pero no es el asunto de este trabajo profundizar en ese aspecto.

ninguna.³ Así las cosas, la filosofía ya no trataría más de “las cosas mismas” sino de cómo ellas se nos aparecen en la mente o del modo en que nuestra subjetividad impide o en el mejor de los casos condiciona nuestro conocimiento del mundo “tal como es”. La anterior no es sólo una descripción posible y plausible del proyecto cartesiano, sino que también del kantiano.⁴ De hecho, aunque el mismo Kant en más de alguna ocasión parece verse en la necesidad de desmarcarse de las variantes anteriores de ese proyecto general que él mismo identifica con el nombre general “idealismo”, enmarca él a la vez su propia filosofía bajo esta etiqueta (B 274-279; AA 04 288, 24-294, 2).

Más allá de la corrección histórica de este diagnóstico, lo cierto es que él pareciera suponer que el significado del término “conciencia” es claro, tanto en general como en el uso que Descartes hace de él. Junto con ello suele suponer que Descartes habría introducido un uso “nuevo” del término “consciencia”.⁵ Pero las cosas no parecen ser tan sencillas si se le da al asunto una mirada más precisa. Por de pronto, el término “consciencia” parece no tener un significado claro. El *Oxford Companion to Philosophy* comienza su análisis del término con la lacónica observación según la cual la consciencia “existe, pero se resiste a ser definida” (OCP p. 152). El *Historisches Wörterbuch der Philosophie* indica, por su parte, que el término “consciencia” aparece en todos los problemas de la filosofía, pero que tiene en cada uno de ellos significado diferente (HWPh 1 p. 890). Ambas, como se ve, son maneras no particularmente disimuladas de ocultar que el significado del término es poco claro. Así las cosas no parece ser prístino desde el punto de vista sistemático como habría que entender el término “conciencia” y por tanto que sentido podrían tener, al menos a primera vista, expresiones como “filosofía de la conciencia”, con las que se suele caracterizar el tipo de trabajo realizado por autores “modernos” como Descartes o Kant. Esto, salvo que se halle en Descartes un uso claro y bien determinado del término. Una vista más precisa permitirá dar cuenta del hecho de que, no obstante, lo mismo que ocurre para el término “consciencia” en nuestros días, tal como documentan los dos textos mencionados anteriormente, ocurre con el uso que Descartes, el supuesto creador de la tradición de la filosofía de la conciencia, hace de este término. Esto, curiosamente, nos puede llevar a sacar partido de la lectura de Kant a partir de Descartes, considerado como uno de sus “clásicos”, tal como espero que se vea en lo que sigue.

En lo que sigue presentaré algunos aspectos de la concepción cartesiana de la consciencia siguiendo las modélicas investigaciones de Hennig (2006) y (2007). Hennig

3 Al respecto se puede ver la concepción de la filosofía moderna sugerida en la reconstrucción de autores como R. Rorty. Cfr. (Rorty 1979, 3-164) o Habermas (1999, 186 y ss.).

4 Esto parece haber traído como consecuencia el que a Kant, ya desde tiempos muy tempranos, se lo haya interpretado como un autor “fenomenista”. Con estos asuntos se ocupa el interesante libro que ha publicado recientemente E. Lazos. Cfr. Lazos (2014, 61 y ss.).

5 Así, por ejemplo, leemos en el *HWPh* que Descartes habría sido el primero en introducir el concepto “moderno” de consciencia. *HWPh* 890. Esta idea es cara a diversas lecturas de la historia de la filosofía, algunas de ellas súmamente influyentes. Para un ejemplo de esto puede verse las influyentes ideas R. Rorty (Rorty 1979). Con todo, ya varios autores han disputado la “originalidad” de Descartes en torno a este concepto, tal como ha destacado ya B. Hennig. Cfr. (Hennig 2006, p. 82).

busca mostrar que, contrario a lo sostenido en diversos ámbitos, Descartes no acuñó un nuevo o moderno sentido de *conscientia* ni tampoco empleó el término sin un sentido claro, sino que se atuvo al significado clásico del mismo (Hennig 2006, 21-22). No busco aquí defender la lectura de Hennig como una lectura que de cuenta del problema del significado del término *conscientia* en Descartes sin problemas, sino más bien debido a que me parece que su lectura, que es al menos una interpretación plausible del significado del término en Descartes y que es correcta al menos en algunos de los usos del mismo, nos provee de una concepción que, al menos desde el punto de vista de sistemático, presenta conexiones interesantes con algunos aspectos de la concepción kantiana y muestra en qué medida puede ser conectada tanto la filosofía de Descartes como la de Kant con un proyecto opuesto al de la “filosofía de la conciencia”, ligado más bien a la tradición de empleo habitual de este término antes de la así llamada “modernidad”.⁶ Se revelará aquí, entonces, un punto de conexión inesperados entre estos dos filósofos, especialmente si se toma en cuenta que en lo tocante a sus concepciones sobre la “conciencia” se suele ver la conexión entre ellos más bien en el ámbito de la conexión que Kant establece explícitamente en su filosofía teórica con Descartes, buscando distanciarse en ella de la concepción cartesiana del sujeto del *cogito* como *res cogitans*.

2) *Conscientia en Descartes:*

Como decía anteriormente, no es del todo claro cuál es el significado que Descartes da al término *conscientia*. De hecho, curiosamente, Descartes parece prácticamente no usar el término de manera habitual, tal como lo han hecho notar recientemente connotados intérpretes (Kemmerling 2005, Hennig 2006, 2007, Perler 2006, Barth 2011, Simons 2012), al punto de que, por ejemplo, el mismo no es empleado en el texto central de las *Meditaciones metafísicas*.⁷ Tomando las objeciones y respuestas según la primera edición aparecen apenas dos pasajes correspondientes a las respuestas a Hobbes y Gassendi (AT VII 176; 352). Si se toma, por su parte, el conjunto de los 11 volúmenes de la edición de Adam y Tannery, se hallará que el sustantivo *conscientia* no es empleado más de 20 veces. Unas 40 veces Descartes emplea, con diversos significados, el adjetivo *consciuis*, y no en pocas veces en pasajes que expresan fórmulas de humildad habituales en la época (AT IV 378, 26). Esto ha llevado a algunos autores a sostener que, de hecho, el concepto de “conciencia” no juega ningún papel en la obra de Descartes (Kemmerling 2005, p. 164). No obstante, un análisis de algunos pasajes relevantes, tal como ha mostrado en algunos textos relativamente recientes B. Hennig, parece dar luces en sentido contrario. Por ejemplo, sabemos que la noción de “pensamiento” es crucial para la metafísica cartesiana. Esta noción expresa nada más ni nada menos que el atributo que expresa la esencia de unos de los 3 tipos de sustancias que Descartes identifica en su metafísica (*Principia* I LI-LIII;

6 El asunto del significado del término *conscientia* en Descartes requiere de un estudio más detallado y ha sido, de hecho, objeto de creciente interés entre los intérpretes. Cfr. al respecto, además de los trabajos de Hennig, aquellos de Radner (1988), Alanen (2003), Lähteenmäki (2008), Barth (2011), Simons (2012). Tiendo a sostener, como hacen, por ejemplo, Lähteenmäki (2008) y Simons (2012) que el concepto de *conscientia* en Descartes posee más de un significado. Con todo, me parece que la concepción de Hennig corresponde al menos a uno de ellos.

7 Con todo, tal como muestra Hatfield (2003, p. 139), esto no ha impedido que los traductores de Descartes hagan un uso masivo de este término.

AT VIII-A 24, 19-25, 27). Ahora bien, la noción misma de “pensamiento” es vinculada a la noción de “conciencia”, por ejemplo, en el pasaje que sigue:

P1: “Hay otros actos que llamamos cogitativos, como entender, querer, imaginar, la percepción sensorial, etc. Todos ellos corresponden al concepto común del pensamiento o percepción o conciencia”(AT VII 176, 16-19).⁸

En concordancia con la idea de este pasaje, es claro que fórmulas como “pensamiento o la conciencia” no son poco habituales en la historia de la interpretación de Descartes,⁹ lo cual pareciera resolver el asunto del que se trata aquí. La “conciencia” sería equivalente al “pensamiento”. En efecto, Descartes define la noción misma de “pensamiento” aludiendo a la noción de conciencia, al menos en dos ocasiones:

D1: “Empleo el término *pensamiento* para todo aquello que está en nosotros y de lo que somos conscientes de modo inmediato” (AT VII 160, 7-8).¹⁰

D2: “Entiendo bajo el nombre *pensamiento* todo aquello de lo que somos conscientes como ocurriendo en nosotros, en cuanto hay en nosotros conciencia de ello” (AT VIII A 7, 20-22).¹¹

Así las cosas, si se atiende, por ejemplo, a D2, se puede apreciar que el intento de definir *cogitatio* por medio del recurso a la conciencia, sería completamente circular si se entiende que *conscientia* no es sino *cogitatio*, pues se sostendría que *cogitatio* es todo lo que está en nosotros de modo que es objeto de una *cogitatio* introduciendo como nota esencial del *definiens* justamente al *definiendum*. Esta simple movida de reemplazo debería llevarnos a intentar interpretar P1 de otro modo. Hennig refiere 3 formas que han sido identificadas en la literatura (Hennig 2006, 61 y ss.). La primera, debida a John Cottingham, correspondería a identificar la *conscientia* como un tipo de pensamiento especial, que refiere a sí mismo.¹² Esta idea parece ser deudora de una referencia que da Burman, fuente muy relevante para el pensamiento de Descartes. Sostiene, en efecto, Burman, pretendiendo referir lo sostenido por Descartes, lo siguiente: “Es consciente quien piensa y reflexiona sobre su pensamiento” (AT V 149).¹³ Así las cosas, el ser “consciente” y por tanto el “poseer conciencia” serían algo así como un estado de segundo orden que se ejecutaría sobre un

8 “Sunt deinde alii actus quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt”

9 Cfr. v.gr. el modo en que se expresa Copleston (1960, p. 150).

10 “Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii simus”

11 “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis sic in nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est” .

12 Cfr. (Cottingham 1978). Esta forma de interpretar el sentido de “conciencia” es, en rigor, un tipo específico de interpretación que puede subsumirse bajo una clase más amplia que corresponde a lo que podría Barth denomina “interpretaciones del metaacto actual”. Se trata de aquellas concepciones según las cuales la conciencia consiste en la ejecución de un acto de segundo orden que está dirigido a uno de primer orden, del que deviene consciente el sujeto del acto de segundo orden a través, justamente, de ese acto (Barth 2011, p. 154).

13 “Consquium ese est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem”

acto de primer orden. Esto, probablemente, bastaría si Descartes mismo no pareciera en otro pasaje haber sostenido justamente la falsedad de esta idea.

Así sostiene Descartes en las respuestas a las séptimas objeciones:

“Igualmente no basta, según mi objetor, con que una sustancia sea pensante para que sea puesta sobre la materia y que sea completamente espiritual (y quiere llamar “espíritu sólo a esto”), sino que se requiere además que se piense que se piensa, por medio de un acto reflexivo o lo que es lo mismo que tenga conciencia de su pensamiento. Al decir esto alucina tanto como el albañil cuando dice que un hombre experto en construcción debe considerar que tiene tal experticia por medio de un acto reflexivo antes de que pueda ser constructor”. (AT VII 559, 3-10)¹⁴

El pasaje indica con claridad que Descartes no comparte la idea de que cada pensamiento debe ser seguido o acompañado por una especie de pensamiento de segundo orden y con ello parece sugerir que la lectura de Cottingham es errónea. Si el pensamiento es pensamiento en la medida en que somos conscientes de él, como sugieren D1 y D2, no parece ser un pensamiento de segundo orden aquello que se necesite para que llamemos pensamiento al pensamiento de primer orden.¹⁵

Una segunda alternativa explorada por la tradición de intérpretes es la consideración de la *conciencia* como una disposición. Una disposición, por ejemplo la solubilidad del azúcar, de acuerdo a la clásica caracterización de Carnap, se identifica de la siguiente manera: El azúcar es soluble si todo lo que es azúcar se disuelve en el agua.¹⁶ En este caso, podría caracterizarse la “conciencia” como una disposición a generar pensamientos de segundo orden al tener ciertos pensamientos. Pero Descartes, si se sigue a D1 y D2, parece sostener que algo puede ser calificado como pensamiento *en cuanto* es *consciuis*, no que los pensamientos generen en nosotros estados de conciencia como el agua genera en el azúcar un cambio de estado (Hennig 2006, pp. 67-71).

Una tercera posibilidad es sostener que la conciencia designa el *modo* en que alguien realiza una cierta acción, en este caso, pensar. Esto parece tener un problema obvio, tal como lo destaca Hennig (2007, 464), sc. que la conciencia entendida de este modo pareciera admitir grados, lo cual justamente no es el caso en Descartes con el pensamiento. Existe además un punto lingüístico que no es menor: *conscious* no es un adverbio. *Consicus* es utilizado siempre por Descartes para caracterizar al pensador, no al *modo* en que piensa algo (ni tampoco al pensamiento). Así las cosas, el modo en que

14 “Item cum ait non sufficere quod substantia aliqua sit cogitans, ut sit posita supra materiam, et plane spiritualis, quam solam vult vocari mentem, sed insuper requiri actu reflexo cogitet se cogitare, sive habeat cogitationis suae conscientiam, aequo hallucinatur ac Caementarius, cum ait Architecturae peritum debere actu reflexo considerare se habere illam peritiam, prisquam esse posse Architectus”

15 Cfr. la discusión de las teorías del metaacto actual en Barth (2011, 169 y ss.), que discute tanto argumentos sistemáticos como interpretativos.

16 Cfr. Carnap (1936-1937). Para un análisis de las concepciones actuales del concepto de “disposición”, así como de varios aspectos de la historia del mismo, cfr. Damschen, Schnepf y Stüber (2009).

Descartes piensa esta relación entre pensamiento objeto, conciencia y pensador pareciera ser, de acuerdo a lo sugerido por el mismo Hennig, el siguiente: El pensador piensa algo, y lo piensa *en cuanto* (*quatenus*) es consciente del pensamiento (Hennig 2007, p. 467).

Como las tres lecturas clásicas fracasan, Hennig sugiere una tercera alternativa. Atendiendo al hecho de que Descartes mismo sugiere que él no introduce un término relevante sin indicar lo que es nuevo en él (lo cual pasa con “conscientia”), entonces puede ser una buena idea hurgar en el modo en que la tradición pre-cartesiana ha entendido el término “consciencia”, a fin de establecer si esa comprensión nos permite entender mejor la posición de Descartes.

3) *Algunas consideraciones históricas sobre el término conscientia:*¹⁷

La noción de *conscientia* en filosofía es, con toda probabilidad, de origen estoico.¹⁸ Con todo, los orígenes del término son anteriores, hallándose incluso evidencia de su uso en el I AC., en concreto en la *Retórica a Herenio*, mientras que del adjetivo *consciuis* hay ya evidencia en Plauto (Schönlein 1912, 292).¹⁹ La significación ordinaria del término *consciuis* parece estar ligada ante todo a contextos forenses. El término significaría ante todo “conocimiento compartido por otros sobre la base del testimonio directo” (Kähler 1878, 48). Etimológicamente, de hecho, la voz *conscientia* proviene del verbo *cumscire* que designa un saber compartido. Todo lo anterior habla en contra de la idea reactivamente difundida, de que el término *conscitentia* es una traducción del griego *syneidesis*, término que no parece haber sido común antes de San Pablo (Hennig 2006, p. 86, Schönlein 1969, p. 269).²⁰ El significado de *conscientia* como “saber compartido”, según indica Hennig, es empleado aún en la antigüedad tardía y en el cristianismo temprano, incluso aparentemente en algunos textos de San Agustín.²¹ Por otra parte, la idea de una *conscientia* que es testigo de nuestros actos aparece ya en Séneca.

Ahora bien, para esclarecer el significado del término *conscientia* en Descartes, Hennig llama la atención sobre un tratado completo dedicado a tal noción escrito por el filósofo jesuita y contemporáneo de Descartes Martin Bresser, en concreto su *De*

17 Sigo en esta sección también, parcialmente, el trabajo de reconstrucción histórica de Hennig (2006) y (2007).

18 Me refiero aquí, obviamente, al término y su uso en filosofía. No debe leerse esta afirmación como revelando una posición en torno al tema de si los filósofos de la antigüedad tuvieron o no un concepto de “consciencia” que se acerque en alguna medida al “nuestro”, pues como se ha visto, reina en torno a estas cuestiones (i.e. en torno al significado del término consciencia la mayor ambigüedad). Como sea, es claro que *Conscientia* es empleado por Séneca y con anterioridad por Cicerón, en múltiples sentidos. Al respecto (Molenaar 1969).

19 Schönlein indica que hay indicios de que la palabra era empleada aún con anterioridad (Schönlein 1969, p. 292).

20 M. Forscher, por ejemplo, ve en *syneidesis* el origen de *conscientia* y con ello de *Gewissen* (Höffe 2002, p. 111). Similarmente Kittsteiner (2015, p. 18). Schönlein (1969, pp. 289-290) cita múltiples estudios y fuentes que sostendrían la tesis errónea de que *conscientia* sería algo así como la “traducción latina” de *syneidesis*.

21 Ejemplos de ello se pueden hallar, por ejemplo, en Cicerón y Séneca.. Cfr. (Molenaar 1969, p. 173).

Conscientia libri IV (Amberes 1638). Hennig sostiene que es altamente probable que Descartes haya leído a Bresser y que haya tomado su noción de *conscientia* a partir de él. Aunque no parece haber sustento de ningún tipo para la tesis de Hennig que la eleve más allá de una conjetura particularmente útil para explicar los problemas que genera el término *conscientia* en Descartes, me parece que es interesante considerar la posición de Bresser y aquellos elementos que tendría en común con Descartes, pues existen algunos que son de utilidad para dar cuenta de la tradición en la que se sitúa la noción kantiana de *Gewissen*.

De acuerdo a Bresser, la *conscientia* sería una forma de saber práctico en el que sería la causa del ser moral de las acciones, donde por ser moral se entiende el hecho de que ellas posean una perspectiva en la que son evaluables en cuanto morales y en cuanto dependen de nuestra deliberación moral. En esto, Bresser reposa en la concepción de los *entia moralia* de Suárez, y que es conocida a Descartes. De acuerdo a esta concepción, los *entia moralia* serían un modo de considerar los *entia physica*, en tanto en cuanto ellos dependen de la deliberación (*De Bonitate* 1, 1, 2 p. 227b). Así las cosas la *conscientia* sería, de acuerdo a Bresser, la causa del ser moral de una acción. En palabras de Hennig “causa la acción respectiva en cuanto ella es sujeto a evaluación y en cuanto ella depende de la deliberación” (Hennig 2007, 479). Las similitudes aquí con Descartes son bastante claras, piensa Hennig. Así, por ejemplo, indica Hennig que “de acuerdo a Descartes, todo lo que ocurre *en nosotros* es un pensamiento si somos *consciens* de él y en cuanto somos *consciens* de él. De acuerdo a Bresser todo lo que hacemos como acción es moral si lo hacemos de modo deliberado y sólo en cuanto es objeto de nuestra *conscientia*. En ambos casos la *conscientia* constituye un aspecto de su sujeto, a saber, el aspecto con el que trata” (Hennig 2007, p. 480). Ahora bien, este aspecto, en el caso de Descartes, no implica el “pensar sobre un pensamiento”, sino más bien la incorporación de algo a la esfera del pensamiento vía su sometimiento a una evaluación que en último término puede ser identificable con la perspectiva de un observador ideal que no falla, sc. Dios.

Más allá de la corrección de la interpretación de Hennig, me parece que esta interpretación provee interesantes puntos de contacto a la luz de la concepción kantiana del *Gewissen*. En lo que sigue me referiré brevemente al *Gewissen*, que corresponde, me parece, a una forma de *conscientia* que reviste una profunda similitud en algunos aspectos con aquello que parecen comprender por tal Bresser-Descartes.

4) Sobre el *Gewissen* en Kant:

En la tradición clásica de la filosofía moral, la noción de *conciencia moral* juega un papel de gran relevancia. Especialmente a partir de la masificación del cristianismo, problemas como el de la conciencia errónea o el de la relación entre conciencia y confesión, comienzan a adquirir relevancia, de modo que la noción de *conscientia* es abordada por diversos autores como Agustín, Hugo de San Víctor, o Tomás de Aquino, que realizó un tratamiento del concepto de *conscientia* que fue de gran influencia en la filosofía posterior.

El concepto de *Gewissen* en Kant, por su parte, tiene una aparición temática, el menos en lo concierne a la obra publicada, bastante tardía, sc. recién a partir del año 1791 (hay un par de menciones previas, pero son menores y no responden a ningún tratamiento temático del fenómeno de la conciencia, (cfr. AA 04 404; 422, 19; AA 05 98, 14). A diferencia de la obra publicada, este concepto aparece de modo muy frecuente en las lecciones de filosofía moral, que Kant sostuvo desde temprano en la década del 60, apariciones que se hallan directamente vinculadas con el modo en que Baumgarten presenta este concepto en sus obras *Initia philosophiae practica* (1760) y *Ethica philosophica* (1751). Estas apariciones son constantes, desde las primeras lecciones, como la *praktische Philosophie Herder* y la *Kaehler Moral* (1774-1777), hasta las más tardías, como la *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (1793-1794).²²

Ahora bien, en estos textos Kant realiza diversas caracterizaciones del *Gewissen*. Me referiré aquí brevemente a algunos elementos relativamente constantes que son de interés para la conexión sistemática que me interesa destacar aquí entre Descartes y Kant.

a) *El Gewissen es un instinto*: Como se indicaba anterioremente, los primeros textos en los que Kant se ocupa del problema del *Gewissen* son sus lecciones de moral, una de cuyas versiones más tempranas, sino la más temprana de las que tenemos texto completo, es la *Kaehler moral*. En ese texto Kant comienza calificando al *Gewissen* como un instinto. Lo anterior se justificaría en el marco de un contraste entre instinto y *mera* facultad. La diferencia radicaría en que la *mera* facultad se puede ejercer “a voluntad” (*nach Belieben*), mientras que el instinto operaría de modo no voluntario (*Kaehler Moral* 188-189). Aunque la concepción del *Gewissen* en Kant posee algunas variaciones, este es un punto en el que en general la posición de Kant es relativamente estable. Así las cosas, por ejemplo, en el tratamiento del *Gewissen* en la *Tugendlehre*, si bien es cierto no aparece exactamente la idea del “instinto”, sí se sostiene que el *Gewissen* es algo “cada hombre como ser moral de modo intrínseco en sí”. Esta observación, de hecho, es realizada al comienzo del tratamiento del *Gewissen* como una de las “prenociones estéticas” de la receptividad del ánimo para el concepto del deber sin más” (*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*), marco general que apunta a sacarle rendimiento sistemático a uno de los aspectos que la idea misma de “instinto” pretende salvar, sc. que la conciencia moral no es una suerte de facultad cuyo ejercicio es voluntario, sino que responde más bien a una suerte de condición constitutiva del ser moral de los agentes, pues sin su posesión, como destaca Kant innumerables veces, el agente sería moralmente ciego, de suerte que el tener *Gewissen* es incluso condición de la imputación moral. Esta

22 Esta asimetría parece sugerir, a los ojos de algunos autores, que el concepto de *Gewissen* no sería un concepto de mayor relevancia en la filosofía práctica de Kant. Un ejemplo de esta posición se puede ver en Esser (2013). Una visión opuesta, que comparto, ha sido expuesta en el brillante trabajo de de Haro (2015, pp. 161 y ss.). La concepción kantiana del *Gewissen* ha sido objeto de diversas investigaciones que han realizado un aporte sustantivo en los últimos años. Particularmente sólidas me parecen aquellas del ya mencionado de Haro (2015) así como Wieland (2001, pp. 160-184). Apuntes interesantes se pueden ver también en el trabajo de Torralba (2009, pp. 381-422).

constitución del *Gewissen* es la que hace que, en última instancia, no puede haber obligación de poseerlo, puesto que, de hecho, “un deber de tener *Gewissen*, es impensable” (AA 06 400, 31-4001, 2). Aunque esto sea así, existe, no obstante, un deber vinculado a la conciencia, tal como el mismo Kant destaca en numerosas ocasiones (AA 06 185, 18-19). deber que consiste, en último término, en cultivar la conciencia y en prestarle atención a su voz, mas no en “tener conciencia”.

Esta suerte de naturalización del *Gewissen* tiene una serie de rendimientos sistemáticos que no puedo tratar aquí, pero que han sido detectados con maestría por el excelente texto de W. Wieland (Wieland 2001). Wieland destaca, entre otras cosas, que la naturalización del *Gewissen* tiene como uno de sus rendimientos el poder cerrar lo que él ha dado en llamar como “paradoja de la apiación”, que consiste en el hecho de que a toda aplicación debe subyacer un acto de subsunción de una regla bajo un caso o de identificación de una regla para un caso, tal que ese proceso de aplicación o bien responde a él a otra regla que no tiene regla, o bien él mismo no tiene una regla. Pareciera ser justamente este aspecto de la naturalización del *Gewissen*, en la *Religion*, lo que lleva a caracterizar al *Gewissen* como “facultad de juzgar que se juzga a sí misma” (AA 06 186, 9-11). Lo que haría el *Gewissen*, de acuerdo a esta caracterización, sería entonces estar a la base del enjuicimiento de los procesos subsuntivos de naturaleza determinante, pero fundamentalmente reflexivos que están a la base del enjuicimiento moral ordinario, y que constituyen prestaciones de la facultad de juzgar práctica. Este enjuiciamiento presupone, en general, como han destacado recientemente autores como Vigo o de Haro, un proceso que podría ser calificado de “multiple reflexividad” (de Haro 2015, p. 166). Así las cosas a partir de una acción cualquiera, tendríamos al menos actos de subsunción de la misma bajo una máxima, de comparación de la máxima con la ley, de comparación de la máxima con la facultad que provee en último término el fundamento de determinación de la misma y por cierto con el carácter del agente, tal como él lo estima. De acuerdo con la versión de la *Religion*, a todas estas prestaciones corresponde el “control” del *Gewissen* como ejercicio de la *Urteilkraft* que cancela el ejercicio de la búsqueda de reglas para la aplicación.

b) *El Gewissen como un tribunal*: Un segundo punto que le interesa destacar a Kant usualmente es el hecho de que el *Gewissen* sería una instinto de juzgar (*richten*) y no meramente de enjuiciar (*urteilen*). La diferencia entre estos dos actos viene dada porque el primero implicaría el segundo, mas no viceversa (*Kaehler Moral* 189). Así las cosas, en el caso del primer acto se agregaría el sancionar (*straffen*) o la exculpación (*lossprechen*) el acto de enjuicimiento que está presupuesto como condición de estas últimas prestaciones. Un punto crucial que introduce Kant aquí es la conocida metáfora del “tribunal” de la conciencia, que luego tanto criticó M. Heidegger (*Kahler Moral* 193). Kant sostiene aquí de modo abierto que el *Gewissen* corresponde a un tribunal divino en nosotros. Da para ello tres razones: 1) se trata de una instancia que juzga las disposiciones de ánimo (*Gesinnung*) según la santidad y la pureza de corazón, 2) Junto con ello pareciera ser una instancia que no puede ser engañada y 3) parece ser una instancia de la que no se puede escapar.

Esta idea del tribunal, que aparece ya en las tempranas lecciones de los años 70, se reitera también en el tratamiento del *Gewissen* en la *Tugendlehre*, donde este es caracterizado como “la conciencia de un tribunal interno en el hombre” (AA 06 438, 10-12). En este caso la función fundamental del *Gewissen* que está caracterizada desde el punto de vista de la sanción o exculpación que haría el juez en el tribunal, está presentada como el rendimiento de la obra de un juez “interno”. Este juez interno es una persona distinta del acusado y es calificado por Kant como una persona “ideal”.

c) *Infallibilidad del Gewissen*: Ahora bien, existe un peculiar aspecto de la concepción kantiana del *Gewissen* que aparece con bastante claridad en las obras finales de Kant i.e. de 1790 hacia adelante. Se trata de la idea de que el *Gewissen* sería infalible. Esta característica ha sido analizada bastante por la literatura, especialmente debido al hecho de que en este punto Kant se distancia bastante de la tradición filosófica precedente en lo concerniente a las características de la conciencia moral. La idea, no obstante, va a ser bastante influyente en la tradición posterior, al punto de que, de diversos modos, es recogida por autores como Fichte, Fries y Hegel.

La mencionada infalibilidad ha sido interpretada de varias maneras. Para revisar estas interpretaciones primero veamos un texto:

“Puedo errar, por cierto, en el juicio en el que creo tener razón, pues eso corresponde al entendimiento, que es el único que juzga (verdadero o falso) de modo objetivo. Pero en la conciencia (*Bewusstsein*), si en realidad creo tener razón (o meramente lo aparento eso), no puedo errar para nada, porque ese juicio o mejor esa oración dice meramente que yo juzgo así” (AA 08 268, 13-18).

Una primera interpretación sostiene que la infalibilidad tendría que ver con una propiedad de los juicios en general. Esta propiedad correspondería al hecho de que los juicios, de ser realizados, implican también el saber que ellos se han realizado. Se podría errar, según esta interpretación, respecto del contenido del juicio, mas no respecto de su ejecución. Ahora bien, Knappik & Mayr (2013) han puesto en cuestión esta interpretación de modo, a mi juicio, correcto y han ofrecido una que me parece mejor. La argumentación de Knappik & Mayr va en la siguiente dirección: si bien es cierto la observación relativa a la teoría del juicio hecha con anterioridad es correcta, ella no parece ser suficiente para dar cuenta del carácter específico de la infalibilidad del *Gewissen*, pues esta última tiene que ver, en último término, con la modalidad del juicio.²³ Si juzgo de modo descuidado que no causé un incendio al dejar la fogata encendida en el bosque, puedo equivocarme no sólo respecto del contenido del juicio, sino también respecto de la modalidad del mismo y tener por seguro algo que en rigor no lo es. Pero ese tener por seguro algo que no lo es corresponde a un error moral, pues en los juicios morales no está permitido el “opinar” (A 822-823/B 850-851). En efecto, tal como ha destacado Palacios (2003), no son pocos los pasajes

23 En nuestra lengua este punto ha sido debidamente destacado por Palacios (2003, pp. 97-113).

donde Kant enfatiza la idea de que en el juicio moral nos debemos abstener de aquello que dudamos, de modo que, como dice Kant en la Religion “no se ha de intentar nada a riesgo de que sea injusto” (AA 06 185). Asimismo sostiene Kant en su R 6303 (1783-1784) “El principio superior del *Gewissen* es: que no se permita hacer nada de lo cual el agente no está completamente cierto que este permitido que sea hecho. No podemos atrevernos a correr el peligro de obrar de modo contrario a derecho”. Así las cosas el *Gewissen*, entendido como *Gewissenhaftigkeit*, i.e. como escrupulosidad pareciera ser justamente el reducto último en el que Kant pretende anclar la certeza moral. Ahora bien, como bien destacan Knappik & Mayr (2013, 338), la interpretación del *Gewissen* que lo considera infalible apela a una cualidad específica de los juicios ciertos, sc. que ellos parecen ser norma de sí mismos (en rigor Knappik & Mayr plantean el punto de otro modo, pero que es en cierta medida equivalente, sc. sostienen que la apodicticidad del juicio debería ser captada por quien realiza el juicio). En efecto, si un juicio es cierto, entonces se capta a certeza del mismo, y si no lo es, entonces se puede saber con certeza su carácter no moral, pues si no hay indicios de apodicticidad, entonces no hay apodicticidad sino que mera opinión. Dicho de otro modo: como el juicio moral exige apodicticidad, entonces se puede tener certeza moral en este caso en ambas direcciones, sc. tanto de la moralidad como de la inmoralidad del juicio. Pero esta certeza corresponde a un juicio de segundo nivel, que opera sobre el juicio inicial. No podemos saber, así, si erramos o no en el modo en que subsumimos nuestra acción bajo una descripción general, ni tampoco si el contenido de nuestro juicio es correcto (v.gr. debo en este caso hacer *x*), pero sí podemos saber con certeza si hemos sido escrupulosos en el examen de las variables relevantes, y por tanto si hemos enjuiciado la acción desde un punto de vista moral. Y en virtud de lo anterior, podemos también saber con certeza (por vía negativa) si *no hemos emprendido* este juicio meticuloso.

Lo anterior me parece que queda bastante claro en el caso del siguiente pasaje: de la Metafísica de las costumbres:

“Una conciencia moral que yerra es un absurdo. Porque en los juicios objetivos sobre si algo es deber, bien se puede errar alguna vez. Pero en los subjetivos, sc. si he comparado un juicio con mi razón práctica (que enjuicia) para emitir tal juicio, porque entonces no habrían juzgado prácticamente nada, caso en el cual no tendría lugar ni error ni verdad” (AA 06 401, 5-10).

A diferencia de lo que estiman Knappik & Mayr (2013, p. 339), el hecho de que el *Gewissen* sea caracterizado tardíamente como un “sentimiento” calza, me parece, perfectamente con esta interpretación, en la medida en que por medio de esta forma de naturalización Kant pretende dar cuenta del carácter no discursivo que posee en último término la certeza apodíctica del juicio que provee la conciencia moral. El *Gewissen* como instinto de juzgar y sancionar o exculpar puede intentar ser desoido por medio de un aspecto de nosotros mismos que busca no seguir meticulosamente su mandato.

d) *Balance*: Me parece que un análisis detallado de la posición de Kant, muestra importantes analogías con la tradición que parece estar a la base de la interpretación de la *conscientia* en Descartes que hallamos en la obra de Hennig. En primer lugar, en ambos casos la conciencia no es pensada de modo *facultativo*, i.e. como una disposición que *puede o no ser actualizada*, sino que se trata más bien de un saber actual que constituye el tipo de entidad que somos i.e. entidades sujetas a imputación moral o epistémica. En segundo lugar, justamente, aparece algo que ya despunta en el primer aspecto mencionado: tanto la *conscientia* como el *Gewissen* son formas del saber que causan aquello que ellas conocen. En Descartes, de acuerdo a la interpretación de Hennig, la *conscientia* al dirigirse hacia un pensamiento lo constituye como tal, y es, en ese sentido “la causa de lo que entiende”. Por otra parte, en el caso de Kant es el *Gewissen* justamente lo que constituye a una acción como moral, no en lo relativo a la conciencia de la bondad o maldad de su contenido, sino en tanto en cuanto ella fue realizada de acuerdo a la actitud correcta o no, sc. de modo tal que ella fue enjuiciada de modo escrupuloso. En ese sentido el *Gewissen* también es “causa de lo que entiende”, i.e. Su comprensión de la escrupulosidad o falta de escrupulosidad con que se examina la acción determina el carácter moral de la misma. Ahora bien, el criterio de enjuiciamiento de la acción no es sino la ley. Se trata así, creo, en ambos casos, de un concepto de “conciencia” que no corresponde a una pura interioridad librada de reglas, sino que de la capacidad de causar la forma de un determinado contenido al someter a este a reglas que no son puramente privadas.

De ser estos puntos correctos, tenemos ante todo que existe una importante consecuencia: tanto en Descartes como en Kant las formas prácticas del saber, i.e. aquellas formas que no reposan en último término en puras relaciones constantivas con el objeto de conocimiento, son esenciales. El saber reposa sobre todo en actos ejercidos que constituyen los objetos de su conocimiento, y no meros actos de “observación” o de “instrospección” en los cuales hallamos como dados los objetos del saber, sin mediación previa de actos como los del *cogito*, la elevación de un ítem al nivel del pensamiento, o el enjuiciamiento de una acción.

Bibliografía

Alanen, L. (2003): *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press: Cambridge-MA, 2003.

Bacin, S. ; Ferrarin, A. *et alii* (2013) (eds.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2013.

Barth, Ch. (2011): „Bewusstsein bei Descartes“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93 (2011): 162-194.

Carl, W. (1988): „Rezension zu: Günter Gawlick/Lothar Kriemendahl: Hume in der deutschen Aufklärung“, *Philosophische Rundschau* 35 (1988): 207-214.

_____ (1989): *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1989.

Carnap, R. (1936-1937): 'Testability and Meaning', *Philosophy of Science* 3 (1936): 419–471 y 4 (1937): 1–40.

Cassirer, E. (1918): *Kants Leben und Lehre*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1975 (=1918).

Copleston, F. (1960): *A history of philosophy*, vol IV, Image Books: New York, 1960.

Cottingham, J. (1978): "Descartes on thought", *Philosophical quarterly* 28 (1978): 208-214.

Damschen, G., Schnepf, R. & Stüber, E. (eds.) (2009): *Debating Dispositions*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2009.

Descartes, R. (1996) AT: *Œuvres de Descartes*. Par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1996.

Ertl, W. (1999): *David Hume und die Dissertation von 1770. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Immanuel Kants*, Peter Lang: Frankfurt am Main-Berlin-Bern, 1999.

Essser, A. (2013): "The inner court of conscience, moral self-knowledge, and the proper object of duty". En Trampota, Sensen & Timmermann (2013) (eds.), 269-291.

Gawlick, G. & Kreimendahl, L. (1987): *Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*, Frommann-Holzboog: Stuttgart, 1987.

Goor, K. (1901): „Hat Kant Hume's Treatise gelesen?“, *Kant-Studien* 5 (1901): 177-181.

Habermas, J. (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1999.

Haro de, V. (2015): *Duty, virtue and practical reason in Kant's Metaphysics of morals*, Georg Olms: Hildesheim, 2015.

Hatfield, G. (2003): *Descartes and the Meditations*, Routledge, London-New York, 2003.

Hennig, B. (2006): *Conscientia bei Descartes*, Karl Alber: Freiburg-München, 2006

_____ (2007): "Cartesian conscientia", *British Journal for the History of Philosophy*, 15: 455-484.

Hinske, N. (1966): „Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung“, *Kant-Studien* 56 (1966): 485-496.

_____ (1970): *Kants Weg zur Transzendental-philosophie. Der dreißigjährige Kant*, Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1970.

_____ (1995): „Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kants Denkens. Erwiderung auf Lothar Kreimendahl“. En Theis & Weber (1995) pp. 102-121.

Höffe, O. (2002) (ed.): *Lexikon der Ethik*, Beck: München, 2002.

- Honderich, T. (1995): *The Oxford companion to philosophy* [OCP], OUP: Oxford, 1995.
- Kant, I. (1902 y ss.) AA: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: 1902 ss. Göttingen.
- _____ (2004) Kaehler Moral: *Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie*. Herausgegeben von W. Stark, Walter de Gruyter: Berlin-New York, 2004.
- _____ (1956): KrV: *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von R. Schmidt, Felix Meiner: Hamburg, 1956 (=1926).
- Kermmerling, A. (2005): *Ideen des Ichs*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, ²2005.
- Kittsteiner, H. D. (2015): *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, ³2015.
- Knappik, F. & Mayr, E. (2013): „Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim spätem Kant“. En Bacin, Ferrarin *et alii* (eds), 329-342.
- Kreimendahl, L. (1990): *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Dinter: Köln, 1990.
- Lähteenmäki, V. (2008): “Order of consciousness and forms of reflexivity in Descartes”. En Heinmää, S., Lähteenmäki, V & Remes, O. (eds.), 177-201.
- Lätheemäki, V. & Remes, O. (2008): *Consciousness: From perception to reflection in the history of philosophy*, Springer: Dordrecht, 2008.
- Lazos, E. (2014); *Disonancias de la crítica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México, 2014.
- Molenaar, G. (1969): “Seneca’s use of the term *conscientia*”, *Mnemosyne* 22 (1969): 170-180.
- Palacios, J. M. (2003): *El pensamiento en la acción*, Caparrós: Madrid, 2003.
- Perler, D. (2006): *René Descartes*, Beck: München, ²2006.
- Radner, D. (1988): “Thought and Consciousness in Descartes”, *Journal of the History of Philosophy* 36 (1988): 439–52.
- Ritter, J. (1971-2005) (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe: Basel, 1971-2005.
- Rorty, R. (1979): *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press: Princeton, 1979.
- Schönlein, P. (1969): „Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei griechen und römern“, *Rheinisches Museum für Philologie* 112 (1969): 289-305.

Simmons, A. (2012): “Cartesian consciousness reconsidered”, *Philosophers imprints* 12 (2012): 1-21.

Theis, R. & Weber, C. (1995) (ed.): *De Christian Wolff à Louis Lavelle: metaphysique et histoire de la philosophie; recueil en hommage à Jean École à l'occasion de son 75e anniversaire*, G. Olms: Hildesheim, 1995.

Torralba, J. M. (2009): *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Georg Olms: Hildesheim, 2009.

Trampota, A.; Sensen, O. & Timmermann, J. (2013) (eds.): *Kant's Tugendlehre. A comprehensive commentary*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2013.

Vaihinger, H. (1922): *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Scientia Verlag: Amsterdam, 1970 (=1922).

Wieland, W. (2001): *Urteil und Gefühl*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2001.

