

SOBRE EL SENTIDO INTERNO. LA REFLEXIÓN DE LENINGRADO

MARÍA LUISA COUTO-SOARES

In 1986 the Russian *Woprossy Filosofii* published three Kant's Autographs. This paper analyses one of them: the Leningrad Reflection "On the internal sense". This Reflection adds new arguments to these central topics of the *Critique of Pure Reason*: space and time and their relation to the constitution of subjectivity.

En 1986, la revista rusa *Woprossy Filosofii*, publica una edición germano-rusa de tres autógrafos de Kant inéditos hasta esa fecha, que pertenecían a la colección de autógrafos extranjeros de la Biblioteca Pública del Estado Saltykov-Schedrin de Leningrado, editados por el ruso Arsenij Gulyga de Moscú y por Reinhardt Brandt y Werner Stark, de Marburgo. El primero de estos autógrafos es una Reflexión titulada "Sobre el sentido interno", que fue reeditada con los otros dos (uno sobre las matemáticas, otro una carta de negocios dirigida al arquitecto Johann Friedrich Vetter, con fecha de Abril de 1784), en el volumen I de *Kant-Forschungen*, órgano de los Archivos de Kant de Marburgo. Gerhard Seel ha publicado una edición franco-alemana en el periódico suizo *Revue de Théologie et de Philosophie* en 1987, con una traducción francesa de Alain Perrinjaquet. La introducción a la edición alemana de Reinhardt Brandt y su nota histórica son traducidas al inglés en esta misma publicación. En 1989, Hoke Robinson publica una traducción in-

glesa de la Reflexión de Leningrado en la revista *International Philosophical Quarterly* (vol. XXIX, n. 3)¹.

En un ensayo dedicado al tópico de esta Reflexión, Robinson advierte la imprudencia que supone tomarse demasiado en serio estas reflexiones, teniendo en cuenta la incertidumbre de sus fechas y del texto mismo, el desconocimiento habitual de sus contextos y de los motivos que han llevado Kant a redactarlas. Sin embargo, en el caso de la Reflexión de Leningrado, las afinidades con las versiones publicadas de la Refutación del Idealismo, nos autorizan a considerarla, junto con las Reflexiones sobre el Idealismo, como revisiones posteriores a la 2ª edición de la *Crítica*. Y, en este caso particular, las dificultades de la cuestión del sentido interno, justifican por sí mismas que se tengan en cuenta todas las aclaraciones complementarias a los textos ya publicados y conocidos.

Este texto adicional al corpus kantiano es, pues, bienvenido, ya sea porque se trata de una nueva fuente para el estudio de su pensamiento, ya sea porque su tema —el sentido interno— constituye un tópico central en la Filosofía Crítica. No vamos a encontrar en este texto nada radicalmente nuevo o sorprendente: la reflexión contiene una reiteración de los argumentos para la refutación del idealismo, que Kant había expuesto ya en otras reflexiones —concretamente las conocidas bajo el nombre de los ejercicios de Kiesewetter— y, evidentemente, en los textos de la 2ª edición de la *Crítica*, la nota al Prefacio de esta edición y el texto introducido al final de la Analítica. Quizá lo que llama más la atención es el título mismo de esta Reflexión que indica el objetivo directo y central del texto, la problemática del sentido interno. En efecto, aunque el concepto del sentido interno sea de una importancia fundamental en la Estética, en la Deducción, en el Esquematismo y en las Analogías, Kant casi nunca se refiere a él de una forma tan explícita y directa. La Reflexión de Leningrado, en este sentido, puede ser considerada como una aclaración al conjunto de textos de la *Crítica*, en su formulación más detallada de la relación espacio y

1. En 1992, he publicado en la revista *Análise*, una traducción portuguesa de la Reflexión de Leningrado. (*Análise*, 16, 1992, pp.145-147).

tiempo como formas *a priori* de la subjetividad, del sentido externo e interno, respectivamente.

Presentaré en síntesis las líneas centrales de la argumentación de Kant en esta Reflexión, para señalar sus posibles aportaciones e ideas nuevas en relación con los demás textos publicados.

El tiempo —*das bloß Subjektive der Form der inneren Anschauung*— se identifica con el modo universal de la auto-afección; la experiencia interna, la experiencia de mi mismo depende y está condicionada por el modo en el que yo me presento a mi mismo. El sentido externo y su misma representación de los objetos en el espacio, en cuanto distintos de mí mismo, condicionan la determinación de nuestra existencia en el tiempo. Kant se expresa aquí en dos claves: la del yo pasivo, receptivo, que es afectado por sí mismo (la auto-conciencia fenoménica); y la del yo activo, la pura espontaneidad por la cual éste se afecta a sí mismo (conciencia intelectual, expresa en la proposición *Yo pienso*). La producción auto-afectiva de la experiencia interna significa la aprehensión sintética de las representaciones de los objetos externos en una conciencia del estado de mis representaciones. Se puede así concluir que el sentido interno, en cuanto condición de toda experiencia interna, presupone un sentido externo que aporta el material aprehendido; por lo tanto, todas las determinaciones de mi existencia temporal exigen un sentido externo, con el cual nos representamos los objetos en el espacio, distintos de nosotros mismos.

La conciencia de la exterioridad es una conciencia *a priori*, independiente de percepciones reales del sentido externo. Kant distingue la apercepción pura o transcendental de la empírica, mediante los neologismos latinos *apperceptio percipientis* y *apperceptio percepti*, la psicológica y la cosmológica: “La primera —escribe Kant en esta Reflexión— afirma solamente *yo soy*. La segunda ‘yo fuí, yo soy y yo seré’, es decir, ‘yo soy una cosa del pasado, presente y futuro’, en la cual esta conciencia yo soy es común a todas las cosas en la determinación de mi existencia en cuanto magnitud (...). La apercepción cosmológica, que considera mi existencia en cuanto magnitud en el tiempo me pone en relación con otras cosas que existen, han existido y existirán, pues la si-

multaneidad no es una determinación de lo real, en relación al *percipiens*, sino en relación al *percepti*, ya que la simultaneidad sólo se puede representar en cuanto se puede percibir en el tiempo, tanto en el que ya pasó (pasado), como en el que vendrá (futuro)...”.

Kant subraya el contraste entre el “Yo soy” de la apercepción psicológica o transcendental y la tríplice proposición “Yo fuí, soy y seré”, atribuida a la apercepción empírica o cosmológica. Mi existencia como magnitud en el tiempo implica mi relación con otras cosas existentes en los tres modos temporales. Esto significa que el hecho de que algo exterior corresponda a mi representación, no puede ser percibido, sino que debe ser pensado: la relación misma de las cosas distintas unas de otras (y simultáneas) es pensada *a priori*, no simplemente percibida. Una vez más se refuerza la conclusión: toda conciencia de mí mismo, en cuanto tengo una experiencia determinada en el tiempo, exige mi aprehensión de objetos en el espacio. Puedo tener conciencia *a priori* de mi relación con otras cosas externas a mí mismo, independientemente de toda percepción de esas cosas: en otras palabras, es necesario que yo pueda tener conciencia de mí mismo *a priori* como relación con otras cosas, antes de percibir las. En suma, concluye Kant: “mi intuición como una intuición externa, <debe pertenecer> a la conciencia misma antes de la conciencia de mi impresión, porque el espacio es la conciencia de esta relación real”.

Si el exterior debe ser representado antes de la percepción de cualquier objeto externo, ¿cómo es posible comprender el sentido externo? Este es el problema con el que se enfrenta Kant en los últimos párrafos de la Reflexión. El argumento tiene la forma de una especie de *reductio ad absurdum* de la tesis según la cual no habría ningún sentido externo; sólo el sentido interno y, a partir de la experiencia interna, la inferencia de algo externo a nosotros mismos. “(...) Si no tuviéramos ningún sentido externo —argumenta Kant— tampoco tendríamos ningún concepto de la exterioridad”. La representación de algo externo exige un sentido genuino de *exterioridad*, ya que toda la afección —incluso la autoafección— presupone algo externo a nosotros mismos. La con-

ciencia de algo externo a mí no es el resultado de cualquier percepción, pero se funda en la forma misma del sentido externo, y esta forma no es derivable del sentido interno, pues falta algo de permanente que haga posible la determinación de cualquier relación temporal que no sea la sucesión de mis representaciones.

Es cierto que este argumento —el sentido interno presupone el sentido externo para poder determinar mi existencia en el tiempo— ocurre ya en la Refutación del Idealismo de la 2ª edición de la *Crítica*. Como es sabido, muchas de las alteraciones de esta edición están motivadas por la necesidad de volver a los problemas del tiempo y del espacio, en cuanto formas subjetivas de la intuición, de la relación entre sentido interno y externo, entre tiempo y espacio, entre auto-conocimiento y conocimiento del mundo externo, de la distinción entre conciencia intelectual (apercepción pura) y experiencia interna (auto-conciencia empírica, o apercepción empírica). Kant no dejó de repensar estos tópicos hasta el final de su vida, como lo muestran las Reflexiones fechadas por Adickes entre los años 1785 y 1793².

En la Reflexión de Leningrado, Kant es muy explícito en el carácter *a priori* de la conciencia de la exterioridad, que se presenta como una aprehensión pura de la exterioridad en mi subjetividad misma, como si *dentro de mí* se encontrara ya constituido un *fuera de mí*.

Es la apercepción cosmológica la que me pone en relación con los objetos existentes fuera de mi mismo, en el espacio, y constituye un mundo de relaciones espacio-temporales dentro de la subjetividad misma. Por lo tanto, la conciencia proporciona un horizonte mundano a nuestra experiencia interna, en el cual me conozco *a priori* como coexistente, en simultáneo con todo lo que es exterior a mí. En cuanto conciencia espacio-temporal del yo-en-el-mundo, la conciencia cosmológica es originaria, es decir, *a priori* y constitutiva de la exterioridad del yo, con independencia de las

2. Cfr. *Akademie Ausgabe (Kant's gesammelte Schriften)*, Berlin, 1920 XVIII, pp. 305-310, R 5653; XVIII, pp. 312-316, R 5654; XVIII, pp. 607-617, R 6311 a 6314; XVIII, pp. 618-623, R 6315; XVIII, pp. 627, R 7317.

representaciones de los objetos externos. No son las percepciones externas, sino la intuición misma del espacio que establece que existe alguna cosa en general exterior a mí: la conciencia de la exterioridad se encuentra en la representación del espacio en cuanto forma de la intuición, no derivada del sentido interno, en la cual es *pensada* esta relación de las cosas distintas unas de otras. El «fuera de sí» (*extra se*) y el «fuera de nosotros» (*extra nos*) está, por eso, en nosotros mismos, no tiene su origen en representaciones o percepciones de cosas externas.

En un artículo sobre la refutación kantiana del idealismo, Reinhard Brandt presenta una visión diacrónica de los diversos textos desde la 1ª edición de la *Crítica* hacia esta Reflexión, señalando algunas nuevas perspectivas que se pueden detectar en este último texto. La argumentación de Kant en la *Crítica* (1ª edición) puede producir un efecto de *boumerang*, que no sólo falla en la refutación del idealismo, sino contribuye, en cierto modo, a reforzarlo de una forma sutil: no hay duda que queda clara la posibilidad de que los objetos materiales nos sean dados inmediatamente. Pero la realidad externa radica, en último análisis, como en el idealismo más estricto, en el sujeto mismo. El idealismo, lejos de ser rechazado, parece ser la *ultima ratio*³.

¿Cuáles son las nuevas perspectivas de la Reflexión de Leningrado?

Kant presenta aquí dos tópicos que no se encuentran en ninguna de sus obras: la “serie modal del tiempo” (*modale Zeitreihe*), la determinación del pasado, presente y futuro; y la tesis según la cual la conciencia de objetos externos es una conciencia *a priori*, es decir, independiente de percepciones reales del sentido externo.

¿Cómo interpretar el orden modal del tiempo en esta Reflexión? ¿Qué es lo que interesa a Kant en el “yo fuí, yo soy y yo seré”? Leyendo a Reinhard Brandt en el citado artículo, el carácter fragmentario de la nota nos permite una conjetura: la apercepción que se refiere a lo permanente de las cosas en el pasado, presente y

3. Cfr. R. BRANDT, “Le Feuillet de Léninegrad et la réfutation kantienne de l'idéalisme”, *Revue de Philosophie et de Théologie*, 13, p. 455.

futuro, y permite determinar el yo empírico que subsiste paralelamente como pasado, presente y futuro, es la apercepción cosmológica: soy conciente de mi mismo como ser en el mundo. Mi conciencia del ahora y la conciencia del pasado y del futuro, que se rigen por la primera, sólo se hace posible por el orden simultáneo de las cosas, de todos los seres del mundo. Al lugar del cuerpo (*situs corporis*) cosmológico corresponde un lugar del tiempo (*situs temporis*), y este es el modo como *mi* existencia es determinada en cuanto ser espacio-temporal del mundo en el aquí y ahora⁴.

No podemos dejar de recordar que la conciencia del tiempo modal será objeto de los profundos análisis fenomenológicos de la conciencia interna del tiempo en Husserl; su dialéctica de la impresión (del presente), retención (del pasado) y protención (del futuro) desarrollan el “yo fuí, yo soy y yo seré” de la aprehensión cosmológica kantiana. Y las transposiciones entre espacio y tiempo, que constituyen como un “calco”, paso a paso entre las dos series, la de la sucesión y la de la simultaneidad, siempre presentes en Husserl, hacen pensar en la interiorización del espacio que Kant propone en esta Reflexión.

Leemos en Husserl: “Las impresiones, retenciones y protenciones originarias presentan las características de la aprehensión de la cosa espacial (...). El tiempo fenomenológico al cual pertenecen los datos sensibles y las aprehensiones de las cosas, y el tiempo espacial de las cosas, deben coincidir punto por punto”⁵.

Este tiempo espacial es la condición para una contemporaneidad más extensa que la que se da en el interior de un campo de presencia —una simultaneidad (coexistencia) que no excluye la sucesión, ya que ésta es simultánea, sincronismo que conecta entre sí todos los seres temporales. Entre los dos términos (espacio y tiempo) no hay, según Husserl, ninguna relación dialéctica, ni privilegio de uno sobre el otro. Las dos dimensiones, los dos registros de la conciencia interna constituyen un binomio expresivo de la subjetividad en cuanto coexistencia, simultaneidad objetiva-

4. Cfr. R. BRANDT, “Le Feuillet de Léninegrad”, p. 469.

5. E. HUSSERL, *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo*, § 38.

da y aprehendida en sí misma en esta configuración dual irreducible.

La interiorización del espacio en el dominio de la subjetividad significa que hay un fuera/dentro, que hay una exterioridad en la zona misma de la conciencia interna. Con esto tendremos que admitir que hay en la subjetividad, no sólo un principio de identidad, a través de la auto-referencia de todas las experiencias a un Yo pienso/Yo soy, sino también un principio de diferenciación en el orden de la simultaneidad, de la coexistencia, por el cual el yo se piensa como un yo-en-el-mundo. Conocerse a sí mismo como un ser-en-el-mundo, significa conocerse como uno más, un ser, un “objeto” *difer(ente)*, distinto de todos los demás, pero situado ahí junto con ellos, en un horizonte común de coexistentes, como un *Dasein*, un *ser ahí*. Esta noción del yo como ser-en-el-mundo no es ajena al pensamiento de Kant. La encontramos expresada en este texto del *Opus Postumum*: “Yo soy. —Además de mi mismo, existe un mundo en el espacio y en el tiempo y yo mismo soy un ser en el mundo: soy consciente de esta relación y de las fuerzas que mueven en mi sensaciones o percepciones. —Yo mismo, en cuanto ser humano, *soy para mí mismo un objeto sensible externo*, una parte del mundo”⁶.

La tesis de que el ser humano es esencialmente una parte del mundo y que la representación del mundo es precisamente el contenido de su alma en cuanto poder de representación (tesis específicamente leibniziana), es admitida por Kant en uno de sus escritos pre-críticos, uno de los pocos textos en el que expresa una visión favorable de la filosofía leibniziana. Escribe Kant: “Hay algo de grande, y en mi opinión bien fundamentado, en la noción de Leibniz: el alma acompaña todo el universo con su poder de representación, aunque sólo una pequeña parte de estas representaciones sea clara”⁷.

Como señala Baum en su artículo sobre la apercepción cosmológica, esta idea kantiana nos lleva a pensar en la concepción

6. *Akademie Ausgabe*, XXI, p. 63; texto entre 1800-1803.

7. *Akademie Ausgabe*, II, p. 199.

leibniziana del alma como *vis repraesentativa*. El concepto mismo de apercepción y la noción de un alma en la cual se encuentran miles de representaciones inconscientes, que por su poder de pensar emergen en el campo de la conciencia con plena claridad, tiene también la firma de Leibniz. Sin embargo, hay que tener en cuenta las profundas diferencias entre la monadología de Leibniz y el dualismo kantiano de un idealismo trascendental conjugado con un realismo empírico. En cualquier caso, el texto citado de Kant, permite comprobar que el tema central en la filosofía de Heidegger, del hombre-ser-en-el-mundo, es un tópico de la filosofía alemana, por lo menos a partir de Leibniz, y pasando por Kant: para el filósofo de Königsberg, el ser humano no es un ser entre otros en el mundo, porque la mediación de su relación con el mundo constituye verdaderamente su mismo ser⁸.

En conclusión: esta Reflexión, pese a su carácter fragmentario y a la variedad de problemas que están implicados, tiene por lo menos un significado importante para la interpretación del pensamiento kantiano. El texto muestra que Kant, a lo largo de su vida, no dejó de volver a un tópico central de todo su sistema: el sentido y alcance de su idealismo trascendental, la relación entre conocimiento de sí y conocimiento del mundo. Las sucesivas versiones de su refutación del idealismo, ponen de manifiesto la insatisfacción de Kant y la necesidad de matizar, burilar e ilustrar sus argumentaciones. El título parece indicar que en este manuscrito, Kant pretendía sobre todo detenerse, una vez más, sobre uno de los temas más nucleares, pero menos elaborados de su sistema, que permaneció siempre un *desideratum* fundamental en su pensamiento: una reflexión dedicada a la doctrina del sentido interno. A mi juicio, este hecho justifica plenamente el interés de una lectura atenta de esta Reflexión. Las dificultades fundamentales del sistema kantiano permanecen sin solución, en concreto el problema del significado de su postura de idealismo trascendental. Pero emerge en este texto un horizonte nuevo para la teoría de la subjetividad y

8. Cfr. M. BAUM, "Kant on cosmological apperception", *International Philosophical Quarterly*, XXIX, n. 3 (1989), p. 282.

MARÍA LUISA COUTO-SOARES

su relación con el mundo: la auto-conciencia y la conciencia del mundo no se pueden dar aisladamente. Ellas se dan en el ser humano, en una estrecha interconexión, porque, de hecho, su auto-conciencia es al mismo tiempo y constitutivamente, conciencia del mundo, apercepción cosmológica.

En la conclusión final de esta Reflexión, Kant subraya la necesidad de la existencia de un sentido externo, y que sus contenidos puedan ser pensados “como encontrándose en el espacio”. Sin embargo, esta realidad, como Kant afirmara ya en la *Crítica*, al contrario de un producto de la imaginación, se basa tan sólo en el hecho de encontrarse estrechamente conectada con la misma experiencia interna, en cuanto condición de su posibilidad. En el fondo, el horizonte “mundano” de la subjetividad estaba ya en germen en las obras críticas de Kant. Los nuevos matices de este autógrafo expresan la continuidad de un problema, casi un enigma, que la filosofía trascendental kantiana no acabará de elucidar.

María Luisa Couto-Soares
Universidade Nova de Lisboa
Avda. de Berna, 26-C
1069-061 Lisboa. Portugal
luisacoutosoares@hotmail.com