

---

# *Autoconocimiento, acción y autointerpretación. Opacidad y transparencia del saber de sí mismo en la filosofía práctica de Kant*

Self-knowledge, action and self-interpretation. Opacity and transparency of self-knowledge in Kant's practical philosophy

---

**LUIS PLACENCIA**

Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad de Chile  
Santiago (Chile)  
luisplacencia@gmail.com

**Abstract:** It is a well-known fact that Kant states that we cannot have full knowledge of ourselves *qua noumena*. However this is not all that he has to say concerning self-knowledge. He also claims that what makes knowledge of ourselves *qua noumena* impossible is also what makes other forms of self-knowledge possible, including some forms in which we achieve full certainty. In this paper I deal with these claims in order to analyze how this complex model is at work in Kant's practical philosophy.

**Keywords:** Self-knowledge, action, self-interpretation, maxims.

**Resumen:** Es sabido que Kant establece que no podemos tener conocimiento de nosotros mismos en cuanto *noumena*. No obstante, esto no es todo lo que nos tiene que decir sobre el autoconocimiento. Kant también sostiene que lo que hace imposible el conocimiento de nosotros mismos como *noumena* es lo mismo que hace posible otras formas de autoconocimiento, incluyendo algunas formas en las que adquirimos certeza absoluta. En este artículo me ocuparé de esta idea para analizar el modo en que este modelo complejo opera en la filosofía práctica de Kant.

**Palabras clave:** Autoconocimiento, acción, autointerpretación, máximas.

RECIBIDO: JUNIO DE 2015 / ACEPTADO: AGOSTO DE 2015  
DOI: 10.15581/009.48.3.543-563

ANUARIO FILOSÓFICO 48/3 (2015) 543-563

543

## INTRODUCCIÓN Y UNA BREVE ACLARACIÓN TERMINOLÓGICA

Qué sea el autoconocimiento y/o la autoconciencia es algo sobre lo que puede disputarse largamente, tal como lo documenta el interés tanto histórico como actual por este tipo de asuntos. Dado que la tradición filosófica ha discutido bajo tales títulos una serie diferente de fenómenos, se hace necesario establecer algunas distinciones. En primera instancia podemos entender por autoconocimiento un tipo de saber que puede tener cada individuo de sí mismo, por ejemplo, de sus representaciones, estados mentales, percepciones, acciones, de su cuerpo, etc. Tales formas de saber responden, en su versión proposicional, a la matriz *yo sé que yo...*<sup>1</sup> Ahora bien, tenemos conocimiento *ejemplar* o *particular* de nosotros mismos cuando tenemos una forma de saber del tipo *yo sé que yo...* que responde a preguntas como ¿cuánto mido?, ¿qué estoy pensando? ¿qué estoy haciendo?<sup>2</sup>. El modo en que tenemos este tipo de conocimiento, así como su estatus, ha sido discutido largamente por la filosofía. Del mismo modo, se ha discutido largamente sobre los posibles subtipos de este saber. Así, por ejemplo, desde la tradición que se ha dado en llamar “cartesiana”, se ha considerado varias veces la cuestión de si tenemos un acceso privilegiado desde el punto de vista epistémico a al menos ciertos ítems que pertenecen a lo que llamo aquí autoconocimiento particular, frente a otros ítems de conocimiento que corresponderían al saber que tengo de entidades distintas de mí mismo, o incluso respecto de mí mismo (*v.gr.* bajo otras formas de autoconocimiento particular). Así, por ejemplo, parece ser que el saber que puedo llegar a tener de que nací en

- 
1. Cfr. E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979) 27. Con esto no quiero sostener ni que desde el punto de vista de Kant ni tampoco desde el punto de vista sistemático todas las formas de autoconocimiento se dejen reducir sin resto a formas proposicionales del saber. En esto no pretendo adherir aquí, al menos explícitamente, a la propuesta de E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein* cit., 18 y ss. Por medio de esta formulación del problema del autoconocimiento y la autoconciencia sólo busco presentar diferencias estructurales entre diversas formas de estos fenómenos que se dejan expresar de modo esquemático y sencillo en las formulaciones proposicionales de tales formas de saber.
  2. Q. CASSAM (ed.), *Self-Knowledge* (OUP, Oxford, 1994).

Santiago de Chile es menos robusto que el que tengo de que en este momento siento frío o de que dudo que siento frío, y este a su vez es más sólido que el que tengo de que el vehículo que está estacionado frente a la ventana a la que da mi escritorio es un *Porsche*. Sobre el primer asunto, de hecho, mi madre o la matrona del Hospital de la Universidad Católica de Chile que atendió mi parto tienen un conocimiento mucho más sólido que el mío. Sobre el segundo, puedo engañarme o ser engañado de múltiples formas (por medio de una ilusión óptica o ignorando que la insignia que tiene el automóvil que veo al frente, y que en rigor no es *Porsche*, ha sido puesta por mi vecino que quiere aparentar abundancia de recursos)<sup>3</sup>. La pregunta por la estructura de conocimiento que articulamos por medio de proposiciones del tipo *yo sé que yo F*, donde *F* es un estado de conciencia, corresponde a lo que Ernst Tugendhat ha tratado bajo el ámbito de la pregunta por lo que él denomina como la *autoconciencia epistémica inmediata*<sup>4</sup>. Aquellas formas del saber de sí parecen tener un privilegio por sobre formas que Tugendhat denomina *mediatas*, que corresponden a aquellos modos de saber de mí a los que otro puede tener un mejor acceso, como por ejemplo es el caso de mi lugar de nacimiento o de la causa de la picazón que siento en la espalda<sup>5</sup>.

Pero la pregunta por el autoconocimiento parece no agotarse en este tipo de fenómenos. Así como se ha identificado un tipo de pregunta por el autoconocimiento particular, la filosofía ha demostrado un enorme interés a lo largo de su historia frente a la pregunta por el tipo de entidad que somos los seres humanos, que es lo que Cassam ha llamado “pregunta general”<sup>6</sup> y que denominaré aquí también como *típica*. Esta pregunta, que se puede caracterizar semiformalmente como aquella que es respondida apelando a una proposición del tipo *yo sé que yo soy F* y en tanto *F* soy *Y...*, donde

3. E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein* cit., 27.

4. E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein* cit., 27. Por “autoconciencia” se suele entender un tipo de saber constante del hecho de que mis actos, representaciones, estados mentales, etc. son *míos*. Ahora bien, esta forma de saber de sí corresponde claramente a lo que Tugendhat llama *autoconciencia epistémica inmediata*, que como tal es, de hecho, una forma de autoconocimiento particular.

5. E. TUGENDHAT, *Ibidem*.

6. Q. CASSAM, *Self-Knowledge* cit., 1.

*F* está por el tipo de entidad que soy e *Y* por las determinaciones que corresponden al tipo de entidad que soy, es, como se verá más abajo, crucial para Kant. Ella misma puede, a su vez, separarse de una pregunta que parece implicarla, pero que no se deja identificar sin más con ella, a saber la pregunta por el autoconocimiento que Tugendhat identifica con el mandato délfico “conócete a tí mismo”, en tanto tal mandato parece preguntar por un tipo de saber de sí que tiene implicancias prácticas<sup>7</sup>.

En la sección que viene intentaré mostrar que diversas preguntas que pueden dejarse interpretar como casos de las preguntas antes mencionadas son cruciales para la filosofía de Kant, sin por ello sostener que Kant interpretaría las distinciones antes hechas tal y como lo hacen Cassam o Tugendhat. Sostendré que estas preguntas se vinculan con la pregunta que Kant concibe, al menos no pocas veces, como la más relevante de su filosofía, sc. la pregunta por el autoconocimiento en sentido general. La respuesta a esta pregunta, o en rigor un aspecto de la misma parece poner en cuestión la posibilidad de varias formas de autoconocimiento en sentido particular, de modo tal que parece transformar la opacidad respecto de sí mismo, al menos en este nivel, en una figura constitutiva de la posibilidad de saber de sí. En la tercera sección intentaré analizar una conexión a mi juicio aún no explorada en relación al problema del autoconocimiento en sentido particular y un aspecto central de la filosofía práctica de Kant. En ese contexto será de vital importancia el análisis del modo en que el tópico del autoconocimiento en Kant se articulan de un modo complejo los fenómenos de la auto-transparencia y la opacidad respecto de sí mismo, mostrándose así la relevancia de la “autoopacidad” para el fenómeno del saber de sí<sup>8</sup>.

- 
7. E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein* cit., 28. Para una breve reseña del sentido y origen del mandato délfico, cfr. A. VIGO, *Platón y las aporías del conocimiento de sí*, en M. BOERI y N. OOMS (eds.), *El espíritu y la letra* (Colihue, Buenos Aires, 2011) 215-217.
  8. Los textos de Kant son citados, como es común entre los especialistas, siguiendo el volumen, la numeración de páginas y de líneas de página de la edición de la *Real Academia Prusiana de Ciencias* (AA), aunque no siempre es el texto de esa edición el que está a la base de la cita, sino que en general se emplean las mejoradas ediciones modernas. Se trata de las siguientes ediciones: 1) *Crítica de la razón práctica* (KpV), se

LA RELEVANCIA DEL PROBLEMA DEL AUTOCONOCIMIENTO EN  
KANT Y LAS DIFICULTADES QUE ÉSTE PLANTEA  
EN SUS DIFERENTES FORMAS

La filosofía de Immanuel Kant como totalidad así como también momentos centrales de la misma han sido caracterizados en diversas ocasiones por parte del mismo Kant, tanto de modo explícito como implícito, como tareas constituidas fundamentalmente por una labor que podría ser denominada bajo la rúbrica general de “autoconocimiento”. Probablemente el caso más eminente de lo anterior sea aquel en que Kant caracteriza a la *Crítica de la razón pura* como un ejercicio de “autognosis” de la razón en el primer prefacio de este texto central.

La indiferencia es una interpelación a la razón a tomar nuevamente la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*), y a implantar un tribunal que la asegure en sus pretensiones justas, y que por el contrario despache toda su arrogancia, no por medio de un dictamen autoritario, sino de acuerdo a sus leyes eternas e inmutables. Y este tribunal no puede ser otro que la crítica de la razón pura misma (A XI).

Similarmente agrega Kant en los *Prolegómenos* el siguiente pasaje:

---

usa I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*. Herausgegeben von Horst D. Brandt & Heiner F. Klemme (Felix Meiner, Hamburg, 2003), 2) *Crítica de la razón pura (KrV)* I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von J. Timmermann (Felix Meiner, Hamburg, 2003), 3) *Crítica de la facultad de juzgar (KU)* I. KANT, *Kritik der Urteilkraft*. Herausgegeben von H. Klemme (Felix Meiner, Hamburg, 2006), 4) *Religión dentro de los límites de la mera razón (Religion)* I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Herausgegeben von B. Stangneth, (Felix Meiner, Hamburg, 2003), 5) *Fundamentos metafísicos de la doctrina de la virtud (Tugendlehre)* I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Herausgegeben von B. Ludwig (Felix Meiner, Hamburg, 2008). La *KrV* es citada por los números de página de sus ediciones primera (A) y segunda (B), así como en el caso de la *Kaehler-Moral* que no ha sido aún editada en AA, cito según la edición publicada en 1997 por Walter de Gruyter bajo edición de W. Stark: I. KANT, *Vorlesung zur Moralphilosophie* (Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1997). He modificado, cuando es necesario, la ortografía alemana empleada por Kant cuando cito el texto original. Las traducciones son mías.

Dado que toda la apariencia (*Schein*) consiste en que el fundamento subjetivo del juicio es tenido por objetivo, entonces será *un* autoconocimiento (*ein Selbsterkenntnis*, destacado del autor) de la razón pura en su uso trascendente (exaltado) el único medio de resguardo contra las confusiones en las que la razón cae cuando mal interpreta su destinación (*Bestimmung*) y remite ese modo trascendente al objeto en sí mismo, aquello que corresponde solamente a su propio sujeto y la dirección del mismo en todo uso inmanente” (AA 04 328, 19-25).

Ambos pasajes parecen apuntar a una idea común: el autoconocimiento sería algo así como una tarea necesaria para evitar un tipo de error filosófico, sc. el error metafísico en el que la razón humana incurre, según Kant, de modo natural y filosóficamente motivado. Tal error, que como se sabe, está además a la base de errores en el ámbito de la filosofía práctica (B XXX), estaría generado justamente por una falta de conocimiento respecto de los límites de nuestras capacidades cognitivas. Esta forma de “sabiduría humana”, que al igual que el saber socrático consiste en un modo de saber de sí por medio del saber de los propios límites, es, tal como destacan los pasajes en cuestión, constitutiva de la tarea “crítica”, tarea que su vez constituye el nervio de la filosofía kantiana. Por otra parte, Kant mismo caracteriza no sólo la tarea crítica, en este sentido específico de “saber del límite de nuestras facultades cognitivas”, sino que también a la filosofía *trascendental* en general como “el principio formal de constituirse a sí mismo sistemáticamente en objeto de conocimiento (*Erkenntnis*)” (AA 21 97, 23-24)<sup>9</sup>. Pareciera ser, entonces, al menos de acuerdo a este texto, que no sólo la mera tarea de autoconocimiento requerida para poner coto al error metafísico es constitutiva del proyecto de la filosofía kantiana, sino que la autognosis, entendida como la tarea de autoconocimiento que arriba denominé *típica* o *general*, pareciera ser su objeto en un sentido aún más amplio. De hecho lo es, tal como cabe notar a partir de las *Leciones de lógica*, de acuerdo al texto editado por su discípulo G. B. Jäs-

9. Cfr. también AA 21 103, 4-6; AA 21 107, 9-10.

che, Kant hace notar que la pregunta por el tipo de ser que somos, sc. la pregunta por el hombre, constituye algo así como el crisol en que se funden las preguntas centrales de la filosofía en sentido cosmopolita (AA 09 25, 1-6), i.e. como “ciencia de los fines últimos de la razón humana” (AA 09 23, 32-33) o como “ciencia de la referencia de todo conocimiento y uso de la razón al fin último (*Endzweck*) de la razón humana” (AA 09 24, 33-35). De esta manera se aprecia que la tarea autocognitiva no sólo tiene el fin “limitativo” o “negativo” de poner fin a las ensoñaciones de la razón, sino que también tiene como contracara un aspecto “positivo”, que no obstante no podría existir sin el aspecto limitante de la autognosis.

El que Kant sostenga que la tarea del autoconocimiento es fundamental para su filosofía en general, y ya no sólo en el ámbito teórico, calza perfectamente con varias de sus afirmaciones en las obras dedicadas al ámbito práctico, en las que, como es bien sabido, sostuvo, por ejemplo, que el autoconocimiento en esa esfera constituye el primer mandato de los deberes para consigo mismo (AA 06 441, 4-19). Esta forma de autoconocimiento es, según Kant, el “inicio de toda sabiduría” (AA 06 441, 13-14), entendida ella como la coincidencia de la voluntad de una entidad con su fin último (*Endzweck*). En este caso, el “autoconocimiento” busca no tanto tomar nota de los límites de nuestra capacidad de conocer, sino más en consonancia con lo establecido en las *Lecciones de lógica*, el conocer nuestras disposiciones originarias de una buena voluntad, en tanto seres humanos, i.e. en tanto entidades que no sólo somos motivadas al obrar por fundamentos propios de una voluntad buena. La necesidad de la tarea autocognitiva es, junto con lo anterior, enfatizada también en obras como la *Antropología en sentido pragmático*, donde Kant destaca la relevancia del conocimiento de sí mismo a través de la introspección, toda vez que juzgamos a los demás usualmente a partir de esta experiencia<sup>10</sup>.

---

10. Cfr. AA 07 132; AA 25 478; AA 25 252; AA 25 1218; AA 04 406-407. Sobre este punto, véase el brillante texto de C. LA ROCCA, *Kant on self-knowledge and conscience*, en D. HÜNIG, S. KLINGER, C. OLK (Hrsg.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants. Festschrift für B. Dörflinger* (Walter de Gruyter, Boston-New York, 2013) 364-385.

Con todo, y pese a la relevancia que Kant le da al autoconocimiento, tal y como ya ha sido brevemente mostrado, la posibilidad del mismo es, al menos en ciertas variantes muy relevantes, puesta en cuestión severamente por el mismo Kant, quien llega incluso en varios aspectos a descartar de plano la posibilidad del autoconocimiento en el sentido más estricto o completo, o como incluso él mismo formula el punto de modo enfático, llega a considerar imposible que me conozca “tal como soy” (“no tengo, por tanto, conocimiento de mí tal como soy, sino meramente como me aparezco”)<sup>11</sup>. Ahora bien, tal idea depende de una intuición preliminar de Kant respecto de un aspecto de la pregunta general o típica por autococonocimiento: los seres humanos en tanto entidades finitas sólo son capaces de conocer aquello que les es dado de modo pasivo en la intuición (B 33), i.e. son entidades finitas. El caso probablemente más claro y connotado de limitación en el plano del saber de sí se da en sede teórica, donde Kant destina múltiples observaciones a mostrar la imposibilidad de conocerse a sí mismo como cosa en sí, de modo tal que sólo tendríamos acceso a nosotros mismos “como fenómenos” (B 68)<sup>12</sup>. Lo anterior vendría dado, entre otras cosas, por requerimientos sistemáticos de la misma obra de Kant, en parte por el hecho de que, por un lado, sólo podemos tener conocimiento genuino de aquello de lo que tenemos intuición, sin que tengamos, de hecho, intuición directa del sujeto espontáneo de nuestro enlace de representaciones, sino que como sujetos de conocimiento, incluso en la forma de la autoconciencia que Kant llama “apercepción”, sólo podemos tomar nota de nosotros mismos a la base de la afección que nuestra actividad produce a partir del enlace representacional de lo múltiple dado en el ánimo bajo la forma del tiempo, no teniendo, por tanto, una forma de acceso directo al sujeto de nuestro enlace representacional como objeto, sino siempre de manera mediada. El siguiente complejo y conocido pasaje de la *KrV* muestra lo anterior con claridad:

---

11. B 158.

12. Cfr. también B 158; A 366; B 406-407; AA 07 142.

La conciencia de sí (apercepción) es la representación simple del Yo, y si todo lo múltiple en el sujeto fuera dado por medio de ella de modo espontáneo, entonces la intuición interna sería intelectual. En el caso de los hombres esta conciencia exige la percepción interna de lo múltiple que es dado con anterioridad en el sujeto, y el modo como es dado esto múltiple sin espontaneidad en el ánimo debe llamarse, en virtud de esta diferencia, sensibilidad. Si la facultad de devenir consciente de sí debe recoger (aprehender) aquello que está en el ánimo, entonces esta facultad debe afectar al ánimo y solo puede producir de esta manera una intuición de sí misma, cuya forma, no obstante, que está a la base en el ánimo, determina en la representación del tiempo la manera en que lo múltiple está reunido, puesto que se intuye a sí misma, no como se representaría de modo inmediato espontáneamente, sino que según la forma en que es afectada internamente, en consecuencia según la forma en que se aparece a sí misma, y no como es (B 68-69)<sup>13</sup>.

Así las cosas, una tesis central respecto de la pregunta por el autoconocimiento general, sc. aquella según la cual somos entidades finitas y por tanto limitadas en el plano de nuestra facultad de conocer, parece estar, para Kant, a la base de una limitación esencial del alcance que podemos dar a la respuesta a la pregunta por el autoconocimiento ejemplar o particular en la variante de la autoconciencia epistémica inmediata que se ha dado en llamar “autoconciencia”.

De la misma manera, Kant hace notar, ahora en sede práctica, que existen una serie de formas de autoconocimiento que son, a primera vista, claramente identificables con lo que arriba denominé “autoconocimiento ejemplar particular”, y que poseen serias restricciones, tal como ha sido destacado, por ejemplo, en la investigación reciente de sus *Lecciones de antropología*. Ahí, Kant destaca que el autoconocimiento por medio de la “autoobservación” (*Selbstbeoba-*

---

13. Sigo aquí, casi sin excepción, las recomendaciones y lecturas de Vahinger para la traducción de las múltiples anáforas presentes en el texto. H. VAHINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Scientia, Stuttgart, 1881-1892) 484.

*chtung*) posee importantes límites, pues, por ejemplo, implica en no pocas ocasiones desplazar a la esfera de lo observado elementos que en rigor no están presentes originalmente (AA 07 143, 4-9)<sup>14</sup>. Junto con ello, y aún de modo más importante, Kant destaca de manera enfática la imposibilidad de tener transparencia respecto de los motivos de nuestras acciones, llegando a sostener así que, al menos en el caso de la acción moral, no podemos saber jamás cuál ha sido la máxima que opera de fundamento último de nuestro obrar en cada caso (AA 04 407, 1-7)<sup>15</sup>. De hecho, Kant destaca que no es posible siquiera mencionar un sólo ejemplo en el que se puede tener la certeza de que acciones *conformes al deber* hayan sido hechas a partir de la *Gesinnung*<sup>16</sup>, de obrar de *por deber*. Aunque este punto es defendido con claridad en la *Fundamentación*, y aunque ya en la obra precrítica se pueden hallar formulaciones del mismo punto (AA 02 200, 20), no será sino hasta más adelante, en concreto en la *Religion*, cuando Kant profundizará en estos aspectos, destacando que no es

- 
14. Para este punto se puede ver el ya citado trabajo de C. LA ROCCA, *Kant on self-knowledge* cit. Para un análisis de la crítica de Kant a la posibilidad del conocimiento por medio de introspección, cfr. T. STURM, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen* (Mentis, Paderborn, 2009) 202-222.
15. Sobre la compleja estructura y el alcance de las tesis de este pasaje, que no puedo discutir aquí en detalle, cfr. L. PLACENCIA, *Kant y La voluntad como razón práctica*, "Tópicos" 41 (2011) 63-104.
16. Esta expresión, de difícil traducción, ha sido vertida de diferentes maneras tanto al castellano como a otras lenguas. Prefiero dejarla sin traducir, tal como de hecho lo hacen otros especialistas, v.gr. H. ALLISON, *Kant's theory of freedom* (CUP, Cambridge, 1990), R. GRESSIS, *The relationship between the Gesinnung and the Denkungsart*, en S. BACIN, A. FERRARIN, C. LA ROCCA, M. RUFFING (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht* (Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2013) 135 y ss y C. LA ROCCA, *Conciencia moral y Gesinnung*, "Ideas y Valores" 62 (2013) 133-152. Lamentablemente es de notar que en el caso del interesante artículo de La Rocca, se produce un lamentable equívoco, pues ha sido presentado, hasta donde conozco, sólo en traducción castellana, traducción en la que las citas de Kant a la obra fundamental donde el filósofo de Königsberg trata el concepto de *Gesinnung*, sc la *Religion*, se han hecho usando la traducción de Felipe Martínez Marzoa, obra que vierte el término *Gesinnung* por "intención", traducción que a su vez el mismo La Rocca rechaza explícitamente en su trabajo (C. LA ROCCA, *Conciencia moral* cit., 143 y ss.). De esta manera, pese al rechazo explícito de La Rocca a la traducción de *Gesinnung* por "intención", se citan en el artículo una serie de pasajes en que Kant aparece hablando de la "intención", cuando en rigor está hablando de la *Gesinnung* (cfr. v.gr. C. LA ROCCA, *Conciencia moral* cit., 136, 146, 149).

posible penetrar en la *Gesinnung* ni a partir del enjuiciamiento de la experiencia externa (i.e. observando las acciones, tanto propias como de otros), ni a partir de la autoobservación ni del escrutinio de los posibles móviles de la propia acción (AA 06 63, 16-21). Volveré sobre este punto más abajo.

Ahora bien, como se ve, la limitación autocognitiva aquí está, de nuevo, directamente vinculada con la concepción que tiene Kant de la respuesta correcta a la pregunta general de la autoconciencia que indica que en tanto seres humanos somos incapaces de tener conocimiento directo, y por tanto intuitivo, de aquello que no nos es dado a la sensibilidad, o al revés, que sólo conocemos aquello que nos es dado a la sensibilidad, pues en este caso la limitación establecida se basa en la idea de que sólo podemos hallar en cualquier forma de autoexamen aquello que nos es dado en nuestra experiencia interna bajo el orden del tiempo, sc. como fenómeno, sin poder entonces encontrar de ese modo el principio “invisible” de nuestras acciones, que es lo que se debe evaluar al establecer si la acción ha ocurrido de acuerdo a la *Gesinnung* que la hace moral, i.e. aquella de actuar por deber (AA 04 407, 15-16; AA 06 20, 25-27; AA 06 51, 15-16).

Así las cosas, parece existir una tensión importante en la obra de Kant entre la relevancia de la empresa autocognitiva y la posibilidad de la misma, al menos en algunas variantes. No obstante, como siempre, las cosas no son sencillas con Kant, puesto que, de acuerdo al diagnóstico de la empresa autocognitiva en el plano general, la limitación de ciertas formas particulares de autoconocimiento es justamente lo que permite que otras tengan lugar. En efecto, justamente el caso recién nombrado, por ejemplo, sc. la imposibilidad constitutiva de conocer si los fundamentos de nuestra acción tornan a la misma *moral*, es un documento claro de los complejos equilibrios que Kant busca guardar en su concepción de la autoconciencia y el autoconocimiento tanto en el plano práctico como teórico. En consonancia con estos equilibrios, Kant destaca en el mismo pasaje de la *Fundamentación* que aquí se comenta, que esta imposibilidad de conocer los fundamentos morales de nuestras acciones no sólo no torna imposible a la moral, sino que de hecho es

una condición que la posibilita y nos permite a la vez comprender de mejor manera el hecho de que ella trata de conceptos que no son de naturaleza empírica, toda vez que justamente por ser esos conceptos de naturaleza no empírica, la imposibilidad constitutiva de hallar un ejemplo de análisis de conciencia que halle un “motivo moral” no es a la vez documento de la imposibilidad de la moral, sino que más bien ratificación del carácter no empírico de tal fundamento (AA 04 406, 5 y ss.). Así, es justamente la opacidad constitutiva de la motivación moral, debida a la conjunción de las limitaciones epistémicas que poseemos como seres finitos y la naturaleza *pura* que debe corresponder a tal motivación, la que hace posible que la moral misma no sea una mera quimera y por tanto tampoco sea un absurdo el hecho de que nos concibamos bajo cierto aspecto como seres morales. Este juego entre opacidad y transparencia de un fenómeno, que se resuelve apelando a la puesta de relieve de las condiciones que generan tal opacidad, es un modelo clásico de abordaje por parte de Kant de fenómenos relativos al ámbito de lo “inteligible”, ámbito en el cual se incluye aquella variante del autoconocimiento que aspira a que éste sea “completo” y por tanto libre de las condiciones subjetivas de nuestro conocimiento. Kant apela a este modelo tanto en el ámbito práctico como en el teórico y al igual que en otros casos intenta resolver este juego entre formas de la opacidad, que suelen llevar al error cuando no se tiene conciencia de la misma, elevando la opacidad a la transparencia vía la explicación de las condiciones de generación de tal opacidad, condiciones que por su parte se establecen elucidando el tipo de entidad que somos y que a su vez permiten enmarcar tal opacidad en un contexto que abre la posibilidad de reinterpretarla, abriendo así una serie de campos en los cuales la opacidad respecto de sí queda superada por reductos de autotransparencia.

En lo que viene intentaré detenerme brevemente en un caso particular de esta naturaleza que puede ser catalogado como perteneciente al ámbito del “autoconocimiento” y que no ha sido tratado en este apartado ni tampoco suele ser tratado en la interpretación de la obra de Kant.

MÁXIMAS Y ACCIÓN, UN EJEMPLO DEL TRATAMIENTO  
KANTIANO DEL AUTOCONOCIMIENTO Y SUS LÍMITES

Probablemente uno de los conceptos más oscuros de la obra de Kant sea el de “acción”, y en concreto aquel sentido del concepto referido a lo que podríamos llamar como “acción intencional”<sup>17</sup>. Por de pronto no existen textos en que Kant trate de modo temático y en *intetione recta* el concepto de “acción intencional”. Esto ha producido una importante dificultad a la hora de determinar si Kant tuvo realmente una concepción de la acción intencional, o como se sostiene a veces, una “teoría”<sup>18</sup>. Curiosamente, en los pasajes en que Kant se refiere temáticamente al concepto de “acción” (*Handlung*), que como se sabe es un sustantivo que en lengua alemana sólo es aplicable a seres humanos<sup>19</sup>, lo hace empleando la palabra en un sentido al menos parcialmente incompatible con el de “acción intencional”, toda vez que lo tematizado en dichos pasajes es la noción de substancia en tanto en cuanto es capaz de producir cambios por medio de su actividad (*Tätigkeit*) y su fuerza (*Kraft*), mas no en tanto en cuanto esos cambios son producidos *intencionalmente*, sino que

---

17. Como han argumentado convincentemente autores como D. Davidson, el concepto de acción parece depender del de acción intencional, al menos en el sentido de que toda acción que realmente merezca tal nombre, es intencional bajo una descripción. Cfr. D. DAVIDSON, *Essays on actions and events* (OUP, Oxford, 1980) 5; D. DAVIDSON *Essays* cit., 46 y ss.

18. En mi opinión no se puede hallar en el *corpus* kantiano un tratamiento explícito y sistemático que sirva para responder de manera explícita y a través de tesis que guarden relaciones de fundamentación clara entre sí todas o al menos parte relevante de las preguntas que se podrían considerar esenciales para una “teoría de la acción” (para una lista de tales preguntas, cfr. M. WILLASCHEK, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant* (J. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1992) 13. Por esta razón prefiero hablar de una “concepción” de la acción en Kant y no de una “teoría”, intentando expresar de esta manera la diferencia que habría entre lo que podemos reconstruir en Kant y lo que por otra parte podríamos denominar con cierta rigurosidad como una teoría. Para este punto cfr. L. PLACENCIA, *Handlung und praktisches Urteil. Eine historische und systematische Untersuchung zu Kants Konzeption des absichtlichen Handelns und ihren urteilstheoretischen Voraussetzungen* (Diss., Halle an der Saale, 2014).

19. A. VÍGO, *Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional*, en G. LEYVA (ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía* (Síntesis, Madrid, 2008) 53-86.

justamente al revés, en los mentados pasajes se emplea la palabra de modo tal, que tiene sentido usarla para hablar de eventos que no admiten ninguna descripción bajo la cual ellos puedan ser calificados como “intencionales” (por ejemplo el sol calentando una piedra)<sup>20</sup>. Por ello mismo es curioso, me parece, que la investigación kantiana haya insistido tan frecuentemente en ir a buscar a esos textos el significado del término *Handlung* en Kant, tal y como este debería ser empleado ahí donde la referencia del mismo ya no es el mero cambio producido por substancias en función de sus poderes causales, sino más bien el movimiento intencional de agentes capaces de praxis. Tal enfoque parece ser tanto más desafortunado, cuando se aprecia que él favorece un equívoco del cual algunos intérpretes, que han, por otra parte, realizado una sustantiva contribución, han sido víctimas, sc. el vincular la concepción kantiana de la acción con el modelo causal-reductivo predominante en la filosofía de la acción actual<sup>21</sup>. Entiendo por modelo causal-reductivo a un modelo de concepción de la acción intencional que sostenga que tal concepto puede ser analizado conceptualmente y reducido a un conjunto de condiciones necesarias y —todas juntas— suficientes que definen el concepto, siendo la relación causal entre un evento y determinados ítems mentales una de esas condiciones<sup>22</sup>.

---

20. Cfr. *v.gr.* AA 28 564, 33-565, 1 o la introducción del concepto de acción en el contexto de la “Segunda analogía” en A 205/B 250. Este empleo del término “acción” ha orientado a muchos autores que han intentado reconstruir lo que han denominado “teoría de la acción” en Kant, bajo una mirada que interpreta el concepto de acción intencional a partir de la elucidación del concepto de “acción” en pasajes como el ya mencionado. Cfr. *v.gr.* V. GERHARDT, *Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung*, en G. PRAUSS, *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie* (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1986). M. WILLASCHEK, *Praktische Vernunft op.cit.*

21. Ejemplos claros de interpretación de Kant a partir del modelo reductivo-causal o autores inspirados en él son M. WILLASCHEK, *Praktische Vernunft op.cit.* y O. PETERSEN, *Kant à la Davidson. Maximen als Proeinstellungen*, en “*Studia philosophica Estonica*” 2 (2009) 47-84. Un intento de criticar estas visiones se puede ver en L. PLACENCIA, *Handlung und praktisches Urteil cit.*

22. Un ejemplo clásico de este modelo es la propuesta de Davidson, al menos en su primera versión expuesta en 1963 (cfr. D. DAVIDSON, *Essays cit.*, 3-19). Para una buena explicación del modelo reductivo-causal de la acción, cfr. D. HORST, *Absichtliches Handeln* (Mentis, Paderborn, 2012) 28 y ss.

No obstante la tendencia mayoritaria entre los intérpretes, existen buenas razones para pensar que Kant sostuvo una posición positiva sobre el concepto de acción intencional que no corresponde al enfoque reductivo-causal defendido por autores como Davidson. En mi opinión, el punto de partida para comprender la posición de Kant es el siguiente: Kant sostuvo que todas las acciones ocurren según (*nach*) máximas (AA 27 1224, AA 27 263, 29-30, AA 28 678, 25-26, AA 29 602, 38-39, R 7209, *Kaehler-Moral* 66, 13-14). Esta tesis central ha sido, no obstante, lamentablemente olvidada por la mayoría de los intérpretes de su filosofía práctica, pese a que existe evidencia textual para ella, aunque la misma sea escasa y se base principalmente en el legado manuscrito de Kant, en concreto, en sus lecciones. Probablemente esa escasez y algunas indicaciones de Kant en textos similares que podrían ser interpretadas en contrario han llevado a algunos autores del ámbito de la *Kant-Forschung* a defender la tesis exactamente opuesta<sup>23</sup>. Así, Albrecht llega a sostener, de hecho, que para Kant no sólo ocurre que no toda acción ocurre según máximas, sino que incluso habría un deber de formarse máximas. No obstante, la tesis que defiende aquí no sólo es explícitamente defendida por Kant, sino que es además un corolario de una serie de exigencias de su filosofía moral. Así, por ejemplo, la tesis mencionada se sigue del hecho de que para Kant todas las acciones deben poder ser evaluadas moralmente, puesto que Kant mismo indica que no hay acciones que no posean la cualidad de ser buenas o malas (*Religion* 06 22, 19). Al sostener además Kant que el imperativo categórico, que es un criterio de evaluación de máximas, es el canon del enjuiciamiento moral de *todas* las acciones (AA 04 428, 5-7), parece entonces seguirse que toda acción, *qua* susceptible de ser evaluada moralmente, i.e. de ser objeto del test del imperativo categórico, ha de estar sujeta a una máxima. Si estas premisas son correctas, como parece ser evidente a partir de los textos de Kant, entonces la primera tesis que podríamos indicar como propia de la concepción kantiana de la acción es la de que todas las acciones ocu-

---

23. Cfr. M. ALBRECHT, *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, "Kant-Studien" 85 (1994) 129-146.

rren según máximas. Ahora bien, ¿qué significa exactamente esto? Para responder esta pregunta debe tenerse en cuenta que Kant se orienta a la hora de referirse a lo propio del concepto de acción intencional a partir de una estrategia que intenta destacar que el ámbito de la acción intencional es abierto ahí donde podemos dar respuesta de modo particular a la pregunta “¿por qué?”. De esta manera, la respuesta a la pregunta “¿por qué?” que interesa desde el punto de vista de la acción intencional corresponde a lo que Kant llama en su filosofía práctica como una “máxima”, i.e. un principio subjetivo de la acción. Una máxima es, de esta manera, ante todo un principio según el cual una acción puede ser calificada como “intencional”, o para ponerlo en la jerga contemporánea, la máxima corresponde al tipo de descripción bajo la cual una acción es intencional. Como es sabido, esta es una de las tesis fundamentales de la teoría de la acción contemporánea, y ha sido defendida de diversas maneras por filósofos como G. E. M. Anscombe y D. Davidson<sup>24</sup>. En el caso de Kant, la idea parece ser la siguiente: intencional es una acción cuando ante la pregunta ¿por qué? apelamos a una máxima como respuesta. La idea parece coincidir perfectamente con una segunda tesis de la concepción kantiana de la acción, que también es defendida por Kant en algunos textos, sc. la tesis según la cual una máxima es la premisa mayor de un silogismo práctico (AA 28 678, 20-24)<sup>25</sup>. De esta manera toda acción intencional sería reconducible

24. G. E. M. ANSCOMBE, *Intention* (Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 2000=1963) 11-12, G. E. M. ANSCOMBE, *Under a description*, en G. E. ANSCOMBE, *Collected philosophical papers. Volume II. Metaphysics and the philosophy of mind* (OUP, Oxford, 1981) 208-219, D. DAVIDSON, *Essays* cit., 5, 46, G. H. VON WRIGHT, *Explanation and understanding* (London, 2009=1971). Por cierto las interpretaciones de Davidson y de Anscombe de esta idea son completamente distintas. Al respecto, cfr. J. ANNAS, *Davidson ans Anscombe on 'the same action'*, “Mind” 85 (1976) 251-259, así como las observaciones de la misma Anscombe en G. E. M. ANSCOMBE, *Under a description* cit., 210.

25. Sobre esta conexión, cfr. L. PLACENCIA, *Kant y la voluntad* cit. Ella además coincide con la tesis respecto del origen del término “máxima”, según la cual él proviene de la designación que se empleaba en la lógica escolar de la época para el término mayor de un polisilogismo. La tesis es plausible pues, como se sabe, Baumgarten designaba a tal “premisas” en el caso del silogismo práctico como “máxima” (*maiores propositiones syllogismorum practicoorum*). Vgl. *Ethica Philosophica* § 246. Para diferentes versiones de esta tesis histórica cfr. L. W. BECK,

a una máxima que cumple la función de, al menos en cierto nivel de análisis, explicar o justificar esa acción y a la vez presentarla como inteligible “bajo una descripción”.

Ahora bien, la conexión de las acciones con un orden de justificación expresado en la figura del silogismo práctico parece remitir a un orden de principios que sostienen a las mismas. En efecto, las máximas, a cuya investigación se ha dedicado recientemente de modo decidido la *Kant-Forschung*, parecen poder conectarse entre sí de manera tal que pueden generar una cadena justificatoria y explicativa de la acción. Kant no parece, en primera instancia, haber puesto mayor atención a las complejidades de este proceso, toda vez que evidentemente él no parece, contra lo que han sostenido algunos intérpretes, estar interesado en desarrollar una suerte de “teoría de las máximas”, tal como han hecho notar algunos especialistas<sup>26</sup>. Con todo, a lo largo de su evolución intelectual, Kant comienza a prestar cada vez mayor interés al problema de la relación entre las máximas de cada acción y el principio que les confiere valor o disvalor moral. Esto lo lleva, a su vez, a prestar cada vez mayor atención al concepto de *Gesinnung*, que si bien es cierto aparece ya tímidamente en la *Fundamentación* y se hace cada vez más presente en el resto de las obras morales de Kant, es tratado con mayor detalle recién en la *Religion*. Ahora bien, como intentaré mostrar ahora, este concepto es particularmente interesante desde el punto de vista del análisis de la estructura del autoconocimiento en Kant en su variante práctica, a la vez que es de suma relevancia a la hora de intentar explicar cómo una acción, que por ser acción debe responder a una máxima, se inserta en un marco de inteligibilidad y de sentido.

---

*A commentary on Kant's Critique of practical reason* (Chicago University Press, Chicago-London, 1984=1960) 81, R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie* (Suhrkam, Frankfurt am Main, 1982) 200, O. HÖFFE, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, “Zeitschrift für Philosophische Forschung” 31 (1977) 354-384 y J. TIMMERMANN, *Sittengesetz und Freiheit* (Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003) 179. Para las diferentes interpretaciones de este punto, cfr. M. SCHWARTZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant* (Litt., Berlin, 2006) 25-27.

26. R. BUBNER, *Noch einmal Maximen*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 46 (1998) 552, J. GILLESSEN, *Was, wenn jeder...* (Alber, München-Freiburg, 2014) 52.

El concepto de *Gesinnung* ha sido objeto de creciente interés entre los intérpretes kantianos<sup>27</sup>. Aunque no puedo aquí, por diversas razones, realizar un análisis completo y detallado de tal concepto, que por lo demás no tiene un empleo unívoco por parte de Kant, quisiera en lo que sigue destacar algunos aspectos de este concepto que muestran una conexión interesante desde el punto de vista de la relación transparencia-opacidad concebida desde el ángulo de la pregunta por el autoconocimiento y su posibilidad. Para ello quisiera comenzar llamando la atención sobre un punto esencial en relación al modo en que Kant caracteriza el concepto de *Gesinnung* en la *Religion* y que conecta de modo directo con el concepto de “máxima” recién analizado, sc. el hecho de que Kant caracteriza a la *Gesinnung* justamente como una máxima, de suerte que podríamos decir entonces, que es un principio subjetivo de acción<sup>28</sup>. No obstante, la *Gesinnung* no tiene el estatus de cualquier máxima, sino que corresponde a la “máxima superior” (*oberste Maxime*), tal como se puede apreciar en varios pasajes (AA 06 31, 23, AA 06 31, 23, AA 06 36, 6, AA 06 66, 34). Es por ello que recientemente algunos autores han comenzado a llamarla “máxima de segundo orden”, en tanto en cuanto su forma y función diferirían de las máximas “de primer orden”, que son aquellas que dependen en algún sentido de la *Gesinnung*<sup>29</sup>. La *Gesinnung* es, según Kant, el “primer fundamento subjetivo de la asunción de las máximas, sólo puede ser una y se refiere en general al uso completo de la libertad” (AA 06 25, 5-7)<sup>30</sup>.

27. Interesantes análisis del concepto se pueden hallar ahora en R. GRESSIS, *op.cit.* y C. LA ROCCA, *Conciencia moral* cit.

28. Sigo en el análisis del concepto de *Gesinnung* que viene el interesante trabajo de C. LA ROCCA, *Conciencia moral* cit., 143 y ss.

29. M. SCHWARTZ, *op.cit.*, 131 y ss.

30. La dependencia de las máximas de la *Gesinnung* muestra con claridad otro aspecto que diferencia de modo radical el modelo de concepción de la acción davidsoniano y el kantiano. En efecto, tal como ha puesto de relieve Rödl en una sugerente crítica a Davidson, la concepción de la acción de éste último reposa en un modelo que no puede explicar el carácter temporalmente duradero de las acciones en tanto ellas parecen subordinarse a un orden de “fines infinitos”, tal como los llama Rödl, i.e. de fines que son de carácter permanente [S. RÖDL, *Self-Consciousness* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007) 25 y ss.]. Lo anterior debido a que en el modelo de Davidson las acciones estarían subordinadas a fines contingentes. Al subordinar Kant las máximas de cada acción a la *Gesinnung*, que

La *Gesinnung*, sostiene Kant, sólo tiene dos formas posibles: ella puede promover mi felicidad cuando me veo forzado a elegir entre ella y el deber —y en ese caso es mala— o bien puede ser buena y establecer una relación de subordinación inversa (AA 06 36, 19-33). Esta decisión originaria, que por cierto reviste un carácter especialísimo y complejísimo en la obra de Kant, corresponde a una suerte de fundamento insondable al cual quedan referidas las acciones y las máximas de primer orden de cada agente en tanto ellas reflejan el modo en que éste ha configurado la *totalidad* de su vida y el modo en que concibe proyectivamente la *totalidad* de sus acciones. No se trata, por cierto, de un fundamento que determine causalmente las máximas de primer orden ni que las implique en sentido lógico<sup>31</sup>, sino que más bien se trata de una *idea* que remite a un acto inteligible al cual no tenemos acceso, pero al que no obstante quedan remitidas todas nuestras acciones en el plano ideal, al menos como totalidad proyectada<sup>32</sup>. Las acciones que se remiten a la *Gesinnung* cumplen, entre otras cosas, el papel de una suerte de documento o indicio de la misma, que no obstante jamás la puede hacer visible ni objetivable sin resto en ellas. Y ello justamente pues en ella se trata de un tipo de fundamento de determinación que no se sitúa en el orden fenoménico, pero que es constitutivo para lo que aparece en él, dado que sin máximas y sin “máxima de segundo orden” no tendríamos acciones intencionales (que una acción sea intencional depende de la presencia de una máxima, y las máximas de primer orden remiten a aquella de segundo). Con todo, la cualidad moral de cada acción, determinada en último término por el *modo* en que ella es querida, parece no ser del todo insondable, toda vez que, aunque no podemos establecer nunca cuál es la *Gesinnung* que está a la base de cada acción, sí podemos saber si la acción ha sido evaluada

---

tiene justamente la característica de ser un fundamento que acompaña de modo estable y permanente en el tiempo a las acciones, da muestras justamente de cuán lejana está su concepción de las máximas de la función que cumplen en Davidson las proactitudes, contra lo que han sugerido algunos autores recientemente (por ejemplo O. PETERSEN, *op.cit.*).

31. R. GRESSIS, *op.cit.*, 405

32. C. LA ROCCA, *Conciencia moral cit.*, 148

*escrupulosamente*, y por tanto si el modo en que ella es remitida a un marco de sentido dependiente en último término de la *Gesinnung* es tal que al menos puede sostenerse que esa remisión ha sido realizada de modo *cuidadoso*. Lo anterior es tarea de la capacidad que Kant llama “conciencia moral” (*Gewissen*) que consiste en una “facultad de juzgar que se juzga a sí misma” (AA 06 186, 10-11) y que opera de modo tal que no es posible que yerre (AA 06 401, 5-10; AA 08 268, 10-13). Así, la conciencia moral tiene como fruto la evaluación autotransparente del modo en que la acción es evaluada, fruto cuya posibilidad se funda en el mismo aspecto que hace opaca a la *Gesinnung*, sc. el hecho de que el juicio moral requiere certeza absoluta, y por tanto *eo ipso* conciencia de la misma. Así las cosas quien obra sin tal certeza haciendo como si la tuviera obra de modo *no cuidadoso* y esto con es sabido con certeza, independiente de la opacidad respecto de la *Gesinnung* del agente<sup>33</sup>.

De esta manera disponemos en el caso del autoenjuiciamiento provisto por la “conciencia moral” de una forma de saber de nosotros mismos que es infalible, aún cuando no se nos revele en ella la cualidad moral de la acción. Esta forma de autoenjuiciamiento se funda en las mismas condiciones de opacidad de la *Gesinnung*, así como en el ejercicio de autointerpretación que tiene a la *Gesinnung* —con su opacidad— como trasfondo.

Así las cosas las acciones y sus máximas de primer orden parecen jugar un papel crucial en aquella forma de autointerpretación que se remite en último término a un fundamento que no puede ser sino atisbado a través, justamente, de las máximas de primer orden, sc. la *Gesinnung*. La *Gesinnung*, entendida así, i.e. ante todo como punto de fuga ideal a partir del cual se dejan interpretar y evaluar las máximas de primer orden en el marco de la totalidad proyectiva de las acciones, y por tanto no entendida como una suerte de acto místico que tiene lugar en un mundo paralelo, muestra la conciencia de Kant de que toda forma de querer tal como se expresa en las

33. Sigo aquí en este aspecto de mi interpretación del *Gewissen* el trabajo de F. KNAPPIK. E. MAYR, *Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim spätem Kant*, en S. BACIN, A. FERRARIN, C. LA ROCCA, M. RUFFING (eds.), *Kant* cit., 332 y ss., así como las ideas que en conversaciones privadas me ha manifestado A. Vigo.

máximas es, al mismo tiempo, una forma de autointerpretación y en cuanto tal, documento del modo en que me comprendo a mí mismo<sup>34</sup>. Ese modo de autocomprensión tiene como punto de partida la transparencia frente a las propias acciones, que no obstante se remiten a un trasfondo de opacidad en lo que concierne al fundamento moral de las mismas. Es más, la comprensión transparente de las acciones parece suponer su puesta en el marco de sentido que remite siempre en último término a este “punto de fuga”, sc. la “máxima fundamental” a partir de la cual se interpretan las demás. Y las condiciones que explican la opacidad de ese punto de fuga son su vez las que permiten la autotransparencia respecto del modo y del cuidado con el que interpretamos la inserción de nuestras acciones en el marco provisto por las máximas y su relación con la ley moral y la *Gesinnung*. Así las cosas, la tarea del autoconocimiento en este plano sólo es posible de manera genuina a partir del conocimiento de los límites que nuestra condición implica, y que exigen un esfuerzo constante y permanente en la tarea del autoesclarecimiento, sin que pueda haber razón alguna para suponerla como terminada, lo cual no implica de ningún modo que nos hallemos en una situación de opacidad absoluta respecto de nosotros mismos.<sup>35</sup>

---

34. Este punto no ha sido hecho notar, hasta donde conozco, sino por Tugendhat, quien hace notar penetrantemente, que la idea anteriormente expresada parece ser obtenida a partir de la idea de que el querer puede orientarse no sólo a partir del objeto que lo determina, sino que también a partir de una cierta *forma* del mismo. Cfr. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik* (Suhrkam, Frankfurt am Main, 1993) 125. La profundidad de la interpretación de Tugendhat en este aspecto y lo muy interesante de esta conexión, hacen lamentable no sólo el hecho de que no haya profundizado más en este aspecto, sino que también la comisión por su parte de profundos errores interpretativos en esta obra. Cfr. al respecto las observaciones críticas en R. ENSKAT, *Moralische Notwehr. Angewandte Ethik oder tätige Urteilskraft*, “Methodus” 1 (2006) 23 y ss.

35. Quisiera agradecer las valiosas observaciones hechas a este trabajo por los árbitros anónimos. Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT N°1151001 “Autoconocimiento y autoconciencia en Kant. Sobre las formas del conocimiento y el saber de sí en la filosofía crítica”.