

## AUTOCONCIENCIA Y REGRESIÓN AL INFINITO EN DESCARTES Y KANT

PEDRO STEPANENKO GUTIÉRREZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas y UACSHUM, UNAM

### INTRODUCCIÓN

En su libro *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (1979), Ernst Tugendhat sostiene que los representantes de la escuela de Heidelberg “se han entregado a la tarea de mostrar que, hasta el momento, todos los intentos de hacer comprensible la estructura del saber de sí conducen a paradojas”.<sup>1</sup> Con el nombre “escuela de Heidelberg”, Tugendhat se refiere a Dieter Henrich, a Konrad Cramer y a Ulrich Pothast, quienes se encontraban en la Universidad de Heidelberg cuando él ofreció las conferencias que conforman su libro. En efecto, los trabajos sobre autoconciencia de estos tres autores destacan las dificultades que conlleva este concepto desde la tradición moderna hasta las filosofías de Husserl y Natorp.<sup>2</sup> El primer trabajo que marcó la tendencia de esta escuela fue presentado por D. Henrich en el Collège de France en 1966, bajo el título “La découverte de Fichte”. En él, Henrich sostiene que la filosofía moderna, por lo menos hasta Fichte, pretende dar cuenta de la autoconciencia mediante una “teoría de la reflexión”, de acuerdo con la cual lo que caracteriza al sujeto del conocimiento es la capacidad de pensarse a sí mismo como objeto. Pero esta teoría cae en un círculo ya que pretende dar cuenta de la subjetividad mediante un acto en el cual el sujeto se reconoce a sí mismo. Este acto presupone, sin embargo, lo que se quiere explicar: en él se debe dar por sentado un sujeto que es reconocido como tal a través de la reflexión, por lo cual, esta

<sup>1</sup> E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979, p. 10 (*Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 10).

<sup>2</sup> Cfr. D. Henrich, “Fichtes ursprüngliche Einsicht” en: D. Henrich y H. Wagner (eds.), *Subjektivität und Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1966, pp. 188-232; D. Henrich, “Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie” en: R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen, 1970, pp. 257-284; K. Cramer, “Erlebnis” en: H. G. Gadamer, *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn 1974; U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1971.

última no puede dar razón de la subjetividad.<sup>3</sup> De acuerdo con Henrich, Fichte intentó evitar esta circularidad sustituyendo la teoría de la reflexión de sus antecedentes por la teoría de la *Tathandlung*, es decir, mediante la postulación de una conciencia inmediata, no reflexiva, en la cual el sujeto es consciente de su propia acción.

Lo que en realidad motivó la teoría de la autoconciencia fichteana no fue una preocupación específica por la autoconciencia por sí misma, como la presenta Henrich, sino por la conciencia en los términos de la filosofía de Kant, es decir, por la conciencia como unidad que integra todas nuestras percepciones. Esta preocupación había sido puesta en el centro de las discusiones de sus contemporáneos por K. L. Reinhold a través de su famoso principio de la conciencia, cuya formulación presupone la idea de que los elementos básicos de la conciencia son representaciones. Conforme a este principio, “en la conciencia, por medio del sujeto, la representación es distinguida del sujeto y del objeto, y es referida a ambos”.<sup>4</sup> Con él, Reinhold buscaba expresar la condición básica que debe cumplir cualquier elemento que forme parte de la conciencia. Este principio fue uno de los principales blancos de las objeciones que el filósofo escéptico G. E. Schulze dirigió en contra de la filosofía crítica en *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, uno de los libros que más ruido causó entre los defensores de la filosofía kantiana. Fichte reseñó este libro en el primer trabajo donde pueden encontrarse los gérmenes de su propia propuesta sobre la autoconciencia. En él, Fichte menciona varias de las objeciones de Schulze en contra del principio de la conciencia y defiende la posición de Reinhold; pero hay una ante la cual reconoce sus limitaciones. En esa objeción Schulze señala que para distinguir una representación del sujeto y del objeto, así como para referirla a ellos, necesitamos tanto las representaciones del sujeto y del objeto, como las de las acciones de distinguir y referir. Por esta razón considera que el principio de Reinhold no puede servir para definir lo que es una representación consciente.<sup>5</sup> A pesar de que Schulze no describe esta dificultad como una regresión al infinito, es fácil ver que puede formularse en estos términos, tal como lo hace Frederick Neuhausser en su libro *Fichte's Theory of Subjectivity*. Si el principio de la conciencia vale irrestrictamente para toda representación consciente y se concede que al distinguir una representación del sujeto necesitamos también la representación de éste, entonces esta última representación debe distinguirse de un nuevo sujeto del cual requerimos otra representación, etc. Neuhausser considera que esta objeción

<sup>3</sup> D. Henrich, “La découverte de Fichte” en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1967, pp. 156-158. Véase también: “Fichtes Ich” en: D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart, 1982, pp. 191-195.

<sup>4</sup> Cfr. Karl Leonhard Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie I*, Widtmann und Mauke, 1790, p. 168 (la traducción de este principio que aquí utilizo es la que Luis Eduardo Hoyos ofrece en: *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Universidad Nacional de Colombia, 2001, p. 58).

<sup>5</sup> Gottlob Ernst Schulze (1792), *Aenesidemus*, Felix Meiner, Hamburgo, 1996, pp. 58-61.

es la razón que justifica, en la reseña de Fichte, la búsqueda de una nueva caracterización de la autoconciencia.

Whereas Schulze's conclusion that the self-consciousness involved in representational consciousness cannot itself be another species of representation is regarded by him as a decisive critique of the Critical theory of consciousness in general, for Fichte it takes on a different meaning. For him, Schulze's criticism implies that the defender of Critical Philosophy must reject Reinhold's claim that the structure of representational consciousness is the structure of *all* consciousness and must provide instead an account of the self-awareness involved in representational consciousness that avoids the infinite regress into which any account based on Reinhold's model inevitable falls.<sup>6</sup>

En efecto, frente a la objeción de Schulze, Fichte reconoce, en su reseña, que el concepto de representación no puede ser el concepto más elemental para el principio de la conciencia y que no debe buscarse una caracterización de la autoconciencia en términos representacionales.<sup>7</sup> En un texto posterior, Fichte expone con más precisión esta objeción y la dirige en contra de un principio más sencillo, un principio que es posible reconocer en la obra de varios autores de la modernidad, particularmente en Descartes y en Kant.

Un objeto viene a la conciencia sólo bajo la condición de que yo, el sujeto consciente, también sea consciente de mí mismo. Este principio es incontrovertible. Pero, se podría afirmar en seguida que en esta autoconciencia yo soy objeto para mí mismo y que también es válido para este sujeto de este objeto lo que era válido para el anterior; será objeto y requerirá un nuevo sujeto y, de esta manera, hasta el infinito.<sup>8</sup>

Si hay una idea común en la filosofía moderna sobre la autoconciencia, creo que debemos buscarla en este principio que Fichte declara aquí incontrovertible; no en la supuesta teoría de la reflexión, que Henrich le adjudica a la tradición moderna previa a Fichte. Al menos en dos de los filósofos emblemáticos de esta tradición, Descartes y Kant, podemos encontrar esa tesis, de acuerdo con la cual la conciencia presupone siempre la autoconciencia. Ambos filósofos conocían también la objeción del regreso al infinito, que Fichte presenta en el pasaje antes citado, y en ambos podemos encontrar soluciones a esta objeción. Estas soluciones dejan ver con claridad que la autoconciencia involucrada en esa tesis dista mucho de poder ser descrita en los términos de una teoría de la reflexión.

En este trabajo expondré la manera en que Descartes y Kant enfrentaron esta objeción, así como la manera en que se puede evitar haciendo uso de sus propios

<sup>6</sup> F. Neuhauser (1990), *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, p. 72.

<sup>7</sup> Johann Gottlieb Fichte (1792), "Recension des Aenesidemus" en: *Fichtes Werke*, ed. por I. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlín, 1971, pp. 9-10.

<sup>8</sup> Fichte (1797), "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" en: *Fichtes Werke*, ed. cit. pp. 526-527.

recursos teóricos. En contra del diagnóstico de Henrich, muestro que la teoría de la autoconciencia en Descartes y en Kant no puede ser descrita como una teoría de la reflexión. Dado que sólo utilizo los recursos teóricos de estos dos autores, también muestro que Tugendhat se equivoca al considerar que las dificultades con las cuales se topa la escuela de Heidelberg se deben a la estructura conceptual, heredada de la tradición moderna, con la cual analizan el concepto de la autoconciencia, en particular al modelo sujeto-objeto bajo el cual esta tradición enfoca el fenómeno de la conciencia en general.<sup>9</sup>

## 1. EL CONCEPTO CARTESIANO DE CONCIENCIA

En esta sección ofrezco una interpretación del concepto cartesiano de conciencia tal que pueda enfrentar la objeción de un regreso al infinito de pensamientos. Aunque esta objeción se le presentó a Descartes en contra de las consecuencias que saca del *cogito*, la manera más clara de presentarla es como una objeción en contra de la siguiente afirmación: “no puede haber en nosotros pensamiento alguno, del cual no tengamos conciencia en el momento mismo en que se da en nosotros.”<sup>10</sup> Si esta afirmación es verdadera y si la conciencia de un pensamiento también es un pensamiento, entonces es fácil ver cómo se genera una regresión al infinito de pensamientos: la conciencia de un pensamiento también requiere, de acuerdo con esta afirmación, conciencia de la conciencia del primer pensamiento, y así sucesivamente.

En la primera parte de esta sección presento los pasajes de las objeciones a las *Meditaciones metafísicas* en las que aparece esta regresión al infinito; también presento las respuestas de Descartes. En la segunda parte reformulo la objeción del regreso al infinito de pensamientos y ofrezco una respuesta que consiste, básicamente, en distinguir el concepto cartesiano de conciencia del concepto cartesiano de pensamiento. Aunque el objetivo de este trabajo es histórico, he introducido en la tercera parte un comentario sobre la relevancia actual de los problemas aquí abordados.

### 1.1. *Objeciones y respuestas*

La objeción del regreso al infinito de pensamientos se encuentra en las terceras y en las sextas objeciones a las *Meditaciones metafísicas*. Hobbes, el autor de las terceras objeciones, recurre a este regreso para reforzar su crítica al argumento mediante el cual Descartes pretende inferir la existencia de un ser pensante, distinto del cuer-

<sup>9</sup> Cfr. Tugendhat (1979), pp. 50-54; 10 y 33-34; Tugendhat (1993), pp. 41-44, pp. 10 y 28.

<sup>10</sup> AT, VIII, p. 246; AT, IX, p. 190; p. 198 (Alf). Las citas de las obras de Descartes las he traducido yo mismo basándome, en el caso de las *Meditaciones metafísicas*, de donde proviene la mayoría, en la traducción de Vidal Peña (*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977). Dado que la versión francesa de las *Meditaciones metafísicas*, en la cual se apoya fundamentalmente Vidal Peña, difiere de la latina en puntos importantes, he introducido modificaciones en todos los casos. Por ello, doy la referencia de la versión latina y de la francesa en la edición de Adam y Tannery (AT), así como de la traducción al español de Vidal Peña (Alf.).

pa, a partir del *cogito*. Los amigos de Mersenne, autores de las sextas objeciones, apelan a este regreso para señalar que la inferencia del *cogito* al *sum* es improcedente, ya que el sujeto de las meditaciones cartesianas, bajo la duda escéptica, es incapaz de reconocer que piensa o que existe.

El pasaje en el que Hobbes recurre a la regresión al infinito es el siguiente:

No es mediante otro pensamiento por el que infiero que pienso, pues, aun cuando alguien pueda pensar que pensó, lo cual no es más que un recuerdo, sin embargo, es absolutamente imposible pensar que se piensa o saber que se sabe. Sería una interrogación al infinito: ¿de dónde sabes que sabes que sabes que sabes?<sup>11</sup>

El contexto de este pasaje es un argumento de acuerdo con el cual de la proposición "pienso" debe seguirse que "la cosa pensante es algo corpóreo; pues parece ser que los sujetos de toda acción sólo pueden entenderse como corpóreos o materiales".<sup>12</sup> En un primer momento no parece claro cómo es que Hobbes pretende apoyar este argumento recurriendo a la objeción del regreso al infinito. Sin embargo, la objeción misma está justificada en la medida en que para aceptar el *cogito* tenemos que exigir la conciencia de que pienso como simultánea a la proposición "pienso". Si ahora llamamos "pensamiento" a esta conciencia, tenemos que aceptar que el *cogito* exige pensar que pienso. O bien, si llamamos al pensar que pienso "saber", entonces el *cogito* nos orilla a aceptar el saber que sé.

Kenny, Curley y Kemmerling han creído encontrar la respuesta de Descartes a esta objeción<sup>13</sup> de un regreso "amenazante" en el siguiente texto:

Y no sirve de nada, como lo hace este filósofo aquí, decir que un pensamiento no puede ser sujeto [*subjectus*] de otro pensamiento. Nadie más que él ha fingido que eso sea así.<sup>14</sup>

Esto no es más que un malentendido. Descartes no quería decir aquí: "no one but Hobbes had ever imagined that one thought could be *the topic* of another thought",<sup>15</sup> como lo han interpretado estos autores. Por la palabra *subjectus* debe entenderse aquí sustancia. Esto queda claro si tomamos en consideración la objeción completa, en la que Hobbes inserta como complemento el regreso al infinito de pensamientos. En la primera parte Hobbes argumenta que hablar de un espíri-

<sup>11</sup> AT, VII, p. 173; AT, IX, p. 135; p. 141 (Alf).

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> A. Kenny, *Descartes*, Random House, Nueva York, 1968, p. 76; E. M. Curley, *Descartes against the Skeptics*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, p. 182; A. Kemmerling, "Eine reflexive Deutung des Cogito", en: K. Cramer, H. F. Fulda, R-P. Hostmann, U. Pothast, *Theorie der Subjektivität*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1990, p. 141.

<sup>14</sup> AT, VII, p. 175.

<sup>15</sup> A. Kenny, *op. cit.*, p. 76, el subrayado es mío. También Q. Cassam parece haber caído en este malentendido, pues afirma que Descartes "is quite adamant that one thought cannot be the subject of another..." en: Q. Cassam (ed.), *Self-knowledge*, Oxford University Press, Londres, 1994, p. 7.

tu, un entendimiento o una razón, equivale a tomar como un sujeto lo que en realidad es una facultad o una acción.

El señor Descartes, entonces, considera que son lo mismo el que entiende y la inteligencia, que es acto suyo; o, al menos, dice ser lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, que es una facultad o potencia de la cosa que entiende. Sin embargo, todos los filósofos distinguen el sujeto de sus facultades y actos.<sup>16</sup>

En la segunda parte de la objeción completa, Hobbes afirma que adquirimos el conocimiento de la proposición “yo pienso” “al no poder concebir ningún acto sin su sujeto”,<sup>17</sup> y esto quiere decir, para Hobbes, que el acto tiene que ser atribuido a algo material. Así pues, cuando agrega que “no es mediante otro pensamiento por el que infiero que pienso”, parece decir que la acción de pensar, por la cual infiero mi existencia, no debe ser atribuida a otro pensamiento, es decir, que un pensamiento no puede ser concebido como sujeto de esa acción, pues entonces aparece el regreso antes mencionado.

La respuesta de Descartes a la objeción completa de Hobbes se limita a señalar que él no ha confundido el sujeto con sus acciones o accidentes y le objeta a Hobbes haber considerado el concepto de sustancia como equivalente al de cuerpo. Reconoce, pues, que inferimos que somos una cosa que piensa porque le atribuimos el pensamiento a un sujeto. Pero agrega que hay dos clases completamente distintas de propiedades que deben ser atribuidas a diferentes tipos de sustancias. En esta respuesta no hay ninguna mención a la regresión al infinito de pensamientos. Esto se debe a que Hobbes introduce esa regresión en una discusión sobre la atribución de pensamientos y Descartes nunca quiso decir que un pensamiento era aquello a lo cual le atribuimos otro pensamiento.

En las sextas objeciones, la objeción del regreso al infinito de pensamientos también se encuentra mezclada con otro problema. Esta vez, el problema es cómo reconocer mi propio pensamiento si no tengo un conocimiento previo de su naturaleza.

Para estar seguro de que pensáis, debéis saber antes cuál es la naturaleza del pensamiento y de la existencia; y mientras ignoráis ambas cosas, ¿cómo podéis saber que pensáis o que existís? Así pues, al decir *yo pienso*, no sabéis qué decís, y al añadir *luego existo*, tampoco lo entendéis; y ni siquiera sabéis si decís o pensáis algo, siendo necesario para ello que sepáis que sabéis qué decís, y para esto, a su vez, que sepáis que sepáis que sabéis qué decís, y así hasta el infinito; por lo tanto, es evidente que no podéis saber si existís, y ni siquiera si pensáis.<sup>18</sup>

También en esta objeción podemos distinguir dos partes. La primera dice que no podemos saber que pensamos si no poseemos un saber previo acerca de lo que

<sup>16</sup> AT, VII, p. 172; AT, IX, p. 134; p. 140 (Alf.).

<sup>17</sup> AT, VII, p. 173; AT, IX, p. 135; p. 141 (Alf.).

<sup>18</sup> AT, VII, p. 413; AT, IX, p. 218; p. 315 (Alf.).

es pensar. La segunda, que no podemos saber que pensamos, porque para ello tendríamos que saber que sabemos qué es pensar, etc. La primera parte es una objeción correcta en contra del *cogito*, si tomamos en cuenta que, al postular el *cogito*, Descartes ha puesto en cuestión todos los conocimientos previos, y esto significa para los autores de las sextas objeciones que no tiene a su disposición el conocimiento que le permitiría identificar su actividad como pensamiento. La segunda parte, en la cual encontramos el regreso, tendría que venir a reforzar la primera observación, pero justo al usar el regreso de esta manera, se le deforma, perdiendo así su fuerza. Parece como si los autores de esta objeción manejaran las expresiones “saber que...” y “saber qué...” como si fueran equivalentes. Está claro que exigimos saber que pensamos para poder aceptar la proposición “pienso”; también podemos exigir saber que sabemos que pensamos. Pero esto es diferente a exigir saber que sabemos qué es pensar. Al exigir esto último no argumentamos en contra de la posibilidad de identificar nuestra actividad como pensar, cuando no tenemos un conocimiento previo de lo que es pensar, sino en contra de la posibilidad de poseer un conocimiento, por el cual podamos identificar nuestra actividad como pensar. Este problema, sin embargo, no atañe en particular a la formulación del *cogito*, sino a la posibilidad del conocimiento en general, a lo cual hace alusión Descartes cuando señala, en su respuesta, que un saber como ése, que conduce a un regreso al infinito, “no es posible, sea cual sea la cosa sobre la que verse”. Esto es prácticamente lo único que dice Descartes acerca de este regreso en su respuesta, la cual se concentra fundamentalmente en la primera parte de la objeción.

Es muy cierto que nadie puede estar seguro de que piensa ni de que existe, si antes no conoce la naturaleza del pensamiento y la existencia. Ahora bien, no es menester para ello un saber reflexivo, o adquirido por demostración, y mucho menos el saber de ese saber, mediante el cual sepa que sabe, y sepa que sabe que sabe, y así hasta el infinito, pues un conocimiento tal es imposible, sea cual se la cosa sobre la que verse; basta con saber eso mediante ese género de conocimiento interior que antecede siempre al reflexivo y que es innato a los hombres por lo que toca al pensamiento y a la existencia [...]. Así pues, cuando alguien se da cuenta de que piensa, y concluye de ahí, con toda evidencia, que existe, aunque acaso no se haya tomado nunca el trabajo de saber qué es el pensamiento ni la existencia, las conoce por fuerza lo bastante como para que no le quede duda alguna al respecto.<sup>19</sup>

En virtud de la ocurrencia de la expresión “saber reflexivo” podría pensarse que Descartes rechaza en el *cogito* la conciencia del pensar, lo cual estaría en franca contradicción con la última oración del pasaje antes citado (“Así pues, cuando alguien se da cuenta de que piensa...”). Es, pues, necesario exponer lo que Descartes entendía por reflexión. Para ello podemos remitirnos a la correspondencia con Arnauld.

<sup>19</sup> AT, VII, p. 422; AT, IX, p. 225-226; p. 323 (Alf.).

En su carta de julio de 1648, Arnauld<sup>20</sup> exhorta a Descartes a explicar en qué consiste la reflexión, de la cual, conforme a su interpretación, depende el recuerdo. Esta exhortación presupone, por un lado, la siguiente afirmación de Descartes en sus respuestas a las objeciones de Arnauld: “no me cabe duda de que el espíritu tan pronto como es infundido en el cuerpo de un niño, comienza a pensar, y desde ese mismo momento es consciente de que piensa, aunque después no recuerde lo que ha pensado”;<sup>21</sup> por el otro, presupone la explicación, que da en su carta a Arnauld del 4 de junio de 1648,<sup>22</sup> de por qué el niño no recuerda lo que ha sentido en el seno materno: porque aún no es capaz de llevar a cabo la reflexión que exige el recuerdo. En su respuesta a esta exhortación, Descartes caracteriza la reflexión de la siguiente manera:

Cuando un adulto siente algo nuevo y simultáneamente se percató de que no lo ha sentido hasta entonces, llamo a esta percepción una reflexión y la remito sólo al entendimiento, no obstante estar de tal manera vinculada a la sensación, que se producen simultáneamente y no parecen distinguirse.<sup>23</sup>

De acuerdo con esta caracterización, la reflexión es una consideración acerca de un pensamiento actual, que, sin embargo, toma en cuenta nuestras experiencias anteriores y que se distingue del pensamiento que enfoca. Esto explica por qué Descartes, en su respuesta a las sextas objeciones, coloca el “saber adquirido por demostración” al lado del “saber reflexivo”: por este último término Descartes entiende el conocimiento adquirido por experiencia, de tal suerte que al colocarlo al lado del conocimiento adquirido por demostración, parece agregar a las dos fuentes del conocimiento generalmente reconocidas, a saber, experiencia y demostración, un tercer tipo de conocimiento, el “interno” que “antecede al reflexivo”, es decir, a la experiencia. Cómo opera este conocimiento interno es un problema que nos alejaría demasiado de nuestro objetivo. Lo importante aquí es destacar que la reflexión para Descartes no es autorreferencia ni conciencia del pensamiento presente. No puede ser autorreferencia ya que ha fijado con toda claridad la diferencia entre el pensamiento enfocado, que en este caso es incluso una sensación, y la reflexión que siempre es una acción del intelecto. Conciencia del pensamiento actual tampoco puede ser, dado que Descartes ha exigido esta última del niño aun en el seno materno, tan pronto tengamos derecho a hablar de pensar, mientras que le ha negado la capacidad de reflexionar.

<sup>20</sup> AT, V, p. 213; Descartes, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, ed. por G. Rodis-Lewis, Vrin, París, 1959, p. 79.

<sup>21</sup> AT, VII, p. 246; AT, IX, p. 190; p. 198 (Alf).

<sup>22</sup> AT, V, p. 193; Descartes, *op. cit.*, p. 71.

<sup>23</sup> AT, V, p. 221; Descartes, *op. cit.*, p. 87.



## 1.2. Diferencia entre pensamiento y conciencia

En la primera parte de esta sección he intentado mostrar por qué Descartes no tomó en consideración la objeción del regreso dirigida en contra del *cogito*: porque fue insertada como apoyo a otra objeción, que Descartes podía enfrentar sin necesidad de vérselas con el regreso. Si ahora queremos presentar la objeción del regreso al infinito de pensamientos, no debemos dirigirla en contra del *cogito*. Basta, y ayuda a simplificar el asunto, dirigirla en contra de la proposición “no puede haber en nosotros pensamiento alguno, del cual no tengamos conciencia en el momento mismo en que se da en nosotros”, proposición que tiene que valer también para el *cogito*.

Aceptemos que somos conscientes de nuestro pensar actual. El hecho de ser conscientes de nuestro pensar actual es también un pensar, de tal suerte que, de acuerdo con la proposición antes mencionada, tenemos que ser también conscientes del mismo. Pero, de esta manera se genera un nuevo pensamiento del cual tenemos que ser conscientes y así hasta el infinito. No podemos aceptar, pues, tal serie de pensamientos, que tiene que darse precisamente en el momento en que tenemos un pensamiento. Por lo tanto, no podemos ser conscientes de un pensamiento precisamente en el momento en que lo tenemos.

Si atendemos a la traducción del término *sum conscius* como *savoir*, en la versión francesa de las objeciones a las *Meditaciones metafísicas*,<sup>24</sup> podríamos presentar la objeción del regreso de la siguiente manera: no podemos saber que ahora pensamos, porque de aquí se sigue, de acuerdo con la proposición antes mencionada, que sabemos que sabemos que pensamos y así hasta el infinito.

Esta objeción es correcta en la medida en que Descartes maneja indistintamente los términos *conscientia* y *cogitatio*, lo cual se ve claramente en las respuestas a las terceras objeciones: “Hay [...] actos que llamamos del pensamiento [*cogitativos*] como entender, querer, imaginar, sentir, etc., los cuales coinciden entre sí en presuponer el pensamiento, la percepción o la conciencia.”<sup>25</sup>

Si ahora tomamos en cuenta que en la sexta meditación Descartes determina la esencia del pensamiento como intelecto<sup>26</sup> y en los *Principios de la filosofía* caracteriza la *perceptio* como una operación intelectual,<sup>27</sup> entonces podemos decir que la conciencia es para él una operación intelectual. Si así fuera, entonces tendríamos que entender por “conciencia”, en la proposición “no puede haber en nosotros pensamiento alguno, del cual no tengamos conciencia”, una reflexión, un acto del intelecto que enfoca otro pensamiento. En este sentido, tiene razón Curley, cuando al considerar la discusión antes mencionada entre Arnauld y Descartes, afirma: “If we held that consciousness must evolve reflective thought, then it would beco-

<sup>24</sup> AT, IX, p. 190.

<sup>25</sup> AT, VII, p. 176; AT, IX, p. 137; p. 143 (Alf.).

<sup>26</sup> AT, VII, p. 78-79; AT, IX, p. 62; p. 66 (Alf.).

<sup>27</sup> AT, VIII, p. 17; AT, IV, p. 39.

me very obscure just what the sense is in which an infant might be said to be conscious of its pleasures and pains.”<sup>28</sup> Pero, la conciencia genera pensamiento reflexivo en Descartes sólo en la medida en que éste hace coincidir *cogitatio, conscientia y perceptio*, lo cual no sucede en todos los casos, como atinadamente señala Kenny: “Sometimes, consciousness appears to be something which accompanies thought (as in the *Second Replies*); sometimes it appears to be something which is identical with thought.”<sup>29</sup>

Precisamente en las dos definiciones de pensamiento que Descartes nos ofrece se evita esta coincidencia. En las *Rationes*, que se encuentran integradas a las respuestas a las segundas objeciones, leemos:

Con el nombre de *pensamiento*, comprendo todo lo que está en nosotros, de tal modo que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos.<sup>30</sup>

En el § 9 de la primera parte de los *Principios*:

Por pensamiento comprendo todo lo que sucede en nosotros de tal manera que somos inmediatamente conscientes de ello; por eso, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir, son lo mismo que pensar.<sup>31</sup>

Es cierto que en ambos casos el pensamiento se define de manera que su alcance parece coincidir con el de la conciencia, pero si observamos con más cuidado el asunto sólo podemos decir que el campo de aplicación de la conciencia coincide con la extensión del pensamiento (no podemos afirmar que el conjunto de todos los pensamientos es el mismo que el conjunto de todos los actos de la conciencia). Pues bien, si nos atenemos estrictamente a la diferencia establecida entre conciencia y pensamiento, la objeción del regreso al infinito de pensamientos se anula, pues entonces la conciencia no cae en el alcance de la proposición: “no puede haber en nosotros pensamiento alguno, del cual no tengamos conciencia”. Esa diferencia entre pensamiento y conciencia me parece el único medio para evitar la objeción del regreso. Pero la consecuencia de esta solución es el rechazo de la autoconciencia en sentido estricto, ya que, en la medida en que el pensamiento es definido como objeto inmediato de la conciencia, tan pronto como se vuelve objeto de sí misma, cae en el campo del pensamiento y se desencadena el regreso. Por ello, para la filosofía cartesiana la conciencia de algo no debe ser también conciencia de ser consciente de eso.

La anterior interpretación del concepto cartesiano de conciencia evita el regreso y salva así la proposición, contra la cual habla el regreso. Sin embargo, se opone a

<sup>28</sup> E. M. Curley, *op. cit.*, p. 181.

<sup>29</sup> A. Kenny, *The Anatomy of the Soul*, B. Blackwell, Oxford, 1973, p. 117.

<sup>30</sup> AT, VII, p. 160; AT, IX, p. 124; p. 129 (Alf.).

<sup>31</sup> AT, VIII, p. 7; AT, IV, p. 28.

la afirmación más general de Descartes, según la cual "nada puede haber en nuestro espíritu, en cuanto es una cosa pensante, de lo cual nuestro espíritu no sea consciente."<sup>32</sup>

### 1.3. *Relevancia actual*

Hoy prácticamente nadie acepta la tesis cartesiana que aquí he defendido en contra de un regreso al infinito. Rechazar que haya pensamientos de los cuales no tengamos conciencia en el momento mismo en que se dan en nosotros, equivale a sostener que todo pensamiento o estado mental es consciente. Esta tesis, que postula la transparencia del pensamiento frente a la conciencia, es inaceptable en la actualidad. Muchas han sido las objeciones que se han levantado en su contra. Entre ellas, quizá las más conocidas sean las del psicoanálisis y las del conductismo.

Para G. Ryle, uno de los principales representantes del conductismo analítico, el uso de los términos "conciencia", "autoconciencia" e "introspección" en la tradición filosófica, presupone una diferencia espuria entre la manera en que cada uno se conoce a sí mismo y la manera en que conocemos a otros. Sólo hay una manera de conocer a las personas: a través de su conducta, públicamente observable en principio, o, en todo caso, tomando en consideración sus disposiciones a actuar de determinada manera. Pero, esta posición tampoco goza hoy de una amplia aceptación. En la actualidad, la diferencia entre un conocimiento inmediato de mis estados mentales y un conocimiento que se apoya en la observación de mi conducta es una diferencia ampliamente reconocida. Es inaceptable negar que haya diferencia entre saber que me estoy quemando, porque lo siento, y saber que eso me sucede porque observo mi conducta. Sin embargo, hay que reconocer que la aceptación de esta diferencia de ninguna manera nos compromete con la tesis cartesiana sobre la transparencia del pensamiento. Muchas veces la observación de nuestra conducta nos hace ver que creemos o que nos encontramos en un estado que no reconocemos de manera directa. Sería ingenuo pensar que todos nuestros estados mentales están supervisados por nuestra conciencia. Esta es una de las cosas que ataca el psicoanálisis.

Como es bien sabido, para Freud hay estados psíquicos de los cuales no tenemos conciencia, es decir, de los cuales no tenemos un conocimiento directo o inmediato. Sólo sabemos de ellos de manera indirecta, mediante sus efectos sobre nuestra conducta (la cual incluye también, por supuesto, la conducta lingüística, es decir, lo que decimos). Sin embargo, uno de los objetivos de la terapia psicoanalítica consiste en hacer que el paciente reconozca esos estados psíquicos y que lo haga de tal manera que los asuma como propios, es decir, que se reconozca en ellos, y no sólo que se atribuya a sí mismo esos estados a partir de la observación de su conducta. Una manera de entender esa transformación de los estados psíquicos

<sup>32</sup> AT, VII, p. 246; AT, IX, p. 190; p. 198 (Alf.).

inconscientes en estados que el paciente reconoce es concebir esa transformación como el paso de lo inconsciente a la conciencia.

Lo anterior sugiere que la tesis cartesiana, según la cual no puede haber pensamiento alguno del cual no tengamos conciencia actual, podría modificarse sustituyendo la conciencia actual por la posibilidad de ser consciente. Los estados mentales no se tomarían, entonces, como objetos inmediatos de la conciencia actual, sino como posibles objetos inmediatos de la conciencia. La tesis cartesiana sostendría, pues, que no puede haber pensamiento alguno del cual no podamos tener conciencia. En términos positivos, esta tesis afirmarí­a que todo pensamiento tiene que poder ser objeto inmediato de la conciencia. Con esta reformulación se evita la transparencia del pensamiento, que es lo intolerable de la tesis cartesiana, y se rescata la inmediatez del conocimiento o de la conciencia que tenemos de nuestros estados mentales.

Ahora bien, esta nueva tesis, que hoy podrí­a aceptarse, también es cuestionable si no se recurre a la diferencia entre conciencia y pensamiento, que ha permitido salvar la objeción del regreso al infinito en contra de la tesis cartesiana original. Si no mantenemos esta diferencia, el problema que se genera es que nos vemos obligados a aceptar una posible serie abierta de actos de conciencia que no parecen agregar nada al primer acto de la serie. ¿Qué sentido tiene decir que soy conciente de que soy conciente de que soy conciente de que estoy sumando, y en qué se distingue de saber o ser consciente de que estoy sumando? ¿Qué agregan el segundo y el tercer acto de conciencia al primero? No sólo no agregan cosa alguna, sino que además enturbian el aspecto inmediato de la conciencia con respecto a su objeto, pues no está claro qué clase de objeto intencional es un acto de conciencia o de conocimiento inmediato. La inmediatez de la conciencia, el aspecto más claro de la misma, por la cual debemos distinguirla del conocimiento que requiere apelar a evidencias o razones compartidas, no parece admitir una serie de actos reflejos de conciencia. Otra cosa muy distinta es aceptar una serie de estados mentales, o pensamientos cartesianos, que tienen por objeto otro estado mental. Estos últimos tienen una estructura que puede ser reconocida y, en principio, pueden conformar series abiertas. Puedo recordar que dudé de los presupuestos con los cuales analicé la percepción de ciertos objetos en movimiento. También puedo desear no dudar de los presupuestos con los cuales estoy analizando esa percepción. Aquí tenemos cuatro actos reflejos sucesivos que tienen por objeto un pensamiento cartesiano. Estas series podemos concebirlas, en principio, abiertas, aunque limitadas por nuestras capacidades. Si le agrego a estas series la expresión "sé que...", indico con ello que soy conciente de recordar o desear. Puedo también intercalar esa expresión en la serie para indicar que el estado correspondiente es o era conciente. Pero lo que no parece tener sentido es aceptar una serie de actos reflejos de conciencia.

### 1.3. Regresión al infinito y autoconciencia trascendental en Kant

Uno de los principales aportes de la filosofía teórica de Kant es su caracterización de la conciencia como un proceso de asimilación de información a través de una estructura conceptual. Con esta caracterización, Kant se aparta de la concepción del conocimiento, puesta en boga por Descartes, conforme a la cual el conocimiento es o debe ser un proceso de composición a partir de representaciones o "ideas simples". Ya sea que relacionemos estas ideas simples mediante axiomas que nos permitan derivar otras ideas, como lo indicaría el propio proyecto cartesiano, o que las asociemos de acuerdo al orden en que la experiencia las presenta, como pensaban los empiristas británicos, lo cierto es que esta concepción presupone que tenemos conciencia de representaciones aisladas, independientes de las demás por su simplicidad, y que a partir de ello construimos el resto de nuestras representaciones. Kant se opone, especialmente, a este empirismo, al rechazar que podamos tener conciencia de sensaciones separadas unas de otras.

Quizá el pasaje en el cual pueda verse más claramente este rechazo sea el comienzo de la deducción trascendental, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.<sup>33</sup> En él, Kant comienza afirmando que toda intuición, es decir, la instancia más elemental de aplicación de conceptos, contiene ya una pluralidad de representaciones que es necesario recorrer y, por lo tanto, sintetizar para tener conciencia de esa pluralidad en cuanto pluralidad. Sin esa síntesis, la pluralidad no sería reconocida como tal, pues —afirma Kant— "toda representación en cuanto contenida en un instante, no puede ser más que unidad absoluta",<sup>34</sup> es decir, las representaciones por sí mismas no requieren ninguna conexión con las demás. Con esta última afirmación Kant parece estar aceptando la existencia de representaciones simples; lo que estaría negando, en todo caso, sería la posibilidad de tener conciencia de ellas sin llevar a cabo un proceso de síntesis. En efecto, su argumento puede reconstruirse como una discusión con los empiristas, en la cual les concede que, haciendo abstracción de nuestra actividad pensante, los elementos últimos sobre los cuales versa la conciencia no pueden ser más que representaciones simples, aisladas unas de las otras, pero les señala, al mismo tiempo, que no podríamos ser conscientes de esas representaciones sin presuponer nuestra actividad sintética, lo cual equivale —para Kant— a presuponer el uso de conceptos, una de las condiciones indispensables de todo conocimiento posible. Así pues, no niega la existencia de representaciones simples, aisladas; sólo afirma que separadas unas de otras no forman parte de la conciencia y, por lo tanto, que no es posible obtener conocimiento alguno a partir de ellas. De hecho, en una carta dirigida a Marcus Herz, observa que los datos de los sentidos, independientemente de las condiciones del conocimiento, podrían influir en nuestra facultad apetitiva y afectiva sin saber siquiera que los tenemos.<sup>35</sup> Puede haber, pues, representa-

<sup>33</sup> A 99.

<sup>34</sup> A 99.

<sup>35</sup> A.A., XI, p. 52.

ciones aisladas, sólo que para mí, en cuanto “ser cognoscente”, no son nada. Para que una representación forme parte de la conciencia, necesita ser aprehendida mediante el uso de algún concepto, “por muy imperfecto u oscuro que éste sea”.<sup>36</sup>

En la segunda sección de la deducción trascendental pueden destacarse dos justificaciones de esta tesis según la cual no es posible tener conciencia de intuiciones (a las cuales pertenecen las sensaciones) sin hacer uso de conceptos. La primera y más elemental podría exponerse de la siguiente manera: para tener conciencia de la pluralidad que constituye una intuición, tengo, al menos, que distribuir temporalmente las representaciones contenidas. Pero la serie temporal que debo formar sería imposible si no pudiera identificar, distinguir o reidentificar cada una de las representaciones de la serie. Para saber de una pluralidad como tal debo recordar las representaciones que he recorrido, pero debo hacerlo de tal manera que no las confunda con nuevas representaciones, para lo cual es necesario subsumir cada representación bajo algún concepto. Y este acto de subsunción implica relacionar la representación subsumida con todas las demás representaciones que puedan caer bajo el mismo concepto. Para formar la serie temporal de representaciones debo, por decirlo de alguna manera, sacar cada representación del flujo del tiempo, por paradójico que suene. Debo situarme mediante el uso de conceptos fuera del flujo del tiempo, para poder ubicar una serie de representaciones en el tiempo.

Esta explicación, aunque sugerida por algunos pasajes, en realidad no responde a la perspectiva kantiana. La justificación que en verdad le interesa a Kant depende de la peculiar manera en que caracteriza un concepto, a saber: como una representación general que sirve de regla, conforme a la cual enlazamos una pluralidad de representaciones particulares.<sup>37</sup> Para él los conceptos deben servir como una guía que nos permita ir formando series con una pluralidad de representaciones, por sí mismas caóticas o indiferenciadas. Es más, los conceptos son aquello que ordena y coordina nuestra actividad pensante, pero no como una reflexión sobre los datos de los sentidos, sino precisamente como aquello que hace posible integrar esos datos a la conciencia. Es esta caracterización la que explica por qué Kant llama al concepto “unidad de la síntesis”, con lo cual no se refiere al resultado de la síntesis, sino a su propia forma o a la regla de acuerdo con la cual se desenvuelve. También es esta manera de concebir los conceptos lo que justifica negar que pueda haber conciencia de intuiciones sin hacer uso de conceptos, pues éstos son lo que determinan la forma en que recorreremos la pluralidad que constituye toda intuición. Recorrer una pluralidad significa siempre recorrerla de una manera específica y esta manera es lo que expresamos mediante un concepto. Sería imposible recorrer una pluralidad sin tener idea de cómo la recorreremos, sería incluso imposible distinguir unas representaciones de otras, pues no sabríamos ni siquiera bajo qué aspecto son distintas; estaríamos siempre ante un conjunto caó-

<sup>36</sup> A 106.

<sup>37</sup> Cf.: A 107.

tico de representaciones, del cual no podríamos ni siquiera saber que es el mismo que cuando empezamos a recorrerlo.

Sin conciencia de que aquello que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes sería inútil toda reproducción en la serie de las representaciones, pues en el estado actual habría una nueva representación que de ninguna manera pertenecería al acto por el cual debió ser producida gradualmente y la pluralidad de la misma jamás constituiría un todo, porque haría falta la unidad que sólo la conciencia puede proporcionar. Si al contar olvido que las unidades que ahora tengo ante mí han sido añadidas sucesivamente por mí una a la otra, entonces no reconoceré la producción del conjunto por esa adición sucesiva de una unidad a la otra y, por lo tanto, tampoco reconoceré el número, ya que este concepto consiste sólo en la conciencia de la unidad de la síntesis.<sup>38</sup>

Rechazar la posibilidad de que haya conciencia de representaciones aisladas, por las razones expuestas, le permite a Kant adoptar la tesis cartesiana, según la cual la conciencia es o presupone la autoconciencia en cuanto conciencia de la acción de pensar.<sup>39</sup> Pero la manera en que Kant puede dar cuenta de esta tesis, conforme a las ideas expuestas, es más sencilla y convincente que la del propio Descartes y podría reducirse a la siguiente observación: si para tener conciencia de una representación es necesario enlazarla con otras representaciones, entonces es necesario también tener conciencia de ese enlace; la conciencia de cualquier representación intuitiva presupone, pues, la autoconciencia o, como Kant la llama, "la apercepción". En donde Kant expresa más claramente esta tesis es en una serie de reflexiones ("Los manuscritos de Duisburg") que escribió hacia 1775, en el periodo decisivo de gestación de la filosofía crítica. En una de estas reflexiones afirma lo siguiente: "Percibimos algo sólo porque somos conscientes de nuestra aprehensión..."<sup>40</sup> En otra de ellas sostiene que "somos conscientes de nosotros mismos, de nuestras acciones y de los fenómenos en la medida en que tenemos conciencia de su aprehensión, ya sea a través de coordinarlos entre sí o de aprehender una sensación por otra".<sup>41</sup>

En la *Crítica de la razón pura* no es posible encontrar pasajes que expresen con la nitidez de esas reflexiones que la conciencia de representaciones intuitivas presupone la conciencia de la acción de enlazarlas. Esto se debe fundamentalmente a dos razones: una de ellas es que esta tesis aparece en la *Crítica* entremezclada con otras tesis acerca de la relación entre autoconciencia y conciencia de una pluralidad, en donde por "autoconciencia" se entiende la conciencia de nuestra identidad. En un pasaje de la segunda edición, por ejemplo, Kant sostiene que "la permanen-

<sup>38</sup> A 103.

<sup>39</sup> Véase Descartes, *Œuvres*, ed. AT, VII, p. 246/ *Meditaciones metafísicas*, tr. Vidal Peña, Alguara, Madrid, 1977, p. 198.

<sup>40</sup> A.A., XVII, p. 667, R4681.

<sup>41</sup> A.A., XVII, p. 662, R4679.

te identidad de la apercepción, de una pluralidad dada en la intuición, contiene una síntesis de las representaciones y sólo es posible por la conciencia de esta síntesis".<sup>42</sup> Pero la principal razón por la cual en la *Crítica* no se encuentran pasajes como aquellos de los manuscritos de Duisburg es porque en éstos parecen confundirse la conciencia empírica de nosotros mismos con la autoconciencia trascendental, diferencia en la que Kant insiste permanentemente en la *Crítica* y que en los manuscritos apenas está esbozando. La autoconciencia empírica es la conciencia que tengo de mí mismo en tanto fenómeno del sentido interno. Para este tipo de conciencia es necesario que me autoadscriba ciertas experiencias o acciones, que debo ubicar en el tiempo. La autoconciencia trascendental, en cambio, es sólo conciencia de la o las reglas, conforme a las cuales determino los fenómenos en el tiempo, incluyéndome a mí mismo. Si no se distinguieran estos dos tipos de autoconciencia, Kant estaría exigiendo algo muy extraño al sostener que para ser consciente de una serie de representaciones en el tiempo se requiere conciencia de la propia síntesis. Si esta última fuera autoconciencia empírica, entonces habría que enlazar, a su vez, la representación de esta síntesis con otras representaciones. Pero, al enlazarla tendríamos, de nuevo, que tener conciencia de este último enlace, desencadenándose de esta manera una regresión al infinito, parecida a la que le objetaban a Descartes. En una reflexión posterior a las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*, en la cual se plantea el problema de si el pensar es una experiencia, Kant advierte precisamente el peligro de esa confusión.

La conciencia, cuando llevo a cabo una experiencia, es una representación de mi existencia en cuanto determinada empíricamente, es decir, en el tiempo. Si esta conciencia fuera a su vez empírica, entonces la misma determinación [acción de determinar] del tiempo tendría a su vez que ser representada, como contenida bajo las condiciones de la determinación temporal de mi estado. Tendría, pues, que ser pensado otro tiempo bajo el cual (no en el cual) el tiempo, que constituye la condición formal de mi experiencia interna, estuviera contenido. Habría, pues, un tiempo en el cual y con el cual correría a la par un tiempo dado, lo cual es absurdo. Pero *la conciencia de tener una experiencia o, en general, de pensar es una conciencia trascendental, no una experiencia.*<sup>43</sup>

Al tener una experiencia me es dada una pluralidad que sintetizo en una serie temporal. Tengo conciencia de esa pluralidad en la medida en que las distintas representaciones se integran a esa serie. Esa serie puede consistir en la secuencia de mis estados mentales. Pero no es posible decir, con el mismo sentido, que tengo una experiencia de la acción de sintetizar al mismo tiempo que formo esa serie; eso equivaldría a decir que al formar una serie temporal de representaciones intuitivas compongo también una serie con las representaciones de las acciones de sintetizar y, una vez aceptado esto, habría que agregar que también construyo otra serie con

<sup>42</sup> B 134.

<sup>43</sup> A.A., XVIII, p. 319 (el subrayado es mío).



las acciones que me permiten formar esta última serie. Mucho menos podría decirse que la primera serie presupone la segunda. Esa conciencia de la síntesis tiene, pues, que prescindir del aspecto temporal de la misma y enfocar exclusivamente la regla o el concepto que la determina. Por eso Kant afirma, en esta reflexión, que la conciencia del pensar no es una experiencia, no es una conciencia empírica.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant no cae en el absurdo anteriormente expuesto, porque entiende por "autoconciencia trascendental" conciencia de la unidad de la síntesis, no conciencia de la acción en cuanto que se lleva a cabo en un determinado momento. A esto se debe, entre otras cosas, la expresión "unidad sintética de la apercepción"; con ella pone énfasis en que la autoconciencia trascendental es conciencia de la unidad que hace posible la síntesis, que es un saber del concepto o conceptos que hacen posible el enlace de representaciones, no un saber acerca de nuestra existencia en el tiempo. Así pues, la relación de presuposición que Kant sostiene entre la conciencia de una pluralidad y la autoconciencia hay que expresarla de la siguiente manera: no hay conciencia de representaciones particulares sin conciencia de la unidad que hace posible enlazarlas en una representación compleja.

## BIBLIOGRAFÍA

- CASSAM, Quassim (ed.)  
1994 *Self-knowledge*, Oxford University Press, Londres.
- CRAMER, Konrad  
1974 "Erlebnis" en: H.G. Gadamer, *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn.
- CURLEY, Edwin M.  
1978 *Descartes against the Skeptics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- DESCARTES, René  
1641 *Meditationes de prima philosophia* en: *Œuvres de Descartes*, ed. por Ch. Adam y P. Tannery, Vrin/CNRS, 1964.  
1644 *Principia philosophiæ* en: *Œuvres de Descartes*, ed. por Ch. Adam y P. Tannery, Vrin/CNRS, 1964.  
1647a *Méditations Métaphysiques* en: *Œuvres de Descartes*, ed. por Ch. Adam y P. Tannery, Vrin/CNRS, 1964.  
1647b *Les Principes de la philosophie* en: *Œuvres de Descartes*, ed. por Ch. Adam y P. Tannery, Vrin/CNRS, 1964.  
1959 *Correspondance avec Arnauld et Morus*, ed. por G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris.  
1977 *Meditationes metafisicas*, traducción de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid.
- FICHTE, Johann Gottlieb  
1792 "Recension des Aenesidemus", *Fichtes Werke*, ed. por I. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlín, 1971.  
1797 "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" en: *Fichtes Werke*, ed. por I. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlín, 1971.
- HENRICH, Dieter  
1966 "Fichtes ursprüngliche Einsicht" en: D. Henrich y H. Wagner (eds). *Subjektivität uns Metaphysik*, pp. 188-232, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.  
1967 "La découverte de Fichte", *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 156-158.  
1970 "Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie" en: R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik uns Dialektik*, pp. 257-284, Mohr, Tübingen.  
1982 "Fichtes Ich", *Selbstverhältnisse*, pp. 191-195, Reclam, Stuttgart.
- HOYOS, Luis Eduardo  
2001 *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Universidad Nacional de Colombia.
- KANT, Immanuel  
1781 *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Werkausgabe*, vol. III y IV, ed. por W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1982 (citado como A para la primera edición y B para la segunda) *Kant's Gesammelte Schriften*, ed. por Preußischen Akademie der Wissenschaften W. de Gruyter, Berlín, 1902ss (citado como A.A.).
- KEMMERLING, Andreas  
1990 "Eine reflexive Deutung des Cogito", K. Cramer, H. F. Fulda, R-P. Horstmann, U. Pothast (eds). *Theorie der Subjektivität*, pp. 141-166, Suhrkamp, Frankfurt.

KENNY, Anthony

1968 *Descartes*, Random House, New York.

1973 *The Anatomy of the Soul*, B. Blackwell, Oxford.

NEUHOUSER, Frederick

1990 *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge.

POTHAST, Ulrich

1971 *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

REINHOLD, Karl Leonhard

1790 *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie I*, Widtmann und Mauke.

SCHULZE, Gottlob Ernst

1792 *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Felix Meiner, Hamburgo, 1996.

TUGENDHAT, Ernst

1979 *Selbstbewußtsein uns Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt.

1993 *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, Fondo de Cultura Económica, México.