

# ¿Es viable emplear la noción de ‘conciencia fenoménica’ para explicar la conciencia en la filosofía de Kant?

JAVIER ENRIQUE CASTILLO VALLEZ<sup>1</sup>

## Resumen

Esta investigación se inicia en torno a la pregunta: ¿puede el concepto contemporáneo de ‘conciencia fenoménica’, tal como se expone en los trabajos de Indregard (2018) y Longuenesse (2023), ser una herramienta conceptual para explicar ciertos usos del término ‘conciencia’ en el pensamiento de Kant, como lo destaca la literatura secundaria? La respuesta será que dicho concepto no puede integrarse adecuadamente en el marco conceptual kantiano debido a dificultades textuales y sistemáticas. Las dificultades de integración se remontan a la adopción de supuestos heredados de pensadores como Nagel y Chalmers por parte de Indregard y Longuenesse, en relación con temas como la brecha explicativa y el problema mente-cuerpo. De modo que la propuesta busca ir más allá de la revisión crítica de la literatura secundaria. Es más importante destacar que la adopción problemática de estos supuestos contemporáneos en el ámbito kantiano, a su vez, podría proporcionar, a partir de la lectura de algunos argumentos del propio Kant, algunas claves para replantear ciertos supuestos adoptados por Indregard y Longuenesse, que están a la base del debate entre reduccionistas y no reduccionistas sobre la conciencia en el marco de este problema.

**Palabras clave:** conciencia fenoménica, sensación, brecha explicativa, problema mente-cuerpo, hilemorfismo.

## Is it feasible to employ the notion of ‘phenomenal consciousness’ to explain consciousness in Kant’s philosophy?

## Abstract

This research is initiated around the question: can the contemporary concept of ‘phenomenal consciousness’, as expounded in the works of Indregard (2018) and Longuenesse (2023), be a conceptual tool to explain certain uses of the term ‘consciousness’ in Kant’s thought, as highlighted by the secondary literature? The answer will be that such a concept cannot be adequately integrated into the Kantian conceptual framework due to textual and systematic difficulties. The difficulties of integration can be traced back to the adoption of assumptions

---

<sup>1</sup> Universidad de Chile. Contacto: [javier.e.castillo.v@gmail.com](mailto:javier.e.castillo.v@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4893-5425>.

inherited from thinkers such as Nagel and Chalmers by Indregard and Longuenesse, in relation to issues such as the explanatory gap and the mind-body problem. Thus, the proposal seeks to go beyond the critical review of secondary literature. It is more important to emphasize that the problematic adoption of these contemporary assumptions in the Kantian realm, in turn, could provide, from the reading of some arguments of Kant himself, some keys to rethink certain assumptions adopted by Indregard and Longuenesse, which are at the basis of the debate between reductionists and non-reductionists on consciousness in the framework of this problem.

**Keywords:** phenomenal consciousness, sensation, explanatory gap, mind-body problem, hylomorphism.

## 1. Introducción

La presente investigación aborda dos hipótesis estrechamente vinculadas, ambas relacionadas con la siguiente pregunta que permite dar inicio a esta investigación: ¿puede el concepto contemporáneo de ‘conciencia fenoménica’, según se expone en los trabajos de Indregard (2018) y Longuenesse (2023), ser una herramienta conceptual para explicar algún uso del término ‘conciencia’ en el pensamiento de Kant? Mi hipótesis sostiene que no puede explicarlo adecuadamente. Indregard y Longuenesse constituyen un buen punto de partida en la medida en que —como se analizará— incorporan al pensamiento de Kant conceptos, problemáticas y supuestos contemporáneos incompatibles con los de Kant. Así, las razones detrás de esta hipótesis se vinculan con las dificultades que este concepto enfrenta al integrarse en el marco conceptual de Kant, evidenciadas textualmente y a partir del análisis de los supuestos implícitos en cada posición.

Lo más interesante no es directamente responder y fundamentar dicha hipótesis, sino reflexionar sobre lo que implica contestar en una u otra

dirección. Por ello, se explorarán los desafíos de vincular la conciencia con la sensación, abordando la ‘brecha explicativa’ y el problema mente-cuerpo. Asimismo, se analizará cómo la propia posición de Kant podría ofrecer nuevos caminos de trabajo en el marco del debate entre reduccionistas y no reduccionistas.

En primer lugar, se argumentará que existen dificultades en la evidencia textual. Indregard y Longuenesse se concentran en explicar la “conciencia de estado” (2018, §1; 2023, pp. 15–16) a la luz de pasajes donde Kant habla de “grados de conciencia” (B414–415, B414–415n; AA 04: 306–307, 309n; 09: 33, 58),<sup>2</sup> de cognición (AA 09: 64) y conciencia de representaciones oscuras (B414–415n; AA 07: 135ss.). Para ello, proponen vincular la conciencia con la sensación, argumentando que la “conciencia puede ser de mayor o menor grado” de la misma manera que las sensaciones tienen una “cualidad fenomenal” y un grado de intensidad (Indregard, 2018, §5). Sin embargo, esta posición parece no ajustarse a la evidencia, ya que los pasajes sugieren que el grado de conciencia se establece en función de criterios de ‘claridad’ y ‘distinción’, no sólo de manera sensible (Dyck, 2011). Además, no considera el sentido *lógico* del término ‘grado’ en este contexto, el cual parece referirse a formas graduales basadas en variedad intuitiva y conceptual, pero nunca de manera aislada (AA 09: 33–35).

En segundo lugar, la segunda hipótesis surge de la incompatibilidad entre cada configuración conceptual. En efecto, la posición de Indregard y Longuenesse sólo se sostiene si es posible tener conciencia de representaciones sensibles de manera aislada al conocimiento de objetos y “constituye contenido sensorial añadido al estado de primer orden” (2018, §5). Surge entonces la pregunta: ¿cuál es la justificación para proponer que el carácter cualitativo o sensible de la experiencia es un “hecho adicional” e independiente de la descripción de los objetos, cuando podría entenderse mejor como un aspecto más de la conciencia, como parece sugerir Kant en algunos pasajes (AA 07: 134n; 09: 33–34)? Esta interrogante podría permitir replantear algunos supuestos clave del debate contemporáneo que generan dilemas cerrados, como la discusión entre reduccionistas y no

---

<sup>2</sup> 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. Por lo tanto, hago referencia a estas obras mediante las abreviaturas ‘AA’, seguidas del volumen y de la página. La excepción será la *Crítica de la razón pura* (KrV), que es citada por los números de página de sus ediciones primera (A) y segunda (B). En la mayoría de los casos, me he apoyado en traducciones al castellano, las cuales se indicarán en la bibliografía final.

reduccionistas (Chalmers, 1999, 1995; Levine, 1983, 1993; Nagel, 2014, 2000, 1986, 1974; Searle, 2000; Van Gulick, 2021).

Esto no implica que el problema contemporáneo deba ser automáticamente descartado, sino que la perspectiva de Kant puede contribuir a evaluar ciertos aspectos que suelen ser ignorados en el análisis contemporáneo, ya que se fundamenta en esos mismos aspectos. Por ello, se argumentará que la perspectiva de Kant puede ofrecer una evaluación desligada de ciertas posiciones históricamente fijadas y heredadas por esta discusión contemporánea.

Esta evaluación implica considerar en qué *configuración conceptual* se introduce cada término y cuál es *su relación* con los demás elementos en esa configuración. Como se adelantó, se observará que la inclusión de la noción de ‘conciencia’ en un problema específico está condicionada por la configuración conceptual en la que se encuentra. De este modo, al modificar la disposición de los elementos, lo que previamente se percibía como un problema en otro contexto puede dejar de serlo, cambiando así la configuración entre conceptos y asuntos a explicar.

Por esta razón, se emplea el término ‘configuración o marco conceptual’ con un significado específico, destinado a evaluar el uso del término ‘conciencia’ en diferentes contextos. El objetivo es comprender el entorno en el que un concepto está inmerso, así como el origen de los elementos que intervienen en su utilización. A partir de esto, se observará que el uso del término ‘conciencia’ puede estar asociado a diversas configuraciones, dando lugar a ‘artefactos distintos’ y potencialmente a caminos incompatibles entre sí para investigar un mismo asunto.

Para respaldar estas hipótesis, propongo la siguiente estrategia. En la segunda sección, expondré los elementos más relevantes que llevan de la noción de ‘conciencia fenoménica’ a la ‘brecha explicativa’, al problema mente-cuerpo y al debate entre reduccionistas y no reduccionistas. En la tercera sección, mostraré cómo la terminología y las discusiones contemporáneas han influenciado el ámbito de investigación kantiano. Específicamente, abordaré los trabajos de Longuenesse (2017, 2023) e Indregard (2018). Además, analizaré cómo se introducen de manera problemática los supuestos contemporáneos en el pensamiento de Kant. En la cuarta sección, justificaré por qué los supuestos contemporáneos no se ajustan al marco de pensamiento kantiano y cómo Kant propondría una

solución que prescinda de la utilización de dichos supuestos. Finalmente, en la quinta sección, expondré las conclusiones de este artículo, invitando a reflexionar sobre el planteamiento del problema contemporáneo en torno a la noción de ‘conciencia’.

## 2. Debate contemporáneo en torno a la conciencia

En el actual debate neurocientífico, el término ‘conciencia’ suele presentarse en el contexto de un problema específico. Este problema está relacionado concretamente con la ‘conciencia fenoménica’ (Nagel, 1974), que se destaca entre los diversos significados de ‘conciencia’ empleados en la contemporaneidad,<sup>3</sup> ya que se plantea con el propósito de presentar un desafío para dicha disciplina. Este desafío consiste en cuestionar la posibilidad de reducir el carácter cualitativo de los fenómenos mentales a algún tipo de proceso material, posiblemente neurofisiológico (Crick, 1994; Koch et al., 2016; Tononi y Koch, 2008; Wu, 2018). La pregunta en cuestión es: “¿Qué fenómeno neuronal es causalmente suficiente para la conciencia?” (Wu, 2018, §1.6). Es decir, considerar el asunto con una pregunta que pueda ser respondida empíricamente.

Este aspecto cualitativo constituiría un ‘estado sensorial’ (Kim, 2011) caracterizado fundamentalmente como “lo que se siente al tener estados mentales” (Block, 1994, p. 514; Chalmers, 1999; Searle, 2000) o cómo se siente ser una criatura (Nagel, 1974). Así, una criatura tiene experiencia consciente en la medida en que el contenido cualitativo de algún estado exhibe lo que es propio de la conciencia en dicho caso (Bennett y Hacker, 2022, p. 305). Por ejemplo, la función del dolor no es la que hace que el dolor sea dolor, sino la forma en la que se siente, es decir, que duela (Kim, 2011, p. 331). Por ello, se argumenta que este contenido no se ajusta a una descripción física, funcional o superviniente del mundo (Chalmers, 1999; Nagel, 1986) y, por lo tanto, constituye un “hecho adicional” (Chalmers, 1999, p. 148; Nagel, 2014) que carece de explicación.

---

<sup>3</sup> Van Gulick (2021, §2) distingue entre “conciencia de criatura” y “conciencia de estado”. La primera denominación incluye la “vigilia”, la “autoconciencia” y la conciencia del “cómo se siente” [“What-it-is-like”] de Nagel (1974). Por su parte, la conciencia de estado puede dividirse en “estados de los que uno es consciente”, “estados cualitativos o fenomenales”, “conciencia de acceso” y “conciencia narrativa” (2021, §2).

Las características comúnmente atribuidas a esta conciencia son: i) presenta un contenido accesible a la introspección, ii) puede variar sin que haya variación en el contenido representacional de las experiencias, iii) son contrapartes mentales de algunas propiedades directamente visibles de los objetos (por ejemplo, el color) y iv) son los únicos determinantes del carácter fenoménico de las experiencias (Tye, 2021). Además, se agrega que su contenido sería v) incorregible y al mismo tiempo (vi) inefable (Dennett, 1991).

Por este motivo, se produce una conjunción singular mediante la cual, por un lado, estamos inextricablemente *familiarizados* con el contenido cualitativo de la experiencia que implica la “conciencia fenoménica”, la cual se presenta como “el fenómeno más vívido; nada es más real para nosotros” (Chalmers, 1999, p. 25). No obstante, por otro lado, resulta *incomunicable*, ya que carecemos de un vocabulario adecuado para describirla (Nagel, 1974, p. 440). Según Chalmers, esta incomunicabilidad contrasta con el —aparentemente— único mecanismo de descripción fiable empleado en las ciencias naturales. En este contexto, la conciencia fenoménica sería irreductible a dicha descripción, motivo por el cual también se le atribuye un carácter ‘misterioso’ (Chalmers, 1999; Dennett, 1991).<sup>4</sup> Este misterio consiste en que asume que todos sabemos que contamos con esta conciencia, pero es imposible obtener una explicación satisfactoria de ella (Kriegel, 2009, p. 461). Esta conjunción de aspectos da origen al ‘problema difícil de la conciencia’ (Chalmers, 1999).<sup>5</sup>

En este sentido, la necesidad de explicar esta conciencia surge de la constatación de que no encaja con los demás elementos del universo.<sup>6</sup> De lo contrario, la conciencia sería un caso extraordinario que quedaría fuera de la explicación ofrecida para los demás fenómenos naturales. Una reducción a un fenómeno natural ya explicado por la ciencia —en este caso, un sustrato

---

<sup>4</sup> En esta dirección Sutherland dice: “la conciencia es un fenómeno fascinante pero elusivo; es imposible especificar qué es, qué hace o cómo evolucionó” (1989, p. 90).

<sup>5</sup> Según este autor, recientemente ha habido mucho interés en torno a la conciencia, pero dicho interés se ha centrado más bien en “lo que podría llamarse los problemas ‘fáciles’ de la conciencia: ¿cómo procesa el cerebro los estímulos ambientales? ¿cómo integra la información? ¿cómo producimos informes sobre nuestros estados internos? Estas son preguntas importantes, pero su respuesta no significa resolver el problema difícil: ¿Por qué todo este procesamiento está acompañado por una vida mental interna que experimentamos?” (Chalmers, 1999, p. 16).

<sup>6</sup> Para reafirmar esta idea, nótese que en el artículo “*The Problem of Consciousness*” (Rey y McGinn, 1993) los autores presentan la conciencia como un problema solamente en la medida en que es un *misterio* para la ciencia natural.

neuronal— sería la mejor alternativa para proporcionar una explicación a este fenómeno (Chalmers, 1999; Nagel, 1986). Como explica Chalmers:

Para casi todo fenómeno natural por encima del nivel de la física microscópica, parece existir en principio una *explicación reductiva*: esto es, una explicación completa en términos de entidades más simples. En estos casos, cuando formulamos una concepción apropiada de los procesos de nivel inferior, la explicación de los fenómenos de nivel superior surge automáticamente (1999, p. 71).

Esta explicación reductiva se propone como la mejor manera de explicar cómo “los campos, ondas y partículas en el continuo espaciotemporal interactúan de formas sutiles y llevan al desarrollo de sistemas complejos como el cerebro” (Chalmers, 1999, p. 27).

Mediante una explicación reductiva se podrían presentar los detalles de la organización causal abstracta de un sistema cuyos mecanismos son capaces de llevar a cabo funciones relevantes, sin necesidad de especificar el sustrato físico-químico en el cual esta organización causal está implementada. Por ejemplo, en el caso del calor, se puede reducir su explicación al movimiento de moléculas. Este proyecto, conocido como “fiscalismo”, sostiene que “una descripción física del mundo es una descripción completa del mismo, y que cualquier fenómeno mental es ‘ontológicamente dependiente’ de los fenómenos físicos” (Nagel, 2001, p. 434).<sup>7</sup>

En contraposición, el papel causal del dolor y la activación de la fibra-C no parece proporcionar una explicación completa de la misma manera que en el caso del calor (Levine, 1983, p. 357).<sup>8</sup> Por este motivo, hay quienes sostienen que este proyecto es inviable, dado que la postura

---

<sup>7</sup> Se suele hablar también de en este contexto de ‘materialismo’. Ahora bien, el fiscalismo es una forma de materialismo cuya ontología sólo admite objetos regidos por las leyes de la física.

<sup>8</sup> Chalmers además menciona un catálogo de experiencias conscientes en las cuales se manifiesta la conciencia fenoménica. En esta lista se incluyen experiencias visuales, auditivas, táctiles, de frío y calor, de dolor, gustativas, entre otras (1999, p. 29ss.). Sin embargo, los ejemplos del autor suelen referirse a sensaciones visuales o auditivas, como la sensación de rojo (Bennett y Hacker, 2022, p. 313); raramente tratan de sensaciones gustativas o estéticas. Por esta razón, al referirme a estos casos, dejaré provisionalmente fuera las sensaciones relacionadas con la belleza o el gusto, tanto en este caso como en el de Kant, para permitir cierta homologación de la discusión.

fisicalista deja ciertos aspectos sin explicar, lo que se ha denominado la 'brecha explicativa' (Levine, 1983; Wu, 2018).

Ante esta limitación surge la pregunta de cómo explicar los elementos mentales independientemente de la descripción biológica, que es su contraparte y única vía de explicación. Con todo, la *brecha* se manifiesta cuando: i) estos elementos mentales no pueden ser concebidos sin recurrir a una descripción de tipo biológico-funcional y, sin embargo, ii) no son completamente reducibles a dicha descripción.<sup>9</sup>

A pesar de que Levine es contrario a extraer conclusiones metafísicas de la *brecha*, sino sólo epistémicas (1983, 1993, 2001),<sup>10</sup> autores como Chalmers y Nagel la utilizan directamente para combatir el fisicalismo y poner límites a una única explicación completa del mundo. Debido a la repercusión de estos dos últimos pensadores en la posición no reduccionista,<sup>11</sup> me centraré en ellos en la posterior contraposición con Kant.

Sobre esta base, se ha pensado que la brecha explicativa conduce a la imposibilidad de responder a la pregunta “¿cuál es el estatus ontológico de la conciencia en comparación con el mundo de la realidad física?” (Van Gulick, 2021, §8). Si se considera al menos un hecho que sea irreductible a los hechos físicos, entonces el fisicalismo será falso. Este hecho podría ser

---

<sup>9</sup> La posición que se describe aquí considera la brecha en función de los supuestos límites de la cognición humana. A pesar de ello, se han esgrimido distintas razones por las cuales la metodología explicativa no se ajusta a la naturaleza subjetiva de la conciencia fenoménica. Se han argumentado meros límites prácticos en torno a nuestras herramientas explicativas actuales. Sin embargo, tal como se expone aquí, es más común entender la brecha en un sentido más fuerte, a partir de la configuración de nuestras propias capacidades cognitivas humanas (Van Gulick, 2021). En este sentido, Colin McGinn (1995) ha argumentado que, dada la naturaleza inherentemente espacial tanto de nuestros conceptos perceptivos humanos como de los conceptos científicos y los conceptos que derivamos de ellos, los humanos no estamos conceptualmente preparados para comprender la naturaleza del vínculo psicofísico. Los hechos sobre ese vínculo están tan cognitivamente cerrados para nosotros como lo son los hechos sobre la multiplicación o raíces cuadradas para los armadillos. Por último, también se ha argumentado que la brecha no puede cerrarse independientemente de cualquier agente.

<sup>10</sup> El propio origen del artículo de Levine intenta retomar la idea de Kripke (1980) según la cual la identidad entre términos mentales y fenómenos físicos es contingente, sólo que Levine busca transformar el argumento de Kripke en uno meramente epistemológico y no metafísico como era originalmente. La identidad se evalúa entre un concepto del lenguaje cotidiano y al otro “la especificación, expresada en lenguaje científico, de la entidad, propiedad o proceso a que dicho concepto aluda” (Arias Domínguez, 2018, p. 174).

<sup>11</sup> Por ejemplo, Dennett dice: “El experimento mental sobre la conciencia más ampliamente citado y que más influencia ha ejercido en los más variados círculos es el experimento de Thomas Nagel sobre «¿Qué se siente al ser un murciélago?»” (1991, p. 441). Nagel da origen a esta discusión. Por su parte, Chalmers me parece un caso interesante para analizar en qué ha devenido el debate contemporáneo.



el carácter cualitativo de la experiencia indicado por la conciencia fenoménica.

Se podría pensar que Nagel (1986) no busca responder directamente a esta pregunta, ya que sólo critica una versión sobrestimada de la “objetividad” (p. 3ss.) y se interesa por la “posibilidad de integración” de los puntos de vista subjetivo y objetivo.<sup>12</sup> No obstante, al mismo tiempo, este autor advierte de los límites de su propia propuesta en los siguientes términos: “una teoría del aspecto dual es [...] hacer aspavientos”, es decir, deja sin resolver la pregunta “¿cómo puede algo en el mundo tener un punto de vista subjetivo?” (p. 30). A su vez, Nagel especifica esto en términos de “si el cerebro podría ser el sujeto de los estados mentales” (1986, p. 32). Por esta razón, también la llama “una postura de resistencia” o “reaccionaria” (Nagel, 1986, p. 9; 2014, p. 12).

La crítica de Nagel se basa en distinguir entre una concepción ‘interna’ y ‘externa’, donde la pregunta por la yuxtaposición habilita la pregunta: ¿cómo interactúan (*interplay*)? (1986, p. 4). En consecuencia, una auténtica respuesta a la *brecha* también lo sería al clásico problema *mente-cuerpo*. Dicho de otra manera, a mi juicio a Nagel no le basta con decir que se trata de dos aspectos para los cuales existen descripciones diferentes, sino que, hasta cierto punto, exige que un aspecto se reduzca al otro.

Por su parte, muchas propuestas neurocientíficas pretenden cerrar la *brecha* con el fin de encontrar la conciencia en algún lugar del universo, en particular, el mismo que ocupan los demás elementos físicos o biológicos. Dicha búsqueda se sustenta en la creencia de que el progreso científico finalmente permitirá encontrarla (Alarcón Zambrano, 2018, p. 431). Sólo hace falta fijarse en los logros del pasado para obtener una respuesta de las ciencias empíricas (Churchland, 1994).

Por lo tanto, un supuesto importante para esta disputa es que típicamente consideramos que las cualidades fenoménicas, psicológicas y hechos físicos casi siempre co-ocurren; así, por ejemplo, “hablamos de cualidad fenoménica que ocurre por lo general cuando un estado es causado por el pasto y los árboles” (Chalmers, 1999, p. 48). Aquí, el supuesto parece ser que, a pesar de la frecuente co-ocurrencia de estados fenoménicos y

---

<sup>12</sup> Concepción de objetividad que luego hereda Chalmers y que lo motiva a la exhortación según la cual “la experiencia consciente [...] necesita desesperadamente una explicación” (1999, p. 27).

psicológicos, de todas formas, *un* estado sería ‘la percepción de  $x$ ’ y *otro* ‘la sensación  $x$ ’ (Van Gulick, 2000). Por ende, tanto la coocurrencia como la escisión inicial entre percepción y sensación, están a la base de posiciones reduccionistas y no reduccionistas en el siguiente sentido:

i) *Reduccionista*: en este enfoque *no se asume la brecha*, y se considera que puede cerrarse empíricamente de al menos dos maneras: a) la eliminativista que niega la existencia de la conciencia fenoménica (Dennett, 1991) o b) acomodarlo de algún modo en el marco fisicalista, por ejemplo, a partir de una explicación funcional o superviniente (Kim, 2011, p. 310). Así, una vez fijados todos los detalles físicos, cualquier otro elemento depende de ellos y, a su vez, no hay necesidad de mantener el problema mente-cuerpo. Por lo tanto, se difumina la necesidad de distinción entre estados fenomenológicos y psicológico, sino sólo *un* tipo de estado que, en cualquier caso, es investigable empíricamente.<sup>13</sup>

ii) *No reduccionista*: en esta perspectiva *se reconoce la brecha* a través de dos estrategias tomadas o no de manera conjunta. a) Se sostiene que la descripción basada en elementos biológicos no es completa, sino que deja sin explicación ciertos elementos que se identifican como fenoménicos. b) Se afirma que dichos elementos son concebibles al margen de estados psicológicos o empíricos a través de una serie de experimentos mentales<sup>14</sup>. En los casos mencionados, de igual forma se asume que hay una interacción misteriosa entre *dos* estados, aunque no se pueda explicar cómo ocurre.

Resulta natural oponer estas perspectivas, pero es poco frecuente destacar que ambas operan bajo los mismos supuestos iniciales. La única diferencia es que, mientras una ofrece una solución, la otra se ‘resiste’ a hacerlo. A pesar de ciertas vacilaciones, se presenta una situación binaria: o bien se es reduccionista y el no reduccionismo desvaría, o bien el reduccionismo es falso y se adhiere al no reduccionismo.

Con frecuencia se tiende a preferir el no reduccionismo, ya que se considera una propuesta más refinada que su contraparte. Sin embargo, ambas posiciones comparten la idea de que hay propiedades básicas de la conciencia que constituyen el mundo material de tal manera que “todas las

<sup>13</sup> Si bien la mayoría de las perspectivas reduccionistas han sido materialistas-fisicalistas, también pueden hallarse en algunas variantes de *panpsiquismo*.

<sup>14</sup> Arias Domínguez (2018, 2021) clasifica argumentos de ‘punto de vista’ (Jackson, 1982; Nagel 1974), de ‘clausura cognitiva’ (McGinn, 1993), el de ‘los zombis’ (Campbell, 1970; Chalmers, 1999) y el ‘espectro invertido’ (Locke, 2005).

propiedades de un organismo complejo se derivan de manera inteligible de las propiedades de sus partes” (Goff et al., 2022, §3.1; Chalmers, 1999; Nagel, 1979). Aunque no se trata de reducir los fenómenos mentales a los físicos, puesto que “carecemos de un concepto de relación mental entre las partes y el todo”, de todas formas “debe haber un análogo mental del volumen espacial y de la complejidad espacial” (Nagel, 1986, p. 50). Reduccionistas y no reduccionistas parecen fijar al conocimiento físico como el ideal de conocimiento de la vida mental.

Por una parte, la propuesta parece otorgar un estatus propio a la mente (Nagel, 1979, p. 190) y, con ello, no la reduce al cuerpo; pero, por otra parte, sigue teniendo como ideal el conocimiento físico. En este sentido, la resistencia al reduccionismo convierte la vida mental en un espejo del físico. Por este motivo, los elementos escindidos en realidad se encuentran al *mismo nivel*.<sup>15</sup>

En otras palabras, ambos enfoques coinciden en que es posible una visión de conjunto a partir de elementos de orden superior, los cuales otorgan tanto unidad como validez al conjunto proponiendo una “sinopsis” [“Zusammenschau”] (Wieland, 1992, p. 206) del mundo —como se denominará más adelante a esta perspectiva—. Una consecuencia necesaria de esto es que se fija de antemano el contenido de aquel o aquellos principios primitivos, estableciendo un compromiso teórico sobre el estatus del mundo, donde se busca que el mundo simplemente se ajuste a estos principios. De esta manera, la reducción siempre es posible, dado que los elementos en juego anticipan indefectiblemente los casos de conocimiento futuro. Sólo sobre la base de estos supuestos comunes también surge una disputa entre ambos enfoques.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Una prueba de que reduccionismo y no-reduccionismo son posiciones que comparten supuestos es que incluso conocidos representantes de esta última posición parecen tender a esgrimir argumentos reduccionistas. Por ejemplo, Nagel afirma que “los hechos causales son una prueba contundente de que los sucesos mentales tienen propiedades físicas, si tan solo pudiéramos dar sentido a esta idea” (2001, p. 442). Aunque posteriormente sostiene que esto podría ser “un indicador aproximado de algo más estrecho en el interior del cerebro, que sólo puede descubrirse mediante inferencia científica” (p. 462). Este último punto, interpretado de cierta manera, podría considerarse como otra forma de reduccionismo en relación con el problema mente-cuerpo.

<sup>16</sup> Independientemente de si se aspira a que el mundo sea explicado de forma completa o se reconozca la imposibilidad de su completitud (Nagel, 1986, p. 25ss.), de todas formas solo se busca enriquecer la noción de objetividad (p. 27), con la cual se pueda abordar cualquier ítem de conocimiento futuro en alguna dirección y en función del contenido concreto de los principios.

Como se verá en el caso de Kant, bajo estos términos, la perspectiva no reduccionista conduce a una posición *dualista*, en la medida en que la configuración de sus elementos resulta en que el problema mente-cuerpo permanece *como problema*.

Ante lo expuesto hasta aquí, se pueden resumir las premisas i, ii y iii y la conclusión iv:

- i) La noción de conciencia fenoménica surge con la función de plantear un obstáculo a los proyectos reduccionistas-fisicalistas.
- ii) Tanto el reduccionismo como el no reduccionismo surgen bajo el supuesto de distinguir entre dos estados sometidos al mismo nivel de exigencia fisicalista.
- iii) Asimismo, ambos discursos optan por una concepción sinóptica y un contenido fijo de los conceptos básicos, que permite anticipar casos de conocimiento concreto.
- iv) Debido a lo anterior, sobre la base de estos supuestos, la conciencia está ineludiblemente vinculada con la denominada 'brecha explicativa' y el problema mente-cuerpo.

### 3. Recepción de la terminología contemporánea en los debates kantianos

La terminología y las discusiones contemporáneas han permeado el ámbito de la investigación kantiana. Con este ejercicio, se espera que las nociones contemporáneas contribuyan a esclarecer los conceptos kantianos, incluso otorgándoles sentidos que el propio autor no destacó en profundidad originalmente. Un caso de comparación entre la terminología kantiana y la contemporánea se observa en los trabajos de Longuenesse (2017, 2023) e Indregard (2018), quienes han vinculado algunos usos del término en Kant con la noción contemporánea de 'conciencia fenoménica'<sup>17</sup> y han explorado ciertas influencias del pensamiento de Crusius.<sup>18</sup> Sin embargo, sería valioso preguntarse si con esta terminología también se importan al pensamiento de Kant supuestos que él podría no aceptar, por ejemplo, entender la conciencia en el contexto de un problema como la 'brecha explicativa'.

---

<sup>17</sup> La noción de conciencia fenoménica considerada por Longuenesse e Indregard está tomada fundamentalmente de la posición de Nagel (1974).

<sup>18</sup> (1715–1773), destacado filósofo alemán de la época de Kant, conocido por su oposición a la filosofía de Gottfried Leibniz y Christian Wolff.

Indregard y Longuenesse buscan caracterizar la conciencia entendida como “conciencia de estado” (2018, §1; 2023, pp. 15–16).<sup>19</sup> La propuesta de Longuenesse se funda en una interpretación del famoso pasaje de la “*Stufenleiter*” (A320/B376), donde una sensación se caracteriza como “una modificación de su estado [del sujeto]”, en la medida en que somos afectados por los objetos (A20/B34). Esta sensación sería un objeto de cognición en ‘sentido amplio’ y no en ‘sentido estricto’.<sup>20</sup>

De manera similar, Indregard considera la posibilidad de la conciencia fenoménica en Kant a partir del fenómeno de la “auto-afección”<sup>21</sup> en la medida en que hace posible la conciencia empírica (2018, §1).<sup>22</sup> Según este autor, “la conciencia de estado, para Kant, no es una representación de segundo orden, sino algo que «acompaña a diferentes representaciones» (B133) y constituye *contenido sensorial añadido* al estado de primer orden” (2018, §5).

Lo interesante es que es una caracterización común en ambos autores identificar el grado de conciencia con la sensación en siguiente

<sup>19</sup> Indregard dice que la conciencia de estado considera un uso contemporáneo según el cual se analiza “lo que hace que un estado mental sea consciente en contraposición a lo que no lo es” (2018, p. 173).

<sup>20</sup> Longuenesse afirma que los elementos presentados en la “*Stufenleiter*” (A320/B376) muestran una progresión entre representaciones conscientes (y luego sin conciencia), donde cada elemento es objeto de cognición en ‘sentido amplio’ y no en ‘sentido estricto’. Así, “las intuiciones y conceptos son cada uno cogniciones aunque de manera diferente: la intuición sería una representación inmediata y singular del objeto; el concepto, una representación general y reflexiva o mediata del objeto y, por este motivo, típicamente instanciada en una clase de objetos” (Longuenesse, 2023, p. 12n). De esta manera, se podría distinguir entre, por ejemplo, ‘conciencia de la intuición’ y ‘conciencia de la sensación’. En consecuencia, esta autora concluye de esta interpretación de la “*Stufenleiter*” que: i) hay un estado perceptivo básico de “representación” que tiene componentes como la sensación, intuición y concepto; ii) hay componentes más primitivos que otros, como las sensaciones frente a las intuiciones o los conceptos; y iii) cada componente adquiere un significado específico al estar ‘con’ o ‘sin’ conciencia.

<sup>21</sup> La auto-afección es un concepto que surge a la luz de ciertos pasajes en el §8 de la “*Estética trascendental*” y el §24 de la DTB. Aunque Kant no desarrolla en profundidad esta noción en estos textos, autores como Indregard y Kraus creen que a partir de ella es posible reflexionar en torno a las condiciones para una psicología empírica. De este modo, mientras la percepción requiere una relación inmediata basada en la sensación con un objeto dado, que es un fenómeno correspondiente a una sensación (Kraus, 2020, p. 53), en la auto-afección, el propio sujeto se ve afectado por su propia actividad de síntesis. Lo que nos afecta no es una cosa en sentido ‘exterior’, sino el propio entendimiento y su capacidad original de combinar la multiplicidad de la intuición (B153; Jauregui, 2008, p. 78).

<sup>22</sup> Aquí podría haber una diferencia con Longuenesse, puesto que con “conciencia de estado” en el sentido de “conciencia fenoménica” entiende “una sensación del sentido externo o interno, [que] puede variar continuamente desde cualquier grado” (2023, p. 17). En contraste, Indregard distingue entre sensaciones: “la conciencia del estado como un tipo específico de sensación interna, al igual que el sonido y el color, etc., son tipos específicos de sensación externa” (2018, §5). No obstante, para efectos de este texto, lo importante es que ambos autores consideran la relación de ‘conciencia’ con ‘sensación’ en la medida en que permite considerar un *grado de intensidad*.

sentido: la “cualidad fenomenal de ser consciente en mayor o menor grado [...] [se sustenta en el hecho de que las] sensaciones tienen una cualidad fenomenal y un grado de intensidad” (Indregard, 2018, §5). Como sustento, Longuenesse recuerda que Kant sostiene que “toda sensación tiene un grado o una cantidad, por la cual puede llenar más o menos, el mismo tiempo, es decir, el sentido interno” (A143/B182).

Tal como se mencionó, estas investigaciones surgen en respuesta a la consideración wolffiana de dicho término, cuya concepción entiende la conciencia como la capacidad de diferenciar.<sup>23</sup> En este sentido, Indregard y Longuenesse presentan evidencia textual que argumenta que la posición wolffiana no se ajustaría al proyecto kantiano. Destacando su origen crusiano, sostienen que la conciencia sería algo previo a la capacidad de diferenciar, lo que explicaría mejor el hecho de que la conciencia tenga grados. Para este propósito, destacan el pasaje clave en B414–415n, que cito a continuación:

La claridad no es, como dicen los lógicos, la conciencia de una representación; pues cierto grado de conciencia, que empero no es suficiente para el recuerdo, debe de encontrarse incluso en muchas representaciones oscuras, porque sin ninguna conciencia no haríamos, en el enlace de representaciones oscuras, diferencia alguna, que podemos hacer, empero, entre los atributos distintivos de muchos conceptos (como los de Derecho y equidad, y como [los conceptos] del músico, cuando abarca a la vez muchas notas en su fantasía). Sino que es clara una representación en la que la conciencia es suficiente para [tener] conciencia de la diferencia de ella, respecto de otras. Si ésta es bastante para diferenciar, pero no para la conciencia de la diferencia, entonces la representación debería todavía llamarse oscura. Por tanto, hay grados de conciencia, hasta su extinción (B414–415n).

A partir de esta cita, los autores aprecian los siguientes puntos: i) no existe una identificación directa entre ‘claridad’ y ‘conciencia’, ii) hay representaciones conscientes que son oscuras, iii) algunas representaciones oscuras pueden ser diferenciadas. Puestas las cosas así, ¿cómo explicar que la conciencia tiene grados?

---

<sup>23</sup> En la sección 4.1 se profundizará en este tema con mayor detalle. Por ahora, el objetivo de este párrafo es únicamente recordar el contexto general en el que las propuestas de Indregard y Longuenesse se enmarcan.

Si entendemos la conciencia como diferenciación, entonces se debería asumir que, o bien hay diferencia y, en ese caso, conciencia, o bien no la hay y no hay conciencia. De modo que no se podría explicar la conciencia de representaciones oscuras, las cuales bajo este esquema serían simplemente inconscientes. Es decir, se presume que la diferenciación no puede admitir grados infinitos y cada vez más pequeños, ya que siempre operaría con un grado mínimo bajo el cual las representaciones serían inconscientes. Asimismo, tampoco se explicaría en función de que la conciencia es 'suficiente' (*zureichend*) para la diferenciación (*Unterscheidung*). Por estos motivos, los autores concluyen que la diferenciación presupone la conciencia, en concordancia con la perspectiva de Crusius (Indregard, 2018, §3). Por su parte, también proponen que la sensación es aquello que subyace a la conciencia en grados mínimos.

Por desgracia, como veremos a continuación, estas perspectivas, junto con el intento de explicar algún sentido de conciencia, también introducen los mismos problemas contemporáneos que observamos en la sección anterior.

### 3.1. Problemas de la perspectiva de Longuenesse

El principal aspecto problemático en Longuenesse se vincula con el sentido de la expresión "cognición en sentido amplio" (2023, p. 12n), puesto que esto parece significar que se trata de un elemento que, en cierto sentido, *es y no es* conocido. Es conocido en sentido amplio dado que se concibe como un caso concreto de cognición que acompaña todo pensamiento e intuición de acuerdo con un cierto grado (p. 23). No obstante, no es conocido porque la conciencia fenoménica no se subsume a la "conciencia de acceso", ya que no está disponible para juzgar o razonar (p. 18).<sup>24</sup> Por lo tanto, sólo cabe suponer que existe como conciencia previa a la conciencia de acceso o bien que la acompaña. De esta manera, el pensamiento puede estar acompañado de una conciencia inmediata e indeterminada del pensamiento, esto es, sin que el pensamiento sea objeto de sí mismo, sino sólo una sensación de pensar (p. 23). Así, la conciencia fenoménica es objeto de mera cognición sensible sin que este insumo sea accesible para nosotros.

---

<sup>24</sup> Longuenesse contrasta la conciencia fenoménica con la conciencia de acceso propuesta por Ned Block. Block (1995) define la *conciencia de acceso* como aquello que está generalmente disponible para ser utilizado y orientado por el organismo, independientemente de si tiene o no un valor cualitativo de 'lo que se siente'.

En paralelo con el asunto contemporáneo, a mi juicio, otorgaría a este tema la categoría de *misterioso*. Longuenesse piensa que esta forma de conciencia es la más básica e inicial, presupuesta en cualquier caso de cognición amplia o estricta, y esto, en términos de Chalmers, nos sería *familiar*. No obstante, no podemos dar una explicación satisfactoria de ella (*incomunicable*), ya que no puede ser objeto de ningún juicio o razonamiento. Aquí se trata nuevamente de la distinción entre *dos* estados partícipes de un resultado conjunto (experiencia), donde la conjunción de ambas es misteriosa.

A raíz de esto, cabe preguntarse: ¿cómo podría ser conocida al margen de su contribución al sentido estricto de la experiencia? Longuenesse responde de forma elusiva asignándole a “la conciencia en el sentido fenoménico [...] un papel totalmente mínimo en las formas más elevadas de nuestra vida mental” (2023, p. 24). Sin embargo, nunca se aclara dicho papel, justamente porque su carácter *misterioso* implica que de antemano no es posible aclararlo.

Lo que sí queda claro es la independencia de la conciencia fenoménica respecto de la de acceso, lo que genera inevitablemente una brecha explicativa. Por una parte, se establecen criterios para la ‘cognición en sentido estricto’ por la cuales un objeto es conocido y, por otra, se considera que puede darse una conciencia fenoménica que prescinde de ellos.<sup>25</sup> En este sentido, la conciencia fenoménica no puede explicarse reductivamente a partir de los criterios de cognición estricta.

A esto, la autora agrega un rol complementario de la conciencia fenoménica en la cognición teórica, en la medida en que, “en el ámbito teórico, sin el terreno original de la sensación (la conciencia fenoménica), ningún proceso cognitivo se pone en marcha” (2023, p. 25). De aquí se podría interpretar que la autora propone un modelo similar al de una ‘matrioshka’. No obstante, sigue sin quedar claro en qué sentido se utiliza el término ‘conciencia’ o ‘cognición’. Como se verá más adelante, a partir de la lectura de la KrV, es más natural pensar que ‘conciencia fenoménica’ y ‘cognición’ o ‘conocimiento’ son términos, en algún sentido, excluyentes (Sturm y Wunderlich, 2010, p. 56).

---

<sup>25</sup> No se trata sólo de una caracterización de las notas correspondientes a cada insumo cognitivo, sino que también del hecho de que pueden darse concretamente por separado.



Así, Longuenesse sólo declara la posibilidad de conciencia fenoménica sin conciencia de acceso, pero, como Nagel, con ello sólo parece hacer aspavientos, dado que no responde *cómo* alguien podría tener tal conciencia.

### 3.2. Problemas de la perspectiva de Indregard

Como en el caso contemporáneo, en esta perspectiva se puede apreciar nuevamente la escisión entre la conciencia fenoménica y el carácter propiamente cognoscitivo de la conciencia. Esto se debe a que el autor vincula la conciencia fenoménica con lo que llama 'experiencia interna', una experiencia que comparte elementos con la experiencia de objetos, pero prescinde de otros. Por ejemplo, se afirma que dicha experiencia posee una magnitud intensiva que "no es reducible a la magnitud intensiva de las sensaciones externas, [...] [por eso tiene] su propio tipo específico de cualidad" (2018, §9.1). Dicho de otra manera, se trata de sensaciones internas sin magnitud extensiva (§4). Al mismo tiempo, dicha conciencia sería un tipo de cognición *transparente* para nosotros en función de la mera sensación, pero sin posibilidad de determinar el grado de dicha sensación (A175–176/B217–218).<sup>26</sup>

A raíz de ello, cabe preguntarse: ¿cómo podría ser algo transparente para nosotros sin posibilidad de establecer algún tipo de cognición estricta de ello? Aquí se reproduce el problema antes visto de la brecha explicativa. En un primer momento, se establecen criterios trascendentales de conocimiento estricto, tal como lo hacía la descripción biológico-funcional en el caso contemporáneo. Posteriormente, estos criterios son aplicados al caso de la conciencia fenoménica. Sin embargo, debido a que no pueden aplicarse de manera completa, se concluye que es un elemento irreductible.

Nuevamente, se aprecia la influencia contemporánea en el planteamiento de las soluciones: o bien buscar una reducción de ciertos elementos encontrados en la conciencia fenoménica a los criterios de experiencia de objetos, como aquellos que adhieren a la influencia wolffiana; o bien, como en el caso de Indregard, considerar un caso alternativo de objetividad para la conciencia fenoménica en función de una

---

<sup>26</sup> La estrategia aquí consiste en equiparar casos como el calor, el dolor y la conciencia, considerándolos instancias de la graduación de "representaciones internas que poseen una magnitud intensiva pero no extensiva" (Indregard, 2018, §4; AA 04: 309n). Se observa un paralelo con algunas caracterizaciones atribuidas anteriormente a la 'conciencia fenoménica': un aspecto cualitativo de la experiencia, accesible a la introspección, incorregible e inefable (Alarcón Zambrano, 2018, p. 435).

psicología empírica. A su vez, la manera de hacer plausible esto es considerar la objetividad de dicha disciplina a partir de su sustento en una sustancia mental, lo que reconduce la brecha al problema mente-cuerpo. Así lo plantea Indregard:

Frierson (2014: Capítulo 1) sugiere que podemos legítimamente tratar al yo como una sustancia en la psicología *empírica*, pero creo que hay también evidencia de que podemos tratar legítimamente al yo como un objeto de sentido interno con poderes, incluso si *no podemos* mostrar la sustancialidad de este objeto (2018, §8).

Se aprecia cómo Indregard se compromete con un objetivo más definido que Longuenesse, a saber, fundamentar un camino para una psicología empírica,<sup>27</sup> lo que conduce, a su vez, a abordar el problema mente-cuerpo. No obstante, nuevamente se reproducen las mismas condiciones y abanico de soluciones que en el caso de la brecha explicativa.

Ahora bien, esto solo se configura así si aceptamos que pueden aplicarse los elementos contemporáneos en el pensamiento de Kant. En las siguientes secciones, veremos que esto no es del todo claro.

#### 4. ¿Problema contemporáneo o también kantiano?

Una vez formulado un enfoque contemporáneo comúnmente adoptado para abordar el concepto de ‘conciencia’, surge la pregunta de si el contexto de la brecha explicativa y el problema mente-cuerpo es la única perspectiva posible para dicho concepto. Si exploramos la historia de la filosofía, nos damos cuenta de que existen otras alternativas. Mi hipótesis es que considerar diferentes configuraciones del problema podría ayudarnos a reconsiderar la versión contemporánea del problema.

Para los pensadores modernos, la conciencia no estaba directamente relacionada con estos problemas contemporáneos. Según Sturm y Wunderlich, en la modernidad no se mostró un gran interés en desarrollar

---

<sup>27</sup> Por ejemplo, en esta dirección también se encuentra la investigación de Kraus, quien afirma que “Kant nos dice sorprendentemente poco sobre lo que nos convierte en las personas individuales únicas” (2020, p. 1). Por este motivo, es importante estudiar “la capacidad de juzgar las propias características psicológicas a través del *sentido interno*” (2020, p. 1). No obstante, cabría preguntarse si el camino para ello es vincular ‘conciencia’ con ‘sensación’.

una “teoría de la conciencia” (2010, p. 53). En cambio, su uso se asoció más comúnmente con la explicación del conocimiento. En este contexto moderno, exploraré el enfoque original de Kant sobre este concepto.

El hecho de que no exista tal teoría en Kant implica que este artículo no plantea el escenario de qué hubiera pensado Kant si estuviera vivo. Sin duda, en ese caso, muchos de estos debates le serían ajenos. En cambio, la idea es simplemente resaltar la perspectiva desde la que Kant encara ciertos argumentos. Para ello, será crucial delimitar en qué *configuración conceptual* se introduce el término ‘conciencia’, ya que, a diferencia del contexto contemporáneo, en Kant no parece tener por sí misma la función de un caso de resistencia o el planteamiento de un problema. En su obra adquiere relevancia mediante la conjunción de una serie de otros elementos.

En este escrito, propongo contrastar cada configuración según dos posiciones históricamente distantes, de modo que se muestre que la comprensión de cada perspectiva depende de un cierto contexto conceptual de aparición y, al mismo tiempo, que no es conveniente encapsularla únicamente en una sola configuración.

En esta dirección, la siguiente sección se orienta por la pregunta de si con esta terminología también se importan al pensamiento kantiano supuestos que Kant podría no aceptar, como aquellos implicados en la ‘brecha explicativa’.

#### 4.1. ¿Por qué vincular ‘conciencia’ a una sensación?

Recordemos que Indregard y Longuenesse resaltan la influencia de Crusius en Kant en respuesta a la posición dominante según la cual el concepto de conciencia en Kant se basa en el uso que Christian Wolff hizo de dicho término. Wolff sostiene que somos conscientes de algo, ya sea de una cosa o de una representación, en la medida en que lo diferenciamos (*unterscheiden*) de otra cosa (1751, §729). En cambio, Crusius destaca que “la conciencia es anterior a la diferenciación según el orden de la naturaleza” (1745, §444).<sup>28</sup> Asimismo, Crusius conecta la conciencia con las facultades sensibles, es decir, de algo dado de manera inmediata y no inferencial (1745, §16; 1747, §64, §434; Indregard, 2018). Así, para este autor, la conciencia “ocurre a través de la sensación interna [*innerliche Empfindung*]” (1747, §93).

---

<sup>28</sup> Longuenesse también adhiere explícitamente a esta posición (2023, p. 19n.).

La pertinencia de este origen radica en el hecho de que la perspectiva wolffiana no podría explicar adecuadamente la denominada ‘conciencia de estado’. Sobre la base de pasajes como el analizado en B414–415n, en el que Kant admite que “hay grados de conciencia”, proponen que la sensación estaría ligada más bien con fenómenos como la “auto-afección” o el “sentido interno”, que serían más bien meramente “psicológicos [...] [de] una especie de fenomenología cognitiva kantiana” (Indregard, 2018, p. 174).

Según Sturm y Wunderlich (2010), este parece ser un tema que preocupa principalmente a la filosofía contemporánea. En cambio, la noción de conciencia suele aparecer en contextos relacionados con la reflexión sobre la metafísica de la sustancia. No obstante, la dimensión cualitativa de la experiencia desempeña un papel relevante en la obra de Kant. Por ejemplo, estos autores destacan, “la sensación [*Empfindung*] puede entenderse como la expresión de cualidades fenoménicas como el color, la dureza o la impenetrabilidad de los cuerpos (A20; B34)” y sostienen que la sensación expresa “el aspecto meramente subjetivo de nuestra representación de las cosas exteriores a nosotros (AA 05: 189)” (2010, p. 57). Dicho esto, surge la pregunta: ¿por qué denominar a esto ‘conciencia’ en el contexto del pensamiento de Kant?

El problema radica en que Kant no concibe los principios de las *Anticipaciones* como leyes psicológicas, sino como principios trascendentales de la cognición en general. Por lo tanto, el concepto de ‘intensidad’ se aplica no sólo a los fenómenos mentales, sino también a ciertos fenómenos físicos como la gravedad, la velocidad o la temperatura (A168/B210). De lo contrario, existe el riesgo de caer en un introspeccionismo ingenuo. Como señalan Sturm y Wunderlich, “incluso hablar de la luna como si fuera más grande aquí y más pequeña allá es una aplicación de conceptos de tamaño físico a fenómenos psicológicos” (AA 07: 146; 25: 61–62, 281–284; Sturm y Wunderlich, 2010, p. 62).

En esta dirección, Jáuregui explica que existe una “relación de dependencia que el sentido interno guarda respecto del externo. La autoconciencia empírica nunca se constituye de forma autónoma e independiente del conocimiento de los objetos en el espacio” (2008, p. 155). En cualquier caso, cabe aclarar que aquí no se trata de establecer una dependencia del sentido interno en el externo, sino de negar la independencia de un modelo de conocimiento meramente interno. De esta

manera, la apercepción trascendental parece ser más bien un principio estructural de la experiencia en general (A116), lo que difumina el sentido en el cual se aíslan las perspectivas interna y externa. Como dice Stepanenko en su discusión con Strawson:

Si aceptáramos como legítima la tarea de asimilar la diferencia entre lo trascendental y lo empírico a la diferencia entre la perspectiva de la primera persona y de la tercera persona, tendríamos que empezar por preguntarnos a cuál de estas últimas corresponde la perspectiva trascendental. Para Kant, la autoconciencia trascendental es la que exige una experiencia objetiva, mientras que la autoconciencia empírica sólo es subjetiva por tratarse de un punto de vista particular (2008, p. 53).<sup>29</sup>

#### 4.1.1. ¿Cómo explicar que hay grados de conciencia?

Hasta aquí, sólo se han destacado algunos defectos sistemáticos en la posición de Indregard y Longuenesse, pero todavía no se ha explicado qué podría querer decir Kant con que la conciencia tiene *grados*. Para ello, propongo volver a revisar el pasaje clave de B414–415n y sopesar la posibilidad de una interpretación alternativa a la de Indregard y Longuenesse. Esto también nos permitirá, en la conclusión de este artículo, reconsiderar algunos supuestos heredados de la posición contemporánea.

Según Kant, podemos concluir *a priori* que una sensación tiene su grado de intensidad precisamente porque su objeto tiene un cierto “grado de influencia sobre el sentido” (A166/B208). Ahora bien, ningún fenómeno podría tener graduación sin la continuidad del espacio y el tiempo como base, es decir, “no puede ser dada ninguna parte de ellos sin encerrarla entre límites” (A169/B211). Por desgracia, Kant introduce esta idea a propósito de los “fenómenos en general” y no desarrolla esta idea en relación con la conciencia, motivo por el cual no queda inmediatamente claro qué implica que la conciencia tiene grados (B414–415n).

Con todo, a partir de una lectura de B414–415n, no parece que el grado esté inmediatamente asociado con la sensación. En primer lugar, en este pasaje se distinguen dos usos adicionales del término ‘conciencia’: i) la representación en la conciencia que permite diferenciar entre elementos y ii)

---

<sup>29</sup> Aquí Stepanenko discute la interpretación de Strawson, mostrando que la perspectiva trascendental podría vincularse tanto a la primera como a la tercera persona, no a alguna de manera aislada.

la conciencia de la diferencia entre una representación y otra. Mi hipótesis es que el grado de conciencia puede explicarse a partir de esta segunda caracterización. Por ende, lejos de que dicho pasaje se aleje de su origen wolffiano, podría suponerse lo contrario:

Si Kant afloja el vínculo de Wolff entre la conciencia y la claridad, lo hace sobre bases que son, en el fondo, wolffianas, ya que las representaciones oscuras se consideran conscientes sólo en la medida en que permiten diferenciar entre ellas (Dyck, 2011, p. 47).<sup>30</sup>

A pesar de ello, todavía persiste la pregunta: ¿cómo entender, en el caso de la conciencia, que haya un continuo en función del cual identificar grados de conciencia? Además, para los autores es importante la ‘conciencia de estado’ con el fin de contraponerla a una situación en la que no la hay. De modo que también utilizan pasajes donde Kant afirma que existen representaciones sin conciencia como el §5 de la *Antropología* (en adelante *Anth.*) (AA 07, 135ss.). ¿Significa que las ‘representaciones sin conciencia’ quedarían fuera del esquema de graduación?

Pienso que precisamente este pasaje, que la misma Longuenesse destaca, puede entregar algunas claves de interpretación para este asunto. Allí se pueden apreciar dos cuestiones: i) el grado de conciencia se plantea en función de la ‘claridad’ de una representación, como Kant sostiene en otros lugares (A117n, B414n; AA 09: 34), y ii) la “oscuridad” sólo se vincula con lo no inmediatamente consciente (AA 07: 135). Por otro lado, en la *Anth.*, cuando Kant se refiere a la ‘conciencia mediata’, explica que esta se refiere más bien a un proceso de inferencia. En otras palabras, a través de una reflexión en torno a un nivel del cual somos conscientes en el presente, podemos inferir elementos que formarían parte de una representación, aunque no seamos capaces de distinguirlos en ese momento.

---

<sup>30</sup> No pretendo sostener que la noción de conciencia de Wolff sea idéntica a la kantiana. Coincido con Wunderlich y Dyck en que se pueden destacar las siguientes diferencias: Kant no identifica la conciencia exactamente (como Wolff) con la claridad, sino más bien con la conciencia de las representaciones que es suficiente para ser consciente de la diferencia entre ellas y otras (B414n). Asimismo, Kant reemplaza el término ‘confusión’ de Wolff por el menos peyorativo ‘indistinto’, debido a la distinción de origen entre sensibilidad y entendimiento (B61) y a la comprensión de que no todas las ideas indistintas son necesariamente confusas (AA 09: 34n). Finalmente, en el pensamiento de Kant, no es la diferenciación la que ocupa el primer plano, sino el acto de *síntesis* (2005, p. 144ss.; 2011, p. 44ss.).

Por ejemplo, allí también Kant describe cómo un observador infiere o es mediatamente consciente de la representación de los ojos de alguien en un determinado momento a través de una reflexión en la que se considera lo que constituye la representación de ‘ser humano’. En este sentido, en B414n se podría argumentar que una representación es oscura o inconsciente en la medida en que no tengo la conciencia de la diferencia entre dos representaciones.

‘Conciencia’ parece emplearse no tanto asociado a una sensación, sino en un sentido similar al de la *Lógica* como “la representación de otra representación que tenemos” (AA 09: 33). Por esto Wunderlich dice que, en este contexto, el uso de conciencia es fundamentalmente “reflexivo” (2005, p. 203). En esa misma obra, Kant menciona que “conciencia de la representación” significa “conciencia de la diversidad de sus partes” (AA 09: 33). En el ejemplo previo, la conciencia de la diferencia entre la representación de un ser humano y sus ojos en determinado momento.

Si se acepta lo anterior, es importante destacar que los términos ‘oscura’ y ‘clara’ no poseen significados *fijos*, sino que dependen de cómo se consideren los elementos en cada caso, respaldando así la concepción según la cual el uso de ‘conciencia’ debe comprenderse como “relacional” (Wunderlich, 2005, p. 203). Por esto, es fundamental señalar que no se puede hablar de una representación oscura sin contar con una representación clara como referencia. De esta manera, se podría interpretar que la gradación no va de claro a oscuro, sino que algo posee un grado de conciencia sólo en relación con su claridad. Por esta razón, parece que Kant asocia una “representación clara” con “conciencia empírica” (A117n, B414n; AA 09: 34).

De esta forma, Kant explica los grados de conciencia en la *Lógica*:

Todas las representaciones *claras* [*klaren*], únicas a las que se aplican las reglas lógicas, se pueden dividir en cuanto son *claras*, en mayor o menor *grado*. Cuando tenemos *conciencia* de toda la representación, mas no de toda la *diversidad de elementos* que en ella se contiene, entonces la representación no es *clara* (AA 09: 33).

Entonces el grado se relaciona con la claridad (*Klarheit*), la cual, a su vez, posee un grado determinado en relación con su distinción (*Deutlichkeit*). Una representación es distinta cuando es posible reconocer una “característica [*Merkmal*] como una parte constituyente de una cosa [...], una representación parcial” (AA 09: 58). Por esta razón, Kant sostiene que las representaciones simples *no* son claras (AA 09: 34).<sup>31</sup> En cambio, las condiciones para la claridad incluyen: i) estar compuestas por una variedad de elementos y ii) permitir su distinción mutua. Sin embargo, esta distinción no es sólo sensible, sino que puede clasificarse en dos tipos:

i) *Sensible*: la variedad implica aspectos de naturaleza intuitiva. En este caso, una representación se consideraría *indistinta* si los elementos cognitivos no se presentan con la suficiente intensidad para permitir su distinción, como podría suceder entre una mancha y una constelación de estrellas (AA 09: 35).

ii) *Intelectual*: la variedad implicada es de naturaleza conceptual. Así, una representación sería considerada *indistinta* si cierto concepto no puede descomponerse en otras nociones contenidas en él. Por ejemplo, “en la noción de la virtud se contienen como elementos: 1.º la libertad; 2.º la sumisión al deber; y 3.º la sujeción a la ley de las inclinaciones contrarias” (AA 09: 35).

En resumen, hasta aquí he identificado al menos dos posibilidades de graduación. En primer lugar, el grado expuestos en las *Anticipaciones* respecto de todos los fenómenos. En segundo lugar, aquí también he identificado un grado que es posible encontrar en representaciones compuestas (sensible e intelectual) a través de los cuales podemos evaluar la claridad de una representación con conciencia.<sup>32</sup> No obstante, es importante destacar que Kant hace hincapié en que esta última distinción es de naturaleza *lógica*, es decir, en lo que conciernen al conocimiento con conciencia (AA 09: 33), lo que sugiere que, en este contexto, no puede considerarse la gradualidad con independencia del conocimiento del objeto. Al respecto, Kant afirma:

---

<sup>31</sup> Con ello además Kant indica que no siempre la conciencia tiene grados.

<sup>32</sup> Además, Kant distingue procesos que contribuyen a obtener claridad en cada caso. Según Kant, la distinción puede ser *extensiva* o *intensiva* (AA 09: 60). De esta manera, el proceso de distinción puede formarse  *sintética* o *analíticamente* (AA 09: 63–64). No hay espacio para detenerse en ellos, pero son compatibles con la descripción realizada hasta ahora.



La lógica no puede ni debe ocuparse más que de ideas claras [...] nosotros no investigamos el origen de las ideas. La lógica trata, es verdad, del conocimiento con conciencia, puesto que el pensamiento ocupa ya el lugar de un parecido conocimiento. Mas la idea o representación no es todavía conocimiento, aunque el conocimiento supone siempre representación (AA 09: 33–34).

Por ende, estas distinciones de segundo orden, relacionadas con la claridad o la distinción, no contribuyen por sí solas a la claridad esperada. En este sentido, los pasajes de la lógica son explícitos al afirmar que estas distinciones se introducen con el propósito de *perfeccionar* el conocimiento (AA 09: 36–38, 40ss.) y no para introducir elementos de naturaleza extramental, como se Kant advertirá en el *cuarto paralogismo A*. Incluso si nos enfocamos en el sentido *psicológico*, es decir, “el yo en cuanto objeto de percepción” (AA 07: 134n), un objeto de percepción se considera sólo en la conjunción de elementos tanto sensibles como intelectuales (A51/B75). Asimismo, la conciencia en sentido psicológico presupone aquel ámbito destacado en el carácter meramente lógico, en la medida en que el sujeto no es doble “en cuanto a la materia (el contenido)” (AA 07: 134n). Por lo tanto, tampoco considera un mero grado de sensación aislado del ámbito propiamente cognoscitivo.

#### 4.2. ¿Por qué vincular la conciencia al problema mente cuerpo?

En la sección anterior, se intentó proporcionar una alternativa para interpretar la evidencia textual presentada por Indregard y Longuenesse, que les permite vincular ciertos pasajes en los que Kant habla de conciencia con perspectivas contemporáneas sobre este asunto. Ahora bien, todavía queda preguntarse si, al margen de la evidencia textual analizada hasta aquí, en el marco del pensamiento de Kant puede plantearse algo así como una brecha explicativa o el problema mente-cuerpo.

En este contexto, sería interesante considerar el pasaje del *cuarto paralogismo A* (A366ss.), puesto que allí Kant presenta un escenario en el que el término ‘conciencia’ podría vincularse al problema mente-cuerpo, pero, a su vez, cuestiona dicha vinculación sobre la base de la desarticulación de un cierto ‘dualismo’ subyacente en el mencionado problema. Allí Kant sostiene que un dualismo ilegítimo surge sólo si consideramos que lo que *causa* la percepción externa es algo ajeno a nuestra mente. Esto se genera a raíz de una “ambigüedad inevitable” en la

interpretación de “*außer*” o “*außer uns*” (A373). Siguiendo a Powell, esta ambigüedad radica en que “objeto exterior” puede significar:

[i)] Dentro de la experiencia, aquellos objetos que percibimos dentro de un marco espacial. [ii)] Cosas en sí mismas, que (presumiblemente) existen fuera de la experiencia. [iii)] Dentro de la experiencia, aquellos objetos que no percibimos, pero que postulamos como existentes dentro de un marco espacial para explicar lo que sí percibimos dentro de ese marco (1990, p. 177).

La posición subyacente a esta confusión se llama ‘realismo trascendental’ —o más precisamente, en este contexto, ‘idealismo empírico’— en contraposición al ‘idealismo trascendental’.<sup>33</sup> Este idealismo empírico afirma que los objetos exteriores tendrían el sentido de ii), por lo tanto, “suponemos que existen pero no forman parte de nuestra experiencia” (Powell, 1990, p. 176), lo que nos habilitaría únicamente a conocer ideas “dentro de nosotros mismos” (A378). Por otro lado, un idealista trascendental sostiene los sentidos i) y iii), en virtud de que el objeto siempre está relacionado con nuestra experiencia (A369, A492/B521, A493/B522). Esto da lugar a dos formas de dualismo, una legítima y otra ilegítima. La última no puede explicar el conocimiento de objetos ni los casos en que hablamos de “validez objetiva” (Simian, 2011, pp. 115–116).

Según Kant, su enfoque se diferencia de otros, como los de Descartes o Berkeley, ya que no presupone una *disparidad* entre los objetos del mundo y de la mente, ni da lugar a un conocimiento privilegiado de uno sobre el otro. Esto evita una conclusión dualista ilegítima. El esfuerzo de Kant por desarticular este dualismo asimétrico aclara los supuestos que subyacen al planteamiento de la disparidad, por lo que Kant ni siquiera necesita plantearse la pregunta sobre la posibilidad de reducir un ámbito al otro. En cambio, Kant busca resolver esta disparidad a través de la proposición de otro modelo que no implica una situación dispar, sino una *simetría* entre los eventos mentales y extramentales. Esto se logra mediante la introducción de nociones como ‘sentido interno’ y ‘sentido externo’, que

---

<sup>33</sup> El realista trascendental representa las apariencias exteriores (si se concede su realidad) como cosas en sí mismas [*Dinge an sich selbst*], que existirían independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad y, por tanto, también estarían fuera de nosotros según los conceptos puros del entendimiento (A369); mientras que el idealismo trascendental soslaya la anterior contraposición por medio de su propia distinción entre ‘fenómeno’ y ‘cosa en sí’.

representan dos formas de sensibilidad, es decir, *dos aspectos* con los que se explica *un mismo* fenómeno. De esta forma, el objeto empírico surge a partir de una sensación *dada*, que es percibida de manera inmediata de igual forma por el sentido interno que por el externo (A374). Por este motivo, no se requiere de la apelación a ningún correlato fuera de la conciencia que sirva como término de comparación de aquello que se manifiesta como dado en la esfera de la conciencia, a partir de lo cual se pueda corregir aquello que está dado en dicha esfera.

Cuando intentamos identificar el objeto, incluso si fallamos, siempre el objeto se nos da como percepto, es decir, como objeto de nuestra conciencia y, al contrario, “sin percepción, no son posibles ni la ficción misma, ni el sueño” (A377). Por esta razón, según Kant:

[E]ste Yo no es ni intuición ni concepto de objeto alguno, sino la mera forma de la conciencia, que puede acompañar a todas mis representaciones y las puede elevar así al rango de conocimiento, en la medida en que sea dada, además, alguna otra cosa en la intuición, que ofrezca materia para la representación de un objeto (A382).

En rigor, esto no decanta en una posición contra toda forma de dualidad mente-cuerpo, en cierto sentido, esto queda “fuera de nuestro conocimiento” (B428), sino que aquí se concluye que aquella forma del problema que presenta como única alternativa posible la disyuntiva materialismo-idealismo es falsa en la medida en que no realiza la apropiada distinción entre cómo se representa la mente y el cuerpo y cómo son en sí mismos. Con esto, según Kant, el problema sólo surge cuando suponemos que las representaciones fuera de nosotros en un sentido trascendentalmente real, de manera que la interacción con ellas sería un problema en la medida en que la mente tendría que hacer coincidir lo que se exhibe como apariencia con lo que son realmente (A386). No obstante, el idealismo trascendental prescinde de este supuesto, ya que dicha distinción sólo se presenta a nivel de representaciones. Visto así, el problema mente-cuerpo sería un *pseudo-problema* en cuanto se trata de un asunto para el cual no hay herramientas ni para formularlo ni menos para responderlo (Powell, 1990, pp. 196–200; A391).

Por este motivo, sólo en la perspectiva contemporánea la consciencia se presenta como un *problema*, a saber, en la medida en que se entiende como un problema la relación mente-cuerpo. Por el contrario, en la versión kantiana, la consciencia está inserta más bien en una explicación de la experiencia y, en este sentido, no es en sí misma un problema.

Esta explicación no constituye una *tercera alternativa* al reduccionismo y no reduccionismo, sino más bien una *alternativa* a esta disputa misma. Como afirma Ameriks (1983), está claro que Kant sería un 'inmaterialista', es decir, la mente no podría reducirse a un ente material. Esto podría llevar a pensar que Kant también se alinea con quienes creen que la brecha explicativa no puede cerrarse empíricamente (Schlicht, 2016). Sin embargo, lo que considero más interesante es que Kant, en lugar de plantear una solución directa, no habilita las condiciones para la formulación de este problema en términos actuales. Por lo tanto, no responde en ninguna dirección específica.

A diferencia del debate contemporáneo, Kant no distingue entre *dos* estados cuya interacción resulta misteriosa. No hay necesidad de preguntarse sobre la reducción o no reducción de los elementos en juego. A mi juicio, esto se debe a la relación entre las condiciones trascendentales de la experiencia y la experiencia misma de los objetos. En la filosofía trascendental no parece posible describir el nivel trascendental sin hacer referencia al nivel empírico, puesto que ello implicaría, a su vez, "distinguir la forma de los objetos como objetos de cognición de la forma que tienen en sí mismos" (Kern, 2023, p. 105). Esto no se debe a la falta de vocabulario, como en el caso de Nagel,<sup>34</sup> sino a que el nivel trascendental no añade nada nuevo a la presentación misma de la representación más que la mera relación entre condiciones formales y elementos empíricos.

### 4.3. Conciencia y modelo hilemórfico

Como señala La Rocca, la consciencia empírica, en este caso "fenoménica", debe ser "compatible con el principio estructural de la autoconciencia en primer lugar" (2008, p. 468). Kant establece un vínculo de fundamentación

---

<sup>34</sup> Nagel sostiene que las posiciones reduccionistas-fisicalistas no reflexionan sobre las condiciones de verdad de sus enunciados en la medida en que distinguen inapropiadamente cómo son las cosas de cómo se nos aparecen (1974, p. 446ss.). Sin embargo, por ello mismo podría replicarse a Nagel: ¿cuáles son las condiciones a partir de las cuales se afirma que *hay hechos* que exceden en riqueza su capacidad para comunicarlos? En primer término, podría ser importante preguntarse: ¿qué se está intentando comunicar? ¿Un "particular puro" (Anscombe, 2016, p. 38)?

entre condiciones formales y elementos empíricos (B103, A116, A117n, A165/B207), más que entre propiedades intelectuales y sensibles. Como se argumentó, estos últimos sólo son distinguibles mediante operaciones de naturaleza lógica que consideran la participación de elementos sensibles e intelectuales.

Por esta razón, sería ventajoso priorizar la noción de ‘condición’ sobre las de ‘subjetivo’ u ‘objetivo’ (Castillo Vallez y Fuentes González, 2024). Así, se destaca la modalidad (*pos*) sobre la sustancia (*ousía*), evitando la hipostatización de cualquier estructura que cumpla el rol de ‘condición’ y distinguiéndola de otras condiciones y la conjunción de todos los elementos.

Al vincular ‘sensación’ con ‘conciencia’ de esta manera se evita desvincular los elementos cognoscitivos de los meramente sensibles y entender los últimos sólo como un agregado de los primeros. Kant no aboga por tal configuración, sino que:

i) Cuando ‘conciencia’ se vincula a condiciones sensibles o intelectuales para considerar sus grados, no se asocia con el origen de estos elementos, sino con su *carácter lógico* (AA 09: 33). Es decir, el punto de partida de la investigación siempre es una conciencia empírica clara. Al distinguir una forma de conciencia, sólo se destacan distintas formas de un mismo contenido (AA 07: 134n).

ii) Ya sea en el sentido psicológico de conciencia relacionado con la “comparación de cambios en el sentido interno” (AA 07: 134n.) o en el sentido de “sujeto lógico” (A350, A341/B399, A345/B403, A382), no se trata de que la conciencia *añada* contenido sensible nuevo. Ambos sentidos deben ser compatibles con las condiciones más generales del conocimiento en primer lugar.

En este sentido, Kant presenta más bien un modelo *hilemórfico* que reduccionista, ya que la referencia a un aspecto meramente formal *presupone* su vínculo con su aspecto material. Contrariamente, la conciencia como sensación más bien presupone su desvinculación del conocimiento estricto, dando lugar a los problemas destacados anteriormente.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Esto ya ha sido observado en la literatura contemporánea, aunque no con esta denominación: “Cuando veo la lata roja de Coca-Cola sobre la mesa, no parece que experimente dos procesos distintos, uno de los cuales tiene que ver con ‘mi acción activa sobre la superficie de mi cuerpo’ (¿tal vez mi retina?) y el otro con un ‘juicio sobre los hechos objetivos del mundo exterior’. Más bien,

Recientemente, también se ha sugerido que Kant presenta una especie de modelo *hilemórfico* similar al de Aristóteles (Anderson, 2022; Boyle, 2015; Kern, 2023; Pollok, 2017); sin embargo, este modelo carecería de un compromiso ontológico, siendo sólo epistemológico. A pesar de no compartir esta distinción, considero que denominar *hilemórfico* al modelo de Kant es adecuado para el asunto aquí discutido. Especialmente interesante me parece la posición de Wieland (1992), quien establece un paralelo entre los ‘conceptos tópicos’ en Aristóteles y los conceptos de reflexión en Kant.

Wieland examina la pregunta de la literatura aristotélica: ¿hay un significado fijo de los conceptos fundamentales como forma y materia? Sólo lo habría si adoptamos en este contexto una concepción de sinopsis (*Zusammenschau*), que sostenga que es posible encontrar un sentido *sistemático y unitario* de dichos conceptos, permitiendo entender el ámbito en el que se emplean y la relación de dicho ámbito con otros usos del concepto. Para lograrlo, esta perspectiva debe *fijar* el contenido de dichos conceptos.

No es posible encontrar el sentido originario desde el cual derivar los demás usos, porque la unidad de referencia reside en el objeto de análisis mismo, no en los conceptos en relación a un sistema. Según Wieland, no deberíamos buscar ninguna entidad metafísica misteriosa con un rango superior en el orden del ser (1992, p. 204). En realidad, aunque materia y forma pueden aplicarse a todas las cosas, son al mismo tiempo “espacios vacíos” (*Leerstellen*) y, en esta medida, son conceptos desde los cuales los conceptos concretos nunca se derivan (*ableiten*) (p. 205). Con estos conceptos no se busca construir el mundo a partir de elementos dados, sino, a la inversa, subdividir la realidad dada en la experiencia en sus partes constituyentes. Los conceptos más generales de principio son sólo ayudas para ello, es decir, puntos de división (*Einteilungsgesichtpunkte*) (p. 206). En este sentido, el término ‘conciencia’ también sería una herramienta de investigación que se adecúa al caso concreto de cognición y no al contrario,

---

experimento el rojo como una característica intrínseca de la lata de refresco externa que aparece ante mí en la mesa. Mediante la reflexión filosófica o científica, puedo llegar a una opinión diferente sobre la naturaleza del color experimentado, pero desde dentro, introspectiva y fenomenológicamente, lo experimento como una característica de la lata que está ahí fuera sobre la mesa. Si es así, parece que el aspecto fenoménico, el aspecto sensible, está íntimamente ligado a los estados perceptivos en los que desempeña un papel crucial” (Van Gulick, 2000, p. 95).

por lo cual Kern, Anderson, Pollock y Boyle denominaron al idealismo de Kant como 'formal'.

Asimismo, tampoco puede haber una sinopsis del uso de dichos conceptos, porque en cada caso dependen de una contraparte conceptual correlativa. Lo que se toma como "condición", "forma" o "lógico" en un caso, y "condicionado", "materia" o "psicológico" en otro, "se actualizan conjuntamente en virtud una de la otra" (Kern, 2023, p. 103), tal como Kant aclara en la sección llamada "Anfibología de los conceptos de reflexión" (A260/B316ss.). Si esto es así, considerando el caso contemporáneo, aquello que 'se siente' en una determinada experiencia sería más bien correlativo con la configuración de dicha experiencia concreta. En cambio, en asuntos como la brecha explicativa o el problema mente-cuerpo, el supuesto es más bien que hay un modelo de experiencia meramente sensorial desde el cual se deriva cada caso de sensación. Sin embargo, como se ha expuesto, no hay buenas razones para sostener este supuesto en el pensamiento de Kant.

Según Wieland, el origen del error parece estar en atribuir a estos principios más de lo que realmente son. La estrategia que aquí se ha llamado "hilemórfica" renuncia "simultáneamente a una realización objetiva [*gegenständliche*] y sustantiva [*inhaltliche*]" (1992, p. 206). En el caso de la discusión sobre reduccionismo y no reduccionismo, el punto de partida es si acaso es posible "una explicación completa en términos de entidades más simples" (Chalmers, 1999, p. 71). Es importante señalar que ambas posturas aceptan la premisa de esta pregunta, sin plantearse la posibilidad de cuestionar sus supuestos.

Quien responde afirmativamente establece de antemano que los estados mentales aceptables deben ajustarse al marco fisicalista, lo que permitiría una descripción exhaustiva de todo cuanto existe. Por otro lado, quien responde negativamente se compromete con una distinción exhaustiva entre *dos* estados mentales: la percepción de *x* y la sensación de *x* (Van Gulick, 2000). La percepción podría integrarse en el marco fisicalista, mientras que la conciencia fenoménica no lo haría. De este modo, cualquier intento de investigar la mente parte de esta estructura preestablecida. En consecuencia, la brecha explicativa o el problema mente-cuerpo se presentan desde el inicio de la investigación como un obstáculo, sin importar las particularidades del caso concreto.

Por ejemplo, en el *cuarto paralogismo A*, si Kant usara la configuración contemporánea, debería haber optado por uno de los dos caminos del dilema. Una alternativa sería pensar que la materia de la realidad efectiva puede ser inferida de la conciencia de uno mismo (A371), lo cual podríamos identificar con el reduccionismo. La otra alternativa consistiría en simplemente dudar de la existencia de cosas externas sobre la base de que “son algo diferente de los sentidos mismos” (A371), posición que se puede homologar al no reduccionismo, dado que conoceríamos dos cosas: unas misteriosas y las otras no. Como se aprecia en la sección anterior, lo interesante es que Kant afirma que ambas posiciones representarían lo que él llama ‘realismo trascendental’, en la medida en que se concibe la relación entre elementos como productos inteligibles con independencia de la cognición de objetos de la experiencia (Kern, 2023, p. 93). Así, su ‘idealismo trascendental’, en lugar de elegir alguna de estas alternativas, presenta otra que conserva las virtudes y esquivo los defectos de ambas.

Remontándonos al origen de algunas preocupaciones contemporáneas, esta perspectiva hilemórfica no obliga a que la psicología deje de preguntarse cómo obtener datos para hacer experimentos o estimar el valor de la introspección en este contexto (Watson, 1913; Wundt, 1907). Por el contrario, podría favorecer dicha investigación, como ya han propuesto otras corrientes, en la medida en que “lo subjetivo está intrínsecamente abierto a la validación intersubjetiva” (Varela y Shear, 1999, p. 2). A la inversa, también podría ser perfectamente compatible con una investigación de lo que se denomina ‘mente’ a partir del cuerpo (Palmquist, 2016, p. 212), aunque —contrario a Palmquist— no tanto sobre la base de modernizar las afirmaciones materialistas, sino debido a la eliminación de los supuestos del reduccionismo.

Supongamos que nos preocupa el reciente aumento de licencias médicas por salud mental en Chile (Almonte et al., 2018). Podríamos preguntarnos cuál es la validez del diagnóstico que da origen a estas licencias. Una razón para cuestionarlo podría ser el supuesto de que dicho diagnóstico se basa en ‘variables ocultas’, no directamente observables pero decisivas en este contexto (Gold y Gold, 2014). No obstante, planteada la investigación así, se presupone de antemano el carácter misterioso de dichas



variables, introduciendo una brecha explicativa, con los problemas mencionados anteriormente.

Así, en contraposición al Kant presentado por Indregard y Longuenesse, y en contraste con el resumen de la segunda sección, aquí se pueden obtener las siguientes premisas i, ii y iii y la conclusión iv alternativa:

i) En la literatura contemporánea, la noción de ‘conciencia’ constituye un obstáculo para la investigación y, en esta medida, no puede abordarse de ninguna forma satisfactoria. Por el contrario, en Kant no existe un tratamiento específico, ya que su uso depende de pares conceptuales y contextos mayores de explicación, como el conocimiento de objetos.

ii) Vimos cómo la discusión entre reduccionistas y no reduccionistas se sitúa sobre la base de supuestos comunes y, en definitiva, *dos* estados que se presentan a un mismo nivel. Aquí, la relación entre ‘objeto empírico’ y ‘condiciones transcendentales’ implica un uso de ‘conciencia’ que no pretende una investigación totalmente independiente. La relación entre la conciencia trascendental y la empírica cumple la función de condición y de conjunción de condición y condicionado, respectivamente. Por ello, preguntar, como Longuenesse, por un caso concreto de ‘conciencia fenoménica’ parece implicar preguntar por algo así como un ‘particular desnudo’ o ‘puro’ de la descripción de la cual depende.<sup>36</sup>

iii) En el panorama actual se adopta una posición de *sinopsis*, en la medida en que se establece la posibilidad de dar unidad a la investigación a partir de conceptos básicos, respecto de los cuales se  *fija* un contenido y de él pueden obtenerse los siguientes casos concretos. En Kant, esta perspectiva no es adecuada en el caso del uso de nociones como ‘conciencia’, puesto que se emplea al margen de un compromiso teórico en torno al estatus del mundo. Su significado, a su vez, depende de cuál es la relación con los demás elementos vinculados en una determinada configuración conceptual y con el caso en cuestión en el cual dicho término es empleado.

---

<sup>36</sup> En un ámbito distinto al presentado aquí, pero esta observación se inspira en la respuesta de Anscombe: “Debería haber caído en cuenta de inmediato de que aquí nos encontrábamos en el terreno de los «particulares puros» [*bare particulars*]: ¿cuál es el sujeto que tiene todos estos predicados? La respuesta apropiada a «¿Cuál es la acción que tiene todas estas descripciones?» es dar una de las descripciones. Cualquiera, no importa cuál; o, quizás, lo mejor sería ofrecer una elección diciendo «Tome la que prefiera»” (2016, p. 38).

iv) Por lo tanto, aquí no hay necesidad de asumir ni la brecha ni el problema mente-cuerpo, ya que no existe una brecha salvable o insalvable en los elementos en juego.

## 5. Conclusión

Para concluir, quiero resaltar que este artículo busca sugerir que para comprender un concepto filosófico como la ‘conciencia’, no basta con estudiarlo de forma circunscrita a un autor y tradición; además, es esencial comprender la configuración conceptual mediante la cual dicho concepto se vincula con otros y el entramado teórico que sustenta esta configuración. Si se acepta lo presentado aquí, lo interesante es que, dependiendo del contexto en el que se emplee el término ‘conciencia’ o ‘conciencia fenoménica’, pueden surgir problemas o incluirse como un elemento más en la explicación del conocimiento de objetos, sin que ‘conciencia’ se vincule directamente con un problema. Así, de un mismo término emergen caminos de investigación mutuamente incompatibles.

Se ha argüido que, en el contexto contemporáneo, las condiciones de generación del problema de la conciencia dependen de asumir, por ejemplo, que la conciencia fenoménica está escindida. Esto da lugar al asunto de la brecha y al problema mente-cuerpo. Por el contrario, la perspectiva de Kant no toma en cuenta este supuesto en su explicación, sino que *lo cuestiona*. Al menos en los pasajes de Kant considerados aquí, ‘conciencia’ se vincula más bien con la búsqueda de consolidar un discurso sobre el conocimiento de los objetos.

Por lo tanto, sólo surge un ‘problema de la conciencia’ si consideramos los supuestos contemporáneos. Sin embargo, como se aprecia en la historia del uso del término ‘conciencia’, estos supuestos no son necesariamente verdaderos para todos los usos del concepto.

Ahora bien, no quisiera que se desprenda de lo anterior que el objetivo de este artículo es ofrecer la trivialidad de que ‘Kant lo dijo primero’, ya que la presente inclusión de Kant es más bien —siguiendo a Rawls (1999, p. 305)— ‘kantiana’, que ‘de Kant’. Tampoco —como ya ironizó Borges en torno a Kafka (1952)— se trata meramente de indicar que Kant es precursor de esta disputa reciente. Mucho menos se pretende dar automáticamente por verdadera la estrategia kantiana, puesto que requeriría

un análisis más exhaustivo. Por ahora, simplemente quiero señalar ciertos problemas que surgen al considerar sin reflexión o incluso al vincular de manera necesaria la conciencia a un determinado problema. La ventaja más relevante de la elección de Kant aquí es que ofrece un marco propicio para situar a algún investigador interesado en este asunto en una perspectiva que difícilmente podría haber adquirido a partir del debate contemporáneo.

En efecto, la consecuencia actual del denominado proyecto 'naturalista' implica intencionadamente soslayar todo aquello que pueda ser considerado 'metafísica'. No obstante, quizás justamente aquello catalogado peyorativamente de este modo sea clave para arrojar luz sobre los verdaderos supuestos metafísicos de la investigación, que tal vez se asumieron irreflexivamente y que pueden llevar a la innecesaria propuesta de situar a un concepto en el contexto de un problema.

### Referencias

Alarcón Zambrano, N. (2018). El problema de la consciencia en la filosofía contemporánea. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 28(2), 429–442. <https://doi.org/10.15443/RL2831>

Almonte, J. C., Muñoz, P. y Parrini, J. (2018). Licencia médica psiquiátrica: revisión de los efectos positivos y negativos del reposo. *Revista Médica de Chile*, 146(4), 494–501.

<https://dx.doi.org/10.4067/s0034-98872018000400494>

Ameriks, K. (1983). *Kant's theory of mind*. Oxford University Press.

Anderson, R. L. (2022). Transcendental idealism as formal idealism. *European Journal of Philosophy*, 30(3), 899–923. <https://doi.org/10.1111/ejop.12753>

Anscombe, G. E. M. (2016) Bajo una descripción. En J. Ormeño, *Acciones, razones y agentes* (pp. 38–54). LOM.

Arias Domínguez, A. (2018). La brecha explicativa y la jerga de la concebibilidad. *Thémata*, 57, 173–190.

Arias Domínguez, A. (2021). *Introducción a la ciencia de la conciencia: El estudio de la experiencia subjetiva en filosofía, psicología y neurociencias*. Catarata.

- Bennett, M. R. y Hacker, P. M. S. (2022). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Wiley-Blackwell.
- Block, N. (1994). Qualia. En S. Guttenplan (Ed.), *Blackwell Companion to the Philosophy of Mind* (514–525). Blackwell.
- Block, N. (1995). On a confusion about the function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 227–247.
- Borges, J. L. (1952). Kafka y sus precursores. En *Otras inquisiciones* (pp. 710–712). Sur.
- Boyle, M. (2015). Die Spontaneität des Verstandes bei Kant und einigen Neokantianern. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63(4).
- Campbell, K. (1970). *Body and Mind*. Macmillan.
- Castillo Vallez, J. y Fuentes González, J. (2024). Propiedad en lugar de reflexividad en la comprensión de la autoconciencia y la autonomía en Kant. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(3), 567–580. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.87211>
- Chalmers, D. (1995). Fing up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200–219.
- Chalmers, D. (1999). *La mente consciente*. Gedisa.
- Churchland, P. S. (1994). Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness? *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 67(4), 23–40. <https://doi.org/10.2307/3130741>
- Crick, F. (1994). *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Charles Scribner's Sons.
- Crusius, C. (1745). *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*. Johann Friedrich Gleditsch.
- Crusius, C. (1747). *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*. Johann Friedrich Gleditsch.
- Dennett D. (1991). *Consciousness Explained*. Little, Brown and Company.
- Dyck, C. W. (2011). A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology. *Philosophy Compass*, 6(1), 44–53. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00370.x>

- Goff, P., Seager, W. y Allen-Hermanson, S. (2022). Panpsychism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Gold, J. y Gold, I. (2014). *Suspicious Minds: How Culture Shapes Madness*. Free Press.
- Indregard, J. (2018). Consciousness as Inner Sensation: Crusius and Kant. *Ergo*, 5(7), 173–202.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 127–136.
- Jáuregui, C. (2008). *Sentido interno y subjetividad: Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de I. Kant*. Prometeo Libros.
- Kant I. (1900ss.). *Gesammelte Schriften*, Bd. 1–22, Preussische Akademie der Wissenschaften, 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24, Berlín, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la Razón Pura*. FCE.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. FCE.
- Kern, A. (2023). The “Original” Form of Cognition: On Kant’s Hylomorphism. En J. Pier (Ed.), *Limits of Intelligibility: Issues from Kant and Wittgenstein*. Routledge.
- Kim, J. (2011). *Philosophy of mind*. Routledge.
- Koch, C., Massimini, M., Boly, M. y Tononi, G. (2016). Neural correlates of consciousness: progress and problems. *Nature Reviews Neuroscience*, 17(5), 307–321. <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.22>
- Kraus, K. (2020). *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation. The Nature of inner Experience*. Cambridge University Press.
- Kriegel, U. (2009). Mysterianism. En T. Bayne, A. Cleermans y P. Wilken (Eds.), *The Oxford Companion to Consciousness*. Oxford University Press.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- La Rocca, C. (2008). Der dunkle Verstand. Unbewusste Vorstellungen und Selbstbewusstsein bei Kant. En V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida y

- M. Ruffing (Eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy* (pp. 457–468). Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110210347.2.457>
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64(4), 354–361. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1983.tb00207.x>
- Levine, J. (1993). On leaving out what it's like. En M. Davies y G. Humphreys (Eds.), *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays* (pp. 543–557). Blackwell.
- Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Conscious Experience*. The MIT Press.
- Locke, J. (2005). *An Essay Concerning Human Understanding*. FCE.
- Longuenesse, B. (2017). *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford University Press.
- Longuenesse, B. (2023). Kant on Consciousness and its Limits. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 117(1), 7–26. <https://doi.org/10.3917/rmm.231.0007>
- McGinn, C. (1995). Consciousness and space. En T. Metzinger (Ed.), *Conscious Experience* (pp. 220–230). Ferdinand Schöningh.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Nagel, T. (1979). Panpsychism. En *Mortal Questions* (pp. 181–195). Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (2000). The Psychophysical Nexus. En P. Boghossian y C. Peacocke (Eds.), *New Essays on the A Priori* (pp. 432–471). Clarendon Press.
- Nagel, T. (2014). *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Biblioteca Nueva.
- Palmquist, S. R. (2016). Kant's Perspectival Solution to the Mind-Body Problem: Or, Why Eliminative Materialists must be Kantians. *Culture and Dialogue*, 4(1), 194–213. <https://doi.org/10.1163/24683949-12340010>

- Pollok, K. (2017). *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*. Cambridge University Press.
- Powell, T. (1990). *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Clarendon Press.
- Rawls, J. (1999). Kantian Constructivism in Moral Theory. En S. R. Freeman (Ed.), *Collected Papers* (pp. 515–572). Harvard University Press.
- Rey, G. y McGinn, C. (1993). The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution. *The Philosophical Review*, 102(2), 274. <https://doi.org/10.2307/2186044>
- Rosefeldt, T. (2000). *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Philo.
- Rosenthal D. (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford University Press.
- Schlicht, T. (2016). Kant and the problem of consciousness. En S. Leach y J. Tartaglia (Eds.), *Consciousness and the great philosophers* (pp. 115–124). Routledge.
- Searle, J. R. (2000). *El misterio de la conciencia. Intercambios con Daniel Dennett y David J. Chalmers*. Paidós.
- Serck-Hanssen, C. (2009). Kant on Consciousness. En S. Heinämaa y M. Reuter (Eds.), *Psychology and Philosophy* (pp. 139–158). Springer.
- Simian V. R. (2011). La Existencia y la Fundamentación de la Metafísica. *Ideas y Valores*, 60(147), 113–141.
- Stepanenko, P. (2008). *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. UNAM.
- Sturm, T. y Wunderlich F. (2010). Kant and the Scientific Study of Consciousness. *History of the Human Sciences*, 23(3), 48–71. <https://doi.org/10.1177/0952695110363355>
- Sutherland, S. (1989). *Macmillan dictionary of psychology*. Macmillan Press.
- Thiel, U. (1996). Between Wolff and Kant: Merian's Theory of Apperception. *Journal of the History of Philosophy*, 34, 213–32.
- Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford University Press.

- Tononi, G. y Koch, C. (2008). The Neural Correlates of Consciousness. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124(1), 239–261. <https://doi.org/10.1196/annals.1440.004>
- Tye, M. (2021). Qualia. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Van Gulick, R. (2000). Closing the gap? *Journal of Consciousness Studies*, 7(4): 93–97.
- Van Gulick, R. (2021). Consciousness. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Varela, F. y Shear, J. (1999). First-Person Methodologies: What, Why, How? *Journal Consciousness Studies*, 6, 1–14.
- Watson, J. B. (1913) Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20, 158–177.
- Wieland, W. (1992). *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolff, C. (1751). *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Renger.
- Wu, W. (2018). The Neuroscience of Consciousness. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Wunderlich, F. (2005). *Kant und die Bewußtseinstheorien 18. Jahrhunderts*. Walter de Gruyter.
- Wundt, W. M. (1907) Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkes. *Psychologische Studien*, 8, 301–360.

Recibido: 14/01/2024

Aceptado: 14/12/2024