

Una técnica verosímil para explorar el ánimo El pensamiento incosciente en las *Lecciones sobre antropología* de Kant*

Nuria Sánchez Madrid

Abstract: This paper aims at giving an account of Kant's treatment of unconscious representations in his Lectures on Anthropology and Logic, highlighting Kant's disavowal of a theoretical inquiry of this kind of representations of the mind and his claim of the existence of a pragmatic technique for addressing them. First I tackle Kant's misgivings against the hypothesis to cast light over the dark side of the mind, drawing as conclusion that the logical unity of apperception remains the unique path giving access to it. Second I give an appraisal of Kant's analysis of social intercourse and its normativity, pointing out that pragmatic rules are able to play with unconscious features of mind in a non-pathological manner. I draw as conclusion that social normativity fullfils a key role for giving a specific value to unconscious thought, as a development of Kant's critics against the attempts to metaphysically explore the field of unconsciousness. This claim helps to assess the scope that pragmatic anthropology possesses in his thought.

Keywords: Kant; Anthropology; Unconsciousness; Human Being; Subject.

Uno de los aspectos más llamativos de la exploración antropológica de Kant reside en la atribución de una decidida hegemonía en el ánimo a las representaciones oscuras, al valorar que su campo es inmenso si las comparamos con las consideradas claras¹. Pero nada en la deducción que Kant procede a realizar de la existencia de esas representaciones, a partir de sus efectos pragmáticos, invita a predecir una inversión o perturbación

Universidad Complutense de Madrid (nuriasma@ucm.es)

* El trabajo ha sido realizado con el apoyo de los proyectos *New Trust-cm* (H2015-HUM-3466), financiado por la Comunidad de Madrid, *Pensamiento y representación literaria y artística digital ante la crisis de Europa y el Mediterráneo* (PR26/16-6B-3), financiado por la UCM/Santander y del proyecto de innovación educativa *Precariedad, exclusión y diversidad funcional. Lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (PIM-CD UCM 2018, n. 148). Todas las citas extraídas de obras de Kant siguen las directrices recomendadas por la *Kant Forschungsstelle* de la Universidad Johannes Gutenberg de Mainz.¹ *ApH*, § 5, AA 07: 135; *V-Menschenkunde*, AA XXV: 868; *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1221-1222; *V-ApH/Busolt*, AA 25/2: 1440 y *V-Log/Philippi*, ad §10, AA 24/1: 341.

del orden de la objetividad, ni tampoco de las artes que integran la sociabilidad humana. El descubrimiento del predominio de las regiones oscuras en el ánimo tampoco suministra un instrumento capaz de revelar los pensamientos más secretos de los hombres, al sortear la resistencia que éstos impongan para mantenerlos en reserva². En efecto, quienes encuentran en los pensamientos que circulan en nuestra mente sin tener plena conciencia de ellos una suerte de fondo secreto del ánimo – al modo del *fundus animae*³ de Baumgarten– capaz de impactar radicalmente sobre nuestra idea de hombre, no reparan suficientemente en que sólo el ejercicio de «una cierta libertad pragmática»⁴ brinda la *ocasión* para identificar *mediatamente* las regiones anímicas donde yacen las representaciones oscuras⁵. Esas representaciones no son, pues, en absoluto ajenas al estudio de lo que el hombre «hace o puede y debe hacer de sí mismo»⁶, a pesar de la tendencia a reducir las a un mero juego de sensaciones, sólo susceptible de análisis fisiológico. Kant considera que en el espacio ocupado por las artes del trato el hombre, objeto reclamado como propio por la psicología empírica, sale al encuentro de un «impensado», tradicionalmente mantenido en reserva por la metafísica, que como una «dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas»⁷, acompaña como reverso a la conciencia. De la misma manera que desde la isla de la verdad se vislumbra el océano vasto y proceloso de la apariencia⁸, la oscuridad del ánimo debe poder situarse con cierta amplitud y hegemonía sobre un mapa tipo del ánimo, que a juicio de Kant nunca encontrará un Linneo⁹ a su altura. Para ello, la pregunta por el

2 G. Böhme (2002, 217ss.) recoge una divertida anécdota, según la que Christian Thomasius comunicó en 1692 al príncipe curador de Brandenburgo el descubrimiento de una nueva ciencia, la Antropología, en la que «lo oculto del corazón de otros hombres se conocería, incluso contra su voluntad, a partir de la conversación cotidiana».

3 Baumgarten, *Met.*, § 511.

4 Foucault (2008, 27).

5 *Vd.* Manganaro (1983, 102-103 y 117).

6 *ApH, Vor.*, AA 07: 119.

7 La voluntad de Foucault (1966, 333-339) de desplegar, desde Kant, pero también más allá de la analítica trascendental kantiana y frente al *cogito* moderno, una reflexión trascendental que dé razón de «lo impensado» presente en la configuración epistémica exigida por el hombre puede considerarse una *repetición* de la investigación de la Antropología kantiana. Cfr. Foucault (2008, 57), donde se destaca la función desempeñada por el *Kunst* en la apertura kantiana del orden antropológico, que ejerce su soberanía en la producción de una realidad ficticia (representada por el gusto, el protocolo, la cortesía, la seducción...), a la que dota de sentido y cuyos cauces de comunicación establece.

8 *KrV*, A 235/B 294s.

9 La inviabilidad de un Linneo del ánimo humano responde a razones semejantes a las que impiden que un Newton pueda dar razón del origen de una brizna de hierba (*KU*, § 75, AA 05: 400). Si en la *Crítica del Juicio* se afirma que no puede explicarse la unidad sistemática de un organismo por medios mecánicos, en las *Lecciones de Antropología* es

orden inconsciente de nuestro pensamiento debe cumplir las condiciones de toda *quaestio domestica*¹⁰, en condiciones de resolverse recurriendo a las mismas fuentes de las que ha surgido la pregunta. La oscuridad anímica, por tanto, no pronostica ninguna crisis para esta facultad, sino un progreso en su autoconocimiento. Tras la inmersión en esta *terra incognita*, la lógica verá incrementado su archivo de reglas, una vez aislados los principios e instancias trascendentales que ya estaban funcionando en la experiencia común sin conciencia del sujeto. Uno de los indicios más patentes de la preocupación kantiana por el pensamiento inconsciente lo proporciona el descubrimiento de un principio trascendental que, si bien no constituye la objetividad de la experiencia, sirve como hilo conductor subjetivo para la investigación y clasificación de la naturaleza. Un principio tal parece, en principio, meramente tautológico y perteneciente a la lógica general, pero, en realidad, nos encontramos ante el enmarañamiento ciertamente endemoniado de una presuposición trascendental del Juicio, cuyas raíces se hunden tan profundamente en el suelo de la razón que no pueden ahorrar cierta oscuridad a la investigación que indague cuál es la legitimidad de lo que comparece en forma de máxima¹¹. No es, pues, la promesa de una liberación de las condiciones de posibilidad de la experiencia la que impulsa a Kant, como a la ligera paloma de la *KrV*¹², a convertir en problema las fuerzas ocultas de juicios de los que sólo conocemos el resultado, sino la «conciencia de [nuestra] ignorancia» que, en caso de ser suprimible, en lugar de cerrar, inicia las investigaciones en filosofía y, por de pronto, el examen de las fuentes primeras de nuestro conocimiento¹³. En definitiva, guiará la exploración en las páginas siguientes la asunción del interés kantiano por las representaciones oscuras como una suerte de *punto ciego* necesario para la propia operatividad del sistema de conocimiento puesto en marcha por el entendimiento en el ánimo, más que como la promesa de

el trato el que no admite un abordaje en términos de clasificación lógica, sino que debe someterse más bien a una Crítica de la sociabilidad, de la apariencia producida por la comunidad humana.

10 *KrV*, A 476/B 504s.

11 *EEKU*, AA 20: 211-212 y *KU, Einl.*, AA 05: 168 y 170. *Cfr.* G. Lebrun (1970, 272). De esta cuestión me he ocupado extensamente en mi estudio introductorio a la edición que realicé en 2011 de la *EEKU* (Sánchez Madrid, 2011, 9-84).

12 *KrV, Einl.*, § III, B 8. Como la observación patológica de sí mismo evidencia, ello ocurriría al precio de poner la región que alberga ese «dilatado tesoro de erudición» (*ApH*, AA 07: 133) al servicio, aún más tiránico si cabe, de una conciencia superior como producto imaginario de la nuestra, que presuntamente le inspira visiones de mundos suprasensibles (*WDo*, AA 08: 145).

13 *KrV*, A 758/B 786.

un conocimiento *überschwenglich*, que en realidad nunca tomará forma en la pluma de Kant, sino en todo caso de sus inmediatos seguidores.

1. La dificultad del estudio de las representaciones oscuras: la paciencia del discurso antropológico

La principal cautela que debe tenerse en cuenta con vistas a la apertura del campo de las representaciones oscuras implica aceptar el hecho de que la representación «yo» sea el único punto de partida viable para delimitar cualquier biografía cognitiva. A nosotros los seres humanos nos está permitido otro comienzo, si tenemos la intención de clasificar las representaciones que hay en el ánimo¹⁴. Esa representación, que nos «eleva infinitamente por encima del resto de los seres vivos sobre la tierra»¹⁵, expulsa decididamente al hombre del reino animal¹⁶, a pesar de la seductora propuesta leibniziana de considerar a la conciencia un umbral demasiado burdo como para detenerse en las *petites perceptions*, que, sin embargo, dejan su huella sutil y continua en nuestro ánimo¹⁷. Si bien la *atención* y la *abstracción* reflejan la libertad de la facultad de pensar y el poder que el ánimo tiene sobre sí mismo¹⁸, no hay estado más miserable para el hombre que el derivado del ejercicio *involuntario* de ambas operaciones¹⁹, donde, como declara el protagonista del cuento de E.A. Poe, *Berenice*, el lugar de los fenómenos es ocupado por visiones y fantasmagorías²⁰. Al lector de la

14 *PhilEnz.*, AA 29: 45: «Lo primero que percibo en mí es la conciencia. Ésta no es un pensamiento particular, sino aquel al que puedo reconducir las restantes representaciones».

15 *ApH*, § 1, AA 07: 27; *cfr.* *Fortschr.*, AA 20: 270: «[El pensamiento «yo soy consciente de mí mismo»] muestra una facultad sublime, tan por encima de toda intuición sensible que, como fundamento de posibilidad de un entendimiento, conlleva la consecuencia de una total distinción con respecto a todo otro ser animado».

16 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 1033: «[S]i un animal supiera decir 'yo', sería camarada mío». Sobre las observaciones de Kant acerca de la distancia entre la conciencia humana de la distinción y la distinción física animal remitimos a nuestro trabajo «Si un caballo pudiera captar el pensamiento "yo"...» (AA 25/2: 854). Consideraciones sobre la presencia del animal en la «biología gris» de Kant», e-prints UCM (2009), <http://eprints.ucm.es/8031/>.

17 *Vd.* Manganaro (1983, 105).

18 *ApH*, § 3, AA 07: 131.

19 *V-Parow*, AA 25/1: 263-264. *Vd.* Pirillo (2003, p. 487). El escrito de Freud «Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico» (1911) sorprende por su proximidad con la valoración kantiana del fondo aporético de la autoobservación.

20 Poe, «Berenice», in: *Cuentos*, vol. I, trad. de J. Cortázar, 295-296: «Las realidades terrenales me afectaban como visiones, y sólo como visiones, mientras las extrañas ideas del mundo de los sueños se tornaron, en cambio, no en pasto de mi existencia cotidiana,

Antropología en respecto pragmático le sorprende, en principio, la inopinada nota que Kant sitúa en el § 7 de la obra, clarificadora de la diferencia entre conciencia lógica y conciencia psicológica. Esa observación no pertenece propiamente a la temática de la obra, sino que responde a la intención de impedir que las extravagancias especulativas de los *illuminati* malversen la función del «yo pienso»²¹. Pretender componer una historia interna del curso involuntario de los propios pensamientos y sentimientos es, a juicio de Kant, la vía recta hacia supuestas inspiraciones recibidas desde lo alto y, en general, hacia una comunidad quimérica con espíritus de los que nada sabemos, que sustituye a aquella en la que me encuentro *efectivamente* con otros seres distintos de mí en el espacio llamado mundo²². El principal engaño en que incurrían estas prácticas consiste en descubrir pretendidos contenidos que el sujeto mismo ha producido en nuestro fuero interno de la mano de una *desmedida* atención. Ello ocurre cuando no se toman como objeto de observación las representaciones que hemos provocado nosotros mismos, que seremos su legítimo sujeto, sino los actos de representación que presuntamente vienen al ánimo sin que los hayamos llamado. El visionario, cuyos transportes internos sólo le anuncian un próximo arribo a las costas de Anticira, convierte en su lema la afirmación de Nietzsche, según la cual «un pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero»²³, pero recibe como réplica la *decisión* kantiana que hace de la conciencia lógica un principio antecedente con respecto a toda experiencia atesorada por el sentido interno²⁴ y, así, fija «el orden natural de la facultad de

sino realmente en mi sola y entera existencia. [...] Esta monomanía, si así debo llamarla, consistía en una irritabilidad morbosa de esas propiedades de la mente que la ciencia psicológica designa con la palabra *atención*. Es más que probable que no se me entienda; pero temo, en verdad, que no haya manera posible de proporcionar a la inteligencia del lector corriente una idea adecuada de esa nerviosa *intensidad del interés* con que en mi caso la facultades de meditación (por no emplear términos técnicos) actuaban y se sumían en la contemplación de objetos del universo, aun de los más comunes». Debemos esta referencia a Manganaro (1983, 95). *Vd.* F.-X. Chenet (1994, 44): «Kant no enseña solamente que el objeto sea dado, sino que no puede ser dado más que como efecto de una *afección*»; *cfr.* Lebrun (1982, 208).

21 *ApH*, § 7, AA 07: 143: «era necesario [...] retroceder tanto con tal de impedir el perjuicio que las cabezas especulativas causan a esta pregunta». La pregunta concierne a la posibilidad del conocimiento *a priori*.

22 *ApH*, § 2, AA 07: 130. *Vd.* Goldmann (1948). *Cfr.* Longuenesse (2006, 302); *cfr.* *KrV*, «Refutación del idealismo», B 275: «incluso nuestra experiencia *interna*, indudable para Descartes, es posible sólo si se presupone experiencia *externa*» y R 3826, AA 17: 304: «Dios conoce todo conociéndose a sí mismo. El hombre se conoce a sí mismo conociendo otras cosas».

23 *Más allá del bien y del mal*, § 17.

24 *ApH*, § 7, AA 07: 143: «[P]or todo esto es aconsejable y hasta necesario empezar por los *fenómenos* observados en sí mismo, y únicamente pasar más tarde a afirmar ciertas

conocer»²⁵, con arreglo al cual la espontaneidad de la imaginación queda embrudada por la del entendimiento. Con ello queda claro que el sentido interno no puede servir de base a ninguna observación, pues su realidad se reduce a un fluir constante de representaciones, que solo encontrará un referente fijo de la mano de la unidad sintético-originaria de la apercepción.

Seguramente la razón principal que malogra las expectativas de la psicología como ciencia, reducida – no lo olvidemos– a una situación aún más menesterosa en este punto que el arte sistemático que puede llegar a ser la química, obedece al hecho de que la matemática no tiene aplicación en los fenómenos del sentido interno. Asimismo, sólo podemos separarlos mentalmente, sin que esté en nuestra mano mantenerlos en esa situación el tiempo suficiente para combinarlos de nuevo y dejarlos tal y como estaban al principio. De hecho, la mera observación «altera y disimula»²⁶ el estado del objeto observado, por lo que ni siquiera será viable realizar una doctrina *experimental* psicológica, que quizá, si bien Kant no se pronuncia sobre ello, sea factible articular tomando como objeto al animal. En realidad sí habrá un experimento apropiado para la naturaleza humana, pero tan ligado al ejercicio de la libertad, que, como veremos más adelante, a propósito de nuestra naturaleza es preferible abandonar el término «experimento» por el «juego».

El § 4 de la *ApH* dedicado a la cuestión de la observación de nosotros mismos termina con una nota²⁷ en la que se recuerda que, dada nuestra finitud, no podemos evitar la paradoja de que nuestro yo *nos parezca* doble – en una doblez que concierne al modo de representación y no al contenido representado, esto es, como apercepción *pura* de la reflexión y como apercepción *empírica* de la aprehensión. La primera no es objeto de estudio de la psicología, sino fundamento de la «entera lógica»²⁸, a saber, el «respecto formal de la conciencia [*Förmliche des Bewußtsein*]»²⁹, que «puede ser clar[o] (conciencia empírica) u oscuro»³⁰, pero sin el cual sólo encontraríamos una amalgama caótica de estados en nuestro ánimo, desligados de toda representación. Ambas dimensiones del yo no son, en realidad, co-originarias – una pone el escenario en que la otra aparece–, ni tampoco

proposiciones que afectan a la naturaleza humana, esto es, a la *experiencia interna*».

25 *ApH*, § 4, AA 07: 134.

26 *MAN*, AA 04: 471.

27 *ApH*, § 4, AA 07: 134; cfr. op. cit. § 7, AA 07: 141-142.

28 *KrV*, § 16, nota, B 134.

29 *ApH*, § 7, AA 07: 141. *Vd.* comentario de M. Foucault (2008, 23-24 y 35) sobre la atención que el manuscrito H de la *ApH* dedica al conocimiento de sí.

30 *KrV*, A 117, nota.

son estadios evolutivos que una mirada a la infancia nos permita escindir³¹. Siendo la conciencia empírica necesariamente «cambiante [*wandelbar*]», no puede proporcionar ni tampoco desembocar por sí sola en un «sí mismo estable o permanente [*stehendes oder bleibendes Selbst*]»³², por tanto, cuando el sujeto alcance conciencia de la sucesión de las aprehensiones que integran la serie de sus experiencias internas, aquella será el signo de que ya se representa siempre «a sí mismo en los distintos estados como uno y el mismo *sujeto*»³³, hasta el punto de que raramente repare en ello. Cuando, por ejemplo, realizamos una operación básica de cálculo³⁴ la *conciencia lógica* se basta para dirigir el entero proceso, sin perjuicio de que nos refiramos a ese punto supremo de todos nuestros juicios con expresiones tan poco subjetivas como «Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa»³⁵, al que no accedemos como lo haríamos en relación con cualquier otro objeto. Si insistimos en avanzar por este camino, nos veremos inducidos – matiza Kant – a «girar alrededor de él en un perpetuo círculo» [*in einem beständigen Cirkel herumdrehen*]³⁶, al haber renunciado a reconocer su verdadera identidad, a saber, la de una función trascendental. A esta forma errónea de entender la conciencia trascendental se suma otra, que advierte en la apercepción pura una suerte de «mente universal» y despersonalizada³⁷, que nada tiene que ver con nosotros como sujeto empírico, pues, si bien hablamos de una función lógica y no de la propiedad empírica de una persona, no debe obviarse que cada sujeto se sabe afectado *por sí mismo* cuando se observa y no por el entendimiento de otro, por mucho que se trate de un entendimiento

31 M. Capozzi (2007) ha ensayado una lectura del § 1 de *ApH* que parte de este supuesto; *cfr.* M. Baum (2002, 109). *Vd. ApH*, § 1, AA VII: 128: «Pero el recuerdo de los propios años infantiles no llega, ni remotamente, hasta esa edad; porque no fue la edad de las experiencias, sino de las meras percepciones dispersas o todavía no reunidas bajo el concepto del objeto»; *cfr.* el interesante comentario de este § por Cohen-Halimi (2008).

32 *KrV*, A 107.

33 *ApH*, § 4, AA 07: 134.

34 *KrV*, A 103.

35 *KrV*, B 404. Nos parece sugerente la siguiente propuesta hermenéutica de Longuenesse (2006, 304): «“I” in Kant’s “I think” is not a selfreferring expression in the modern sense of theories of reference. Rather, it is a term, or a thought, playing a role in our activity of binding representations in a way that makes them both, and inseparably, related to objects “in the weighty sense” ascribed to the agent that is accountable for the act of binding, whoever or whatever that agent might be. Considered in this way, if we want to find a modern descendent to Kant’s “formal” or “logical” I, perhaps it could be found more in the direction— *horribile dictu?*— of Freud’s *ego* as opposed to *id* (both of which, rather than referring to a particular *entity*, define a specific logic of the mind)—than in the direction of contemporary theories of self-reference».

36 *Ibid.*

37 Como sugieren W. H. Walsh (1966, 190) y Ph. W. Rosenmann (1999, 185-230).

superior³⁸. Este último error comporta un riesgo considerable, pues, si bien es factible pensar por uno mismo, cabe hacerlo de un modo oscuro, de suerte que quien desemboca en un hallazgo notable desconozca el principio del que se ha servido para ello. Por su parte, es significativo que quienes no piensan nunca por sí mismos «pose[a]n la agudeza de descubrirlo todo» y crean conocer ya de antemano todo lo que se les comunica³⁹. Esta última clase de individuo, no el primero, echaría a perder toda investigación y el ejercicio de la filosofía misma.

Lejos de las recomendaciones de Kant para conservar la salud mental, la introspección ejemplificada por Bourignon, Pascal o Haller⁴⁰ coincide en «fisionar [*belauschen*] en el propio interior» con el fin de atrapar pensamientos, por así decirlo, en estado virginal, dado que se espera que aparezcan «sin que se les llame»⁴¹, esto es, sin que lleguen a ser actos de conciencia, de suerte que «los principios del pensar no [vayan] (como deberían) por delante, sino a la zaga»⁴². Ello no sería posible si no fuera la imaginación, en lugar del entendimiento, la que dirigiera la contemplación, produciendo las más variopintas quimeras, una patología asociada a la «enfermedad de grillos», que concede a la fantasía mayor solidez que a la realidad⁴³. Sin embargo, se requiere una intensa disciplina para con-

38 J.-L. Marion (1997, 349), ha contestado este tipo de lectura de la apercepción trascendental en Kant; *vd.* el análisis de H. Heimsoeth (1971) sobre la resonancia averroísta del 'yo pienso' kantiano, más centrado en el uso práctico de la razón; *cfr.* asimismo P. Merlan (1969) y S. C. Tornay (1943). *Vd.* T. de Aquino, *In 1 ad Corinthios*, 15, 19, lect. 2, n° 924: «El alma no es el hombre entero; mi alma no es yo [*Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*]».

39 Kant se pronuncia de esta manera a propósito de la recepción académica de la distinción de todos los juicios en analíticos y sintéticos en *Prol*, § 3, AA 04: 270. En lo que concierne al fenómeno legítimo del empleo de un método en la investigación del que el científico no es consciente *vd.* *KrV*, A 834/B 862: «Nadie intenta instituir una ciencia sin basarse en una idea. Pero en la elaboración de ella muy raramente el esquema, e incluso la definición que él [el científico] da de su ciencia al comienzo, corresponden a la idea que él tiene, pues ésta reside en la razón como un germen cuyas partes están todas todavía ocultas y muy poco desarrolladas y apenas son cognoscibles para la observación microscópica».

40 N. Pirillo (2003, 393-394) ha recogido aquellos apuntes de los cursos de Antropología en que Kant expresa un juicio elogioso sobre la observación del yo *im singulari* de Montaigne, que sólo se atiene al yo empírico, al que valora como un potente fármaco contra la presunta iluminación interior de los autores de diarios.

41 *ApH*, § 4, AA 07: 133.

42 *ApH*, § 4, AA 07: 134.

43 *Vd.* la descripción del soñador despierto [*wachender Träumer*] en *TG*, AA 02: 343-344. *Cfr. op. cit.*, AA 02: 317: «El reino de las sombras es el paraíso de los ilusos. Encuentran aquí un país sin fronteras en el que pueden instalarse a gusto: vapores hipocóndricos, cuentos de vieja y milagros de convento no dejan que les falte material para construir».

figurar este reino de las sombras. De hecho, cada cual tiene a su alcance experimentar la operación mediante la que el entendimiento determina al sentido interno produciendo el efecto al que llamamos *atención*:

No veo cómo se puede encontrar tanta dificultad en que el sentido interno sea afectado por nosotros mismos. Todo acto de *atención* puede darnos un ejemplo de ello. El entendimiento determina siempre, en él, al sentido interno de acuerdo con el enlace que él piensa, de modo que llegue a producirse una intuición interna que corresponda a lo múltiple en la síntesis del entendimiento. En qué medida es afectado con ello habitualmente el ánimo, podrá percibirlo cada cual en sí mismo.⁴⁴

La molestia derivada de la dilatación de este estado responde, en buena parte, a la subrepción por la que atribuimos al alma una posición en el espacio, que entra en franca contradicción con su función principal, considerada por T. de Aquino como *transcendentia* y formulada originalmente por Aristóteles como poder ser en cierto modo todas las cosas. El texto pre-crítico *Sueños de un visionario* establece que una meditación esforzada, un estado de ansiedad o de alegría son ocasiones que permiten relativizar la exigencia de localización del «órgano del alma», pues unas veces se piensa que está en el cerebro, otras en el corazón o en el diafragma. Esa variación indica que el ánimo moviliza cada vez un órgano distinto y su correspondiente situación en el cuerpo, víctima de la ilusión según la cual el pensamiento se encuentra en alguno de ellos. Kant responsabiliza a la teoría fisiológica de las *ideae materiales*, de uso común entre los metafísicos cartesianos, de semejante subrepción:

La causa que hace que se crea sentir el alma *pensante* principalmente en el cerebro es quizá esta: todo esfuerzo de reflexión exige la mediación de signos en favor de las ideas que se quiere evocar para que reciban de su compañía y apoyo el grado de claridad necesario; pues los signos de nuestras representaciones son principalmente de tal naturaleza que han de ser recibidos por el oído y la vista, dos sentidos que las impresiones del cerebro ponen en movimiento, puesto que sus órganos están próximos a él. Pues si la evocación de esos signos, llamados por Descartes ideas materiales, consiste propiamente en provocar en los nervios un movimiento análogo al que la sensación produjo anteriormente, el tejido del cerebro está obligado esencialmente a vibrar en armonía con las impresiones anteriores, de donde se deriva su fatiga.⁴⁵

44 *KrV*, § 24, B 156-157. En los *Progresos* (AA 20: 270) vuelve a insistirse en que todo acto de atención afecta al sentido interno y, si se mantiene durante mucho tiempo, puede llegar a ser molesta [*beschwerlich*]. «Attentio prolongata fatigata» leemos en una reflexión de los años 60 (AA 15/1: 59).

45 *TG*, AA 02: 324; *cf. op. cit.*: 345. Acerca de la atribución de Kant de las *ideae materiales* a Descartes remitimos a la nota histórica preparada por G. Chamayou (2007, 250-251) para su edición de la traducción francesa del *Epílogo a 'Sobre el órgano del alma' de Sömerring*. Allí se recogen interesantes puntualizaciones eruditas sobre este escurridizo

Kant no es partidario de este tipo de explicación materialista, pero reconoce que al menos ésta tiene la ventaja de no confundir el discurso del fisiólogo con el del metafísico. Las presuntas huellas orgánicas que las ideas dejan a su paso repiten, como una suerte de negativo patológico de nuestra receptividad, el proceder con que los entes mundanos nos afectan, de suerte que, mientras que en el primer caso las líneas directrices del movimiento «se cortan en el interior del cerebro»⁴⁶, produciendo vanas fantasmagorías – *velut aegri somnia, vanae finguntur species*, los célebres versos horacianos citados por Kant –, en el segundo, lo hacen fuera de él, comunicándole la existencia del mundo externo. Sin embargo, debe prescindirse del apoyo cartesiano en las huellas orgánicas del ejercicio del pensamiento si se pretende averiguar en qué consiste propiamente pensar. La misma experiencia interna confirma que el único acceso no patológico al alma [*Seele*] procede de su actividad y de la fuerza – la *virtus* – es decir, del uso de las facultades, cuyos efectos percibimos en el ánimo [*Gemüth*]:

[E]l alma es un objeto del sentido interno y no ocupa, consiguientemente, espacio alguno. Pero, si le doy un espacio, hago de ella un objeto del sentido externo y la convierto en materia. Por eso su presencia en el cuerpo no puede determinarse *localiter*, sino *virtualiter*, por el influjo que tiene sobre el cuerpo.⁴⁷

Tal y como leemos en el *Epílogo* de Kant a la obra «Sobre el órgano del alma» del anatomista Sömmerring, «aunque la mayoría de los hombres crean sentir el pensamiento en la cabeza, sin embargo, se trata sólo de un error de subrepción»⁴⁸, pues toman *el juicio sobre la causa* que haya podido producir esa sensación *por la sensación* de esa causa localizada efectivamen-

término de estudiosos de Kant como J. Ferrari y R. Brandt. Este último señala que en la edición latina de las *Passiones animae* aparecen varias veces (§§ 23, 33, 35 y 42) las *ideae materiales*. Descartes se refiere en el *Tratado del hombre* a «las ideas que se forman sobre la superficie» de la glándula pineal (AT XI, 184). Por su parte, Max Dessoir (1924, 226) indica que durante el siglo XVIII la formación de figuras atribuidas a los movimientos producidos en el cerebro fue un método extendido entre médicos y metafísicos para la «localización» de los pensamientos.

46 TG, AA 02: 345.

47 V-MP/Mron, AA 19: 909 y V-MS/Vigil, AA 19: 1028-1030. Recomendamos la lectura del estudio introductorio de G. Chamayou (2007, 16-19) a la edición francesa de escritos de Kant sobre la relación entre el alma y el cuerpo, pues ofrece un balance provechoso sobre la crítica kantiana del proyecto de localización del alma humana. Cfr. V-MP/Dohna, AA 28: 680: «Se podría llamar *anima* [*Seele*] al sujeto de la sensación; *animus*, lo mental [*Gemüth*], el sujeto de los pensamientos y *spiritus* [*Geist*], en tanto que sujeto de la espontaneidad». Cfr. Lucrecio, *De rerum naturae*, III, vv. 136-161, donde se denomina *anima* al principio vital disperso por todo el cuerpo y *animus* al poder de pensar y apetecer, situado en el pecho.

48 Aus Sömmerring: *Über das Organ der Seele*, AA 12: 32-35.

te. La presencia *virtualiter* del alma exige realizar una hermenéutica de sus efectos, que disuelve toda pretensión de asignarle un lugar en el espacio. Esta última observación tiene un alcance considerable para el análisis kantiano del pensamiento inconsciente⁴⁹. Una vez abandonado el criterio del anatomista, buscaremos al alma desde el *interés*⁵⁰ de nuestras fuerzas o facultades, de suerte que la primera cederá su lugar al ánimo [*Gemüth*], a saber, «la facultad que combina las representaciones dadas y produce la conciencia empírica»⁵¹. Esta observación es de vital importancia precisamente para orientar la búsqueda de la «localización» anímica de representaciones oscuras, pues también ellas presuponen la presencia virtual de lo que a partir de ahora llamaremos conciencia o apercepción trascendental, sin la que o bien no serían siquiera pensables, o bien no llegarían a ser nada para nosotros. Frente a esta posición, toda meditación que avance en la línea cartesiana de sutilizar «sobre las huellas de impresiones que permanecen en el cerebro y que han dejado las sensaciones padecidas»⁵² está llamada a desembocar en la impotencia teórica, pues nos vuelve meros espectadores de operaciones que la naturaleza realiza en nosotros. Pero tan indispensable como el acto que hace de nosotros una inteligencia es el que haya alguna materia que determinar:

[L]a proposición ‘Yo pienso’, en la medida en que dice tanto como: *yo existo pensando*, no es una mera función lógica [...] y no puede tener lugar sin el sentido interno.⁵³

49 Del enlace entre el alma y el cuerpo, indisoluble mientras estemos vivos, se ha ocupado Starobinski (1981, 273), cuyas conclusiones son en buena parte aplicables a la reflexión de Kant sobre el inconsciente: «Al dejar de tener en la vida del cuerpo su único origen, el inconsciente escapa a la competencia exclusiva de un abordaje médico y procede de una hermenéutica».

50 *KpV*, AA 05: 119, donde se denomina ‘interés’ al principio que contiene la condición bajo la cual se incentiva el ejercicio de una facultad.

51 *Aus Sömmerring...*, AA 12: 32, nota; *cf.* el valioso comentario de Krüger (1967, 43ss.) a la distinción entre *Seele* y *Gemüth* y su alcance para la pregunta kantiana por la naturaleza humana.

52 *ApH*, AA 07: 119. Como expresión de la desconfianza de Kant hacia una aproximación fisiológica al origen de nuestros pensamientos puede acudirse a la *carta a Marcus Herz de finales de 1773*, en *Br*, AA 10: 145-146: «Mi propósito es abrir mediante ella las fuentes de todas las ciencias: de las costumbres, de la habilidad, del trato, del método para formar y gobernar a los hombres, en consecuencia, de todo lo práctico. En ella busco fenómenos y sus leyes más que los primeros fundamentos de la posibilidad de modificar la naturaleza humana. De ahí que excluya de ella la investigación sutil y, a mis ojos, por siempre inútil, acerca del modo en que los órganos del cuerpo están unidos a los pensamientos. Me limito en todo momento a la observación, incluso en la vida cotidiana, de manera que mis oyentes no tengan, de principio a fin, una materia seca, sino siempre una ocupación entretenida en virtud de la ocasión que tienen de comparar su experiencia habitual con mis observaciones».

53 *KrV*, B 429 s. En una carta a Tieffrunk, del 5 de abril de 1798 (*Br*, AA 12: 241), Kant muestra su perplejidad ante el planteamiento del sujeto en Fichte, desde la conside-

Aislado de su aplicación, el acto supremo de la facultad del entendimiento se ve reducido al estatuto de una «intuición empírica indeterminada», «una percepción indeterminada» y «algo real»⁵⁴, que todavía no produce ninguna experiencia. Diremos, pues, a modo de conclusión provisional, que el estado más saludable para una facultad reside en su uso, por lo que careceremos de conciencia psicológica si no nos servimos de la conciencia lógica⁵⁵, lo que equivale a afirmar que lo más perjudicial para el ánimo es obcecarse en la observación de sí. No es de extrañar que el primer progreso que el médico debe realizar con el paciente hipocondriaco sea conseguir que este se olvide de sí mismo⁵⁶. Volverse uno mismo el objeto de los propios pensamientos debe practicarse únicamente a ratos sueltos [*Zwischenräume*], pero debe evitarse que ese esfuerzo se convierta en una propensión habitual, pues terminaría por agotar nuestra facultad de pensar⁵⁷. La fuerza vital se fortalece de la mano de la contemplación de cosas externas, mientras que se debilita cuando el sujeto se sumerge en las terribles imágenes que produce en su ánimo. Por ello, es preferible no pensar en nada, vaciarse enteramente de pensamientos, a fijar la atención en uno mismo con arreglo a aquel egoísmo físico del que se habla puntualmente en las Lecciones de Antropología. Puede que el árbol de la vida sea verde y dorado, pero no nos queda otra vía que contemplarlo desde la imparcial y grisácea lente de la teoría⁵⁸. Y, puesto que por de pronto se trata de *nuestra* vida, la teoría debe suspender, en primer lugar, el monopolio que pensamos tener sobre ella. Para rellenar este *locus vacans* teórico surge una *episteme* pragmática, que ofrece una salida al callejón sin salida de la

ración de que una mera forma del pensamiento sin materia [*Stoff*] alguna que determinar produciría extrañeza en el lector al no tener «ante sí ninguna cosa a la que pueda aplicarse»; *vd.* comentarios sobre la carta y sus consecuencias para la comprensión de la Lógica de Kant en Capozzi (2002, 141). Cfr. *Opus postumum* (AA 21: 76).

54 *KrV*, B 423, nota. *Vd.* Ameriks (2003, 81) y Mathieu (1994, 80).

55 *V-MP-L1/Pölitz*, AA 28: 227 y *KrV*, A 108 y A 118.

56 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 862: «[C]uanto más estamos fuera de nosotros y nos ocupamos de otros objetos, tanto más protegemos nuestra fuerza anímica»; cfr. *V-Parow*, AA XXV: 251-252.

57 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 862-863.

58 Goethe, *Faust*, I parte, vv. 2038-2039. El siguiente texto de *Log*, AA 9: 32 expone magníficamente la prelación de la apercepción trascendental con respecto a cualquier acto de representación empírico, orden que es condición de posibilidad de nuestra experiencia: «En propiedad, conciencia es la representación de que otra representación está en mí»; cfr. T. de Aquino, *STh*, I, qu. 14 «Sobre la ciencia de Dios», a. 1 ¿Hay o no ciencia de Dios?, sol.: «[L]a diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce».

especulación sobre uno mismo en el *juego*, un escenario pluralista, del que nos ocuparemos a continuación.

2. El concepto de juego y la formación de un mapa pragmático de las representaciones del ánimo

Es interesante para nuestro propósito atender al hecho de que los fenómenos vinculados a la actividad oscura de las facultades del ánimo sean reveladores con respecto a la relación que esas mismas facultades mantienen entre sí. Por ejemplo, el modo en que la razón le prepara su campo al entendimiento⁵⁹, ordenando con arreglo a una unidad sistemática el conjunto de sus conceptos, recuerda – *mutatis mutandis* – la manera en que surge la sospecha de haber realizado cálculos inconscientes en quien descifra los caracteres que componen un escrito⁶⁰. Tanto el lector como el entendimiento sólo advierten cuál fue su verdadero punto de partida cognoscitivo con posterioridad, a saber, tras haber terminado de leer o bien el texto literario, o bien la experiencia como espacio interconectado de fenómenos. Se trata de una limitación que la antropología ha de tener muy en cuenta en lo que concierne al conocimiento de la naturaleza humana, pues cuando los resortes de una operación mental están activos, no los podemos observar, y cuando los observamos, dejan de actuar o modifican su actividad⁶¹. Sólo entonces aparece la pregunta decisiva, a saber, la que indaga si he sido consciente del conjunto de operaciones que han sido precisas para hacer lo que acabo de hacer. La pregunta no inicia una exploración exhaustiva de cuáles y cuántas han sido esas operaciones y presupuestos imprescindibles para el delecto y posterior lectura de los caracteres de sendos textos, sino que se conforma con tener noticia de la existencia de ese inconsciente cognitivo, con frecuencia tan efímera que dificultaría considerablemente su localización⁶². Otra fórmula del mismo fenómeno de sobrepujamiento en-

59 *KrV*, B 685.

60 *NG*, AA 02 191: «Pero ¡qué actividad digna de admiración, que no notamos en medio de nuestras operaciones, no estará oculta en las profundidades de nuestro espíritu!, debido a que las acciones son muchas, pero cada una sólo se representa con mucha oscuridad. Las pruebas de ello son conocidas a cualquiera. Tómense en consideración entre éstas tan sólo las acciones que acontecen en nosotros de manera inadvertida cuando leemos y uno tendrá que asombrarse de ello. Puede consultarse acerca de esto, entre otros, la *Lógica* de Reimarus, que se ocupa del asunto»; cfr. *KrV*, A 314/B 370-371, *Proleg.*, § 30, AA 04: 312 y *V-*ApH*/Fried*, AA 25/1: 479; *vd.* Kitcher (1999, 381) y Volkelt (1876).

61 *ApH*, *Vor.*, AA 07: 121.

62 Manganaro ha subrayado que el propósito de Kant, al reparar en la existencia de representaciones oscuras, no es una iluminación total del ánimo (1983, 105): «[E]l

laza al *pensar* con el *conocer*, de suerte que, a diferencia de las condiciones de posibilidad del *conocer*, para *pensar* algo basta con que no me contradiga⁶³. Kant sostiene que nunca dejamos de *pensar* mientras estamos vivos, lo que equivale a afirmar que el entendimiento no es la única facultad que interviene en el conocimiento. No nos podemos permitir dejar de anticipar diligentemente las conclusiones que finalmente arrojarán nuestros juicios. Es esta una necesidad [*Bedürfnis*] que acucia a nuestra facultad de juzgar, cuyo ejercicio no podemos suspender potestativamente⁶⁴. Es más, la actividad de juzgar en su conjunto presupone que los entes, naturales o no, se dejarán clasificar con arreglo a las condiciones de un sistema lógico. En ocasiones, por efecto de la costumbre, ya no reparamos en este llamado [*Geheiß*] del Juicio⁶⁵, sin el que, empero, se hundiría el entero negocio de esta facultad. En ese constante ejercicio de anticipación no se advierte tanto la sombra de las percepciones inconscientes del racionalismo, sino más bien el influjo que el orden sistemático exigido por la razón ejerce sobre las obras del entendimiento, cuyo campo dispone a modo de escenario, tal y como pone de manifiesto la pesquisa de los fines naturales satisfechos por la tendencia de la razón a producir conceptos trascendentes⁶⁶.

Acerquémonos ahora a la perspectiva que las Lecciones de Lógica y Antropología de Kant ofrecen acerca de las representaciones oscuras. En primer lugar, deberá delimitarse a qué disciplina compete determinar «las reflexiones que el entendimiento ha hecho en la oscuridad»⁶⁷, responsabilidad que no puede recaer, como veíamos, en la lógica, que con ello vería

proceso kantiano de *Aufklärung*, que tiene tantas afinidades con la *Erklärung* de Wolff, no va simplemente de lo oscuro a lo claro, sino de lo claro a lo oscuro, es decir, de lo que es dado como un claro «indicio» a la reconstrucción del campo de lo oscuro. En este proceso, que es un proceso memorativo, más que cognitivo en sentido freudiano, la absoluta completud del mundo oscuro se postula, pero no se da nunca». Foucault (2008, 38-39) se ha ocupado de la relación entre las zonas anímicas que dominamos frente a aquellas en las que, todo lo más, jugamos activa o pasivamente, tomando como hilo conductor la relación entre *Gemüt* y *Geist*.

63 *KrV*, B 28.

64 *WDO*, AA 08: 139.

65 *KU*, *Einkl.*, § VI, AA 05: 87-188.

66 *Prol*, AA 04: 362ss. Hasta el punto de llegar a decir que «acaso la experiencia también esté, mediatamente, sometida a la legislación de la razón» (364), a lo que quizá podría añadirse que esta conexión, la más directa, entre ambos planos es generalmente un indicio regulativo que permanece oscuro para el investigador, que sólo logra seguir con dificultad. Cfr. *KrV*, A 737/B 765s., donde, a propósito de la inviabilidad de emplear un método dogmático en filosofía, Kant asevera que nuestra razón es subjetivamente un sistema, pero cuando su uso procede mediante conceptos ha de contemplarse como «un sistema de la indagación con arreglo a principios de la unidad», a la que la experiencia suministra el material necesario.

67 *V-Lol/Pöhlitz*, AA 24/1: 536.

entorpecida innecesariamente su ocupación, sino en la metafísica. El descubrimiento de la oscuridad del ánimo queda así indisolublemente ligada a la historia de esta ciencia buscada⁶⁸ y, en realidad, de la filosofía entera, que al no poder dejar en manos del cálculo matemático lo que sólo pueden suministrar conceptos suficientemente depurados, progresa en la medida en que lo hace el análisis de sus conceptos. Habida cuenta de que «la mayor parte de lo que el entendimiento hace transcurre en la oscuridad»⁶⁹, el estudioso de la metafísica no puede deshacerse de la responsabilidad de investigar, tanto como sea posible, las fuentes donde yacen «los muelles ocultos de lo que ocurre a la luz»⁷⁰, es más, semejante estudio no es ninguna bagatela⁷¹:

Desplegar estos fundamentos oscuros es el negocio del filósofo, con ocasión del cual con frecuencia nos asombramos ante el acierto de la constitución del hombre. Los gérmenes de nuestros pensamientos yacen en nosotros mismos y este es el verdadero tesoro del alma humana; lo que se ha desplegado hasta ahora es infinitamente pequeño frente a lo que podría desplegarse aún. Todos los metafísicos, moralistas, tienen, por consiguiente, que contribuir al esclarecimiento de las representaciones oscuras.⁷²

Si este es el contexto general de la búsqueda, un lugar especial merecen los juicios provisionales [*vorläufige Urteile*]⁷³, piezas de una lógica heurística diseminada en la obra de Kant. El procedimiento natural es que advirtamos la presencia de ese suelo oculto de la facultad de juzgar una vez emitido un juicio determinado, de suerte que partiendo de este último reconstruyamos el contenido y alcance del que ha dirigido ocultamente la búsqueda⁷⁴. Conviene tener en cuenta que la lógica resultante del ensayo anterior está destinada a permanecer en un estado fragmentario, pues el deseo de controlar enteramente la aparición de los juicios fallados secre-

68 *V-Lol/Blomberg*, AA 24/1: 123: «[l]a doctrina de los conocimientos oscuros no es en absoluto lógica, sino solamente metafísica» y *V-Lol/Philippi*, AA 24: 410.

69 R 177, AA 15/1: 65; *cf.* R 2342, AA 16: 324: «El conocimiento verdadero oscuro es el elemento material para conceptos claros verdaderos». En una carta dirigida a Reinhold, con fecha del 20 de septiembre de 1791, AA 11: 288, Kant declara que el análisis favorece a la elaboración de una *Crítica de la razón pura*, pues permite que «lo que aún se me muestra oscuro, se vuelva distinto».

70 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 479.

71 *V-Menschenkunde*, AA 25/1: 481; *cf.* *V-Parow*, AA 25/1: 252

72 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 871.

73 La Rocca (2003, 119) es autor de un provechoso estudio de esta clase de juicios en Kant: «Si Kant hubiera desarrollado de manera más completa su «lógica de los juicios provisionales», habría delineado un sistema de autoanálisis, [...] de la red de anticipaciones que hacen posible, al guiarlo, el conocimiento empírico».

74 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 481.

tamente en el ánimo exigiría que nos despojáramos de nuestra finitud, esto es, destruiría la primacía del juego como experiencia primordial de la presencia de operaciones cognoscitivas que transcurren en la oscuridad⁷⁵. Así, la facticidad de lo oscuro dejaría de sorprendernos, como el público ante el espectáculo de marionetas, una vez conocidos los principios de su funcionamiento. Asimismo, investigadores como Linneo tampoco presumirían inconscientemente que los entes naturales se dejarán clasificar conforme a un sistema lógico, pues el temor y la esperanza son términos poco apropiados para la seriedad con que debe proceder la lógica de la investigación científica⁷⁶. No es uno de los hallazgos menores asociados al descubrimiento de las representaciones oscuras que el tanteo, el método escéptico⁷⁷, en definitiva, el *juego*, a cuya altura sólo está el adulto, sea también un fenómeno compatible con los fines que se propone la *Ilustración*, de interés tanto para la metafísica como para la pedagogía, al propiciar una disciplina del uso de la razón y de la libertad. En efecto, en el juego que el entendimiento inicia consigo mismo con ocasión de las representaciones oscuras, y en el que no siempre se conduce activamente, debe reconocerse un poderoso obstáculo que impide a esta facultad entusiasmarse en exceso debido a su espontaneidad, capacidad cuya conciencia, no está de más mencionarlo, tiene su origen en una «oscura distinción del Juicio»⁷⁸, todo lo grosera que se quiera, entre mundo de los sentidos y mundo del entendimiento. Con ello, quiere decirse que las operaciones reflexivas producidas en la oscuridad del alma sólo son un lastre para el entendimiento si este es víctima de la ilusión que lo querría ver libre de tales defectos, pero serán de singular provecho si se las emplea para trazar la geografía crítica de esta facultad. Así, la reflexión dirigida a los juicios provisionales puede «dar reglas sobre el modo en que debemos juzgar de manera provisional sobre un objeto»⁷⁹, pero debe tener más cuidado con la pretensión desbocada

75 *V-AppH/Fried*, AA 25/1: 502; la satisfacción de este deseo haría saltar por los aires el salutífero equilibrio entre las facultades del ánimo, *vd. KpV*, AA 05: 147-148. Otra perspectiva sobre el material proporcionado por estos juicios es la de Peirce, que convierte en motor efectivo de toda síntesis *a priori* lo que en Kant se advierte como génesis oscura de nuestros juicios. No se trata ya de valorar que los juicios provisionales han dirigido a nuestro entendimiento a alcanzar un juicio dotado de validez objetiva, sino que «el entero proceso cognitivo [se pone] bajo el signo de la inferencia hipotética» (Eco, 1997, 79).

76 *EEKU*, § V, AA 05: 215, nota al margen de Kant; *cf.* Lebrun (1970, 263ss.). *Vd.* Aristóteles, *Met.*, IX 8, 1050 b21-23. *Vd.* el valioso trabajo sobre la “lógica kantiana de la investigación científica” de M.Á. Santos Gracia (2004).

77 *KrV*, A 424/B 451-452.

78 *GMS*, AA 04: 450-452.

79 *Log*, AA 09: 75; *cf.* *Logik Hechsel*, en: *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften* (1988, 359): «Todo hombre juzga sobre todo de manera aún provisional antes de determinar alguna cosa».

de transformar todos los juicios provisionales en juicios determinantes. Si esto fuera posible, la lógica trascendental dejaría de ser sólo un *canon* para el entendimiento puro, como la lógica general lo es con un alcance meramente formal para el entendimiento y la razón, y se convertiría en el siempre anhelado *organon* de la filosofía.

El régimen de finitud del que parte el modelo crítico kantiano instala al sujeto en un desajuste entre la percepción y la conciencia que se convierte en condición de la emergencia del sentimiento, dibujando así el compás de la vida humana⁸⁰. El pleno acierto ocurre pocas veces, y cuando pasa percibimos, todo lo oscuramente que se quiera, que son evaluaciones inconscientes las que *afortunadamente* nos han llevado al éxito. De otra manera, si pudiéramos llegar a ser por ejemplo unos hablantes perfectos, ¿cómo tendríamos conciencia de la diferencia entre sensibilidad y entendimiento, que llamativamente adscribimos a una para nosotros «desconocida raíz común»⁸¹? Por ello, todos los juicios cuentan necesariamente con una historia que, por de pronto y mayormente, nos es desconocida. Sólo nos es permitido soñar con juzgar de manera determinante inmediatamente⁸², pues para conseguirlo deberíamos poder prescindir de toda síntesis de la aprehensión y, por consiguiente, de la combinación de las funciones del entendimiento con el material suministrado por la sensación. No debe extrañar que a los §§ de la *Antropología en respecto pragmático* centrados en las representaciones oscuras y en su distinción o falta de distinción suceda un amplio recordatorio acerca de la heterogeneidad de fuentes de representación en la que se basa todo conocimiento para nosotros. Un entendimiento intuitivo disolvería rápidamente el juego en que nos introducen las representaciones oscuras, por lo que es lícito reconocer en los juicios provisionales un punto de singular profundidad en el edificio de la razón humana. Lo juicios provisionales contienen siempre un *resto inconsciente* que ninguna lógica puede reducir al estado de regla abstracta, pues en una investigación «siempre se tiene que presuponer algo»⁸³, es decir, comenzar

80 *KU*, § 29 *All. Ann.*, AA 05: 277-278; cfr. *V-Mol/Mron*, AA 27/2: 1502-1503.

81 *KrV*, *Einl.*, § II, A 15.

82 *PhilEnz*, AA 29: 24-25. La resistencia de Kant a la absorción lógica del conjunto de juicios provisionales puede servir de ocasión para valorar la cercanía de su diagnóstico a la definición freudiana de lo inconsciente. De Freud puede acudir a *Lo inconsciente* (1915) y *Notas sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis* (1912).

83 *ApH*, § 56, AA 07: 223; cfr. con el fenómeno del presentimiento de algo futuro, que esconde «juicios derivados de conceptos oscuros concernientes a nexos causales», AA 07: 187 y la eficacia general de los juicios oscuros en *op. cit.*, AA 07: 140 y 144. Este «resto» inobjetable en términos lógicos que albergan los juicios provisionales recuerda a lo que un lingüista como K. Bühler denominó «vivencia del significado» (1934, 58), en respuesta a ciertos excesos analíticos y estructuralistas.

con una hipótesis que, a su vez, no se ha tomado de ninguna enseñanza, sino, en todo caso, de una decisión tan indemostrable directamente como el aristotélico principio de no contradicción. Por ello, es inevitable considerar esa capacidad como un don natural, lo que explica que la lógica de la investigación científica aparezca como un círculo hermenéutico que impide que la lógica trascendental se convierta algún día en *organon* productivo de conocimientos sin caer en ninguna dialéctica. Puede advertirse aquí la presencia de los preventivos que un juego protector de la salud mental del hombre, como el generado por la oscuridad del ánimo, toma con respecto a un juego mucho más peligroso y generalmente inadvertido, surgido del hechizo del poder revestir a cualquier pensamiento con la forma lógica del entendimiento.

El análisis de las representaciones oscuras cuenta con cierta homogeneidad argumental en los cursos que Kant dedicó a la antropología. Si intentamos visibilizar esa estructura convendrá comenzar por la localización de la cuestión como una paradoja, pues, en la línea de la objeción célebre de Locke⁸⁴, a la que Leibniz replica, ¿cómo podemos saber que tenemos representaciones de las que no somos conscientes? Sin embargo, no podría encontrarse un mejor comienzo que este para estudiar las representaciones que ocupan la mayor parte del mapa del ánimo⁸⁵, pues la falta de conciencia *inmediata* de las representaciones oscuras abre paso a su captación *mediata* en virtud del influjo que tienen en nuestra vida consciente⁸⁶. Admitida una conciencia diferida de esta clase de representaciones, el análisis kantiano se sirve de una distinción que no llega a explicitar, pero que recuerda poderosamente la señalada por Freud entre *lo preconscious* y *lo inconsciente*⁸⁷. Nos ocuparemos a continuación de ello. Por un lado, las

84 *ApH*, § 5, AA 07: 135. *Vd. Ensayo*, I, II, 1, §§ 15-19. Freud y Breuer propondrán la expresión «substrato de representación» para escapar precisamente a este reproche, *vd. Estudios sobre la histeria* (1895).

85 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 868. En *Estudios sobre la histeria* Freud y Breuer también se sirven de la imagen de la luz para resaltar el desequilibrio cuantitativo entre vida consciente e inconsciente.

86 *Vd. Freud y Breuer, Estudios sobre la histeria* (1895): «Si bien las “representaciones inconscientes” nunca entran en el pensar despierto, o rara y difícilmente lo hacen, influyen empero sobre él. En primer lugar, por sus efectos»; cfr. Tortolone (1994, 258-260).

87 Sorprende que un reconocido especialista en la Antropología de Kant como R. Brandt sostenga a propósito del tratamiento de la cuestión en *ApH*, § 5 (1991, 96): «En suma [...] Kant no está interesado en una especificación mayor del inconsciente». *Vd. Freud, Notas sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis* (1912): «Estábamos acostumbrados a pensar que toda idea latente lo era a consecuencia de su debilidad y devenía consciente tan pronto cobraba fuerza. Ahora hemos adquirido la convicción de que hay ciertos pensamientos latentes que no penetran en la conciencia por intensos que sean. Llamaremos entonces *preconscientes* a los pensamientos latentes del primer grupo, mientras

percepciones de cuyo carácter defectuoso somos conscientes, el uso de instrumentos que amplían lo que vemos e, incluso, permiten reconocer en lo que oímos una profundidad insospechada manifiestan que la mayor parte de las operaciones de las facultades del ánimo transcurren en la oscuridad. Pero podemos recuperar esas operaciones, ya sea hipotéticamente, ya sea con la contribución de la técnica. Para ilustrar esta primera dimensión de las representaciones oscuras se dan varios ejemplos, algunos recurrentes en los distintos cursos de antropología. El ejemplo de la percepción confusa de una pradera o de un hombre que vemos a lo lejos es paradigmático del carácter tan progresivo como impaciente de nuestra percepción⁸⁸, que no espera a cobrar una visión completa del objeto que tiene delante para emitir un juicio sobre él. Y en ese juicio la reflexión anticipará la figura completa de lo que todavía no se ha visto con claridad – la situación que ojos, nariz y boca, en los que no se ha reparado en concreto, ocuparán en el todo–, «[concluyendo] que aquella cosa es un hombre»⁸⁹. No se precisa si en esta percepción está actuando ya una instancia racional que determina la figura conceptual provisionalmente más adecuada para los aún exiguos datos sensibles, pero no sería demasiado difícil ajustar esta evaluación de las presuposiciones hermenéuticas que funcionan en la percepción con las observaciones sobre el principio trascendental de finalidad contenidas en la *Primera Introducción* a la *Crítica del Juicio*. De poco servirá acusar a la sensibilidad de la deficiencia de los juicios emitidos en tales circunstancias, pues es el Juicio la única facultad responsable de las valoraciones que desecharemos con posterioridad. La percepción oscura de lo que nos queda lejos transmite, asimismo, el poder que representaciones adyacentes pueden adquirir con respecto a las principales, a pesar de no ofrecer una información tan relevante en términos objetivos⁹⁰, que sin saber por qué subyugan

que reservaremos el término *inconsciente* (en el sentido propio) para el segundo grupo, que hemos estudiado en las neurosis. El término «*inconsciente*», que hasta aquí empleábamos en un sentido meramente descriptivo, recibe ahora un significado más amplio. No sólo designa pensamientos latentes en general, sino, en particular, pensamientos con un cierto carácter dinámico, a saber, aquellos que a pesar de su intensidad y su acción eficiente se mantienen alejados de la conciencia».

88 *V-Lo/Pöhlitz*, AA 24/1: 510-511, *V-ApH/Busolt*, AA 25/2: 1441 y *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 479. Brandt (1999, 142-143) se basa precisamente en esta peculiaridad de la percepción humana para confrontar este pasaje de la *ApH* de Kant con la distinción entre lo *kathólou* y lo *kat'hékaston* a propósito de la búsqueda de los principios al comienzo de la *Física* de Aristóteles.

89 *ApH*, § 5, AA 07: 135. El análisis de Kant presenta cierta cercanía con el fenómeno «imagen de demanda» estudiado por K. Bühler en su *Sprachtheorie*.

90 *V-ApH/Parow*, AA 25/2: 266 y *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 946: «Es digno de mención que, en primer lugar, nosotros no podamos dirigir nuestra imaginación de manera voluntaria hacia un objeto, y que a partir de ahí ella continúe su juego por sí misma

nuestra atención. Un segundo grupo de ejemplos repara en la modificación que instrumentos como el telescopio y el microscopio introducen en nuestra percepción, descubriendo en ella datos que ya había, tras ampliar y aumentar la definición de las imágenes pintadas sobre la retina⁹¹. Son ellas las que rompen la asociación establecida por los griegos entre la Vía Láctea y el imaginario chorro de leche de una diosa, pero, al mismo tiempo confirman que la mancha blanca no era *objetivamente* más que la representación oscura de un grupo de estrellas⁹², luego nuevamente la culpa no reside en la sensibilidad, sino en el Juicio y sus impacientes principios *subjetivos*. Aparece asociada a estas ilustraciones la activa vida intelectual que subyace a una fantasía musical ejecutada al órgano, cuya libertad de improvisación avanza ciegamente sin dejar rastro en la conciencia del intérprete, «que no espera componer tan bien más tarde, acaso poniendo toda su atención»⁹³. A diferencia de los ejemplos anteriores, el contexto de la creación artística, que desde Baumgarten constituye una región donde las representaciones oscuras evidencian especialmente su productividad, no cuenta, como tampoco el don natural para la investigación científica, con un microscopio a su altura. Por el contrario, quien escucha la pieza musical, empezando por el autor, advierte la presencia, todo lo confusamente que se quiera, de una profundidad reflexiva⁹⁴ que no ha estado acompañada de conciencia, pero que sostiene el resultado final como una suerte de fondo estructural sospechado, imposible de definir. Un último grupo de representaciones oscuras, que hunden sus raíces en la metafísica y la moral⁹⁵, recuerdan al filósofo que tiene que llevarlas a la claridad, descubrir las fuerzas ocultas que las mueven, como el físico descubre las fuerzas de la materia a partir de

y ya no seguimos voluntariamente, sino que una fuerza interna del alma nos conduce, las imágenes toman su camino y nosotros mismos no sabemos cómo llegamos hasta ahí». La observación es de interés en relación con la dinámica de las *Pathosformel* en A. Warburg, así como para calibrar el alcance de la herencia kantiana de la lógica propia del símbolo defendida por Cassirer (1959) en «La forma del concepto en el pensamiento mítico» y «De la lógica del concepto de símbolo».

91 Locke, *Ensayo*, II 23; *vd. Log*, AA 09: 35; cfr. Satura (1971, 57).

92 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 479 y *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 868-869.

93 *ApH*, § 5, AA 07: 136, *V-ApH/Parow*, AA 25/1: 249 y *V-ApH/Mrongrovius*, AA 25/2: 1221. *Vd.* Giordanetti (2005: 67-77, 104 y 176-177); cfr. Locke, *Ensayo*, II 33 y Brandt (1999, 156).

94 V. Rohden (2009, pp. 5-6) encuentra esta descripción de Kant cercana a algunas de las observaciones sobre los procedimientos de la recepción musical recogidas por D. Barenboim en *Klang ist Leben. Die Macht der Musik*, München, Siedler, 2008.

95 *GMS*, AA 04: 450-451, cfr. *MS*, *TL*, AA 06: 376, *V-Log/Philippi*, § 130, AA 24/1: 410 y *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 869.

la observación de los cuerpos, pues es deber del filósofo⁹⁶ investigar tanto como sea posible la profundidad del alma.

Estos ejemplos configuran una primera figura de lo inconsciente en Kant, en la que se integran reflexiones pre-conscientes y percepciones latentes que, en una hipótesis de inspiración leibniziano-wolffiana, sería lícito pretender clarificar completamente⁹⁷. En caso de que tal hazaña resultara posible nuestro ánimo se convertiría en motivo de admiración perpetua, fundamentalmente porque podríamos compararnos con la divinidad. No habría manera de distinguir entre el genio y la cotidianidad, ni tampoco entre el denominado 'tacto lógico' y la ciencia, al precio de descoyuntar la estructura que conforman el alma [*Seele*], el ánimo [*Gemüt*] y el espíritu [*Geist*]⁹⁸. Este anhelo obedece a una idea preconcebida del pensamiento inconsciente, que sólo toma como criterio válido la representación consciente, esto es, clara y, a poder ser, distinta, en lugar de reparar en el apoyo heurístico de la reflexión realizada en la oscuridad. Qué duda sabe que los ejemplos señalados hasta el momento forman parte de una antropología en sentido fisiológico más que de una planteada en sentido pragmático, pues el «juego de sensaciones» que propician sólo se descubre pasivamente, con efectos más relativos al espacio privado que dignos de reseñar en el plano de la sociabilidad. El texto de *Menschenkunde* puede servirnos de transición hacia el uso propiamente dicho de las representaciones oscuras. Este curso dedicado a la antropología invita a analizar el caso de un hombre leído, al que se pide que discurra sobre un tema sobre el que él cree no saber nada y, por ello, no tener licencia para pronunciarse. Si se hace caso omiso de sus excusas y se le anima a hablar a pesar de todo, esa conducta de sus interlocutores activará inconscientemente su capacidad de reflexión, como ratifica el que en ocasiones baste con «empezar por un asunto y, al punto, será capaz de relatar esto o aquello»⁹⁹. Atiéndase a la aparición en el texto, nada baladí para el ejemplo, del término ocasión [*Veranlassung*], que sustituye a las lentes de aumento de la óptica en las que reparábamos antes. Uno puede servirse de un telescopio en la soledad de un gabinete, pero nada mejor que la publicidad pragmática y la "hu-

96 *V-ApH/Parow*, AA 25/2: 250.

97 *Vd. Wolff, PE*, § 35 y Baumgarten, *Aesth.*, § 300.

98 *V-ApH/Collins*, AA 25/1: 16; cfr. Foucault (2008).

99 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 868 y *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1221: «Hay muchas representaciones de las que no volveríamos a ser conscientes en nuestra vida si no se presentara la ocasión que nos recordara de nuevo las que ya estaban anteriormente embrionariamente en nosotros».

manidad refinada” de una *Tischgesellschaft*¹⁰⁰ – «la pequeña sociedad de la mesa»¹⁰¹– para encontrarse, sin peligro de caída en la *Schwärmerei*, con el fondo de pensamientos oculto en su interior. Pese a la objeción de Locke, es propio del entendimiento humano no saber exactamente lo que en verdad sabe, por ello, es la sociedad y no la privacidad la que debe desempeñar el papel socrático de comadrona¹⁰². Por otra parte, en la comida en común un comensal suministra a otro «con sus cambiantes ocurrencias nueva materia de vivacidad, que él mismo no ha podido rastrear»¹⁰³. La invitación a hacer del juego social, de las formas de trato y de sus conversaciones la ocasión que descargue archivos de información que desconocíamos tener es el mejor antídoto de las patologías de la auto-observación y, por emplear un término de M. Foucault, la constitución de un tan productivo como legítimo «gobierno de sí por sí en su articulación con las relaciones con otro»¹⁰⁴. Las representaciones oscuras son el fondo íntimo de nuestro ánimo, pero nada llegaremos a saber de ellas si no salimos al mundo y participamos de la vida común. Esta es una nueva paradoja relevante para nuestro objeto. La primera llamaba la atención sobre el que contáramos con representaciones sin ser conscientes de ello. Ahora descubrimos que necesitamos a los otros para extraer fragmentos de nuestro pensamiento inconsciente. Precisamente esta suerte de demanda de exterioridad que revelan las regiones más ocultas del ánimo conduce a la otra dimensión de las representaciones oscuras, la propiamente inconsciente, cuya función se calibrará con mayor acierto, más allá de la emergencia de una ocasión apta para experimentar la reflexión oscura en nosotros, a la luz del *artificio*¹⁰⁵,

100 *Vd.* Foucault (2008, p. 64) *Vd.* también *ApH*, § 88, AA 07: 277-278 y el comentario de M. Ruffing (2008, 50s.) al respecto.

101 *ApH*, § 88, AA 07: 278.

102 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 479, *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 871 y *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1221. Acerca del «genio de Sócrates», auténtica moda literaria de la época de Kant, como reivindicación del «filón de tesoros ocultos en las profundidades del ánimo» que es el sano entendimiento humano (*bon sens*), *vd.* *ApH*, AA 07: 140; *cf.* carta de Hamann a Kant, 27 de julio de 1759, AA 10: 8; *cf.* Brandt (1999, 171-173).

103 *ApH*, § 88, AA 07: 280.

104 Foucault (1994, 214).

105 Nos ha sido de especial ayuda para identificar el alcance del pensamiento propiamente inconsciente en Kant la siguiente observación de Foucault (2008, 56-57): «Mientras que el tiempo de la *Crítica* garantizaba la unidad e lo originario (desde lo originariamente dado hasta la síntesis originaria), desplegándose así en la dimensión de lo *Ur...*, el de la Antropología se dirige al dominio de lo *Ver...*, porque mantiene la dispersión de las síntesis y la posibilidad siempre renovada de verlas escapar unas de otras. [...] En la *Crítica* el tiempo se hacía transparente a una actividad sintética que no era ella misma temporal, habida cuenta de que era constituyente; en la *Antropología*, el tiempo, despiadadamente disperso, oscurece, vuelve impenetrable los actos sintéticos y sustituye

promovido tanto por el juego que padecemos allí donde nuestra naturaleza se encuentra demasiado cerca de las condiciones de su finitud cuanto por el generado de propósito para protegernos de objetos que harían peligrar el espacio del trato social.

El enlace entre las representaciones oscuras y el concepto de juego es esencial para romper con la tradición de lectura leibniziano-wolffiana dirigida a este fenómeno del ánimo. Es preciso distinguir antes que nada entre dos modalidades del juego. Por un lado, no podemos evitar convertirnos en «juguete de las representaciones oscuras»¹⁰⁶, cuando, por ejemplo, nuestro entendimiento tropieza con la idea de muerte y cae en absurdos lógicos que sólo expresan nuestro temor ante la condición mortal. Por otro, con menor frecuencia, jugamos voluntariamente con esas representaciones, con la intención de revestir de civilización ciertos temas sobre los que está mal visto disertar en sociedad, sin renunciar al placer de hacerlos circular en nuestras conversaciones disimulados bajo el cendal de la ironía y la metáfora. Nos detendremos en los tres ejemplos que comparecen en el § 5 de la *Antropología en respecto pragmático*, centrados en la muerte, los prejuicios y el sexo. En los dos primeros somos más pasivos que activos, pues quien medita acerca del lugar en que prefiere ser enterrado sabe ciertamente que esa reflexión no conducirá a ninguna parte, pero tampoco encuentra un expediente más eficaz que este pensamiento-tonel¹⁰⁷ para alejar el fantasma de la muerte. La preocupación por procurarse un buen terreno o una buena vista en el cementerio, que afecta hasta a los hombres más sabios¹⁰⁸ carece de sentido, si bien este pensamiento emprende su curso sin nuestro consentimiento. Nos sentimos, pues, al albur de reflexiones que no consideramos racional iniciar. Igualmente, cuando compadecemos a un joven fallecido, con la imagen elocuente del pesar al «ver enterrada una sangre tan joven»¹⁰⁹, aunque sabemos que la muerte es el final de todos los males y tras ella no hay nada bueno ni malo para el hombre. De un modo menos radical, cuando nos encontramos en lo alto de una torre y nos asalta el vértigo al mirar hacia abajo, representaciones oscuras se ocupan de hacernos vacilar, a pesar de que sepamos que una barandilla suficientemente sólida nos protege, hasta el punto de que el poder de aquellas representaciones

a la soberanía de la *Bestimmung* la incertidumbre paciente, desmenuzable, comprometida de un ejercicio que se llama *Kunst*».

106 *ApH*, § 5, AA 07: 136.

107 *ApH*, § 14, AA 07: 152.

108 *V-ApH/Parow*, AA 25/1: 250.

109 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 870.

puede hacernos caer sin otra causa para ello que la mera autosugestión¹¹⁰. En estos casos, la falta de conciencia de esas representaciones lleva a creer que tenemos sensaciones que en realidad no se han producido.

Por otra parte, conviene indagar los fundamentos últimos de los prejuicios ante los que el entendimiento común se ve inerme. Los suspiros del burgués del siglo XVIII ante la inexperiencia [*Unerfahrenheit*] del arte de aparentar [*Kunst zu scheinen*]¹¹¹ apreciada en una muchacha rural, abren paso a juicio de Kant a un efímero rayo de sol en medio de un horizonte oscurecido por el egoísmo, pues es precisamente la experiencia [*Erfahrenheit*]¹¹², un término clave de la reflexión pragmática de Kant, lo que se echa en falta aquí. Los únicos fármacos efectivos contra los efectos inicuos del arte de la apariencia, lejos de suspenderla, fortalecerán los resortes de ese arte, si bien en una dirección distinta a la acostumbrada. Este un rasgo de la Antropología que Foucault no ha dejado de subrayar, pues ninguna obra de Kant enfrenta con más detalle que ésta al *animal rationale* con su destino, no en tanto que ser racional puro o miembro de una Iglesia invisible o de una comunidad estética, sino en tanto que *animal rationabile*¹¹³, que debe apropiarse de su razón en sociedad y en un régimen de comunidad civil – de «trato ciudadano» [*bürgerlicher Umgang*]¹¹⁴– con otros. La tarea civilizatoria requiere de la «técnica de sí» puesta en obra por el saber pragmático, en el que debe reconocerse fundamentalmente un «arte de la prudencia»¹¹⁵. El objeto de estudio de la antropología pragmática de Kant procede, en el marco de un experimento galileano que pretendiese calcular una suerte de inercia civilizatoria, del saldo arrojado por la escucha, no del

110 *V-Ant/Parow*, AA 25/1: 251; cfr. *ApH*, § 29, nota, AA 07: 169 y § 79, *Allg. Ann.*, AA 07: 264; cfr. *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1222 y *V-Menschenkunde*, AA 25/1: 870: «Si bien la razón niega [el miedo a las alturas], la actividad de la imaginación no es enteramente negada por la razón, de manera que nos encontramos permanentemente en el miedo y en la negación del mismo. Podría decirse que el miedo ante la muerte es en la mayoría de los hombres precisamente el miedo de los hombres en la torre». Otros fenómenos análogos son la tendencia a ofrecer a un extraño la mano derecha, con la intención, inconsciente hasta que reparamos en ello, de dejarle libre precisamente esa mano, que por lo general mantenemos mas ocupada que la izquierda; *vd.* *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 480 y *V-ApH/Parow*, AA 25/1: 250.

111 *ApH*, § 4, AA 07: 132-133.

112 *MAM*, AA 08: 117; cfr. *GSE*, AA 02: 231, *Nachricht*, AA 02: 312 y R 705, AA 15/1: 312: «los principios universales surgen aquí *per inductionem* y se aplican a los casos de la vida (prudencia por experiencia [*Klugheit durch Erfahrenheit*] (facultad lógica)).

113 *ApH*, AA 07: 321-322 y *KU*, § 5, AA 05: 210.

114 *V-ApH/Pillau*, AA 25/1: 734.

115 Aubenque (1963) es de los escasos autores que han subrayado la presencia, todo lo mediada que se quiera, de la obra de B. Gracián en la noción de prudencia – privada y mundana– de Kant; *cfr.* *GMS*, AA 04: 416 y 417, nota.

ruido – de la *phoné* –, sino del *resto* de *lógos* que devuelve la ciudad una vez que se han substraído los contenidos de su vida política. Esta obra problematiza el único origen del hombre que está en nuestra mano perseguir, irreductiblemente ligado al *lenguaje* y a la *apariencia*, es decir, a la *retórica*¹¹⁶. En este contexto, los reparos para desprendernos de esos hábitos que se han adherido a nosotros como una segunda naturaleza¹¹⁷, dificultando la observación de uno mismo, explica que el dicho ruso «el hábito hace al monje»¹¹⁸ sea de aplicación general en todos los pueblos, incluso en ámbitos pretendidamente ilustrados. En el mejor de los casos lograremos expulsarla *a posteriori*, al corregir nuestros juicios provisionales, a saber, nuestros prejuicios. ¿Por qué soportamos mucho mejor en sociedad a un individuo que dilapida su fortuna que a un hombre tacaño, al que, sin embargo, nada podemos reprochar objetivamente? De nuevo, el filósofo debe investigar la causa de este prejuicio, de la que el lógico nada sabe, que, a entender de Kant, obedece a que nuestro ánimo infiere rápidamente en el tacaño una dependencia de sus bienes que sobrepuja con mucho su respecto a la humanidad en su propia persona y en la de otros¹¹⁹. Ese juicio se basa no en lo que ha visto efectivamente, sino en una «objetividad presuntiva»¹²⁰ que cree poder aplicar al caso presente.

En lo que concierne a los juegos que producimos sirviéndonos de representaciones oscuras, el fenómeno que invita a semejante inversión de ingenio es la percepción por parte del hombre que vive en sociedad del parentesco con el animal¹²¹ que denuncia su inclinación a la satisfacción sexual, tanto como lo hacen también los hábitos y las conductas excesivamente mecánicas¹²², de los que se avergüenza. Esa huida de sí mismo en tanto

116 *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1223: «Cada tropo y figura es un rodeo, por cuanto vuelve clara súbitamente una representación oscura, en lo que consiste su carácter agradable». Para la delimitación de este término en Kant son indispensables los textos siguientes: *KU*, §51, AA 05: 321 y § 53, AA 05: 327. Asimismo, recomendamos la lectura de Cohen-Halimi (2004, 147-164).

117 *ApH*, *Vorwort*, AA 07: 121.

118 *ApH*, § 5, AA 07: 137.

119 *V-ApH/Parow*, AA 25/1: 250.

120 Levi-Strauss (1962) y Lebrun (1970, 272).

121 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 871; *cfr.* *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1223.

122 *ApH*, § 12, AA 07: 149. La «coacción física» procedente de la *assuetudo* despierta asco cuando la percibimos en otros, pues «lo conforme al instinto se rige conforme a la regla de la habituación, igual que otra naturaleza (no humana) y, así, el hombre corre el riesgo de ir a parar a una y la misma clase con el ganado». *Cfr.* *MAM*, AA 08: 114, donde se subraya, en el cuarto paso de la evolución del hombre, que éste concibe, curiosamente «todo lo oscuramente que se quiera» [*wiewohl nur dunkel*], que es un fin de la naturaleza, de suerte que nada en la tierra puede arrebatárle ese título, lo que se ve acompañado, como contrapartida, por la exigencia, que, de nuevo, puede aparecer tan sólo oscuramente

que animal impulsó al hombre a poner a sus facultades a trabajar «para echar una delicada flor sobre aquello que ciertamente se ama y desea» y, asimismo, la sociedad propicia expresiones – pertenecientes a un auténtico «arte para oscurecer»¹²³, que, si bien nos ahorra «expresiones crudas»¹²⁴, las mantiene incólumes en una transparencia suficiente para hacernos sonreír. La sonrisa es signo del gobierno estético, basado en el juego, alcanzado por el *homo civilis* sobre el hombre bravío. En efecto, Kant advierte que el archivo audiovisual de tal arte resultará tanto más agradable cuanto mayor contraste se advierta entre la oscuridad original – del adorno, de la frase– y la claridad que finalmente emerge una vez que el interlocutor comprende lo que está oculto tras ellos. El ánimo se mueve aquí en una delicada zona intermedia entre el *cinismo* de quien preconiza la manifestación clara de lo que hay de animal en el hombre y el *puritanismo*¹²⁵ de quien quería someter enteramente las pulsiones humanas a las cadenas de la buena educación. Aparte del recurso a la delicadeza, uno de los expedientes más habituales que usamos como pantalla protectora con respecto del parentesco con el animal es el empleo de un término extranjero como revestimiento del que preferiríamos no pronunciar en nuestra propia lengua. La explicación que Kant ofrece de esta conducta es la siguiente. Esa decisión, en principio inconsciente, nos obliga a hacer el esfuerzo de traducir en nuestra cabeza el término siempre que nos lo encontremos, traducción que comparece también cuando desciframos un mensaje enigmático. Con tal rodeo se rebaja la intensidad de la agresión que el ánimo encontraba, de nuevo sin saberlo, en el término, como si hubiéramos dado con la pantalla adecuada para refractar ese poderoso rayo de luz que tememos. Kant consigna valiosos consejos psicológicos: cuando algo se teme, lo aconsejable no es resistirse a mirarlo, sino exponerse repetidas veces al foco que se recela, ahora bien, eligiendo el adecuado ángulo de refracción¹²⁶. Así, «mediante representaciones oscuras intentamos debilitar o fortalecer la fuerza de la impresión»¹²⁷, que por lo común está referida a funciones corpóreas o al campo semántico del sexo. Este análisis descubre al psiquismo humano

en el ánimo, de que la misma dignidad con que se considera señor de la naturaleza debe suponérsela a cualquier otro hombre.

123 *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1223.

124 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 871. Kant comenta en este mismo pasaje una divertida carta de Cicerón (*Fam.*, IX 22), en la que autor latino enumera los absurdos en que incurrieron los filósofos cínicos en virtud de su militancia en favor de la naturalización de las funciones orgánicas que el hombre comparte con el animal.

125 *ApH*, § 5, AA 07: 136; cfr. *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 480.

126 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 481.

127 *V-ApH/Busolt*, AA 25/2: 1439-1440; cfr. *V-ApH/Parow*, AA 25/1: 250.

como una compleja maquinaria lógica y óptica, donde entendimiento e imaginación están condenados no sólo a entenderse, sino a entenderse jugando. De la misma manera en que Kant, tomando como plano de viaje el relato bíblico del Génesis, considera que la hoja de parra resultante del descubrimiento del control que podemos ejercer sobre inclinaciones como el instinto sexual expresa la voz de la razón en nosotros¹²⁸, la observación antropológica del apego que – sostiene Kant– con frecuencia las madres sienten por sus hijos más que por sus hijas, tiene una probable explicación en el arraigo de la inclinación al otro sexo como disposición de todo ser humano. Así, pues, el instinto sexual coincide en su carácter circular con el juego que propicia: los logros de la civilización no tardarán en verse sorprendidos por la fuerza de la pulsión. La decencia exhibida como apariencia externa por la mujer urbana encuentra satisfacción en el homenaje que le rinde el otro sexo y el recato [*pudicitia*]¹²⁹ abre la distancia necesaria para que ambos sexos no se reduzcan mutuamente a mero instrumento de goce, es decir, en lugar de expulsar la pasión, busca su administración óptima. Ambos fenómenos empírico-prácticos ilustran la «dialéctica des-dialectizada»¹³⁰ que Foucault observó en la Antropología kantiana. Lo llamativo del caso es que el lenguaje se especialice en encontrar las fórmulas adecuadas para lo que la sociedad no deja pronunciar en público y que el arte de la apariencia¹³¹ se descubra como uso pragmático de los placeres, es decir, lo llamativo del animal humano es recurrir al *lógos* para entenderse con lo que el *instinto* es en el resto de animales, a saber, la voz de Dios, que la criatura humana disipa, como una bruma más, también en lo concerniente a su propia naturaleza animal.

Finalmente, la oscuridad posee un interés retórico, pues cumple la función de un obstáculo epistémico que, convenientemente dosificado, el lector y el interlocutor agradecen, al brindarles la ocasión para hacer un uso lúdico de su entendimiento y experimentar, así, la fuerza de sus facultades¹³², viéndose obligados a bregar con el impedimento. Pero cuando esta

128 *MAM*, AA 08: 113. No podemos detenernos aquí en los efectos que la idea oscura de libertad, o una representación análoga a ella, tiene en la filosofía práctica de Kant. Remitimos en lo que concierne a la cuestión a La Rocca (2003, 267-285).

129 *ApH*, AA 07: 306-307.

130 Foucault (2008, 39).

131 *ApH*, § 14, AA 07: 152: «La naturaleza ha implantado sabiamente en los hombres la propensión a dejarse engañar de buen grado, incluso para salvar la virtud, o al menos para dirigirse a ella».

132 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 479-480: «Cada oscuridad que se aclara súbitamente produce agrado y regocija mucho; en efecto, el arte de un autor consiste en ocultar sus pensamientos de manera que el lector pueda aclararlos por sí mismo. Forman parte de ellos los chistes y las ocurrencias. Pero lo claro cansa pronto» y 482: «Así como en el cre-

tendencia se lleva al exceso, con arreglo a la divisa de todos los místicos¹³³, que identifican el imperativo *skotison!* – opuesto al *sapere aude!* – con un *organon* de conocimientos ficticios, no habrá modo de cribar entre la voluntad de ocultar su ignorancia bajo una aparente solemnidad atractiva para los neófitos y la de ejercitar y afinar el Juicio. En una medida prudencial, que un escrito haga pensar, pues su contenido no es del todo transparente, pone a prueba nuestra sagacidad para aclarar esa niebla conceptual y es, por tanto, de agradecer por seres dotados de entendimiento.

3. Conclusión.

¿Qué saldo arrojan, pues, las representaciones oscuras para el sentido de la disciplina antropológica en Kant? La respuesta debe distinguir al menos tres respectos en el rendimiento que este objeto de estudio tiene en la *Antropología en respecto pragmático*. En primer lugar, Kant libera a este escurridizo objeto de estudio del monopolio que detentan sus sedicentes especialistas, a saber, los espíritus visionarios, hasta el punto de poder considerarse en cierta medida un complemento de la crítica de los paralogismos de la razón pura, que arrebató a la psicología empírica sus últimos apoyos. El análisis crítico de la oscuridad del ánimo denuncia, pues, una dialéctica en la que la filosofía ha incurrido más habitualmente de lo deseable. Kant emprende una “didáctica” antropológica, con arreglo a la plantilla de las facultades de conocer, desear y del sentimiento de placer y displeacer, habida cuenta de que la oscuridad del pensamiento afecta a todas ellas¹³⁴. De esa manera, se niega que la caterva iluminada disponga de alguna experiencia privilegiada del fenómeno. En segundo lugar, la nueva disciplina procedente de la crítica de la psicología empírica centra con arreglo a principios el campo que la *Erfahrenheit* humana abre intuitivamente, de suerte que la unidad de la apercepción trascendental establezca sus derechos también sobre los fragmentos de pensamientos inconscientes que está en nuestra mano recuperar. Así pues, a pesar del asombro ocasionado por el descubrimiento de lo mucho que pensamos sin ser conscientes de ello, debe renovarse la admiración por el principio del que depende la entera lógica y en el que consiste la misma facultad del entendimiento, a saber, la unidad objetiva de la apercepción. La conciencia trascendental es el único piloto en con-

púsculo todo parece más grande que a plena luz, también la oscuridad despierta mayores expectativas». *Vd.* Brandt (1999, 164).

133 *ApH*, § 5, AA 07: 137.

134 *Vd.* Oberhausen (2002, 125), para el que el § 5 de la *ApH* no es más que «la punta del *iceberg*» en lo que concierne al asunto de las representaciones inconscientes.

diciones de no hacernos naufragar en nuestras incursiones por el Cocito del pensamiento inconsciente. Pero la subsunción de las representaciones oscuras bajo la unidad de la conciencia lógica revela, además, que la ocasión para el descubrimiento de esas representaciones reside en el juego y las técnicas sociales, cuya lógica interna y experiencia de la temporalidad son esenciales para una cabal comprensión de la vida humana. Como tercer indicio del interés del estudio de la oscuridad del ánimo emerge, así, un discurso pragmático, que aborda la naturaleza humana desde la actividad mundana y popular del hombre, en un orden en que su naturaleza problemática comparece en medio de juegos, conversaciones, chanzas y adivinanzas. La misma consideración de una *Antropología en respecto pragmático* como obra posible manifiesta que estas brillantes artes con todos sus oropeles han comenzado a someterse a la grisácea lente de la teoría. Quizás no quepa hacer un progreso mayor allí donde el objeto de estudio es la naturaleza humana. El siguiente texto de Foucault, seguramente uno de los conocedores más finos de la Antropología kantiana, nos permitirá perfilar lo que consideramos corolario de nuestro trabajo:

El *Geist* sería este hecho originario que, en su versión trascendental, implica que el infinito no está nunca ahí, sino siempre en una retracción esencial – y, en su versión empírica, que el infinito ama, sin embargo, el movimiento hacia la verdad y la inagotable sucesión de sus formas. El *Geist* está en la raíz de la posibilidad del saber. Por ello mismo, está indisociablemente presente y ausente de las figuras del conocimiento: es esta retracción, esta invisible y «visible reserva» en la distancia inaccesible a partir de la que el conocer toma su lugar y positividad. Su estar y no estar ahí, dibujando, en esto mismo, el lugar de la verdad.¹³⁵

El texto se refiere al espíritu [*Geist*], que Foucault estudia en la Antropología a la luz de la relación que este «principio vivificador del hombre» mantiene con el ánimo [*Gemüt*], que no consiste en otra cosa que en vida¹³⁶. Pero el principio vivificador del ánimo está estrechamente relacionado también con la potencia estética del *genio*, que hunde sus raíces en las representaciones oscuras de las que nos hemos ocupado. La pertenencia del genio y su producción artística al ámbito de la potencia impide tanto analizar genéticamente sus obras como su ingreso en el circuito del progreso artístico y cultural. Debe admitirse que a ningún artista le está negada su participación, por mínima que sea, en el genio, como muestra el análisis kantiano de la fantasía musical. Por otra parte, los atributos estéticos de los que se sirve el espíritu creador que vivifica las obras de la poesía y la orato-

135 Foucault (2008, 40-41).

136 *KU*, § 49, AA 05: 313.

ria son inexponibles por definición. Sin embargo, este fracaso de la exposición, directa e indirecta, es indicio de la existencia de representaciones de la imaginación que, al acompañar a un concepto determinado, proporcionan algo así como un aire o ambiente en el que todo recuerda a la razón. La relación de *contrapartida* o *pendant* entre idea estética e idea de la razón se explica porque ambas se refieren, si bien cada una a su modo, al fundamento suprasensible del mundo fenoménico, que el genio bordea con el virtuosismo necesario para impedir que sus productos se reduzcan a un mensaje que algún día será descodificable¹³⁷. Las relaciones que se establecen entre cuestiones tan alejadas en principio, como la creación artística genial, los juicios provisionales, el ingenio, el don de la investigación, los prejuicios o el galateo y otras que puedan añadirse a estas, anima a pensar que las representaciones oscuras constituyen un auténtico archipiélago en la obra de Kant, imposible de restringir a una facultad en concreto. Espíritu, genio, *bon sens*, son términos vidriosos, más propios del escrito de un visionario que del autor de las Críticas, que, sin embargo, no ha rehusado en mirarlos de frente, con el fin de disciplinar las pretensiones y cortar las alas¹³⁸ del campo perceptivo predominante del ánimo. Podría decirse que la sospecha de la presencia de representaciones oscuras constituye una suerte de contrapeso para la conciencia trascendental, que le permite *sentir* que siempre quedará algo por conocer, esto es, por llevar a la unidad objetiva de la apercepción. Asimismo, para un entendimiento finito no hay ni acierto ni desacierto completos. Bastaría la falta de tal sentimiento para que quien existe pensando dejara de ser quién es, adoptando quizá rasgos fichteanos. Nadie ha reconocido esto con tanta lucidez como M. Foucault, cuyas observaciones, tan breves como enjundiosas, han orientado sin lugar a dudas el presente trabajo:

Entre la *Crítica* y la *Antropología* habría una especie de relación de finalidad oscura y obstinada. Pero también puede ocurrir que la *Antropología* haya sido modificada en sus elementos principales a medida que se desarrollaba el ensayo crítico: la arqueología del texto, si fuera posible, ¿no permitiría ver nacer un «*homo criticus*», cuya estructura sería esencialmente distinta de la del hombre precedente? Es decir, que la *Crítica* añadiera a su carácter propio de «propedéutica» a la filosofía un papel constitutivo en el nacimiento y devenir de formas concretas de la existencia humana. Habría, pues, cierta verdad crítica del hombre, hija de la crítica de las condiciones de verdad.¹³⁹

137 Lebrun (1970, 403ss.).

138 *KU*, § 50, AA 05: 319.

139 Foucault (2008, 12-13).

Sin embargo, tras advertir la existencia de lo inconsciente, el contrapeso oscuro de la conciencia lógica no se dejará analizar en el ámbito de una doctrina transcendental del Juicio, ni tampoco empleando el método fisiológico que todo lo más puede incrementar los datos de una Antropología empírica¹⁴⁰. Sólo queda abierto, pues, el camino que haga del trato [*Umgang*] el contexto de descubrimiento, que no de explicación, de las representaciones inconscientes. Buena parte de lo que encontremos al traer a la luz las piezas del lecho de prejuicios que yacen en el ánimo no nos gustará, pero no se trata de eso. Como diría Aristóteles, no se nos llama buenos o malos por las pasiones que nos mueven, sino por las virtudes que nos dotan de un carácter. El espacio de juego social es el mejor espectro empírico-pragmático de la naturaleza humana, que las reglas de distinción y normas de gusto¹⁴¹ reflejan tras haberla deformado lo suficiente como para facilitar su ingreso en sociedad, seleccionando la parte de esa oscuridad que nuestra finitud puede soportar. Es esta una lente mundana que la psicología empírica racionalista no podía pulir sirviéndose del mero análisis lógico de representaciones.

Bibliografía

Obras fuente

- Baumgarten, A.G. (1750/1961), *Aesthetica (Aest.)*, Frankfurt a.M., reed. Hildesheim/New York: G. Olms.
- Kant, I. (1900ss.), *Gesammelte Schriften*, Berlin: Preußischen Akademie der Wissenschaften,
- Kant, I. (1988), *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften*, Pinder V.T. (bearb.), Hamburg: F. Meiner.
- Locke, J. (1975), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. por Nidditch, P.H., Oxford: Clarendon.
- Wolff, Ch. (1732/1968), *Psychologia empirica (PE)*, in *Gesammelte Werke*, II Abt.: *Lateinische Schriften*, vol. 5, Hildesheim/New York: G. Olms.

¹⁴⁰ *KU, Allg. Anm.*, AA 05: 277.

¹⁴¹ Foucault (2008, 61s.) ha reparado en la naturaleza marcadamente social del vocabulario manejado en la *Antropología en respecto pragmático*, propio del *Weltmann* que no debe renunciar a su carácter de *Weltbürger*, en el que predominan términos procedentes de lenguas vernáculas, tan variables como peculiares según las respectivas culturas, como se reconoce en *ApH*, AA 07: 314. Nunca ha estado Kant más lejos del latín académico, esta vez por razones atinentes al carácter social del objeto de estudio.

Otras obras consultadas

- Ameriks, K. (2003), «Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute», in Heidemann, D.H. und Engelhard, K. (hrsg.), *Warum Kant heute?*, Berlin/New York: W. De Gruyter, 76-99.
- Aubenque, P. (1973), *La prudence chez Aristote*, Paris : PUF.
- Baum, M. (2002), «Logisches und personales Ich bei Kant» in Heidemann, D.H. (hrsg.), *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 107-123.
- Benoist, J. (1996), *Kant et le limites de la synthèse*, Paris : PUF.
- Brandt, R. (1999), *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Sinn (1798)*, Hamburg: F. Meiner.
- Brandt, R. (1991), «Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)», in Hesse, F. and Tischling, B. (hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann, 75-106.
- Böhme, G. (2002), *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Capozzi, M. (2002), *Kant e la logica*, vol. I, Napoli: Guida.
- Capozzi, M. (2007), «L'io e la conoscenza di sé in Kant», in Canone, E., *Per una storia del concetto di mente*, Firenze: L. Olschki, 267-326.
- Cassirer, E. (1956), *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung.
- Cohen-Halimi, M. (2004), *Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant*, Paris : Vrin.
- Cohen-Halimi, M. (2008), *L'usage des pronoms personnels dans la réfutation kantienne du cogito. Une lecture élargie du premier paragraphe de l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, «Revista Logos», 41: 7-32.
- Chamayou, G. (2007), «Présentation», in: I. Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, Paris, Flammarion, 7-57.
- Chenet, F.-X. (1994), *L'assise de l'ontologie critique*, Lille : PUL.
- Dessoir, M. (1924), *Kant und die Psychologie*, Berlin: Enke.
- Foucault, M. (1984), *Dits et écrits (1954-1988)*, vol. IV, Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2008), «Introduction à l'Anthropologie de Kant», in: Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris : Vrin, 11-79.
- Giordanetti, P. (2005), *Kant e la musica*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Goldmann, L. (1948), *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris : PUF.

- Heimsoeth, H. (1971), «Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich selbst in der Kantischen Philosophie», recogido en *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, vol. I, 2ª ed., Bonn: Bouvier.
- Kitcher, P. (1999), *Kant on Self-Consciousness*, «The philosophical Review», 108(3): 345-386.
- Krüger, G. (1967), *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, 2ª ed., Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Lebrun, G. (1970), *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris : A. Colin.
- Lebrun, G. (1982), *L'aporétique de la chose en soi*, «Les Études philosophiques», 2: 199-215.
- Longuenesse, B. (2006), *Self-Consciousness and Consciousness of One's Own Body: Variations on a Kantian Theme*, «Philosophical Topics», 34(1-2): 283-309.
- Manganaro, P. (1983), *L'antropologia di Kant*, Napoli: Guida.
- Marion, J.-L. (1997), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris : PUF.
- Mathieu, V. (1994), «L'io nell'ultimo Kant», in Severino, G. (a cura di), *Il destino dell'io*, Genova: Il Melangolo.
- Merlan, P. (1969), *Monopsychism/Mysticism/Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoristotelian and Neoplatonic Tradition*, 2ª ed., The Hague: M. Nijhoff.
- Oberhausen, M. (2002), *Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie*, «Aufklärung», 14: 123-146.
- Pirillo, N. (2003), «La fantasticheria e il 'tribunale dell'intelletto'. Rappresentazione e osservazione dell'io nelle lezioni kantiane di Antropologia», in Id. (a cura di), *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di G. Bruno*, Atti del Convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 385-4.
- La Rocca, C. (2003), *Soggetto e mondo*, Milano: Marsilio.
- Rohden, V. (2009), *Representações não-conscientes em Kant*, «Revista Ad-Verbum» 4(1): 3-9.
- Rosenmann, Ph.W. (1999), *Wandering in the Path of the Averroean System: Is Kant's Doctrine on the Bewußtsein überhaupt Averroistic?*, «The American Catholic Philosophical Quarterly», 73(1): 185-230.
- Ruffing, M. (2008), *L'homme comme expression de l'inconditionné dans la nature*, «Trans/Form/Ação», 32(1):, 37-53.
- Santos Gracia, M.Á. (2004), *Kant y la lógica de la investigación científica. El "Apéndice a la Dialéctica trascendental" de la "Crítica de la Razón pura"*

- como pars construens y como teoría de la ciencia*, «Teorema», 23(1-3), 199-213.
- Satura, V. (1971), *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*, Bonn: Bouvier Verlag.
- Starobinski, J. (1981), *Brève histoire de la conscience du corps*, «Revue française de Psychanalyse», 21: 261-279.
- Tornay, S.C. (1943), *Averroes's Doctrine of the Mind*, «The Philosophical Review», 52: 270-288.
- Tortolone, G.M. (1994), *Problemi di antropologia kantiana*, «Annuario filosofico» 10: 229-296.
- Volkelt, J. (1873), *Kant's Stellung zu unbewusst Logischen*, «Philosophische Monatshefte» 9: 49-57 y 113-124.
- Walsh, W.H. (1966), «Philosophy and Psychology in Kants Critique», *KS*, 57 Jahrgang, Heft 1-3, 186-198.