

RAFAEL REYNA  
*Univerisidad Complutense de Madrid*  
rafaelreynafortes@gmail.com

Recibido: 24/05/2021  
Aprobado: 29/09/2021  
DOI 10.24310/Studiahegelianastheg.v%vi.12771

---

# Kant frente a la dialéctica hegeliana de la certeza sensible

## Kant before the Hegelian dialectic of sensible certainty

**RESUMEN:** En este artículo se propone una lectura del primer apartado de la Fenomenología del espíritu con el fin de mostrar algunas analogías entre el papel que juega la sensación tanto en la filosofía de Hegel como también en la teoría del conocimiento de Immanuel Kant.

**PALABRAS CLAVE:** KANT, HEGEL, CERTEZA SENSIBLE, JUICIO DE PERCEPCIÓN

**ABSTRACT:** This article offers a reading of the first section of the Phenomenology of Spirit in order to show some analogies between the role played by sensation both in Hegel's philosophy and in Immanuel Kant's theory of knowledge.

**KEYWORDS:** KANT, HEGEL, SENSITIVE CERTAINTY, JUDGMENT OF PERCEPTION

\* Esta trabajo se ha realizado en el marco del proyecto  
*La deducción de las categorías: nuevas perspectivas* (PR65/19-22446)

*Studia Hegeliana*, vol. VII (2021), pp. 59-72. ISSN: 2444-0809 ISSN-e: 2792-176X  
Sociedad Española de Estudios sobre Hegel  
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional BY NC SA

COMO ES SABIDO, a lo largo de la *Fenomenología del Espíritu*<sup>1</sup> (*FdE* en adelante) ofrece Hegel el camino que la conciencia ha de tomar si es que ella quiere alcanzar el saber absoluto. Esa conciencia, sin embargo, es, como sugiere Wieland<sup>2</sup>, la conciencia del lector en cuanto que este adopta la posición de la conciencia que pregunta. Por su parte, la conciencia que responde es la que, por medio del diálogo, hace posible que la conciencia del lector vaya superando una y otra vez los distintos estadios de la conciencia hasta finalmente alcanzar el saber absoluto. Por tanto, el carácter performativo del texto adquiere un peso específico en la obra de Hegel y, sin tomarlo en consideración difícilmente podría uno transitar los derroteros conducentes al saber absoluto. Algo similar ocurre, por cierto, en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes. Allí, en efecto, no se contiene sola y exclusivamente un texto, sino que este ha de ser entendido como una especie de itinerario, como unas instrucciones a seguir por parte de quien desee participar del pensamiento de estos filósofos.

Esta postura o, si se prefiere, este tipo de texto hace muy difícil criticar al autor. De ese mismo modo, y siguiendo a Wieland una vez más, resulta superficial criticar los errores lógicos escondidos en las distintas líneas del texto como si estos no hubieran sido no solo vistos ya por Descartes o el propio Hegel, sino como si no hubieran sido estos puestos ahí intencionalmente. Se trata, dicho de otro modo, de ver estos textos como una especie de obra teatral en la que uno mismo es en cada caso y siempre el protagonista y donde los giros e incongruencias no son más que distintas escenas por las que uno ha de pasar si es que quiera llegar al final.

Por todo ello, no es el propósito de esta contribución el de criticar o el de contraponer la filosofía hegeliana y la kantiana. Más bien, lo que pretendo mostrar es que en uno de los estadios de la *FdE* la conciencia que pregunta, nosotros mismos en la medida en que participamos del texto, adquirimos una postura muy similar a la kantiana. El fin, pues, de este trabajo es el de hacer comprensible el primero de los compases de la obra hegeliana, a saber: la certeza sensible. En otras palabras, lo que sugeriré a lo largo de las siguientes líneas es que la crítica que la conciencia que pregunta lanza sobre la conciencia de la certeza sensible es perfectamente asumible por la filosofía kantiana.

Así, pues, procederé, en primer lugar, a exponer el primero de los momentos de la *FdE* y, en segundo lugar, intentaré mostrar cómo el pensamiento de Kant y, en particular, su noción de «concepto de objeto» anticipa esta crítica.

### 1. LA CERTEZA SENSIBLE EN LA *FdE*

[1] En este trabajo emplearé la traducción de Antonio Gómez Ramos.

[2] WIELAND, W., *Philosophische Schriften*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2021, pp. 405.

Pues bien, Hegel, sin dilación alguna, nos muestra ya en las primeras líneas del capítulo cual es el fin su obra, a saber: el saber absoluto:

«El saber que de primeras, o de modo inmediato, es objeto nuestro no puede ser otro que aquél que es él mismo inmediato, saber de lo inmediato que está siendo.»<sup>3</sup>

En una primera caracterización de este objeto que es el saber lo primero que se destaca es que ha de ser inmediato. Así, la primera de las determinaciones de dicho objeto es la inmediatez. La conciencia, pues, que anda a la búsqueda del saber absoluto al definir el saber como inmediato toma ya una determinación suya como guía. Se trata ahora de hallar qué es eso inmediato a lo que se llama saber. En otras palabras, si sabemos que, sea lo que fuere el saber y que aún desconocemos, este ha de ser inmediato, entonces hemos de buscar qué es inmediato en nuestra conciencia.

De este modo, el primer candidato que encuentra la conciencia es la certeza sensible:

«El contenido concreto de la certeza sensorial hace que esta aparezca inmediatamente como el conocimiento más rico, más aún, como un conocimiento de riqueza infinita, para la que puede encontrarse ningún límite, ni cuando salimos al espacio y al tiempo donde esa riqueza se expande, ni cuando, tomando para nosotros un pedazo de esta plenitud, penetramos en su interior dividiéndolo»<sup>4</sup>

En efecto, el primer candidato que la conciencia encuentra en su búsqueda del saber absoluto es la certeza sensible ya que ella comparece en un primer momento como el saber más rico de todos. Podemos verlo del siguiente modo: a la pregunta acerca de qué es el saber la primera respuesta que da la conciencia es lo inmediato y, luego, a la pregunta acerca de qué es lo inmediato la conciencia dice que es la certeza sensible. Esta, ciertamente, se antoja como un conocimiento más rico que cualquier otro en la medida en que se entiende que todo conocimiento, en un último término, se confirma en la certeza sensible.

Veámoslo desde otro punto de vista. La certeza sensible, la que uno experimenta cuando juzga qué es aquello que se le presenta a los sentidos posee, en verdad, una cierta inmediatez que nos puede hacer pensar que el saber absoluto, o si se prefiere, incondicionado lo conformaría la certeza sensible. Se trata, en efecto, de un tipo de certeza tan inmediata y, en un principio, tan clara que resulta difícil pensar algún tipo de saber más inmediato que ella. Podríamos incluso decir, tomando una postura empirisita, que todo conocimiento es

[3] *FdE*, p. 164.

[4] *FdE*, p. 164.

verdadero en la medida en que su objeto nos es dado a los sentidos e, incluso, mientras nos sea dado.

Sin embargo, Hegel señala ahora lo siguiente:

«Pero, de hecho, esta certeza se revela a sí misma como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que dice de lo que sabe es esto: es; y su verdad no contiene nada más que el ser de la cosa.»<sup>5</sup>

En efecto, aunque la conciencia responde a la pregunta acerca de que es lo inmediato, si es que el saber ha de ser inmediato, diciendo que lo inmediato es la certeza sensible, sin embargo, la certeza sólo dice de su objeto que es. No alcanza, en efecto, a decir de ello nada más. Se trata, pues, de que, sí, la certeza sensible es inmediata, pero dice tan poco sobre su objeto que difícilmente podría ser ella un candidato para ocupar el lugar del saber absoluto.

De este modo, en palabras de Hegel, «la certeza, en cuanto referencia, es referencia pura inmediata: la conciencia es yo y nada más, un puro éste; el individuo singular sabe un esto puro, o bien, sabe lo singular»<sup>6</sup>. Es decir, al preguntar a la conciencia de la certeza sensible por aquello que ella dice que sabe, nos encontramos que ella sólo nos dice «esto». En efecto, tan inmediata es la relación de la conciencia de la certeza sensible con su objeto que ella no alcanza a decir de este nada más que el puro singular «esto». Es precisamente por eso por lo que Hegel caracteriza al objeto de la certeza sensible como el puro ser, es decir, como el ser «esto» sin ninguna determinación adicional.

Sin embargo, «una certeza sensorial efectiva no es solamente esta pura inmediatez, sino un ejemplo de la misma»<sup>7</sup>. En efecto, la certeza sensible es, por así decir, un caso de esa inmediatez. La estrategia que va a seguir Hegel para superar la certeza sensible va a ser, en efecto, la de mostrar que aquello que ella caracteriza en cada caso como «esto» no es otra cosa que un caso, y que ese caso representa o, si se prefiere, es siempre el caso de un universal, es decir, de un concepto.

Así, pues, lo que Hegel va a pretender mostrar es que la determinación del «esto» es, en verdad, la determinación más pobre de todas, pues ella vale para toda determinación de la certeza sensible, ya que ella solo afirma de su objeto el esto, la singularidad. De ese modo, el conocimiento que se antojaba como el más rico de todos resulta ahora ser, en cambio, el más pobre y la determinación que parecía ser la más concreta acaba por ser identificada como la más vaga. Todo, en la medida en que puede ser objeto de la certeza sensible, es siempre

[5] FdE, p. 164.

[6] FdE, p. 164.

[7] FdE, pp. 164-5.

un esto. Como acertadamente ha señalado Stekeler-Weithofer, «en la reflexión conceptual, notamos este vacío cuando intentamos entender la palabra «esto» directamente como el nombre de un objeto directamente dado»<sup>8</sup>. En efecto, es la reflexión sobre la propia pobreza de la certeza sensible la que hace posible su propia superación, como veremos a continuación.

Hay que prestar atención a este momento. Hegel no está aquí criticando una supuesta postura filosófica que tuviera a la certeza sensible como el saber absoluto, aunque pueda haber teorías filosóficas que caigan bajo esa descripción. Recuérdese que la tarea de Hegel es llevar la conciencia de quien lee esta obra al saber absoluto y que esta tarea la pretender realizar recorriendo cada uno de los estadios necesarios para el cumplimiento de dicha labor. Así, el texto ha de ser entendido como un diálogo en el que la conciencia de la certeza es llevada al descubrimiento de una incoherencia interna con el fin de superarse a sí misma. Dicha incoherencia, en efecto, no es otra que la de haber supuesto que el «esto» es verdaderamente el conocimiento más rico y que, en definitiva, el puro ser que ella comunica es el objeto del saber absoluto. Al tomar noticia de ello la conciencia de la certeza sensible ya no puede seguir siendo eso, certeza sensible, sino que ha de buscar el saber absoluto superando su propia incoherencia.

En cualquier caso, veamos como procede Hegel para mostrar que lo que dice la conciencia de la certeza sensible de su objeto se torna ahora universal, puesto que este es el punto en el que, a mi parecer, Kant suscribiría la posición de Hegel. El texto es el siguiente:

«A ella misma [a la conciencia de la certeza sensorial], pues, hay que preguntarle: ¿qué es el esto? Si lo tomamos en la figura doble de su ser, como el ahora y como el aquí, la dialéctica que el esto conlleva adquiere una forma que será tan comprensible como el esto mismo sea. A la pregunta de ¿qué es el ahora? Respondemos, por ejemplo: el ahora es la noche. Para examinar la verdad de esta certeza sensorial, bastará con un simple experimento. Apuntamos por escrito esta verdad; una verdad no puede perder nada porque se la apunte por escrito; tanto menos porque la conservemos. Y si ahora, a mediodía, volvemos a mirar la verdad apuntada, tendremos que decir que se ha quedado insulsa»<sup>9</sup>

El argumento que propone aquí Hegel consiste en decir «ahora es de noche» y observar como, al cabo de la noche, la afirmación que había sido escrita y que en ese momento era verdadera, ahora, de día, ya no lo es. El ahora, el aquí y el esto o, más bien, el objeto referido por medio de ellos es dependiente

[8] STEKELER-WEITHOFER, P., *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Meiner Verlag, Hamburg, 2014, p. 427.

[9] FdE, pp. 64-5.

del contexto de su uso. Aquí y ahora, para mí, significan algo que dejarán de significar si me muevo a otra sala o, simplemente, de paso el tiempo. Ahora bien, sea como fuere, el esto, el aquí o el esto de la certeza sensible no cambia, aunque, efectivamente, sí cambie el objeto al que me refiero por medio de su uso. De este modo, el término esto, que parecía hacer referencia a un único objeto, se antoja ahora más general que un concepto empírico al uso, como puede ser el de perro. En efecto, por medio de perro me puedo referir a distintos canes, pero por medio de los indexicales antes mencionados, puedo referirme a cualquier objeto mientras se cumplan las condiciones espacio-temporales que requiere la deixis<sup>10</sup>.

Pues bien, atendamos ahora a lo que le ocurre a la conciencia de la certeza sensible. Una vez que ella se ha visto obligada a asumir que las proposiciones deícticas que empleaba para referirse a su objeto ahora resultan ser más universales que los propios conceptos, el camino hacia el saber absoluto lo encuentra en la percepción y en la caracterización de su objeto como un bulto con propiedades. Sea como fuere la prosecución de esta problemática, considero necesario retomar la situación en la que se encuentra la certeza sensible.

En efecto, los pronombres demostrativos, los indexicales, que la conciencia de la certeza sensible emplea cuando se refiere a su objeto no sólo lo dejan indeterminado, sino que, como el propio Hegel indica, el sujeto, el yo que aprehende lo dado, también queda vagamente caracterizado como un «esto». Sin embargo, resulta que el sentido y la referencia de ese yo, por así decirlo, anclan el sentido y la referencia del «esto». Como ha mostrado ya Wieland: «cuando vemos ahora cómo la certeza sensible entiende la relación del yo y el objeto antes de toda reflexión sobre sí, entonces no encontramos nada más de esa medicación recíproca de la que se trataba. Pues la certeza sensible deja que el yo se retraiga como algo inesencial frente al objeto. Para ella todo saber es un saber acerca de un objeto, pero de modo que el objeto se experimenta como algo que permanece independiente del saber»<sup>11</sup>.

[10] „Deiktische Gebräuche des Wortes »dies« referieren also in dem Sinn nicht unmittelbar, als wir uns dabei gerade nicht direkt auf einen Gegenstand beziehen, und zwar weder auf einen Gegenstand unserer eigenen Empfindungen in einer so genannten »inner experience« (die es bei genauerer Überlegung gar nicht als unmittelbar bestimmte oder bestimmbar gibt) noch auf einen nicht schon vorkategorisierten Gegenstand der »äußeren« Anschauung.“ STEKELER-WEITHOFER, P., *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Meiner Verlag, Hamburg, 2014, p. 428. En efecto, el uso deíctico de «esto» no es, por así decir, puro, sino que está mediado por conceptos. Esto es lo que Hegel pretende mostrar.

[11] WIELAND, W., *Philosophische Schriften*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2021, p. 407.

En otras palabras, la afirmación «esto es un árbol» es verdadera sola y únicamente bajo la ocasión de que el yo que la enuncia tenga ante sí, efectivamente, un árbol. Sin embargo, en el momento en que esa persona se desplaza, esa afirmación queda vacía. Por tanto, aunque en un primer momento la certeza sensible pueda aferrarse a su objeto diciendo que él es solo verdadero para el sujeto, lo cierto es que el sujeto queda igualmente determinado.

De este modo, tanto el yo que recibe impresiones sensibles como el objeto conocido por medio de ellas quedan sin caracterizar. Como ha señalado Pippin: «todo lo que puedo decir que yo aprehendo inmediatamente sobre mis estados es solo que ellos son de un yo»<sup>12</sup>. El acceso, pues, al objeto de la certeza no es, en efecto, inmediato, sino que siempre y en todo caso depende del sentido que los indexicales adquieren al ser empleados por un yo que, quedando él también indeterminado, fija, sin embargo, su referencia. Dicho de otra manera, aunque la certeza sensible cree asir su objeto de manera inmediata, ahora resulta que el sentido de los términos que ella emplea para referirse a su objeto, lejos de darle inmediatamente el objeto, requiere de la mediación necesaria del yo para tener un significado. En los términos del propio Hegel:

«Yo, este yo, veo el árbol y afirmo el árbol como estando aquí; otro yo, empero, ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino, más bien, una casa. Ambas verdades tienen la misma acreditación, a saber, la inmediatez del ver, y la seguridad y la aseveración de ambas acerca de su saber; pero una desaparece en la otra»<sup>13</sup>

Recuérdese que la conciencia anda tras el saber absoluto con, de momento, la sola idea de que este ha de ser inmediato. La conciencia toma a la certeza sensible como un posible candidato, ya que, efectivamente, en aquel momento le parecía que ella le da a su objeto de manera inmediata. Ocurre, sin embargo, que ahora, al preguntarle nosotros a la certeza sensible por su objeto, ella se ha dado cuenta de que los términos en los cuales ella caracterizaba su objeto distan muchos de ser inmediatos, sino que, más bien, por ser absolutamente abstractos, por no tener un significado preciso, sino dependientes del yo que los emplea, ahora dichos términos son mediados. En palabras de Hegel: «El esto se vuelve a mostrar, entonces, como una simplicidad mediada, o como universalidad»<sup>14</sup>.

Vemos, por tanto, que la certeza sensible, que apoderarse del esto, de lo singular, pero, sin embargo, ahora resulta que los medios que ella empleaba

[12] PIPPIN, R. B., *Hegel's Idealism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 122.

[13] FdE, p. 169.

[14] FdE, p. 167.

para hacerlo, los indexicales, ahora se antojan demasiado universales como para asir lo singular. En esto consiste su dialéctica, la que da lugar ahora a la dialéctica de la percepción, es decir, al captar la certeza sensible la diferencia entre lo que ella cree referir y lo que ella, de hecho, refiere, ella misma supera la mediación de la certeza sensible.

En resumidas cuentas, de lo que se trata aquí es de que, según Hegel, lo que nos dice la aprehensión del objeto es sola y únicamente el esto, pero, en ningún caso, puede determinarlo más. Más aún, ya la propia caracterización del objeto en términos de esto requiere de un cierto tipo de mediación sin la cual dicho término se antoja demasiado abstracto. Como ha mostrado Siep, «las expresiones indexicales (ahora, aquí, yo), predicados de existencia y nombres son, tomados por sí, universales, es decir, indiferentes frente a las cosas a las que ellas aluden»<sup>15</sup>.

Para determinar más dicho objeto se requiere, en efecto, de conceptos, y así la conciencia pasa ahora a considerar la cosa, ya no como un mero esto, sino, más bien, como un bulto con propiedades. Dicho en términos algo más generales, de lo que se trata aquí es de que, en definitiva, no hay acceso al objeto sin algún tipo de mediación de tipo conceptual. Lo que la certeza sensible dice que hace, realmente no lo hace, y lo único que nos ofrece es una mera caracterización abstracta de una X. En palabras de Hegel:

«Así pues, a esta certeza sensorial, en tanto que muestra en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, le queda el puro ser como su esencia, pero no como algo inmediato, sino como algo a lo que le es esencial la negación y la mediación; esto es, no como aquello que queremos íntimamente decir con el ser, sino el ser con la determinación de ser la abstracción o lo universal puro, y nuestra opinión, para la que lo verdadero de la certeza sensorial no es lo universal, queda así de más, sola y superflua frente a este ahora y aquí vacío e indiferente»<sup>16</sup>

En efecto, la mediación necesaria para referirnos al objeto de la certeza sensible se vuelve ahora lo más universal. De este modo, si miramos ahora a lo universal, el puro ser, el esto o lo individual queda siempre separado de lo universal mismo que usaba la conciencia sensible para referirse a su objeto. Ese objeto individual es referido, según la traducción, con la expresión «lo que quiero íntimamente decir», que viene a traducir el término alemán *meinen*, que, por mor de la simplicidad, podríamos traducir simplemente por opinar o, quizás también, por un referirse a algo. Sin embargo, esta referencia a algo, este

[15] SIEP, L., *El camino de la fenomenología del espíritu*. Trad. Carlos Ernel Rendón. Anthropos, Barcelona, 2015, p. 86.

[16] FdE, p. 167.

opinar, a la hora de ser expresado, hace uso de una serie de conceptos universales que gatillan las pretensiones de inmediatez que la propia conciencia sensible presupone. Esa *X* a la que se refiere la ostensión, al pretender ser capturada por los indexicales y al tornarse estos como lo más abstracto, queda ya siempre más allá de ellos debido a su misma universalidad. Como afirma Stekeler-Weithofer: «El intento de referirse a un objeto solo con la certeza sensible fracasa. Por ello vemos: el puro sentir sensible o el percibir meramente reactivo no proporciona por sí ninguna referencia objetiva inmediata»<sup>17</sup>.

Podemos, pues, inferir de aquí que, para Hegel, el individuo es, debido a los términos que tenemos que emplear para referirnos a él, totalmente inefable y que, por tanto, el objeto que creemos que la certeza sensible captura, en realidad, no sólo no lo captura, sino que la propia certeza sensible se antoja ahora como un medio totalmente inapropiado para pensarlo. Para lograr, por ende, una referencia a ese individuo es necesario enriquecer dicha referencia con conceptos, es decir, el acceso a lo dado es siempre universal, por tanto.

En definitiva, todo intento de referirse al objeto de la certeza sensible, al esto, a lo individual, en último término, requiere necesariamente de una mediación de un universal, esto es, de un concepto. Pues bien, ese esta idea la que, según voy a intentar mostrar a continuación, puede desprenderse de algunos pasajes de la obra de Kant.

## 2. LA REFERENCIA AL OBJETO EN EL PENSAMIENTO TEÓRICO DE KANT

Como es sabido, no son pocos los pasajes en los que Kant afronta el problema de la referencia objetiva. De hecho, bien podría decirse que es el punto nuclear de la así llamada Deducción Trascendental, es decir, del intento de legitimar las pretensiones de validez universal de ciertos juicios. Dicho de otro modo, la pregunta que la Deducción trascendental intenta responder es la de por qué elevamos pretensiones universales de validez al emitir ciertos juicios. Estos juicios, como no puede ser de otra manera, no son otros que aquellos que Kant caracteriza como «sintéticos a priori»; es decir, juicios que, por ser *a priori*, son válidos con independencia de la experiencia y que, por sintéticos, el principio que une los dos conceptos vinculados en él no es el principio de identidad. Se trata, en efectos, de juicios «a toda causa le sigue un efecto». Este juicio es verdadero siempre, con independencia de que yo considere o no algo como una causa y otro algo como un efecto suyo.

Ocurre, sin embargo, que con tal juicio no puedo referirme a un objeto. Ciertamente, al decir yo «a toda causa le sigue un efecto» no me estoy refiriendo

[17] STEKELER-WEITHOFER, P., *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Meiner Verlag, Hamburg, 2014, p. 464.

a ningún concepto, sino que, a lo sumo, estoy expresando la forma de un juicio objetivo. Ahora bien, si consideramos un juicio sintético a posteriori, es decir, un juicio que no es válido con independencia de la experiencia, sino que sólo es verdadero sola y exclusivamente en ella, entonces la cuestión adquiere un matiz diferente. El primer juicio expresa sólo la forma del segundo, pero solamente el segundo tiene referencia a un objeto.

Para explicar mejor esta cuestión voy a considerar la distinción de juicios empíricos que Kant realiza en *Prolegomena*. Allí, el regiomontano explica el tipo de acción en que consiste el juzgar de tal modo que nos permite ver en profundidad, pero también con una claridad meridiana, la performatividad que hace posible el juicio de experiencia a partir de juicios de percepción. Con ello, espero mostrar que, del mismo modo que para Hegel, la referencia a los objetos, aunque requiere hasta un cierto punto de la sensación, no es posible sin conceptos universales<sup>18</sup>.

Pues bien, Kant divide los juicios empíricos en dos tipos: los juicios de percepción y los de experiencias:

«Los juicios empíricos, en la medida en que tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero a los que son válidos sólo subjetivamente los llamo meros juicios de percepción. Los últimos no requieren ningún concepto puro del entendimiento, sino sólo la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante. Pero los primeros requieren siempre, además de las representaciones de la intuición sensible, ciertos conceptos peculiares, generados originariamente en el entendimiento, los cuales hacen, precisamente, que el juicio de experiencia sea objetivamente válido»<sup>19</sup>

De acuerdo con el texto, una primera característica que nos es útil para distinguir los dos tipos de juicio es la de su validez. Los de experiencia son universalmente válidos y, como dirá Kant unos renglones después, ello significa que tienen, por lo mismo, validez objetiva. Esto es, si un juicio vale para el objeto, entonces su validez es universal. En cambio, los de percepción sólo valen subjetivamente. Algunos autores han interpretado que con el término

[18] Las acciones que son presupuestas en el acto de juzgar que produce un juicio de experiencia puede ser explicada por dos caminos, a saber: uno objetivo y otro subjetivo. Por mor de la brevedad no me es posible extenderme demasiado en el desarrollo de ambas posibilidades. Sin embargo, pueden observarse desarrollos similares en otros lugares. El costado objetivo puede encontrarse en REYNA, R., *Unidad conceptual y síntesis objetiva en Kant*. Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 2021, pp. 135-140. Por su parte, desde la perspectiva subjetiva, REYNA, R., «El papel de los juicios de percepción y de los conceptos empíricos en la síntesis categorial» en: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 54, 1, 2021, pp. 175-192.

[19] *Prol AA 04*, 298.

«validez subjetiva» tan sólo se hace referencia a una, por así decir, diferencia cuantitativa de la validez del juicio, de modo que han pasado por alto la diferencia cualitativa entre ambos<sup>20</sup>. Sin embargo, autores como Enskat han cifrado la peculiaridad de los juicios de percepción, no tanto en lo que respecta a la cantidad de su validez, sino, más bien, en el tipo de conexión lógica en que consiste dicho juicio<sup>21</sup>. Según esta interpretación la disminución de la extensión de la validez del juicio no puede ser o característico de dicha acción, sino que lo más nuclear de ella es, más bien, lo que ella misma enuncia, a saber: que un sujeto tiene conciencia de una sensación<sup>22</sup>.

Efectivamente, por medio de un juicio de percepción un sujeto dado documenta que es consciente de una sensación. Pero ¿qué significa propiamente esto? Una sensación es, ante todo, un fenómeno indelegable<sup>23</sup> por parte del agente, es decir, lo que un sujeto siente no puede sentir otro, y ello por tipo de interacción en que consiste la sensación. Así, pues, la conciencia de la sensación será, en efecto, también indelegable, pues si yo no puedo tener una determinada sensación que otro sujeto sí que tiene, tampoco podré ser consciente de ella. Pues bien, la validez privada del juicio de percepción se debe precisamente a esto, a que lo que en él se documenta sólo puede acreditarlo el sujeto de la sensación.

Por otro lado, cabe señalar que no estamos hablando aquí de una percepción solamente, si no de un juicio. En todo juicio, según Kant, se vincula una representación con otro tipo de evento mental, a saber: otra representación, una ley o un sentimiento. En el caso de que el precisado sea sustancial nos encontramos con que la estructura del juicio es «S es P». Hay buenos motivos para considerar que, en efecto, los juicios de percepción corresponden a este tipo de juicios, pues ya el propio Kant afirma que con tales juicios se expresa únicamente «la referencia de dos sensaciones al mismo *sujeto*»<sup>24</sup>. En efecto, el sujeto lógico, el sujeto al que se le atribuye el predicado, no es algo distinto del mismo sujeto que percibe. Más aún, el hecho de que sea uno y el mismo el que percibe cada una de las sensaciones y el que las juzga es condición de posibilidad del conocimiento objetivo. Precisamente por ello la segunda de las deducciones trascendentales comienza afirmando que «el yo tiene que poder acompañar a todas mis representaciones»<sup>25</sup> y tiene como objetivo mostrar que allí donde se

[20] H. E., ALLISON, *Kant's transcendental deduction. An analytical-historical commentary*. Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 287-306.

[21] R., ENSKAT, *Urteil und Erfahrung. Erster Teil*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2015, pp. 103-152.

[22] *Prolog AA 04*, 300.

[23] WIELAND, „Die Lust im Erkennen,“ 305

[24] *Prolog AA 04*, 299.

[25] *KrV*, B 131.

de conocimiento se cumplen las condiciones para el mismo, una de las cuales, por cierto, es la identidad numérica del yo que juzga.

Por tanto, como resultado de este somero análisis del juicio de percepción nos encontramos con el tipo de acto lógico en que consiste. Por medio de él, el sujeto sola y únicamente documenta la conciencia indelegable de una sensación. En cambio, el juicio de experiencia tiene una estructura muy distinta. Con el juicio de percepción yo afirmo «yo percibo que p», lo cual, evidentemente, es cierto siempre que yo perciba que p, pero también solo mientras lo perciba. Por su parte, el juicio de experiencia afirma «S es P». La verdad o falsedad del primero depende totalmente de mí, pero la verdad o falsedad del juicio de experiencia no depende de que el que juzga perciba esta o aquella cosa, sino de que efectivamente sea el caso de que S es P.

El tránsito de uno a otro juicio se da cuando, en efecto, el sujeto que percibe una determinada serie de sensaciones las unifica empleando para ello una categoría de cada una de las cuatro tríadas. De este modo, el juicio, la acción de unir las percepciones, produce una unidad que Kant llama unidad objetiva de autoconciencia, que es a lo que el entendimiento natural llama objeto.

Ahora bien, Kant señala, sin embargo, que para poder lograr conocimiento en sentido pleno la serie de las diversas percepciones ha de ser dada al sujeto y, luego, ha de ser recogida por él en la forma de una categoría, esto es, del concepto de un objeto. La validez de ese juicio, como se ha dicho ya, es universal y su referencia es, ciertamente, objetiva<sup>26</sup>. No obstante, de lo anterior parece seguirse que el objeto al que se refiere el juicio no es en ningún caso accesible si faltan las sensaciones que hacen posible el juicio de experiencia mismo. En efecto, de no haber sensaciones, no habría tampoco percepciones y, dado que el juicio es la unidad objetiva de las percepciones, no cabe pensar que es posible un juicio de experiencia sin percepciones. Todo ello nos debería llevar ahora a pensar que cuando Kant dice «el sol calienta la piedra», hemos de añadir ciertos indexicales que hagan visible el hecho de que el objeto al que

[26] Este mismo problema, el de que para referirse a lo individual sean necesarios conceptos, aparece en Kant también al tratar de los conceptos empíricos. Ya hablemos de conceptos puros o empíricos, la raíz de la problemática se encuentra precisamente en que todo concepto es universal, mientras que todo lo que se percibe es, en cambio, individual. Para Kant, como es sabido, ambos dominios permanecen ya desde la *Dissertatio* de 1770 completamente aislados el uno del y otro de modo que «conocer» significa capturar lo dado a la sensibilidad con un concepto, pero manteniendo lo que corresponde al concepto en un lado y dejando en el otro lo propio de la sensibilidad. Ahondar en esta diferencia es, sin embargo, algo que desborda los límites de este trabajo. Para un estudio de la obra referida de Kant: Reyna, R., *La evolución hacia el criticismo*. Ápeiron Ediciones, Madrid, 2020.

se refiere el juicio es dado por medio de la percepción. El juicio sería, más bien: «Este sol caliente *ahora esta* piedra».

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN

En efecto, la Kant quiso dar a entender que no hay acceso posible al objeto sin la mediación de una estructura categorial que, ciertamente, ha de ser provista de las percepciones adecuadas para lograr una referencia objetiva completa. Sin embargo, si cabe aislar esos conceptos de objeto con el fin de mostrar cómo es posible pasar de lo que podríamos llamar la esfera del sujeto de sus propios eventos mentales hacia la esfera de los objetos.

Esa transición se da, en efecto, sobre la base de lo dado, de aquello que, en rigor, solo cabe caracterizar como el esto, pues como ya Kant se esforzó por señalar «pensamientos sin contenidos son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas»<sup>27</sup>. Aunque Kant, en efecto, no tiene una teoría de qué tipo de referencia tienen las sensaciones, no es menos cierto que, a tenor de lo dicho, Kant iría, quizás, más lejos aún en la crítica a aquella figura de la autoconciencia que pretendía encontrar el saber absoluto en la sensación. Para Kant no es posible ni siquiera la referencia a objetos por medio de la sensación. Todo conocimiento que se apoya en la sensación requiere, para Kant, de una mediación de tipo conceptual sin la cual dicha sensación jamás podría pasar por un conocimiento.

La inanidad que Hegel atribuye al «esto» o al «ahora» solo es, pues, comparable con la vacuidad, no de los pensamientos sin intuiciones, pero sí de las intuiciones sin pensamientos. Por medio de los pensamientos sin contenido Kant muestra la forma de las categorías, lo cual equivale a la forma de toda referencia objetiva o, visto desde otro lado, a una ontología. Sin embargo, por medio de la sensación sólo es posible para Kant afirmar que se la siente, que se la percibe, pero no cabe aún decir ni una sola palabra del objeto mismo.

### BIBLIOGRAFÍA

#### Traducciones empleadas

- HEGEL, G. W. F., «Fenomenología del espíritu», trad. Antonio Gómez Ramos. Adaba editores, Madrid, 2010.
- KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder ser tratada como ciencia*. Trad. Mario Caimi. Istmo, Madrid, 1999.
- KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Mario Caimi. Fondo de cultura económica, México, 2011.

[27] KrV, A 51/ B 75.

## Bibliografía secundaria

- ALLISON, H. E., *Kant's transcendental deduction. An analytical-historical commentary.* Oxford, Oxford University Press, 2015.
- ENSKAT, R., *Urteil und Erfahrung.* Erster Teil. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2015
- PIPPIN, R. B., *Hegel's Idealism.* Cambridge University Press, Cambridge, 1989
- REYNA, R., *La evolución hacia el criticismo. Estudio sobre la Dissertatio de 1770 y el comienzo del criticismo kantiano.* Ápeiron Ediciones, Madrid, 2020
- REYNA, R., *Unidad conceptual y síntesis objetiva en Kant.* Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 2021.
- REYNA, R., «El papel de los juicios de percepción y de los conceptos empíricos en la síntesis categorial» en: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 54, 1, 2021, pp. 175-192.
- SIEP, L., *El camino de la fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel.* Trad. Carlos Ernel Rendón. Anthropos, Barcelona, 2015.
- STEKELER-WEITHOFER, P., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar.* Meiner Verlag, Hamburg, 2014.
- WIELAND, W., „Die Lust im Erkennen“ en: STOLZENBERG, J.(ed.), *Kant in der Gegenwart.* Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2007.
- WIELAND, W., *Philosophische Schriften.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2021.