



Praxis Filosófica  
ISSN: 0120-4688  
ISSN: 2389-9387  
Universidad del Valle

Rengifo Isaza, Dawini  
La sentencia délfica *gnôthi seautón/nosce te ipsum* y la doctrina kantiana del autoconocimiento  
Praxis Filosófica, núm. 48, 2019, Enero-Julio, pp. 35-52  
Universidad del Valle

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i48.7304

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209060552003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

.....

**LA SENTENCIA DÉLFICA *GNÔTHI SEAUTÓN/NOSCE*  
TE IPSUM Y LA DOCTRINA KANTIANA  
DEL AUTOCONOCIMIENTO**

***Dawini Rengifo Isaza***

Universidad ICESI, Cali, Colombia.

***Resumen***

*Este ensayo propone un diálogo entre antiguos y modernos. En este caso se trata de Immanuel Kant y la sabiduría popular de la Grecia arcaica. A partir de algunos indicios encontrados en la obra póstuma del filósofo de Königsberg, se desarrolla una reflexión acerca del papel que podría desempeñar en la filosofía crítica, especialmente en la difícil doctrina del autoconocimiento, la antigua y reconocida sentencia délfica gnôthi seautón/nosce te ipsum.*

**Palabras clave:** *autoconocimiento; autointuición; apercepción; humildad epistémica; sabiduría.*

**Recibido: 1 de agosto de 2018. Aprobado: 31 de agosto de 2018.**

## The Delphic Sentence *gnôthi seautón / nosce te ipsum* and the Kantian Doctrine of Self-knowledge

### *Abstract*

*This essay proposes a dialogue between ancient and modern. In this case it is about Immanuel Kant and the popular wisdom of the archaic Greece. From some evidence found in the posthumous work of the philosopher from Königsberg, a reflection is developed on the role it could play in critical philosophy, especially in the difficult doctrine of self-knowledge, the ancient and well-known Delphic Maxim gnôthi seautón / nosce te ipsum.*

**Keywords:** *Self-knowledge; Self-perception; Apperception; Epistemic humility; Wisdom.*

**Dawini Rengifo Isaza.** Licenciado en filosofía y magíster en filosofía de la Universidad del Valle. Profesor de filosofía Hora Cátedra en la universidad ICESI, profesor de filosofía y Teoría del conocimiento en el Colegio Alemán de Cali donde también es director de la Biblioteca Escolar. Entre sus publicaciones destacadas se encuentran: (2006) “Crítica metafísica a *Una Teoría de la justicia* de John Rawls”. En *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Universidad del Valle. pp. 261-266 y (2005) “Genealogía como crítica. Entre Nietzsche y Foucault”. En *Manual de filosofía contemporánea. Genealogía-Antropología-Pragmática*. Universidad del Valle. pp. 67-73. Sus áreas de trabajo e investigación son la filosofía antigua, filosofía moderna, teoría del conocimiento, filosofía crítica kantiana y bibliografía material.  
**E-mail:** dawini.rengifo@correo.icesi.edu.co

# LA SENTENCIA DÉLFICA *GNÔTHI SEAUTÓN/* *NOSCE TE IPSUM* Y LA DOCTRINA KANTIANA DEL AUTOCONOCIMIENTO

***Dawini Rengifo Isaza***

Universidad ICESI, Cali, Colombia.

## **I. Introducción**

En sus últimos años, Kant experimentó una agobiante preocupación por los asuntos concernientes a la razón pura especulativa. Son fieles testimonios su ensayo sobre los progresos de la metafísica, que escribió como respuesta a la pregunta de la Academia prusiana de las ciencias, y los dispersos legajos que dejó tras su muerte. Estas hojas constituyen lo que hoy se conoce como *Opus postumum* y en ellas Kant hizo patente su intención de volver a la filosofía trascendental, es decir, de dar un giro (*Rückschritt zur transcendentalische Philosophie*) después de la *Crítica de la razón práctica* y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. La vuelta a la filosofía trascendental no debe extrañarnos, pues no nos son ajenas, como tampoco lo fueron en su tiempo para Kant, las múltiples quejas acerca de la oscuridad con la que están revestidas las doctrinas más importantes de la *Crítica de la razón pura*. El propio filósofo era consciente de los límites que amenazaban la comprensión de su pensamiento. En el prólogo de los *Prolegómenos* expresa de esta manera la situación: “...se estará dispuesto, sí a hojear el libro, pero no a leerlo reflexivamente; y no se querrá dedicarle semejante esfuerzo, porque la obra es árida, porque es oscura, porque está reñida con todos los conceptos habituales y porque además es extensa”. (Kant, 1999, p. 31. 261). Estos lamentos eran comunes incluso entre los

primeros receptores de la obra de Kant. El fiel Johann Schultz afirmaba que para muchos hombres cultos la *Crítica* era una obra que parecía estar escrita en jeroglíficos. (Hinske, 1999, p. 346).

Sin embargo, destaca una entre las doctrinas que se mostraban oscuras: la del autoconocimiento. Quizá no haya otra sobre la que tantas veces se haya señalado su patente carácter críptico o su inevitable ininteligibilidad. No nos sorprende entonces que el filósofo alemán dirija sus últimos esfuerzos a esclarecer cómo es posible el conocimiento de nosotros mismos. Lo confirmaron la publicación del *Opus postumum* en los albores del siglo XX, obra a la que ya nos hemos referido, y la reciente aparición de algunos manuscritos inéditos. En el *Opus* Kant vuelve una y otra vez sobre el problema de la autoafección, base del autoconocimiento, y entre los manuscritos conservados en la biblioteca pública estatal Saltykov-Chedrin de Leningrado, se encontró uno dedicado expresamente al sentido interno.

## II. Autoconocimiento y humildad epistémica

38 En la *Crítica de la razón pura* Kant se muestra consciente de las dificultades que encierra la doctrina del autoconocimiento. En un pasaje muy temprano para exponer la cuestión central de dicha doctrina, el filósofo hace referencia a un problema al parecer inevitable: la autointuición: “... toda la dificultad consiste sólo en cómo puede un sujeto intuirse a sí mismo interiormente; pero esta dificultad es común a toda teoría”. (Kant, 2009, p. 117. B68). El lector de la *Estética* no puede sentirse menos confundido con una cuestión que sólo podrá comprenderse a la luz de los elementos que ofrecerá la *Lógica trascendental*. En efecto, sólo más tarde se hace patente que el filósofo buscaba advertir los problemas principales del autoconocimiento: la tesis de la autoafección y la paradoja del sentido interno. Kant veía estos problemas como dificultades que no se podían evitar si se meditaba seriamente sobre la posibilidad del conocimiento de nosotros mismos. No obstante, sus contemporáneos no lo vieron así. Tampoco lo harán los más especializados comentaristas y estudiosos de la filosofía crítica. Pero, ¿cuál es la raíz de estas dificultades? La raíz del problema es la famosa tesis de la humildad epistémica: si los objetos sólo pueden ser conocidos en tanto que nos son dados, esto es, como fenómenos bajo las condiciones sensibles del espacio y el tiempo, entonces estos objetos en sí mismos no pueden ser conocidos por nosotros.

Los objetos en sí no nos son conocidos en lo más mínimo, y que lo que llamamos objetos externos no son nada más que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero cuyo verdadero corre-

latum, es decir la cosa en sí misma, no es conocida por medio de ella, ni puede serlo; [cosa] por la cual, empero, tampoco se pregunta nunca en la experiencia. (Kant, 2009, p. 98. A30).

La humildad epistémica declara nuestra ignorancia respecto de las cosas en sí mismas. El objeto de una intuición es siempre un fenómeno. De manera que, si es posible el conocimiento de nosotros mismos, entonces no podemos conocernos a nosotros como somos en sí mismos. Pero esta declaración engendra una paradoja, pues, ¿cómo es posible que no nos conozcamos como somos en sí mismos, sino sólo como nos aparecemos? Estamos ante la famosa paradoja del sentido interno: “...*porque ella se intuye a sí misma, no como se representaría a sí misma inmediatamente de manera espontánea, sino según la manera como es afectada por dentro, y en consecuencia, como se aparece a sí misma, [y] no como es*”. (Kant, 2009, pp. 117-118. B68).

Tenemos propiamente dos versiones de la paradoja, una que llamaremos débil y otra que denominaremos fuerte. En la primera lo paradójico está en que si me detengo a pensar la posibilidad del conocimiento de mi propio yo encontraría que yo soy a su vez sujeto, en tanto que apercepción pura, y objeto, en tanto me presento en el sentido interno. Como sujeto soy evidentemente activo, en la medida en que mi propia mente afecta el sentido interno, y pasivo en la medida en que soy afectado por mis propias operaciones mentales. Tendría que aceptar entonces una especie de doble personalidad, un doble yo. En la segunda, que hemos denominado fuerte por ser la que plantea los problemas más serios, lo paradójico está en que yo sólo puedo conocerme como fenómeno, en tanto objeto del sentido interno, pero nunca podré conocerme a mí mismo.<sup>1</sup> La relación entre ambas versiones es clara: hay un doble yo, sujeto y objeto, y sorprendentemente sólo podemos conocer el segundo, nunca el primero.

El propio Kant se refiere a esta paradoja como lo “*más extraño y sorprendente*” (Kant, 2008, p. 19. XX, 270) y también como lo inexplicable, pero consideraba que era una consecuencia necesaria de los principios fundamentales que establecía la filosofía trascendental. Así lo había expresado ya en aquel famoso pasaje de B68 sobre la autointuición. No obstante, como ya lo advertimos, sus más fuertes detractores no estuvieron de acuerdo con esta declaración de ignorancia del yo en sí mismo. Vleeschauwer lo explica bien cuando dice:

---

<sup>1</sup> Véase también Kant, 2009, p. 218. B153.

La doctrina de la sensibilidad y el entendimiento convergen- dice Kant – hacia un punto único: la limitación necesaria del *a priori* a la experiencia en el uso teórico de la razón. El uso trascendente extiende el empleo de los conceptos puros a las cosas en sí y no responde, por tanto, a los criterios de la objetividad. [...] El conjunto de estas tesis, restrictivas en la mayor parte, debían conducir a negar la cognoscibilidad del yo en sí, gran escándalo para el wolfianismo cartesiano y para el eclecticismo ilustrado. Todos los adversarios de Kant –Garve-Feder, Ulrich, Mendelssohn, etcétera- protestan contra esta devaluación del yo, inevitable en el marco del criticismo. (Vleeschauwer, 1962, p. 106).

Por otra parte, los más importantes comentaristas y estudiosos de la obra kantiana ven esta paradoja como una grieta en las estructuras del edificio de la filosofía crítica y la causa de la oscuridad de la doctrina del autoconocimiento. Algunos son moderados como H.J Paton y dudan si se trata de una incapacidad del lector de la *Crítica* o de una evidente oscuridad de la obra. (1936, p. 387. Vol II, Ch. LII). Otros no son tan moderados en sus opiniones, como es el caso de Peter Strawson, para quien es claro que con dicha paradoja se violan los límites de la inteligibilidad:

Si las manifestaciones de  $x$  a  $x$  son algo que ocurre en el tiempo, no pueden asignársele a la historia del sujeto trascendental, pues este ente carece de historia. La referencia a mí mismo tal como soy (suprasensiblemente) cae, por superflua e injustificada, y con ella desaparece todo fundamento para afirmar que, en la autoconciencia empírica, me manifiesto a mí mismo de forma distinta a como realmente soy. (Strawson, 1975, p. 221).

Henry Allison, por su lado, y consciente de estas dificultades, intenta “disolver” la cuestión sosteniendo que el propósito principal de la doctrina del autoconocimiento es mostrar que las condiciones epistémicas que hacen posible el conocimiento de objetos externos, son las mismas que hacen posible el conocimiento de nosotros mismos. (1992, p. 391). Por esta vía la paradoja se explica a la luz de una de las tesis capitales del idealismo trascendental. Vleeschauwer, salvando las distancias, defendía ya esta posición de Allison. Para él la paradoja es inevitable en la medida en que la *Deducción trascendental* “*somete el conocimiento del yo a las condiciones normales y habituales de la objetividad*”. (Vleeschauwer, 1962, p. 107).

Recientemente Rae Langton ha planteado y desarrollado una tesis muy productiva sobre la humildad epistémica a partir de un examen detenido de la tesis de la receptividad. Esta nueva perspectiva podría arrojar muchas luces sobre el entendimiento de la paradoja del sentido interno y, por tanto,

sobre el autoconocimiento. Langton rechaza la propuesta de Allison según la cual la distinción fundamental entre fenómeno y cosa en sí corresponde a una consideración distinta del objeto. Recordemos que según este autor una cosa es considerada como fenómeno cuando se toma en relación con las condiciones epistémicas bajo las cuales sólo puede ser dada y pensada para nosotros, mientras que se considera en sí misma toda vez que se prescindir de la referencia a estas condiciones. (Allison, 1992, p. 370). Langton, por su parte, sitúa a Kant en la tradición de la discusión sobre las propiedades de los objetos, que nos recordara a Locke, Baumgarten y Berkeley, para plantear que la famosa e importante distinción crítica se tiene que pensar en términos de la distinción entre propiedades intrínsecas y relacionales: “*Las cosas en sí mismas son sustancias que tienen propiedades intrínsecas, mientras que los fenómenos son propiedades relacionales de sustancias*”. (Langton, 2007, p. 20).<sup>2</sup> En oposición a Strawson, Langton muestra que no se puede separar la receptividad de la humildad, pues la primera implica la segunda. (Langton, 2007, p. 46). Para mostrarlo introduce el argumento de la irreductibilidad según el cual las propiedades relacionales no se reducen a propiedades intrínsecas. Queda claro cuando ilustra que “Helena es amada” no superviene en una propiedad intrínseca de Helena considerada en sí misma, esto es, sin relación alguna, sin la relación de ser amada. (Langton, 2007, p. 20). Ahora, son las propiedades relacionales las que poseen poderes causales, las intrínsecas no los tienen, por lo que si sólo podemos conocer un objeto si éste nos afecta de alguna manera, como lo establece la tesis de la receptividad, entonces no podemos conocer las propiedades intrínsecas de las cosas. En esta declaración consistiría la tesis de la humildad epistémica. Pero ¿cuáles son sus implicaciones en relación con el autoconocimiento y la paradoja del sentido interno?

En la *Nota a la anfibología de los conceptos de la reflexión* encontramos claves muy importantes para comprender dichas implicaciones. El texto es extenso, pero vale la pena citarlo por su aporte a la cuestión de la que nos ocupamos:

Si las quejas de que *no entendemos lo interior de las cosas* han de significar que no comprendemos con el entendimiento puro lo que las cosas que se nos aparecen puedan ser en sí, entonces [esas quejas] son injustas y poco razonables; pues pretenden que uno pueda conocer, y por tanto, intuir, las cosas sin los sentidos; y en consecuencia, [pretenden] que tengamos una facultad cognoscitiva enteramente diferente de la humana, no sólo por lo

<sup>2</sup> *Distinction: Things in themselves are substances that have intrinsic properties; phenomena are relational properties of substances.* (Langton, 2007, p. 20).



que respecta al grado, sino incluso en lo que respecta a la intuición y a la especie; y por tanto, no habríamos de ser seres humanos, sino seres de quienes nosotros mismos no podemos decir si acaso son posibles, y aun menos, cómo están constituidos. En lo interior de la naturaleza penetran la observación y la disección de los fenómenos, y no se puede saber hasta dónde éstas llegarán con el tiempo. Pero, con todo ello, aquellas preguntas transcendentales que van más allá de la naturaleza no podríamos responderlas nunca, aunque la naturaleza entera nos fuera descubierta, pues no nos es dado ni siquiera el observar a nuestra propia mente con otra intuición que la de nuestro sentido interno. Pues en ella reside el secreto del origen de nuestra sensibilidad. La referencia de ésta a un objeto, y lo que sea el fundamento transcendental de esta unidad, [es algo que] está sin duda escondido demasiado profundamente para que nosotros, que incluso a nosotros mismos nos conocemos solamente mediante el sentido interno, y por tanto, como fenómenos, pudiéramos emplear un instrumento tan inepto de nuestra investigación, para descubrir otra cosa que fenómenos, [que] siempre, una y otra vez, [encontramos], cuya causa no -sensible quisiéramos, empero, investigar. (Kant, 2009, pp. 117-118. A278/B34).

En este texto encontramos muchos elementos. Siguiendo a Langton, es importante notar que Kant insiste en la imposibilidad de conocer el interior de las cosas toda vez que debe aceptarse que justamente no guardamos ninguna relación con dicho interior por medio de lo único que puede ponernos en contacto con algún objeto o propiedad: el sentido. En efecto, el carácter injusto y poco razonable de las quejas – considérese las múltiples quejas por la afirmación de la ignorancia respecto del yo- reside en la pretensión de alcanzar conocimiento prescindiendo de los sentidos, como si estando ciegos quisiéramos ver el color, cuando sólo se puede establecer relación con esta propiedad, en tanto que propiedad relacional, a través de los órganos sensoriales. Sabemos que esta analogía no es la mejor, pero sirve para ilustrar la respuesta de Kant. Con rigor, habría que decir más bien que no podemos conocer ningún objeto si nuestra sensibilidad, la facultad de recibir las representaciones, no ha sido afectada por él. No es distinto en el caso del conocimiento del yo- piénsese en el principio de la idealidad-, pues sólo si éste afecta el sentido interno es posible algún acceso a él. La única vía hacia nuestra propia mente es el efecto que ella misma produce sobre nuestra sensibilidad, ¿de qué otra forma podríamos saber de ella? Kant hace un llamado a no dejarnos confundir por la supuesta y poco meditada inmediatez de la aprehensión de nuestra propia mente; la autointuición no es de ninguna manera una intuición intelectual. No lo es porque sencillamente contravendría las exigencias del conocimiento objetivo y la sola posibilidad

del conocimiento humano. Por lo tanto, es necesario aceptar que somos fenómenos para nosotros mismos.

En este pasaje hay dos aspectos muy importantes que llaman la atención. El primero es que Kant utiliza la referencia al carácter fenoménico del yo o, lo que es lo mismo, a la imposibilidad de conocernos tal y como somos nosotros mismos, para afianzar el argumento de la humildad epistémica. Podemos advertir aquí un propósito claro en la doctrina del autoconocimiento que explicaría además la insistencia en la paradoja del sentido interno, pese al escándalo que ella significaba en el mundo de la exegesis de la filosofía crítica. Nótese que no son pocas las ocasiones en las que Kant utiliza el inciso de la imposibilidad del conocimiento del yo como es en sí mismo para hacer énfasis en la humildad epistémica. El inciso tiene una fuerza semántica muy importante porque se presenta como la fórmula “si esto es así incluso para X, tiene que serlo más aún para Y”. Fórmula que establece un vínculo muy estrecho entre los planteamientos principales de la doctrina del autoconocimiento: principio de idealidad, tesis de la receptividad, argumento de la afección y humildad epistémica.

El otro aspecto que llama la atención, y que es fundamental para nuestro tratamiento, es la declaración según la cual esas quejas injustas desconocen nuestra condición humana: “*no habríamos de ser seres humanos, sino seres de quienes nosotros mismos no podemos decir si acaso son posibles, y aun menos, cómo están constituidos*”. Quienes se quejan de la humildad epistémica revelan un profundo desconocimiento de lo que somos, de nuestras posibilidades y límites. Este desconocimiento de sí mismos es quizá el origen de todos los desvaríos de la razón humana, de las vanas pretensiones de la metafísica. Lo que enseñaría el criticismo, en cambio, es que para conocernos tenemos que aceptar, paradójicamente, la imposibilidad de conocernos como somos en sí mismos.

Pero no es del todo claro todavía para nosotros, pese a los pasos que se han dado, si la paradoja es una dificultad inevitable y consustancial a la doctrina, como parece sugerirlo el propio filósofo, o si con ella se transgreden los límites de lo inteligible o si sólo se trata de una reafirmación de la tesis capital del idealismo trascendental.<sup>3</sup> Lo que sí es claro para nosotros es que en esta paradoja encontramos una clave que no podemos desatender: la relación estrecha que existe entre el autoconocimiento y la humildad epistémica, como lo hemos advertido.

---

<sup>3</sup> Somos conscientes de que hay otras interpretaciones, pero creemos que éstas constituyen las perspectivas más amplias sobre el problema y por tanto las que dejan ver el conflicto en su más radical expresión.

### III. La sentencia delfica en la doctrina kantiana del autoconocimiento

Pero el criticismo no se reduce a las consideraciones propias de la filosofía trascendental entendida como ontología, es decir, como la ciencia de los principios del conocimiento *a priori*. Podemos hacer un ensayo (*Versucht*), siguiendo el mismo espíritu kantiano, con el fin de encontrar otra forma de comprender la doctrina del autoconocimiento. Este ensayo consiste en tratar la cuestión desde la perspectiva amplia de la idea de la filosofía.

Consideremos el *conceptus cosmicus* de la filosofía, como se expone en la doctrina trascendental del método (A839/B867). Kant opone esta idea al concepto escolástico y afirma que según ella la filosofía es “*la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (teleologia rationis humanae), y el filósofo no es un artista de la razón, sino el legislador de la razón humana*”. (Kant, 2009, p. 850. A839/B867). Esta idea de filosofía nos recuerda la concepción arcaica y clásica en la que ella se definía, de acuerdo con su propia etimología, como la “búsqueda del saber”. El *philosophos* no era en modo alguno un sabio, la palabra misma lo indicaba; era antes bien un incasable amante de la sabiduría. El filósofo era entonces un hombre que perseguía un fin que sólo los dioses poseían. Esta pretensión podía tomarse como una reprochable arrogancia toda vez que, en un acto de suprema vanidad, el hombre deseaba ser un dios. Por esta razón, a los ojos del individuo griego común la actitud filosófica podía parecer una especie de desacato de los mandatos divinos. Así lo recoge Jaeger cuando explica:

La conducta y las aspiraciones de los filósofos son excesivas y extravagantes en el sentir del pueblo, y la creencia popular de los griegos es que aquellos hombres sutiles y cavilosos son desgraciados porque son περιττός. Esto es intraducible, pero se refiere evidentemente a la *hybris*, pues el pensador traspasa los límites trazados al espíritu humano por la envidia de los dioses. (Jaeger, 2010, p. 153).

Esta visión de la filosofía se encuentra en el marco de lo que podríamos llamar la sabiduría popular de la antigüedad, que no es patrimonio exclusivo de Grecia, sino un bien común de los pueblos antiguos, tales como el egipcio, el sumerio, el acadio, el hurrita y el judío, como lo señala Burkert en su excelente trabajo sobre la influencia de la tradición oriental en la cultura griega. (2002, p. 63). Esta sabiduría popular enseñaba ante todo la justa medida, el “nada en exceso”. La transgresión de los límites propios era una falta muy grave que se pagaba con el castigo de los dioses. En este sentido, la búsqueda de un bien divino, como lo es la sabiduría, era vista como un acto

de extravagancia que podía llevar a la pérdida de sí mismo. Dicho de otra forma, podría hacer del hombre un ser desgraciado (*ponēros*) bien sea por la imposibilidad de alcanzar lo que busca y el sufrimiento que eso conlleva o por la fuerte reprimenda de los dioses, quienes no toleran los excesos humanos, mucho menos cuando estos pretenden ser como ellos. Pero los pensadores antiguos fueron conscientes de esta particular visión popular y se protegieron contra sus consecuencias. Ellos mismos promulgaron la justa medida y, en un acto de suprema humildad, se proclamaron a sí mismos *philosophos*, para no llamarse ni ser llamados *sophós*, denominación que sólo era apropiada para un dios. Entonces empezaron a legislar con el propósito de orientar el *lógos*. Entre los mandatos principales que establecieron uno fue el principal: *gnóthi seautón*, concógete a ti mismo. En este sentido el filósofo puede entenderse como un legislador de la razón humana, esto es, como aquel que establece los mandatos según los cuales todo hombre debe orientarse para alcanzar los fines de la razón.

Desde la perspectiva del *conceptus cosmicus* de la filosofía, el autoconocimiento deja de ser sólo una cuestión de la filosofía trascendental, para ser el mandato que la razón impone al hombre con el fin de aspirar del saber mundano (*Weltweisheit*) a la sabiduría (*Weisheit*). Lo primero que se le exige al hombre que busca ser sabio (*philosophos*) es que se conozca a sí mismo. Pero, ¿qué significa entonces conocerse a sí mismo desde esta perspectiva más amplia? En el *Opus postumum* encontramos algunos textos que hacen patente el vínculo entre la filosofía crítica y el pensamiento griego arcaico, como lo señalamos en el párrafo anterior, y nos permiten comprender el sentido peculiar de autoconocimiento que implica la filosofía entendida en el sentido del concepto cósmico. Detengámonos en el primero:

La filosofía es el amor del ser racional por los fines supremos de la razón humana. [...] Pero como ser sabio es algo que supera la capacidad humana, y sólo Dios, es decir el ser que plenifica [*erfüllt*] todos los fines, es sabio, la sabiduría mundana constituiría un *analogon* de la sabiduría adecuado al hombre, y no será otra cosa que verdadero y genuino amor por la sabiduría. *La posición suprema de la razón práctica humana es una aspiración del saber a la sabiduría (filosofía)*. El *nosce te ipsum*. El sistema del saber, en cuanto que conduce a la sabiduría, es la filosofía trascendental. (Kant, 1991, p. 695. XXI, 121).

En este texto encontramos el eco de la concepción antigua de filosofía, pero evidentemente en el horizonte del criticismo. En primer lugar quedan muy claros los límites para el hombre cuando se advierte que ser sabio es

algo que va más allá de su capacidad. ¿No es ésta la vieja advertencia de la sabiduría popular de la antigüedad? Para afianzar aún más el carácter restrictivo de dicha advertencia, Kant insiste en que sólo Dios puede ser sabio, el ser que plenifica todos los fines. En la literatura sapiencial antigua encontramos, *mutatis mutandis*, una y otra vez esta declaración: sólo un dios puede ser sabio. Por esto la sabiduría humana no puede ser más que un *analogon* de la sabiduría propiamente dicha y por tanto debe llamarse “*filosofía*”, es decir, la aspiración humana a la sabiduría. No sorprende entonces que seguido a esto nuestro filósofo cite la famosa sentencia delfica en su versión latina.<sup>4</sup> Llama la atención el hecho de que Kant se refiera siempre a la sentencia delfica *gnôthi seautón* (*nosce te ipsum*) cuando se ocupa del autoconocimiento desde esta perspectiva. Es un indicio que no podemos ignorar, mucho menos cuando se trata de una referencia explícita a la filosofía griega antigua.

La sentencia delfica no aparece en los textos del *Opus* como un mero recurso explicativo o una alusión erudita. Es, antes bien, la forma más adecuada de señalar, a través de una venerable voz antigua, lo más propio o peculiar de la condición humana: su finitud. En las palabras de Kant se escucha el eco de la sabiduría popular griega para recordar a los hombres que no pueden ir más allá de sus límites. ¿Qué tienen en común Ícaro, Belerofonte, Faetón, Níobe, Aracne, Penteo y Áyax? Todos irritaron a los dioses cuando pretendieron realizar hazañas que no estaban al alcance de sus posibilidades. En términos más estrictos, estos hombres carecieron de *sophrosyne* (sabiduría) y se dejaron llevar por la *hybris* (impulso), por lo que tuvieron que sufrir la *diké*, la justicia impartía por los dioses. El hombre, un ser efímero y desdichado, como ya lo recordara Homero (2007, p. 223. Rapsodia VI, 146-149), no puede ser un dios. ¿Qué es entonces lo primero que debe conocer el hombre? ¿Cómo puede alcanzar la *sophrosyne*? Para alcanzar la *sophrosyne* lo primero que debe conocer es su propio ser: saber que es un hombre y no un dios. Éste y no otro es el sentido original de la sentencia delfica.

Recordemos que el *gnôthi seautón* se encontraba en el oráculo de Delfos y que fue uno de los siete sabios quien dejó en el templo la rodela con la inscripción. Según cierta tradición este sabio era Quilón, el espartano,<sup>5</sup> pero desde la antigüedad se discute a quién le corresponde realmente dicha máxima de sabiduría. En su *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más*

<sup>4</sup> Evidentemente Kant se sentía más familiarizado con el latín que con el griego. Ahora, no utiliza la locución *temet nosce*, sino la más conocida *nosce te ipsum*.

<sup>5</sup> Χίλων δ' ἐν κοίλῃ Λακεδαιμόνι γνῶθι σεαυτόν. (<Septem Sapientes> Phil., Apophthegmata (ap. auctores diversos) Division 12, apophthegm 1, line 3).

*ilustres*, Diógenes Laercio se la atribuye a Tales de Mileto y no a Quilón: “*De Tales es aquella sentencia “Conócete a ti mismo”; aunque Antístenes en las Sucesiones dice es de Femonóe, y se la abrogó Quilón*”. (Diógenes, 1945, p. 32. I, 15).<sup>6</sup> Por su parte, Décimo Magno Ausonio (García Gual, 1995), por citar sólo un caso, en su *Ludus Septem Sapientum*, la atribuyó a Solón de Atenas. Pero más allá de la cuestión de la autoría, lo que interesa es su sentido arcaico original y tenemos indicios para reconstruirlo.

Bruno Snell sostiene que el *gnóthi seautón* es una exhortación análoga a todas aquellas que intentaban advertir al hombre sobre el abismo que lo separaba de la divinidad, entre las que estarían también “*no trates de ascender al cielo de cobre*” y “*no aspire a casarte con Afrodita*”. (Snell, 2007, p. 308), por lo que la sentencia “*significa aproximadamente “abre los ojos” y contiene, al igual que los otros proverbios citados, una advertencia ante lo equivocado más que una exhortación a hacer lo correcto*”. (Snell, 2007, p. 309). No se trata entonces de un precepto moral, sino de un recordatorio de lo que somos. Kant, muchos siglos después, nos advierte de la equivocación de creer que poseemos la sabiduría, cuando sólo nos es dado alcanzar un saber mundano. La sabiduría está reservada para Dios. Kant se sirve en estos textos de la sentencia delfica en su sentido arcaico y no en el sentido que más tarde adquiriría con Sócrates. Un indicio a favor de esta hipótesis, más allá de lo que ya hemos mostrado, es que en un pasaje haga alusión al templo de Apolo, mientras que no hay referencia alguna al filósofo ateniense: “*Y las rodela supuestamente expuestas en el templo de Delfos*”. (Kant, 1991, p. 543. XXII, 73).

En otro texto del *Opus* Kant afianza aún más la idea de la filosofía como aspiración y el “conócete a ti mismo” aparece de nuevo como principio rector del hombre en dicha aspiración a la sabiduría:

De entre todo saber (*Scientia*) de que pueda servirse el hombre que razone, el del autoconocimiento (*nosce te ipsum*) es un mandato de la razón que todo lo contiene: *sapere aude*, ¡sé sabio! Una posesión que, si no se tiene ya en sí, no cabe tampoco llegar a ella.

Pero la sabiduría, en su pureza, está solamente en el ser supremo; sucedáneo de ésta es la sabiduría mundana: una habilidad artificial. (Kant, 1991, pp. 698-699.XXI, 134).

<sup>6</sup> Τούτου ἐστὶ τὸ Γνωθὶ σαυτὸν, ὅπερ Ἀντισθένης ἐν ταῖς Διαδοχαῖς Φημονόης εἶναι φησιν, ἐξιδιοποιήσασθαι δὲ αὐτὸ Χίλωνα. (Diogenes Laertius Biogr., Vitae philosophorum Book 1, section 40, line 1).

Que la sabiduría sea asunto divino no quiere decir que todo camino que conduzca a ella esté cerrado para nosotros. Kant deja claro que la filosofía es la aspiración humana a la sabiduría cuyo mandato es el *sapere aude*. Que sea un mandato quiere decir que el hombre tiene que ejercitarse en la búsqueda de la sabiduría, pues es claro que no podrá alcanzarla por medio de una *philosophia supernaturalis*, esto es, a través de la inspiración divina. El hombre debe realizar su existencia humana para alcanzar los fines de la razón, ellos no le son concedidos por la gracia. Por esta razón, la filosofía exige el cumplimiento de mandatos: *sapere aude*, “llega a ser el que eres” (*enoi’ enoi oíos essí*), *nequid nimis* (*medén ágan*), *nosce te ipsum* etc. Podemos aspirar a ser sabios porque el poder serlo está ya en nosotros, pero si primero no estamos dispuestos a conocernos no lo seremos nunca. El *nosce te ipsum* es una condición necesaria del *sapere aude*.

Ahora bien, en el primer texto que citamos (XXI, 121) encontramos una indicación muy valiosa que no podemos despreciar. Kant hace una alusión expresa a la filosofía trascendental y advierte que ella es fundamental en la aspiración humana a la sabiduría. Pero, ¿en qué sentido lo es? ¿Cómo podríamos orientarnos en la búsqueda de la sabiduría por la vía de la filosofía trascendental? Es más, ¿cómo puede la filosofía trascendental conducirnos a la sabiduría?

Si retomamos lo que hemos ganado hasta ahora sobre la doctrina kantiana del autoconocimiento, podríamos concluir que la filosofía trascendental sólo nos ofreció una enseñanza negativa acerca de la posibilidad del conocimiento de nosotros mismos. En efecto, después de un examen detenido encontramos que sólo podemos conocernos como fenómenos y nunca como somos nosotros en sí mismos. Como si fuera poco, cómo es posible el conocimiento de nuestro yo fenoménico tampoco quedó claro para nosotros toda vez que las explicaciones sobre la autoafección y la aplicación de las categorías, tanto las que se exponen en las partes más importantes de la *Crítica de la razón pura* como en las reflexiones del *Opus Postumum*, no fueron satisfactorias. Pero pese a estas dificultades propias de la doctrina idealista trascendental, esta nueva perspectiva que adoptamos nos ofrece una luz que arroja claridad sobre estos asuntos de filosofía trascendental y pone de manifiesto la importancia capital que tiene esta disciplina en el marco general de la idea de la filosofía. En la *Doctrina trascendental del método* ella es presentada como un importante componente de la metafísica, que se ocupa del “*entendimiento y la razón misma en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general, sin suponer objetos que estuvieran dados*”. (Kant, 2009, p. 855. A845/B873). Se trata de lo que en la clasificación de Leibniz y Wolff fuera la ontología. En este



replanteamiento kantiano de la ontología, se destaca, como una idea nueva y revolucionaria, la utilidad tanto negativa como positiva que tiene esta ciencia. En lo que respecta a la doctrina del autoconocimiento, la utilidad negativa de la filosofía trascendental se hizo patente en la declaración de la ignorancia del yo, la humildad epistémica referida al conocimiento de nosotros mismos. Dicha utilidad, como consecuencia de la revelación de la estructura interna de la razón, se cumple en el correcto y justo establecimiento de los límites del conocimiento que podemos alcanzar por medio de la razón humana. La utilidad positiva, por su lado, estaría en la afirmación de la posibilidad del conocimiento del yo como fenómeno y la confirmación según la cual las condiciones epistémicas bajo las cuales conocemos objetos son las mismas bajo las cuales puede conocerse el yo. Pero hemos visto ya las serias dificultades que amenazan el cumplimiento de esta utilidad positiva. Nuestra tesis es, antes bien, que en la misma utilidad negativa encontramos la utilidad positiva que caracteriza toda investigación dentro de la filosofía trascendental.

En efecto, si abrimos bien los ojos como lo aconseja el *nosce te ipsum*, y dirigimos la mirada a nuestra propia condición humana, el primer límite que se nos impone está relacionado con el conocimiento mismo: no es posible para nosotros la intuición intelectual: nuestro conocimiento es discursivo, sólo podemos conocer aquello que nos es dado. Un ser infinito como Dios, en cambio, produce su objeto cuando lo intuye. De allí que, contrario a lo que pensara el psicólogo racional, únicamente podemos acceder a nuestro propio ser en tanto que se nos manifiesta. Kant lo deja claro con una fórmula latina: “*dabile, non solum cogitabile*”. (Kant, 1991, p. 557. XXII, 96). Pero estos límites de la razón en su uso especulativo no son infranqueables: su aceptación es el primer cumplimiento del mandato en la aspiración del hombre a la sabiduría. En efecto, la utilidad negativa de la filosofía trascendental deviene utilidad positiva, pues ella permite que el hombre conozca sus propios y más cercanos límites, aun cuando de una manera inevitablemente paradójica: el hombre se conoce a sí mismo en la medida en que sabe que no puede conocerse tal como es: “...*porque ella [la mente<sup>7</sup>] se intuye a sí misma, no como se representaría a sí misma inmediatamente de manera espontánea, sino según la manera como es afectada por dentro, y en consecuencia, como se aparece a sí misma, [y] no como es*”. (Kant, 2009, p. 118. B69). La filosofía trascendental, cuyo plan es una crítica de la razón pura, realiza su tarea como propedéutica de la metafísica al revelarnos la estructura interna de la razón.

<sup>7</sup> El corchete es nuestro. Sin embargo, Mario Caimi, el traductor de la obra, anota que habría que entenderse “la facultad de ser consciente de sí mismo” o la mente.



Pero la aspiración humana a la sabiduría no termina aquí. El autoconocimiento no puede cumplirse sólo en el uso teórico, es necesario asumirlo también en el uso práctico. Por esta razón, el autoconocimiento es el primer mandato de todos los deberes hacia sí mismo y el verdadero comienzo de la sabiduría humana. Kant advierte que “*sólo descender a los infiernos del autoconocimiento abre el camino de la deificación*” (Kant, 1995, p. 307. VI, 441). El hombre debe buscar en su corazón y hacerse juez de sí mismo con el fin de alcanzar la perfección moral. No nos debe extrañar entonces que Kant haga alusión al estoicismo y al epicureísmo para hablar del *nosce te ipsum* en un sentido propiamente filosófico. No obstante, se sigue tratando de la finitud humana, pues como lo sostiene Kant, en uno de los fragmentos de sus legajos, el autoconocimiento tiene dos efectos: la humildad y la sublimidad. La primera se da cuando nos comparamos ante la ley y la segunda cuando alcanzamos plena conciencia de nuestra capacidad para resistir y soportar la naturaleza y su poder. El mandato es entonces “Soporta y abstente”, *sustine abstine, perfer et obdura*. (Kant, 2000, XXIII, 402).

50

#### IV. Conclusiones

El autoconocimiento no puede comprenderse únicamente como un asunto de la filosofía trascendental. Cuando estudiamos con seriedad la posibilidad del conocimiento de nosotros mismos en la *Crítica de la razón pura* y en algunos legajos del *Opus Postumum*, encontramos una doctrina oscura e inconsistente. La primera dificultad está relacionada con una de las tesis más importantes del idealismo trascendental, la de la receptividad. El autoconocimiento, de acuerdo con los requisitos del conocimiento objetivo, exige la autoafección. Según Kant, somos afectados por nuestras propias operaciones mentales, la autoafección es el resultado de la acción del entendimiento sobre el sentido interno. Pero este argumento conduce inevitablemente a una paradoja: sólo podemos conocernos como fenómenos, no como somos en nosotros mismos (B152).

Esta paradoja del sentido interno ha sido un verdadero escándalo desde los primeros detractores de la filosofía crítica hasta los principales comentaristas y estudiosos contemporáneos de la obra de Kant. Pero no es para menos, ella pone sobre la mesa de la discusión la polémica tesis de la humildad epistémica. Frente a las múltiples quejas que suscitó esta tesis, Kant responde que ellas desconocen nuestra condición humana: “*no habríamos de ser seres humanos, sino seres de quienes nosotros mismos no podemos decir si acaso son posibles, y aun menos, cómo están constituidos*”. (Kant, 2009, pp. 117-118. A278/B34). Quienes se quejan de la humildad

epistémica revelan un profundo desconocimiento de lo que somos, de nuestras posibilidades y límites. Este desconocimiento de sí mismos es quizá el origen de todos los desvaríos de la razón humana, de las vanas pretensiones de la metafísica. Lo que enseñaría el criticismo, en cambio, es que para conocernos paradójicamente tenemos que aceptar la imposibilidad de conocernos como somos en sí mismos.

Para comprender esta enseñanza es necesario ir más allá de las consideraciones relacionadas con el uso teórico o especulativo de la razón y adoptar una perspectiva más amplia: la del *conceptus cosmicus* de la filosofía. En este sentido el autoconocimiento deja de ser sólo una cuestión de la filosofía trascendental, para ser el mandato que la razón impone al hombre con el fin de aspirar del saber mundano (*Weltweisheit*) a la sabiduría (*Weisheit*). La antigua y venerable sentencia delfica “Conócete a ti mismo” le sirve a Kant para expresar este mandato que contiene a su vez el *Sapere aude!* Por esta vía hermenéutica encontramos que la filosofía, como metafísica de la naturaleza y de las costumbres, se encuentra guiada por el *nosce te ipsum*: el hombre acoge el mandato de conocerse a sí mismo aceptando los límites del uso especulativo de la razón en el conocimiento de sí y en el deber de examinarse en relación con su perfección moral. Después de todo, la humildad epistémica abre el camino hacia la sabiduría.

51

### Referencias bibliográficas

- Allison, H. E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*. Barcelona, España: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Burkert, W. (2002). *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona, España: Acantilado.
- Diógenes Laercio. (1945). *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Buenos Aires, Argentina: Emecé editores.
- García Gual, C. (1995). *Los siete sabios (Y tres más)*. Madrid, España: Alianza/Ediciones El prado.
- Homero. (2007). *Iliada*. Madrid, España: Gredos.
- Hinske, N. (1999). La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo a los Prolegómenos de Kant. En I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (pp. 339-354). Madrid, España: Ediciones Istmo.
- Jaeger, W. (2010). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*. Barcelona, España: Anthropos.
- Kant, I. (1995). *La metafísica de las costumbres*. Santafé de Bogotá, Colombia: Rei ediciones.

- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia*. Madrid, España: Ediciones Istmo.
- Kant, I. (2000). *Kant im Kontext 2000 — Teilausgabe I. Werke, Briefwechsel und Nachlaß*. Reihentitel: Literatur im Kontext (Vol. 10). [CD-ROM]. Berlin, Alemania: Karsten Worm InfoSoftWare.
- Kant, I. (2008). *Los progresos de la metafísica*. México. D.F.: F.C.E., Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Langton, R. (2007). *Kantian humility. Our ignorance of things in themselves*. New York, EUA: Oxford University Press.
- Paton, H. J. (1936). *Kant's metaphysic of experience*. Londres, Inglaterra: George Allen and Unwin LTD.
- Snell, B. (2007). *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Barcelona, España: Acanalado.
- Strawson, P. F. (1975). *Los límites del sentido: ensayo sobre la crítica de la razón pura de Kant*. Madrid, España: Revista de Occidente.
- Vleeschauwer, H. J. (1962). *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*. México D.F.: Centro de estudios filosóficos, Universidad Autónoma de México.