

## Trabajo Fin de Grado

La Deducción trascendental y el principio de Apercepción pura:  
Argumentación y problemas en la justificación kantiana de las categorías

Autor

David Hereza Modrego

Director

José Luis López y López de Lizaga

Facultad de Filosofía y Letras / Filosofía  
2013

# Índice

Pág.

I. Introducción	2 – 3
<i>A) Cuestiones preliminares para la comprensión de la Deducción</i>	
II. La <i>Deducción</i> en el contexto de la investigación de la <i>Crítica</i>	3 – 5
III. El marco interpretativo de la filosofía trascendental kantiana	5 – 10
IV. Objetivos y problemas formales de la <i>Deducción</i>	10 – 11
<i>B) Sentido de la Apercepción como principio de una posible argumentación</i>	
V. El sentido de la a-percepción en la filosofía kantiana	12 – 15
VI. La argumentación en la <i>Deducción</i> : la unidad sintética de la apercepción	15 – 17
VII. De la unidad del pensamiento a la conciencia de la subjetividad	17 – 18
<i>C) La Deducción y el problema de la validez de las categorías</i>	
VIII. Comparación de otras interpretaciones	19 – 22
IX. La validez del intento kantiano y el problema de lo <i>a priori</i>	22 – 23
Bibliografía	24 – 25

## Abreviaturas de la obra kantiana<sup>1</sup>

KrV – *Crítica de la razón pura*, 1781 (A), 1787 (B)

KpV – *Crítica de la razón práctica*

PkM – *Prolegómenos para toda metafísica futura que quiera considerar como ciencia*

MA – *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*

FdM – *Los progresos de la metafísica de Leibniz a Wolff*

Lg – *Lógica Jäsche (lecciones)*

MD – *Metafísica Dohna (lecciones)*

Rf – *Reflexiones*

AH – *Antropología en sentido pragmático*

---

<sup>1</sup> Para la forma de citar los textos kantianos nos remitimos a lo dicho en Bibliografía (nota 33).

## I. Introducción

El proyecto desarrollado por Kant en la *Crítica de la razón pura* [KrV] bajo el nombre de «filosofía trascendental» podría ser resumido como el intento de hallar condiciones *a priori* de la experiencia; condiciones que, por lo tanto, ésta siempre presupone necesariamente. El éxito de este programa pasa, en buena medida, por poder mostrar que es válida la pretensión de tal conocimiento *a priori*, es decir, de legitimar su posibilidad. A la resolución de esta pregunta se encarga una parte fundamental de la *Crítica* denominada «*Deducción trascendental de los conceptos puros del Entendimiento*» [*Deducción*], que Kant señala como su investigación «más importante» (AXVI).

La característica principal de este texto es que Kant parece proponer que la pregunta sobre la validez del conocimiento *a priori* se resuelve atendiendo a ciertas características de lo que él denomina «apercepción pura» o «autoconciencia», cuyo significado nunca queda demasiado claro a lo largo del texto. Además, y unida al uso de este oscuro concepto, la forma del mismo texto deja mucho que desear en lo que respecta a la claridad y orden de la prueba, algo que se complica más aún al contar con una segunda edición del mismo reescrita por completo. De esta forma, más allá de la importante pregunta que pretende resolver la *Deducción* -la pregunta por lo *a priori*- es el texto mismo el que se nos presenta como primer problema de la investigación.

Si ahora nos centramos en el interrogante que supone la misma prueba kantiana, debemos señalar dos problemas en los que coinciden todos los estudios kantianos: por un lado, no queda clara la estructura argumentativa del texto, ya que, además de la oscuridad del mismo, contamos con alusiones a diferentes partes y secciones de él que dificultan su interpretación; por otro, no se ve qué argumentación sigue Kant para relacionar la «autoconciencia» con la cuestión de lo *a priori* que ésta intenta resolver. Estas preguntas, sin embargo, están relacionadas. No podrá quedar claro cuál es la estructura de la argumentación, mientras no se intente analizar la argumentación misma. Por otro lado, la argumentación misma sólo podrá ser entendida si se atiende a las diferentes particularidades con las que Kant caracteriza la forma de la argumentación. Esta situación exige, pues, que el estudio se divida en el tratamiento de las dos cuestiones por separado, esperando unirlas en un examen posterior. Además, más allá de estas dificultades que conciernen al texto mismo, otros de los problemas con las que se encuentra la tarea de comprender el intento kantiano desarrollado en la *Deducción* son las múltiples interpretaciones que ha habido sobre ésta, que deben ser tenidas en cuenta. En este trabajo se darán cita algunas de las interpretaciones más actuales de las mismas (Allison, Henrich, Marzoa), a las que haremos alusión a lo largo del texto y ante las que nos posicionaremos al final.

Según lo dicho, el trabajo se divide en tres bloques:

- A) «*Cuestiones preliminares para la comprensión de la Deducción*». Aquí se presentarán, en primer lugar, la relación de la *Deducción* con la *Crítica* (II), así como nuestra interpretación de la misma (III). Una vez hecho esto, podremos hacer una primera aproximación al texto que nos permitirá señalar sus objetivos, así como algunos de los problemas formales que encontramos en ella (IV).
- B) «*Sentido de la Apercepción como principio de una posible argumentación*». En esta sección se aborda el sentido de lo que Kant denomina «apercepción» (V), para poder desarrollar la argumentación de la *Deducción* (VI), que en última instancia nos remitirá a cierta tensión de la filosofía kantiana (VII).
- C) «*La Deducción y el problema de la validez de las categorías*». En esta parte pondremos en relación lo dicho en las secciones A y B. Esto nos permitirá, en primer lugar, comparar nuestra teoría con las interpretaciones de los autores mencionados (VIII), así como valorar hasta qué punto Kant soluciona la cuestión de lo *a priori*, algo que vinculará el estudio con los inicios del “idealismo alemán”.

Por último, y sólo en pos de la clarificación, debemos separar tres problemas diferentes que, según lo dicho, serán tratados: el problema de lo *a priori* mismo, la elucidación de una solución a este problema en la *Deducción*, y el significado de ésta por sí misma. Una respuesta concreta del último, nos llevará al segundo, que no es sino una determinada forma de responder al primero, y, por lo tanto no la única. Esto viene a establecer unos límites concretos en nuestra investigación: la *Deducción* siempre será vista a la luz de la *Crítica* y de su proyecto, a saber, el intento de hallar condiciones *a priori* de la experiencia.

## **A) CUESTIONES PREMILINARES PARA LA COMPRENSIÓN DE LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LAS CATEGORÍAS**

### **II. La *Deducción* en el contexto de la investigación de la *Crítica de la razón pura***

Si algo debe ser señalado, primero, de la *Deducción* es la importancia que Kant concedía a esta investigación. Además de la ya citada alusión a ésta como una de las «investigaciones más importantes» en las que se ha embarcado la Filosofía (AXVI), este texto se presenta como el núcleo de la «crítica trascendental» (A12/B26) que es la *KrV*. En referencia a la *Deducción*, Kant escribe: «se trata, o bien de renunciar por entero a toda pretensión de conocimiento sustentada por la razón pura en su terreno más apreciado (...), o bien de llevar hasta el fin esta investigación crítica» (A89/B121). Idea que vuelve a repetirse en otros lugares de la obra kantiana: «sin una deducción de las categorías totalmente clara y adecuada, el sistema de la *Crítica de la razón pura* flaquearía en su base» (MA: IV,

474). Y con estas citas no se pretende remarcar algo meramente anecdótico, sino algo en lo que siempre tiene que situarse el horizonte de toda interpretación coherente del texto (más allá de la validez de éste): la caracterización de esta prueba como un punto fundamental del sistema de la *Crítica*.

En segundo lugar, debemos también tener en cuenta las dos ediciones ya comentadas que disponemos del texto, de 1781 (A) y 1787 (B). Ríos de tinta han corrido a causa de este motivo, siendo ya prácticamente obligado la elección, por parte de todo estudioso kantiano, de una de estas dos ediciones como la «más verdadera» o propiamente «kantiana»; ya sea la edición de 1781, como Schopenhauer o Heidegger, o la de 1787, como buena parte de los estudios kantianos actuales, como D. Henrich, H. Allison o P. Guyer.

Sin embargo, a pesar de esta gran polémica, parece que Kant nunca apunta una diferencia significativa entre ambas ediciones. De hecho, en el Prólogo de 1787 se puede leer que en la nueva edición de la *Crítica* no se ha cambiado «nada en las proposiciones y en sus demostraciones, así como en la forma y en la completud del plan» (BXXXVII; BXLII), algo que confirmaremos más adelante (cf. VI). Por otro lado, esto tampoco elimina la posibilidad de que, como señala el mismo Kant, hayan sido eliminadas tesis que «no siendo esenciales para la completud del conjunto, pueden ser echadas de menos» (BXLII); es decir, tesis que, si bien no cumplen un papel estructural en los resultados de la *Deducción* respecto a la pregunta de la *KrV*, bien pueden señalar o cumplir dicho papel en otra investigación paralela a ésta. En decir, en aras de entender la argumentación de la *Deducción* desarrollada en el marco de la *Crítica*, el problema de la posible modificación de ciertas tesis en la segunda edición –ya sea para bien o para mal respecto a los resultados de ésta- será siempre tenido en cuenta, aunque no jugará un papel relevante ni un problema a resolver mientras no afecte, como apunta el mismo Kant, a «las proposiciones y las demostraciones» del texto.

En último lugar, debemos señalar otra de las cuestiones que más atraen la atención de la investigación kantiana y que quizá tiene mucho que ver con la anterior: el hecho de que ésta posea, según el propio Kant, «dos vertientes distintas» (AXVI). Esta tesis, que no se vuelve a repetir en ningún otro lado de la *Crítica*, divide la prueba de la *Deducción* en una «deducción objetiva» y «subjetiva». La primera trata de «exponer y hacer inteligible la validez objetiva de los conceptos a priori», mientras que la otra, la «subjetiva», trata de responder a la pregunta, «¿cómo es posible la facultad de pensar misma?», siendo esta última cuestión algo ajena a la «parte esencial» de la investigación, sin que por ello no sea de «gran importancia» (AXVI-II). Es decir, en la *Deducción* nos encontramos con dos investigaciones diferentes que no tienen la misma repercusión en la *Crítica*. Mientras la «deducción objetiva» se

relaciona con ella de forma directa y, según Kant, «necesaria», la otra lo hace de una manera meramente «meritoria»<sup>2</sup>. Parece claro pues que si respetamos la letra del mismo Kant, la «deducción objetiva» -lo que aquí nos interesa desarrollar- no debe cambiar en las ediciones A y B, según lo dicho antes (BXXXVII-XLII); dejando abierta la posibilidad de que sí lo haga en lo que se refiere a la «deducción subjetiva». Es importante señalar, pues, que aunque éstas sean dos investigaciones separadas, lo que Kant denomina en muchos pasajes bajo el título general de «*Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento*» engloba ambas, siendo sólo la solución a ambas cuestiones una correcta solución de la *Deducción*.

Habiendo visto que hay una relación esencial entre la *Deducción* y el proyecto de la *KrV*, vamos a ver ahora en qué consiste; algo que se conseguirá entendiendo el plan de la *Crítica* y el problema fundamental que ésta intenta resolver.

### **III. Marco interpretativo de la filosofía trascendental kantiana**

A nuestra forma de ver, la *KrV* se vertebría mediante dos problemas que mantienen entre sí una relación recíproca pero cuyos ámbitos pueden, de forma abstracta, separarse dentro de la obra. De hecho, éstos ámbitos son dos partes de la misma: por un lado está la noción de «crítica de la razón» o «de la metafísica» (lo que Kant desarrolla en la «Dialéctica trascendental»), y por otro lado, para conseguir esto, se lleva a cabo una «filosofía trascendental» (llevada a cabo en la «Analítica trascendental»). Ambas nociones, así como la relación entre ellas merecen una atención especial por la luz que pueden arrojar a nuestra investigación<sup>3</sup>.

Kant deja muy claro en la prólogo de 1781 que la misión de la *KrV* es «decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general [*überhaupt*]» (AXII). Para entender concretamente a qué se refiere esto, creemos conveniente hacer uso de la ya famosa distinción escolástica, sistematizada y popularizada por Wolff y utilizada por el mismo Kant (Rf, XVIII: 10-1, n. 4852, 4855; MA, XXVIII: 622,657), entre «*metaphysica generalis*» y «*specialis*» (Ferrater Mora, 1994: 2382, 2624).

En primer lugar hay que señalar que a lo que Kant se refiere con «metafísica en general [*überhaupt*]»

<sup>2</sup> Creemos que la relevancia de este fragmento de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* es suficiente importante para citarlo en su totalidad: «Si se puede probar que las categorías, de las que la razón debe servirse en todo su conocimiento, no pueden tener otro uso diferente al de su simple relación con los objetos de la experiencia, entonces la respuesta a la pregunta cómo ellas hacen posible dicha forma del pensamiento es seguramente muy importante para completar ciertamente esta deducción; pero con referencia al propósito capital del sistema (...) la respuesta al cómo no es de ninguna manera *necesaria*, sino simplemente *meritoria*» (MA: IV, 474).

<sup>3</sup> Según esto, pues, la “filosofía trascendental” sería sólo lo que debería ser la “ontología” de la *Crítica*, algo, que si bien Kant afirma en muchos pasajes de su obra (A247/B303; FdM, XX: 272; MD: XXVIII: 617, 622), no deja de estar expuesto a cierto debate nominal. De esta forma, la investigación “dialéctica” sería sólo una aplicación de la “filosofía trascendental”.

es la denominada metafísica «*specialis*», es decir, la posibilidad del conocimiento de objetos como Dios, la libertad o la inmortalidad (B7). La característica de estos conocimientos es su abandono del «campo de toda experiencia posible [y, con ello, el poseer] la apariencia de extender nuestros juicios más allá de todos los límites de la misma» (A3/B6). La pregunta, pues, en torno a la «posibilidad o imposibilidad de la metafísica» se traducirá en términos de la pregunta por una supuesta síntesis -un conocimiento- más allá de la experiencia, es decir, *a priori*. De hecho, así es como formula Kant la pregunta en su célebre frase: «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?» (B19); pregunta que, como veremos, muestra ya la otra cara de la cuestión.

Para resolver esta pregunta Kant formula una nueva forma de entender la filosofía que califica con el adjetivo de «trascendental» (A11/B25). Ésta será la que mostrará «el valor o falta de valor de todo conocimiento a priori» (A12/B26), es decir, la que constituirá la «piedra de toque» (B27) de la metafísica. El adjetivo en cuestión es definido por Kant en la Introducción de la *KrV* como «todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*» (B25). Es decir, el adjetivo «trascendental» se relaciona de forma directa con lo «*a priori*». Así, la filosofía trascendental se ocupa de los objetos, pero de forma a priori; es decir, de cómo es posible a priori el conocimiento o los objetos<sup>4</sup>. Vemos pues, que la pregunta antes establecida en torno a los «juicios sintéticos a priori» bien podría traducirse por «la posibilidad a priori de los juicios sintéticos»<sup>5</sup>. Y esto permite resolver la problemática de la «*metaphysica generalis*»: la pregunta por los objetos en general.

Así pues, parece cobrar sentido ahora el por qué la «filosofía trascendental» es la «piedra de toque» de la metafísica. Si logramos hacer una investigación en la cual se nos muestre la constitución o posibilidad del objeto, es decir, lo que como tal constituye al objeto de conocimiento, podremos averiguar si los objetos propuestos por la metafísica –Dios, la libertad y la inmortalidad– merecen el apelativo de objetos de conocimiento. De esta forma, la investigación a priori de los objetos en general puede llegar a resolver la posibilidad de ciertos conocimientos a priori. O, lo que es lo mismo, para una fundamentación de la *metaphysica specialis* se reformula una *metaphysica generalis* (Heidegger, 1929/1973: 22).

Ahora bien, después de exponer esta idea general, debemos detenemos en la pregunta con la que se

<sup>4</sup> Esta frase es modificada respecto a la edición de 1781, donde no se habla de «*a priori*» sino de los «objetos en general». Esto señala la sinonimia entre estos dos adverbios: La investigación trascendental investiga todos los objetos, pero sin que signifique hacer ningún estudio empírico, para poder extraer de ahí qué son, yendo a lo que de por sí, es decir, antes de toda experiencia es cualquier objeto (Navarro Cordón, 1970).

<sup>5</sup> Esta distinción, bajo otra perspectiva a la desarrollada por nosotros, es señalado por Marzoa (1991).

inicia una nueva fundamentación de la *metaphysica generalis*, es decir, la pregunta de la filosofía trascendental: ¿cómo es posible el conocimiento? Esto, expresado de otra manera, es lo que busca Kant al preguntar por los «principios de la síntesis [del conocimiento]» (A12/B25). Este planteamiento trascendental presupone, pues, que de entrada hay conocimiento en general<sup>6</sup>, y que se debe señalar su posibilidad: los «*principios*» que lo hacen posible. Así, esta noción de «*principio*» no deberá ser entendida tal y como se desarrolla en la filosofía cartesianas, para la que «es preciso comenzar por la investigación de los Principios», de tal modo que:

«el conocimiento de todas las otras cosas ha de depender de estos principios, de modo que pudieran ser conocidos sin que las otras cosas no fueran conocidas, pero no a la inversa, esto es, éstas sin aquellas» (Descartes, PP: I, 10-1)

Al contrario, en Kant comenzamos por el «conocimiento» y de él vamos a los principios que lo hacen posible, es decir, el *principio* «se llama principio (...) ya que posee la peculiaridad de que hace posible el fundamento de su prueba» (A737/B765)<sup>7</sup>. La pregunta ahora pasa por desarrollar los dos elementos a los que se remite la investigación crítica, es decir, la investigación de los principios del conocimiento.

Para Kant, como es bien sabido, el conocimiento -de lo que se parte-, se divide en dos ramas o facultades: intuición y concepto. Como explicita claramente al inicio de la *Crítica*: «como introducción o nota preliminar [a la *Crítica*], sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano (...): sensibilidad y entendimiento» (A15/B29)<sup>8</sup>. Esta frase expresa claramente que estos dos elementos son algo de lo que se parte y aquello mediante lo que la posibilidad del conocimiento debe ser demostrada. De esta forma, la comprensión de la «ciencia especial que puede servir para la crítica de la razón pura» -la filosofía trascendental- (A11) pasa por entender esta distinción trascendental. Sin embargo, antes de entrar a dilucidar qué quieren decir estas ramas, deben ser hechas dos observaciones sobre la investigación que, además, juegan un papel fundamental en lo que debería ser, según el mismo Kant, la *Deducción*. En primer lugar, (1) la investigación en ningún momento deberá ser algo que afecte a la experiencia (*quid facti*), a cómo conocemos -que procesos intervienen-, sino que atenderá exclusivamente a cómo es posible el conocimiento (A84/B116-7), a cómo es posible la validez (*quid juris*). Es decir, más allá de lo que haga Kant o no, el texto no debería tratar de hacer una «derivación fisiológica» (A87/B119) al estilo del empirismo inglés; la experiencia, o el origen de los conceptos a tratar, no debe jugar ningún papel, de tal forma que sería contradictorio con las pretensiones del

<sup>6</sup> Esto quiere decir, que hay una distinción entre lo que entendemos por conocimiento válido o no; o, lo que es lo mismo: no se establece que haya de hecho proposiciones válidas, sino que existe tal distinción (Marzoa, 1989)

<sup>7</sup> Así es como, de forma general y no sin cierta polémica (Cabrera, 1999; Niquet, 1991), podemos entender lo que se ha denominado un «argumento trascendental»: el remitirnos a las condiciones de posibilidad de algo de lo que partimos.

<sup>8</sup> Hemos obviado aquí a propósito la famosa «raíz común» porque, aunque importante en lo que respecta al nuestro tema, ya sea porque la entendemos de una forma (Marzoa, 1989) u otra (Henrich, 2003), supera los límites de este trabajo.

programa asignar a Kant cierta «teoría psicológica», como sostiene, por ejemplo, Strawson (1966: 87). Por otro lado, (2) en la *KrV* no tratamos con lo que se denomina un intelecto «*archetypus*», es decir, un intelecto que en el mismo acto de representarse la cosa la cree y, por lo tanto, la conozca (B68, 72, 135-8, 149). Nosotros no creamos lo que consideramos conocimiento, sino que éste es “independiente” del sujeto. Nos enfrentamos a él. Es decir, si bien el principio del idealismo kantiano es que sólo existen mis representaciones y nada más<sup>9</sup>, éstas no dependen de forma absoluta de mí, sino que son, al mismo tiempo, algo a lo que me enfrento.

Teniendo en mente estas consideraciones, podemos determinar, en primer lugar, el significado de «intuición» como «modo con que un conocimiento se refiere inmediatamente a los objetos» (A19/B33). El conocimiento lo es siempre de algo, de un objeto, siendo ese objeto algo que va más allá de un simple universal -o concepto-. Si el conocimiento se formase sólo con lo universal no podría hacer referencia a nada: toda referencia mediata necesita de una inmediata si la referencia ha de tener lugar (Marzoa, 1989: 42-3). Así, se define la intuición como lo que hace referencia al objeto, «a lo que apunta todo pensamiento [todo concepto] en cuanto medio» (A19/B33), y, por ello, una «representación singular» (Lg: IX, §6; A320/B371; FdM: XX, 266). Además, si, según hemos dicho, no podemos crear nosotros el conocimiento, la intuición será por esto «receptividad», la facultad de ser afectado por algo, o lo que Kant denomina «sensibilidad»<sup>10</sup>.

Por último, cabe señalar aquello que *a priori* es la intuición o, lo que es lo mismo, su *forma*: la «pluralidad». Frente al concepto, lo universal, la intuición es una singularidad irrepetible, quizás dos intuiciones sean iguales pero nunca las mismas (Henrich, 1976: 17-21; Marzoa, 1973/94: 119). De esta forma, toda intuición por definición es diferente a otra, y mientras no quede delimitada por el concepto, la indeterminación de la intuición le hace ser así misma pluralidad: una intuición, es en el fondo, «muchas representaciones contenidas en una representación» (B136); es sólo pluralidad<sup>11</sup>.

Respecto al concepto, o la otra rama del conocimiento que Kant denomina «entendimiento» -que se

---

<sup>9</sup> Esto es expresado claramente por Kant en *Lg*, IX, 50, mediante la metáfora del caso de una testificación de un juicio.

<sup>10</sup> Esto se contrapone pues a las teorías que entienden que la intuición proporciona «datos en bruto para la conceptualización» (Allison, 1990: 121) o es el compromiso compartido con la concepción empirista (Henrich, 1976: 18-21). Partimos de que, para que haya conocimiento, tiene que haber referencia al objeto, es decir, intuición, pero sólo por la elección de tratar un tipo determinado de forma de conocer, el «ser pensante finito» (B72) o discursivo, es por lo que hay «sensibilidad» y, en última instancia, podemos hablar de «afección». Así, entendemos que Kant con este término establece una revolución al tratar «un concepto ontológico no-sensualista de la sensibilidad» (Heidegger, 1929/73: 39).

<sup>11</sup> Frente a lo que se puede leer en muchos pasajes de la *KrV*, la forma de la intuición que tratamos no es «tiempo» y «espacio», sino la «pluralidad». Aquellas dos formas lo son de la intuición, pero de la intuición humana; y, dado que tratamos con el intelecto discursivo en general, no podrá ser el resultado de una especie suficiente para tratar al género. Esta conclusión puede encontrarse indirectamente en la obra kantiana a partir de 1787 (B72, B145-6; PkM, XX) y no es algo que, por lo tanto, dificulte la comprensión de todo el intento kantiano como cree Strawson (1989).

relaciona con el concepto como la sensibilidad con la intuición-, cabe decir de entrada que es «una representación general de lo que es común a varios objetos» (Lg: IX, §1), es decir, un «conjunto de notas comunes» (Allison, 1990: 234; Marzoa, 1989: 45). Esto de entrada nos señala la característica de «mediatez» del concepto. Todos los objetos «se hallan mediamente representados» (A69/B94), pues en el fondo todos, en tanto que hay conocimiento, tienen que hacer referencia a la intuición. Ahora bien, este «hacer referencia a la intuición», característica principal del concepto, no podrá ser llevada a cabo siendo un mero «conjunto de notas», lo que Kant denomina «unidad analítica» (B133), sino una «función de unidad», es decir, «el acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común» (A68/B93); lo que, dicho de otra manera, puede ser entendido como “aplicar una regla” o “un modo de ordenar la pluralidad”. Este acto es el que, si atendemos a la estructura del conocimiento, es propiamente el concepto: el hacer referencia a la intuición. Así, el concepto será el “poner” algo -una regla o función- a la intuición, el ordenar ésta de un modo, cuyo resultado será el objeto o la objetividad. De esta forma, y, en contraposición a la “receptividad de la intuición”, se denominará el Entendimiento como «espontáneo» (A50/B74, B68). Así, el entender el concepto *propiamente* como acto de «función de unidad» tiene como consecuencia la noción de concepto antes utilizada, el señalar «lo que es común a varios objetos», es decir, lo universal. Sólo porque lo entendemos de la última forma tiene sentido hablar de la primera. La función de unidad está relacionada con su aplicabilidad, a su proceder, así como a que es aplicable un número infinito de veces siempre y cuando se cumplan ciertas condiciones que ella marca -las notas del concepto- (Marzoa, 1973/94: 119). Ahora bien, esto, que el concepto sea «función de unidad» y no mero conjunto de notas, tiene que ser demostrado.

Entendemos pues que, si el plan de la filosofía trascendental es establecer la «piedra de toque para la metafísica [*specialis*]», y para ello se investiga el «conocimiento objetivo», y este es el resultado de la relación entre concepto e intuición (A51/B75), se entiende que el trabajo de la filosofía trascendental no será otra cosa que mostrar qué «funciones de unidad» hay, qué modos hay en los que la intuición forma objetos; lo que, de otra manera, Kant denomina «los principios de la síntesis» (A12/B25), o lo que generalmente se conoce como «categorías»: formas en las que la intuición se relaciona con el concepto y viceversa. Ahora bien, entendemos que si bien este objetivo es la meta final –el dar cuenta de cuáles son los principios del conocimiento-, para conseguirla debemos demostrar que existe la posibilidad de categorías o, lo que es lo mismo, que es legítimo hablar de cierta relación entre concepto e intuición, como si de dos caras de la misma moneda se tratase. Entendemos pues que éste será uno de los objetivos principales de la *Crítica*, para dar paso al desarrollo de lo que aquí hemos denominado «filosofía trascendental»; sin señalar la legitimidad de esto, no podremos señalar lo que luego serán las

formas o modos diferentes de la relación comentada.

#### IV. Objetivos y desarrollos pretendidos en la *Deducción*

Entrando ya en el texto de la *Deducción*, vemos que Kant expone como meta de ésta lo que nosotros acabamos de desarrollar como uno de los objetivos principales de la *Crítica*: «el que [todos] los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse a las condiciones que el entendimiento [el concepto] exige» (A90/B123). Es decir, que el concepto no sea sólo un mero universal, sino una «unidad de función», un referirse siempre a la intuición. Esto, por otro lado, es lo mismo que decir que los «conceptos a priori pueden referirse a objetos» (A85/B117), y, en última instancia, que los conceptos proporcionen «las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos» (A89/B122). Esto en última instancia es a lo que se refiere Kant cuando habla de la «realidad objetiva» o la «validez objetiva» de las categorías<sup>12</sup>. Ahora bien, la *Deducción* trata de la legitimidad, la validez, de hablar de categorías y no de cuáles son exactamente las condiciones del conocimiento, lo que antes hemos denominado «los principios de la síntesis» y que Kant expone de forma introductoria en la «tabla de las categorías» -y que luego desarrolla en la «Analítica de los principios» de la *Crítica*. Así pues, hay una diferencia de metas entre la *Deducción*, el capítulo II de la «Analítica de los conceptos» y la famosa tabla de las categorías o lo que, retrospectivamente, Kant denomina «deducción metafísica» (B159), es decir, el capítulo I de la «Analítica de los Conceptos». Allí no se trata de ver cómo son posibles «las categorías», sino de hallar (presumiblemente) «cuáles» son, como son expuestas en la «tabla de las categorías» (A80/B106). En cualquier caso, entendemos que, si es tal lo que Kant quiere llevar a cabo en esa «deducción metafísica» -en la que aquí no vamos a entrar-, será siempre un problema diferente al de la *Deducción*<sup>13</sup>. Es decir, una «deducción (trascendental)», en sentido kantiano, no consiste en «enumerar las categorías»<sup>14</sup>, sino en ver que es válido hablar de conceptos *a priori*. Este sentido kantiano de una «Deducción» se halla expuesto tanto en la argumentación de la propia *Deducción*, como implícito en la relación de la palabra con ciertos procedimientos legales que viene a representar de forma metafórica. La *Deducción* es, ante todo, «una argumentación que pretende justificar

<sup>12</sup> Creemos pues que el objetivo de la *Deducción* está claramente delimitado y que no hay ninguna confusión, como creen Allison, (1990) y Guyer (1992) entre estos términos sinónimos de la obra kantiana (A28/B44). Esto se opone pues a los problemas lógicos desarrollados por Guyer (1992: 123-6; 2010: 118-25), y, como veremos, a una posible división de la *Deducción* en una prueba respecto a la validez objetiva y otra respecto a la realidad objetiva de las categorías (cf. VIII).

<sup>13</sup> Si respecto a esto ha llegado a surgir un problema, creemos que el origen puede estar en el intento de Strawson (1959) de ver estas “dos deducciones” como dos intentos de una misma prueba (Strawson, 1959: 70-78) que es la que debería ofrecer la «Analítica de los conceptos». Más adelante volveremos a esta cuestión (cf. VIII).

<sup>14</sup> Esta prueba será la que se desarrolle en la «Analítica de los principios» que sigue a la *Deducción*. Pero en ella los resultados de la *Deducción* son esenciales, ya que ¿dónde estaría la legitimidad de los *modos* de la relación de la intuición con el concepto (categorías) si ni siquiera hemos ganado la validez de hablar de la relación misma?

convincientemente una demanda acerca de la legitimidad de una posesión o de un uso» (Henrich, 1989: 407). Se trata de señalar la legitimidad en general de una posesión que, en término kantianos, la Razón exige como suya.

Estas consideraciones apuntan a otra cuestión de crucial importancia y que nunca debe ser pasada por alto, a saber, que lo que aquí hemos denominado *Deducción* es sólo la parte «objetiva» de la misma. Como antes hemos visto, la *Deducción* se dividía en dos partes (cf. II), apuntando una de ellas, la objetiva, a la «validez objetiva de los conceptos a priori». Como vemos, es ésta la que propiamente nos interesa pues apunta al problema central de la *Crítica*, algo que ya había señalado el mismo Kant al hablar de las dos «vertientes» y señalar una de ellas como «necesaria» para la *KrV*. Vemos pues, que a lo que Kant a veces denomina *Deducción de las categorías* –como, por ejemplo, en los párrafos §13-14 de la *Crítica*– es sólo la «deducción objetiva». Sin embargo, esto no siempre es así, como se desprende de varios pasajes (A XVI, B144, MA, IV: 474), donde Kant parece tener claro que la *Deducción* sólo queda completa cuando se resuelve la cuestión de la «deducción objetiva» y «subjetiva». Es decir, Kant no distingue entre la *Deducción*, en tanto que «deducción objetiva», y *Deducción*, en tanto que investigación que engloba dos aspectos, uno de los cuales es independiente de la *Crítica*. De hecho, esta distinción no se menciona directamente en ningún pasaje, algo que dificulta la labor interpretativa del texto de la *Deducción*, entendida ahora como los textos que Kant engloba bajo ese nombre, como veremos más adelante (cf. VIII).

Para concluir, resumamos el camino recorrido: en primer lugar hemos resaltado la importancia que debe dar toda interpretación de la *Deducción de las categorías* al texto mismo respecto al plan de la *Crítica*. En segundo lugar, hemos expuesto las dos investigaciones o «vertientes» que la componen (cf. II). Sin embargo, hemos señalado que sólo una de estas vertientes, que Kant denomina «deducción objetiva», es propiamente lo que debemos entender bajo el nombre de *Deducción*, tal y como hace Kant en varios pasajes (cf. IV). Del mismo modo, hemos expuesto mediante citas del propio Kant que dicha «deducción objetiva» debe ser la misma en la edición de 1781 y 1787 (cf. II). Todo esto nos deja una idea clara: la *Deducción* es un texto interrelacionado con toda la *Crítica*, siendo, de hecho, su fundamentación (cf. III); pero, al mismo tiempo, ella está aislada en lo que a una posible prueba se refiere, es decir, no debemos ir más allá del texto que suscribe para hallar su objetivo: hallar la validez de la relación que hay entre concepto e intuición.

## B. SENTIDO DE LA “APERCEPCIÓN” COMO PRINCIPIO DE UNA POSIBLE ARGUMENTACIÓN DE LA *DEDUCCIÓN*

Como ya hemos apuntando, Kant anuncia que en la *Deducción*<sup>15</sup> juega un papel fundamental lo que aquí denominaremos de forma provisional «apercepción pura» (B132), y que a lo largo del texto se menciona (presumiblemente) de múltiples maneras: «Yo pienso», «unidad sintética», «unidad trascendental», etc. Así, si queremos entender la argumentación que esconde la *Deducción* deberemos, en primer lugar, caracterizar tal entidad con sus múltiples significados dentro de la filosofía kantiana.

### V. El sentido de la a-percepción en la filosofía kantiana

«Percibir» designa el hecho de poder aprehender algo, ya sea en el espacio o sólo en el tiempo. Se puede percibir todo tipo de objetos, desde árboles hasta emociones (en cuyo caso hablamos de «sentir»). Y siempre, en esta palabra, hay «*algo percibido*». Ahora bien, «a-percibir», palabra introducida en argot filosófico por Leibniz, puede ser definido como el saberse percibiendo. Como caracteriza Morente en alusión al autor de Leipzig:

«apercibir es tener conciencia de que se está percibiendo. La apercepción es el saber de la percepción: la percepción que se sabe a sí misma como tal percepción» (G. Morente, 1996: 174)

Así pues, podemos percibir sin apercibir en acto<sup>16</sup>, pero no viceversa, pues este acto se realiza sólo en función del otro. Ahora bien, aunque para referirse a lo que aquí denominamos «apercepción pura» es normal citar la famosa frase: «El *Yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones» (B132), hay una diferencia entre ambos términos. Para Kant el «*Yo pienso*» es una representación, mientras que la «apercepción» es la actividad que la produce. Así, ésta se relacionará con el «*Yo pienso*» como la actividad con el resultado de la misma. En última instancia, a esta actividad, Kant la denomina «espontaneidad». Así, la representación “*Yo pienso*” «es un acto de la *espontaneidad*» (B132). Por otro lado, esta actividad, «apercepción pura» u «originaria»<sup>17</sup> también recibe el nombre de «autoconciencia» (B132). Así, el resultado de la autoconciencia, la reflexión<sup>18</sup> sobre el sujeto que

<sup>15</sup> A partir de aquí, dados los intereses señalados (cf. I), llamaremos *Deducción* a lo que Kant denomina «deducción objetiva», dejando aparte, salvo que sea señalado, el sentido de la *Deducción* como una investigación con «dos vertientes».

<sup>16</sup> Remarcamos *en acto* dado que una percepción sólo es percepción si, en última instancia, puede ser apercibida. Es decir: que toda percepción es apercepción *en potencia*.

<sup>17</sup> En la traducción española de Pedro Ribas se respeta la misma indeterminación con la que escribe Kant. En B132 ese «la [die] llamo» se refiere a la espontaneidad misma y no a la representación como podría parecer por un uso habitual del lenguaje. Que esto es así se confirma por el hecho de que tal cosa «a la que llamamos» es la que «da lugar a la representación “*Yo pienso*”» (B132); a esto hay que sumarla las referencias claras de Kant en otras partes, como B137, donde se habla del “*Yo pienso*” como «acto de apercepción», o AP: VII, 132-5, donde se identifica «apercepción» con «espontaneidad».

<sup>18</sup> La apercepción o autoconciencia no tiene que confundirse con el concepto de «reflexión». En Kant la reflexión es «la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento» (A260/B316), mientras que la autoconciencia es simplemente la consideración como objeto al sujeto que percibía.

conoce, es el «Yo pienso».

Ahora bien, Kant entiende que en el proceso de «apercepción» el sujeto que conoce un objeto, se convierte, asimismo, en nuevo objeto de conocimiento; y este nuevo objeto no está situado en ningún tiempo (forma de la intuición). Por este motivo, el «Yo pienso» resultante de la apercepción nunca pertenecerá a lo que antes hemos denominado «intuición» (cf. III), y, por lo tanto, será pura «espontaneidad». Esto es lo que le hace diferente de lo que Kant denomina «apercepción empírica» (B132; A115). La autoconciencia empírica es definida como «la conciencia de sí en el sentido interno según la determinación de un estado» (A106): uno se puede percibir viendo árboles o casas, siendo estas apercepciones siempre diferentes, pues el estado que «determina» cambia. Justamente, la diferencia entre la apercepción pura y empírica estriba en que la primera no está determinada por ningún tipo de estado, la primera nunca es objeto de la experiencia<sup>19</sup>. Kant expresa esto en la *Deducción* diciendo: «No poseo otra autointuición [otro tiempo o forma de intuición] que me proporcione *lo determinante* con anterioridad al *acto de determinar*» (B158). Cita que tiene un gran relación con la reflexión 5661<sup>20</sup>: «Respuesta a la pregunta: ¿Es experiencia nuestro pensamiento?» (Rf: XVIII, 319 cf. Allison, 1990: 421). Ahí Kant señala lo que hemos dicho: la apercepción, si bien «ocurre en el tiempo», ella misma «no hace referencia alguna al tiempo». Se necesitaría otro tiempo diferente al tiempo del objeto de la *percepción* para que el objeto puesto en la apercepción, el «Yo pienso», sea determinable, pues el tiempo, o la referencia a la intuición en general, es necesaria para el conocimiento. Si no hay tiempo, no hay experiencia; luego el pensamiento no es experiencia.

Esta característica, además de la imposibilidad de entender el «Yo pienso» como intuición, tiene la consecuencia de imposibilitar, al mismo tiempo, su adscripción como concepto, ya que según hemos dicho (cf. III), concepto será la función de unidad de la diversidad de la intuición. Como Kant menciona en algunos pasajes de su obra: «el pensamiento ‘Yo’ no es ningún *concepto*, sino sólo una percepción interior» (Frank, 2007: 188-9). Es decir, el ‘Yo pienso’ es algo que aprehendemos de alguna manera pero que no tiene nada que ver con el percibir objetos (B153-9), tal y como es desarrollado en la «Estética trascendental» (B66-9)<sup>21</sup>. El resultado de todo esto es ciertamente ambiguo: el «Yo pienso» no es intuición, sino «percepción interna», que, a nivel general, es sinónimo de intuición, y al mismo tiempo no es concepto, sino acto de la espontaneidad (B132), aquello que es propio del entendimiento,

<sup>19</sup> Es decir, la apercepción a priori, según lo explicado (cf. III), no es otra cosa que aquello que tiene toda apercepción por el hecho de serlo. Es decir, apercepción hay una, pero hay diferentes modos de aproximarnos a ella: empírico y a priori.

<sup>20</sup> Las «reflexiones» kantianas son un legado de breves escritos que Kant redactó a lo largo de toda su vida y que se recogen en su obra completa en los vol. XVII-III; XXI-III (*Opus postumum*). La temática es variada y abarca toda la obra de Kant.

<sup>21</sup> Es claro que aquí Kant se equivoca en la referencia a su mismo texto de la Estética señalando A33-6/B50-3.

la facultad de los conceptos. Esta dificultad queda expuesta por Kant en un pasaje póstumo:

«”Yo soy consciente de mí mismo” es un pensamiento que contiene ya un doble Yo: el Yo como sujeto y el Yo como Objeto. Cómo es posible que el Yo, el «Yo pienso» me sea un objeto (de intuición) (...) es algo sencillamente imposible de explicar, a pesar de ser un *factum* indudable» (FdM: XX, 270)

A pesar de toda esta ambigüedad, Kant concede a la apercepción una gran importancia en su sistema, llegando a considerar ésta como «el principio más elevado del entendimiento humano» (B135) y, en última instancia, de la «filosofía trascendental» (B134). Si esto es así, se debe a otras características de este «Yo pienso» que no tienen tanto que ver con su naturaleza (conceptual o intuitiva) sino la relación que guarda con el pensamiento objetivo.

Esta relación, en la que más adelante profundizaremos, viene señalada por dos características principales: la simplicidad y la identidad del «Yo pienso». La primera es algo que se sigue tautológicamente de la misma; es decir, algo que no afirma nada nuevo según lo dicho, pues «su simplicidad reside en su posibilidad» (B419), pero que merece ser explicitado. En la autoconciencia no hay nada más que un «Yo» que es «lógicamente simple» (Henrich, 1974: 162) y por ello siempre distinto de los pensamientos con los que se relaciona. No hay ningún contenido en el «Yo»:

«la proposición «Soy simple» tiene que ser considerada como una inmediata expresión de la apercepción (...) [y ésta] no significa sino que la representación “Yo” no contiene en sí la menor variedad, por una parte, y por otra, que es unidad absoluta, aunque lógica tan solo» (A355)

Nada determina a la representación del «Yo pienso». Por ello podemos asignar a esta representación el concepto de «identidad numérica» (A107; Henrich, 1974: 163)<sup>22</sup>, identidad que sería imposible de asignar si tal «Yo» fuese fenómeno, es decir, si fuera intuición y, por lo tanto, no-simple. En la «Anfibología de los conceptos de reflexión» Kant deja claro el concepto de identidad usado aquí:

«Si un objeto se nos presenta muchas veces (...) entonces, si lo consideramos como objeto del entendimiento puro, es siempre el mismo. No es muchas cosas, sino una sola (*numerica identitas*). Pero si es fenómeno (...) por muy idéntico que sea todo con respecto a éstos, la diferencia de lugares de ese fenómeno a un mismo tiempo justifica la diferencia numérica» (A263/B319).

Esto pone de manifiesto que la representación «Yo pienso» formará una unidad absoluta, pues, según lo dicho, es siempre el mismo y por lo tanto una sola cosa. Por ello, además de los términos ya comentados como «apercepción pura/originaria», o «Yo pienso», Kant introduce en B132 lo que él llama: «unidad trascendental de la autoconciencia», o, lo que es lo mismo, «unidad de la apercepción [pura]». Con esto quiere designar Kant «la completa identidad» (B133) del «Yo pienso», el que sea siempre uno y el mismo, o, lo que es lo mismo, la completa identidad o unidad del acto de apercepción. Unidad que, para Kant, representa la unidad del pensar: «tal unidad [de apercepción] es sólo la unidad

---

<sup>22</sup> Si bien la idea es tomada de Henrich (1974), no seguimos aquí su desarrollo.

del *pensamiento*» (B422). Dicho más claramente: «por medio de este Yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x» (A346/B404) que es siempre el mismo. En todo pensamiento, este «sujeto lógico» tiene que estar presente.

Desde luego, surgen muchas preguntas respecto a esta «cierta unidad» del pensamiento y su relación con el «Yo pienso», pero, en pos de la clarificación, deben dejarse ahora a un lado. Como hemos dicho, más allá de la naturaleza de este «Yo» y de su relación con el pensar mismo, la apercepción es *identidad* y, por lo tanto, unidad, característica fundamental para poder entender la argumentación de la *Deducción*.

## VI. Las líneas de la argumentación de la *Deducción*

La *Deducción*, como hemos comentado ya varias veces, consta de dos ediciones reescritas totalmente, excepto en lo que se refiere a la «primera sección» que es común a ambas (§13-14) y que es meramente introductoria. Para una mejor comprensión del texto vamos a aislar una posible argumentación de las dos ediciones, remitiéndonos a ellas aisladamente. Por motivos de claridad expondremos primero la argumentación de la edición de 1787, para luego pasar a la anterior.

La *Deducción*, tal y como es desarrollada en la edición B, parte de la necesaria unidad de la autoconciencia, de apercepción o del «Yo pienso», tal y como hemos desarrollado antes (*cf.* V). A partir de aquí, Kant señala que «la representación que pueda darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de intuición» (B132), tesis que parte de la investigación trascendental expuesta anteriormente (*cf.* III). Por otro lado, según lo desarrollado (*cf.* V), toda percepción tiene que contener la posibilidad de apercibirla para que sea tal, al mismo tiempo que toda apercepción requiere de una percepción que, en última instancia, es pluralidad. De esta forma, «toda la diversidad de la intuición guarda una necesaria relación con el *Yo pienso*» (B132). Ahora bien, según lo dicho, el «Yo pienso» *debe* aparecer como algo idéntico y único. Al mismo tiempo, la intuición es siempre pluralidad, siempre diferente (*cf.* III). Así esta pluralidad debe ser organizada (combinada) de alguna manera para que dicho «Yo pienso» cumpla la característica que hemos señalado:

«Si existe, pues, la posibilidad de que yo me represente la *identidad de conciencia en esas representaciones* [que son pluralidad], ello se debe tan sólo a que puedo combinar en una conciencia la diversidad contenida en unas representaciones dadas» (B133)

El final de este párrafo contiene una frase central: «sólo es posible la unidad analítica de apercepción si presuponemos cierta unidad sintética» (B133); es decir, sólo me es posible representarme el «Yo» de esta forma unitaria si es posible que la apercepción sea principio de una combinación (síntesis) de la pluralidad de la intuición. Más adelante Kant vuelve expresar esto:

«Como *dada a priori*, la unidad sintética de lo diverso de las intuiciones, constituye, pues, el *fundamento de la identidad de la misma apercepción* que precede a priori a todo mi pensamiento determinado» (B134)

«El principio de la necesaria unidad de apercepción es, a su vez, idéntico (...), pero expresa la necesidad de efectuar una síntesis de la variedad dada en la intuición, síntesis sin la cual es imposible pensar aquella completa identidad de la autoconciencia» (B135)

Todo esto viene a resumirse en lo siguiente. Lo que antes habíamos nombrado como «unidad de la apercepción» presupone para su posibilidad, *dada la pluralidad de la intuición*, la existencia de «unidad sintética de la apercepción» (B136). Y esto, efectivamente, es una característica que va más allá de las señaladas (simplicidad, identidad, unidad) pues no puede ser extraído del mismo concepto de «autoconciencia» o «apercepción»<sup>23</sup>. Así, la unidad sintética de la apercepción –o, de otra manera, la síntesis que presupone la apercepción- es necesaria para el conocimiento de objetos:

«En efecto, si se prescinde de la combinación [de la síntesis que debemos suponer], nada puede ser pensado o conocido a través de las representaciones dadas, ya que no conllevarían entonces el acto común de apercepción “Yo pienso”» (B137)

Vayamos ahora a la edición de 1781. Allí encontramos la misma argumentación al principio de lo que Kant denomina «III sección» de la *Deducción*<sup>24</sup> (A116-119). Como mediante la edición B ya hemos expuesto las líneas generales, para mayor clarificación vamos a exponer la argumentación desarrollada de forma silogística mediante frases del mismo Kant (A116):

- (1) «Tenemos conciencia *a priori* de la completa identidad del yo en relación con todas las representaciones»
- (2) «Tal conciencia [el Yo] la consideramos como necesaria condición de la posibilidad de todas las representaciones», y esto es, condición de «*todo lo diverso* contenido en nuestras representaciones»

Hallamos pues que, si (1) es innegable y (2) también, tiene que haber lo que Kant denomina «principio trascendental de la unidad de todo lo diverso contenido en nuestras representaciones», una síntesis para que tenga sentido hablar de ambas al mismo tiempo, es decir, de una «identidad del Yo» en la pluralidad de la intuición. Así, la condición de posibilidad de las dos premisas señaladas es, (3) el «principio de unidad sintética de lo diverso en toda intuición posible».

Como vemos, tanto la edición de 1781 como la de 1787 es localizable el mismo argumento<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Es decir, esto es un juicio sintético que se contrapone a los juicios analíticos de la autoconciencia por ahora desarrollados. Algo que luego desarrollaremos con mayor profundidad a partir de Allison (1994).

<sup>24</sup> Kant avisa en el inicio de la *Deducción* que la segunda sección, «a fin de evitar la prolíjidad de una teoría completa», preparará al lector para la sección tercera, dando a entender que es ahí donde se desarrolla plenamente la argumentación: se expondrá lo dicho «sistemáticamente» (A98). Ya hemos dicho también que la primera sección es meramente introductoria.

<sup>25</sup> Esto también queda claro mediante los textos que Kant escribe al final de cada edición de la *Deducción* y que denomina «Breve resumen». La importancia de estos pequeños resúmenes ha sido destacada por Henrich al entender que éstos podían representar cualquier deducción jurídica de una forma abreviada y concisa. Como comenta el autor, si no se lograba realizar una deducción clara, se «escribía una segunda deducción, un texto breve y elegante que sintetizaba los principales pasos de

Argumento que, en última instancia, resuelve lo que hemos denominado como «validez objetiva» de las categorías: si como hemos dicho, los conceptos tenían que ser una «función de unidad» (cf. III), es decir, una forma de ordenar la intuición de un modo, y, hemos desarrollado ahora que la apercepción implica la necesidad de ordenar de un modo u otro la intuición –no se entra aquí, como hemos señalado (cf. IV) en *cuáles* son esos modos–, hemos logrado, pues, la realización de la prueba, a saber, el que es válido hablar de *categorías*, es válido hablar de modos en los cuales la intuición se ordena. Así, concluye Kant, después de los párrafos comentados, que «lo diverso de la intuición dada también se halla, pues, necesariamente sujeto a las categorías» (B143) o, lo que es lo mismo, que «en el entendimiento hay, pues, conocimientos puros a priori» (A119).

## VII. De la unidad del pensamiento a la conciencia de la subjetividad

En la argumentación desarrollada hemos partido de algo que es bastante problemático: la identidad del Yo. Es importante tener siempre en cuenta, como decimos, que ésta es algo con lo que iniciamos la *Deducción* y no algo a probar mediante la argumentación de la misma. En la prueba se trata de validar las categorías a partir de esta identidad, pero no la identidad misma. La pregunta surge ahora al querer justificar de dónde viene tal idea de la «identidad del Yo» sin la que no podríamos hablar de conceptos como «funciones de unidad». Lamentablemente, Kant no desarrolla esto en ningún lado y es sólo a partir de diferentes apuntes de la *Crítica* desde los que podemos llegar a dilucidar su origen.

Se pueden proponer dos teorías al respecto, que se relacionan directamente con muchos pasajes de la *Crítica*. Para una, la identidad del Yo viene dada por las características especiales antes comentadas que tiene la conciencia de la subjetividad (apercepción). Así, la unidad e identidad del «Yo» se basaría en el término medio en el que se mueve la apercepción: el ser espontaneidad que no es conceptualizable y, al mismo tiempo, cierta «percepción interna» que no es intuición (cf. V). Esto es, dicha propuesta sería una *teoría del conocimiento* basada en cierta *teoría de la mente* (Henrich, 2003). Para la otra, la identidad del Yo sólo es una forma de expresar lo que se deriva de la premisa que partimos, el *Faktum* de la investigación (Marzoa, 1990), a saber, que hay conocimiento objetivo o experiencia. Así, la identidad del Yo, o la existencia del mismo Yo en todo conocimiento, sería sólo condición o expresión de la unidad del pensamiento del que partimos. Es decir, la investigación no trataría de formar el conocimiento, sino de entender qué es lo que lo posibilita, es decir, hacer una *crítica del conocimiento*.

Esto apunta, pues, a que la teoría de la «identidad de Yo», base de la argumentación de la *Deducción*,

---

su argumento» (Henrich, 1989: 401). Y en estos «principales pasos» encontramos la referencia a la autoconciencia como fundamento de la prueba (A129; B168-9).

afecta a la forma misma de entender la obra kantiana y, con ella, la fundamentación de la filosofía trascendental misma. Esto se ve fácilmente si recurrimos a la distinción escolástica, utilizada por Kant (*KpV*: V, 4)<sup>26</sup>, entre *ratio essendi* y *cognoscendi*, es decir, entre la razón que posibilita algo o que permite conocerlo (Ferrater Mora, 1994: 2907-8). Así, podemos decir, que para la teoría que parte de la identidad del Yo como identidad del conocimiento objetivo, aquello de lo que partimos, el «conocimiento» es la *ratio cognoscendi* de la identidad del Yo, pero es este último quien es la *ratio essendi* del conocimiento. Esta relación, sin embargo, se rompe al intentar extraer la «identidad del Yo» a partir de la naturaleza del acto de pensar dicho Yo, pues aquí el «conocimiento», el «*Faktum*», deja de ser la *ratio cognoscendi* de la identidad, aunque en última instancia el Yo siga siendo la *ratio essendi* del conocimiento. Como vemos, pues, no es poco lo que está en juego en la determinación del «yo trascendental». Encontrar una teoría “propriamente” kantiana es imposible, pues ambas teorías quedan plasmadas en la obra kantiana de igual manera. Si bien queda claro que la interpretación de la apercepción como «unidad del pensamiento» se adecúa más a la noción de la filosofía trascendental, tal y como la hemos expuesto (cf. III), es imposible negar la relación que ve Kant entre la «apercepción» como unidad del pensamiento y como conciencia de cierta subjetividad (cf. V), que se manifiesta en la forma de llamar a tal unidad del pensamiento: a-percepción<sup>27</sup>. Es decir, entendemos que Kant manifiesta una tensión que constituye su obra y que afecta directamente a la filosofía trascendental: «Kant no ve que su proyecto se enfrenta a la tensión entre dos concepciones posibles y cercanas: teoría del conocimiento/crítica del conocimiento» (Kuhlmann, 1997: 27).

### C. LA DEDUCCIÓN Y EL PROBLEMA DE LA VALIDEZ DE LAS CATEGORÍAS

Hasta aquí hemos planteado una interpretación de la solución kantiana al problema de lo *a priori* según lo desarrollado en la *Deducción trascendental*, que vinculaba esta prueba a lo que hemos denominado «apercepción». Si bien la argumentación era válida según lo demostrado (cf. VI), la prueba dejaba el inconveniente de señalar la procedencia y, en última instancia, la validez de dicha «apercepción» (cf. VII). Algo que acababa afectando a todo el proyecto de la *Crítica*, según lo desarrollado en la sección A. Un problema nos vinculaba a otro necesariamente.

Para terminar, vamos a desarrollar algunas de las interpretaciones más elaboradas de la *Deducción* por autores actuales, que nos permitirá remarcar el significado de nuestra teoría, para luego señalar a dónde

<sup>26</sup> Kant utiliza esta distinción para explicar la relación entre la ley y la libertad: «la libertad constituye la *ratio esendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad» (V, 4). Esto, desde luego, permite apuntar a una interpretación determinada de la Deducción en la *KpV*, en la que, sin embargo, ahora no vamos a entrar.

<sup>27</sup> Si estas teorías fueran independientes no se entiende por qué Kant llama a la unidad del pensamiento «apercepción», algo que designa claramente algo que tiene que ver con la conciencia de cierta subjetividad.

apunta el posterior desarrollo de la cuestión de lo *a priori* o de la filosofía trascendental: el «idealismo alemán».

### VIII. Contraposición a otras interpretaciones

La mayoría de las teorías actuales en torno a la *Deducción*, se basan en la premisa establecida por Henrich (1969) de que la prueba contenida en ella es una «prueba que consta de dos pasos [one-proof-in-two-steps]». Teoría que nace a raíz de un comentario de Kant en el que, a mitad del texto de la edición de 1787<sup>28</sup>, señala que:

«con la proposición anterior se ha comenzado, pues, una deducción de los conceptos puros del entendimiento (...) [Sin embargo,] sólo más adelante, (...) habiendo explicado su validez a priori con respecto a todos los objetos de los sentidos, se habría alcanzado el propósito de la deducción» (B145)

A partir de esta teoría, Henrich desarrolla (1969: 29-31) que la diferencia entre los dos pasos se refiere a una «limitación» que Kant pone al principio de la prueba para presentar la *Deducción*. Dicha limitación es el presupuesto de que las intuiciones ya «poseen unidad». Es decir, la *Deducción* constaría, según Henrich, de dos pasos en los cuales, primero se probaría la validez de las categorías dando como presupuesta la unidad o síntesis de la intuición, para luego probar la misma validez sin presuponer nada, algo que abarcaría «todos los objetos de nuestro sentidos».

Esta tesis es desarrollada con mayor profundidad por Allison, quien vincula estas dos partes de la prueba a dos nociones de entender la noción de «objeto» en Kant (1990: 221), así como dos modos de entender la vinculación entre la intuición y el concepto, y, del mismo modo, dos modos de entender la apercepción, como «pura» y «esquematizada» (1993: 56). Diferencia que tanto Allison como Guyer (1992) delimitan con dos conceptos que nosotros hemos señalado como sinónimos, la «validez objetiva» y la «realidad objetiva» de las categorías:

«la noción de validez objetiva ha sido considerada en conexión con el análisis del juicio (...). Decir que las categorías son objetivamente válidas equivale a afirmar que ellas hacen posible (...) un juicio. (...) En contraste con esto, la noción de realidad objetiva posee un sentido ontológico. Afirmar que un concepto tiene realidad objetiva equivale a afirmar que se refiere o es aplicable a un objeto real» (Allison, 1990: 220-1)

A partir de esta distinción, incorrecta dentro del marco de la teoría kantiana<sup>29</sup>, Allison entiende que el primer paso de la *Deducción* es satisfactorio -cuya argumentación se asemeja a lo que hemos desarrollado (cf. VI)- mientras que el segundo debe ser aplazado a la «Analítica de los principios», tal y

<sup>28</sup> Dado que por los autores que comentamos en este apartado es admitido que en B se desarrolla un prueba más coherente que en A, nos centraremos aquí sólo en el texto de 1787 en pos de la simplificación.

<sup>29</sup> Los motivos exactos son imposible de exponerlos aquí, dadas las dimensiones del trabajo. Pero no es difícil de apuntar que, según lo dicho respecto a la representaciones (cf. III), no puede haber «objetos» como si éstos fuesen algo más allá de mis representaciones o juicios. Por otro lado, en varios pasajes, especialmente en A28/B44, Kant utiliza esta distinción como sinónima.

como, por otro lado, también hace Strawson (1966). Así, para este grupo de autores, la *Deducción* en el fondo es insatisfactoria porque, o bien no logra determinar la necesaria vinculación de los objetos reales con las categorías que posee nuestro entendimiento, o bien apunta a una investigación que es condicional: la *Deducción* sería una prueba fallida al tener que suponer un «Yo pienso» idéntico (Guyer, 1980) para poder hablar de la síntesis de la intuición. Sin embargo, el desarrollo de estas teorías se basa en tres errores fundamentales.

Como se puede señalar claramente, el primer fallo es no respetar los dos sentidos que esconde la palabra «*Deducción de las categorías*» en Kant, tal y como hemos señalado (cf. IV). Tanto Henrich como Allison confunden la *Deducción* como «deducción objetiva» y la *Deducción* como texto que trata de dos pruebas diferentes e independientes, una de las cuales es indiferente a la *Crítica*. Esto les obliga a entender que, efectivamente, en la *Deducción*, para llevar a cabo el objetivo propuesto<sup>30</sup>, hace falta llevar a cabo dos pruebas. Sin embargo, eso que principalmente Allison y Henrich denominan «segundo paso» no es sino la «vertiente subjetiva». Esto queda muy claro cuando, si nos fijamos en el párrafo antes citado a partir del cual Henrich desarrolla la tesis comentada, Kant comenta que efectivamente queda algo por hacer con lo que «se conseguirá el propósito de la deducción», pero esto no es sino la exposición de las facultades por las que esto es así (B150-6); aquello que Kant describe como «deducción subjetiva». Algo que nunca afecta al proyecto de la *Crítica*.

El segundo error es no ver que “la primera parte de la prueba”, el texto que nosotros hemos desarrollado anteriormente (cf. VI), ya contiene una prueba de la necesidad de las categorías, tal y como afirma el mismo Kant. Ahora bien, si ellos no ven esto es porque en el fondo esperan que la prueba ofrezca algo más de lo que puede hacer y esto tiene mucho que ver con la ambigüedad que acompaña a la premisa principal de la misma, la identidad del Yo, tal y como hemos apuntado (cf. VII). Esta insuficiencia que en general ven estos autores queda muy bien reflejada por Guyer y su teoría de la *Deducción* como prueba condicionada.

Consecuencia de esta perspectiva surge en Allison el tercer error de su teoría: derivar la prueba de la *Deducción* a otras partes de la *Crítica* como la «Analítica de los principios». Esto es algo que viola la letra kantiana, tanto en lo que se refiere a la importancia concedida al texto titulado «*Deducción de las categorías*» (cf. II), como al último comentario con el que Kant cierra dicha investigación, en el que señala que «hasta aquí (...) hemos estado tratando de conceptos elementales. (...) Ahora [en lo que sigue] queremos mostrar el uso de los mismos» (B169). Es decir, Kant entiende que la *Deducción* es un

---

<sup>30</sup> Recordemos que en los párrafos §13-14, cuando Kant expone el objetivo de la *Deducción*, Kant se refiere sólo a su «vertiente objetiva».

antes y un después de la *Crítica*. O bien se renuncia a ella, y con ésta a la filosofía trascendental, o bien se acepta (cf. II), pero no se va a buscar otras posibles «deducciones».

Lo que se puede deducir de aquí es que, como queda bien claro en Henrich (2003), estos autores entiende o esperan que Kant desarrolle una especie de «teoría del conocimiento» apoyada en cierta «teoría de la mente» a partir de la cual lleve a cabo el proyecto de la *Deducción*: «Kant uses the concept of self-consciousness as a decisive for the development of a deductive theory about his epistemological framework» (Henrich, 2003: 43). Esto es, como ha quedado bien expresado en la insuficiencia de la prueba que veía Guyer, buscan que la *Deducción* permita dar una necesidad fuera de toda duda de los conceptos *a priori*, algo que como vemos afecta a la comprensión de la filosofía kantiana. Comprensión que, por otro lado, como hemos señalado (cf. VI), no sólo afecta a las pretensiones de estos autores, sino quizá a la pretensión del mismo Kant.

Desde otra perspectiva ajena a estos autores, Marzoa, en coherencia con Heidegger, desarrolla una lectura de la obra kantiana que también merece ser comentada<sup>31</sup>. Marzoa (1973/94, 1989) parte de la base de que la «apercepción» no hace referencia a ninguna conciencia subjetiva especial, sino a la exposición de la premisa de la investigación: «todo contenido cognoscitivamente válido ha de poder formar contexto con cualquier otro contenido cognoscitivamente válido», es decir, que la unidad e identidad del Yo quiere decir que «”yo” soy uno para todo posible contenido cognoscitivamente válido» (Marzoa, 1989: 75). A partir de aquí, Marzoa entiende que el sentido de la *Deducción* no tendrá nada que ver con señalar a partir de ciertas características de la autoconciencia la necesidad de las categorías, sino más bien en lo que hemos apuntado en el desarrollo de las nociones de «concepto» e «intuición» (cf. III), el ver como se vincula una noción con la otra:

«La “deducción trascendental de las categorías” queda efectuada en la medida en que se ha recorrido un cierto camino en las dos direcciones (...) se trata de un mismo camino, recorrido en una y la otra dirección» (Marzoa, 1989: 78-9)

Como vemos, la idea de Marzoa de la *Deducción* se acerca mucho más que las ideas expuestas a las pretensiones con las que habíamos caracterizado la obra kantiana, pero, sin embargo, deja sin señalar la relación que establece Kant entre la apercepción como condición del conocimiento cognoscitivamente válido y la misma como «percepción interna»<sup>32</sup>.

Así pues, vemos que ninguna de las teorías desarrolladas señala la tensión con la que hemos

<sup>31</sup> Partimos para este comentario de la base de que la lectura de Marzoa quisiera dar un reflejo del texto kantiano. No creemos que sea esta la intención del autor, pero sí algo en lo que se podría caer, por lo que merece ser comentado.

<sup>32</sup> Si bien es verdad que Marzoa entiende la tensión por nosotros señalada de otra manera en un libro posterior (Marzoa, 1990), no la señalada en referencia al problema tratado en el texto de la *Deducción*.

caracterizado el pensamiento desarrollado por Kant en la *Deducción*. Nuestra tesis, más allá de ciertas consideraciones lógicas que afectan a la forma de la *Deducción*, es la consideración de ésta como punto conflictivo de la misma filosofía kantiana. Es verdad, frente a muchos comentarios, que la *Deducción* ofrece un texto coherente dentro de la filosofía kantiana, y al mismo tiempo, ofrece una prueba válida de la necesidad de las categorías respecto a la pluralidad de la intuición. Ahora bien, esta prueba deja sin resolver el problema de la «Identidad del Yo», que acaba afectando en el fondo al desarrollo de la filosofía kantiana y su proyecto como *Crítica*. Es decir, si bien hemos visto una solución al problema de lo *a priori*, ésta deja aún abierta la cuestión. Las consecuencias de esto afectan a la forma de la filosofía misma, algo que queda muy patente en los pensadores del Idealismo alemán.

## **IX. La validez del intento kantiano y el problema de lo *a priori***

El primer gran pensador que vio esta ambigüedad de la filosofía kantiana es J. G. Fichte. Él inicio justamente un proyecto que quería poner fin a la misma mediante lo que aquí hemos denominado «teoría de la mente» o «teoría del conocimiento»; es decir, mediante uno de los dos polos en los que se mueve el sistema kantiano. Como apunta en uno de sus párrafos iniciales de la *Fundamentación para toda Doctrina de la Ciencia*: «Kant preludia nuestro principio como principio fundamental absoluto de todo saber; pero nunca lo ha estudiado precisamente *como* principio fundamental» (Fichte, GW: I, 99). De lo que es bien consciente Fichte es que esta elección implica una fundamentación incondicionada del saber o «*Doctrina de la Ciencia*»; como se puede ver claramente en el título del libro ahora citado. Como se ve, en la filosofía del idealismo alemán queda claramente explicitada la vinculación entre la elección de una de las dos formas de entender la «identidad del Yo» y la forma de entender la filosofía kantiana y en el fondo, las pretensiones de la filosofía misma.

Fichte, y junto a él, el joven Schelling, desarrollan un programa de filosofía en el que el Yo sea el primer principio del sistema, es decir, que su identidad no depende de ningún *faktum* o premisa inicial de la que hemos partido en la investigación –algo en el fondo a lo que aspiran comentaristas apuntados como Allison–. Esto claramente queda expuesto por Schelling al afirmar que, en vinculación con lo desarrollado respecto a la identidad de la conciencia (cf. VII), «su *principium essendi* y *cognoscendi* han de ser uno» (Schelling, SI: II, 368). En efecto, si antes hemos dicho que si entendíamos la «identidad del Yo» sin relación a ninguna condición, ésta seguiría debiendo ofrecer la *ratio essendi* del conocimiento, entendemos que ella misma tendrá que ser su *ratio cognoscendi*.

Lejos de ver cómo esto puede ser posible de alguna manera, la temática es clara y coherente y lo que en el fondo late no es otra cosa que entender de una forma u otra la noción de *principio* (cf. III). Como

hemos visto, una teoría que atienda a la idea del *faktum* del conocimiento, entenderá el principio como algo «que hace posible el fundamento de su prueba», mientras que una teoría que intente el proyecto del idealismo alemán entenderá, tal y como entiende Schelling, la noción de principio en un sentido cartesiano. Así, la tarea de la filosofía será la de «encontrar semejante principio», que no es sino «encontrar lo absolutamente cierto por lo cual otra certeza está mediada» (Schelling, SI: II, 346).

Como vemos la solución última de lo *a priori* apunta a la noción de principio que manejemos en nuestra investigación y ésta, no es otra cosa, que uno u otro planteamiento de hacer filosofía. Por otro lado, cabe remarcar que la filosofía kantiana debe entender como una tensión entre ambas nociones de principio. Si bien es claro que la obra apunta al reconocimiento de un *faktum* como premisa de la que partir, la vinculación de la obra a la apercepción como principio de una posible argumentación le hace desplazarse a la otra noción cartesiana de principio. La teoría kantiana permite ambos horizontes de interpretación y sólo podrá ser un examen posterior el que pueda juzgar la cuestión de cuál es, en el fondo, el proceder válido. Investigación futura que podría traducirse en un desarrollo de los inicios del idealismo alemán, tal y como aquí han sido expuestos.

A título de conclusión, podemos señalar todo lo aquí desarrollado según el orden expuesto. En primer lugar (cf. II), hemos expuesto la referencia explícita que hace Kant al señalar la *Deducción* como el texto más significativo en pos de la resolución de la cuestión de lo *a priori*. Para lograr entender éste, hemos desarrollado algunas de las nociones básicas de la filosofía kantiana (cf. III), lo que nos ha permitido aislar una parte de la *Deducción*, que Kant denomina «deducción objetiva», como lugar donde se desarrolla la prueba (cf. IV). Más adelante, hemos atendido a la naturaleza de la apercepción (cf. V), para ver de qué manera ésta podría ofrecer un principio para desarrollar la argumentación de dicha «deducción objetiva». Una vez hecho esto, y habiendo comprobado que no hay ninguna diferencia en la argumentación general de las dos ediciones (cf. VI), hemos desarrollado qué quiere decir exactamente Kant al asignar la apercepción como «principio» de la prueba, y en última instancia, de la filosofía trascendental. El resultado ha sido entender la apercepción como algo que, de forma ambigua, incluye dos nociones de principio (cf. VII), algo que no permitiría resolver en última instancia la pregunta por lo *a priori*. En último lugar, por un lado, hemos comparado nuestra teoría con otras interpretaciones, con lo que hemos vuelto a remarcar la tensión que caracteriza la *Deducción* y que creemos necesaria mantener para un comprensión adecuada del texto (cf. VIII). Por otro, hemos señalado que el estudio de los inicios del idealismo alemán es un posible camino para el desarrollo de la cuestión de lo *a priori* (cf. IX). Algo que deja abierta la cuestión para otras investigaciones.

## Bibliografía

- ALLISON, H. (1983), *El Idealismo trascendental: una interpretación y defensa*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- (1994), “Apercepción y analiticidad en la deducción B”, en GRANJA, D. M., *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, pp. 45-67, en Anthropos, Barcelona, 1994.
- CABRERA, I. (1999), “Argumentos trascendentales o cómo no perderse en un laberinto de modalidades”, en CABRERA, I., *Argumentos trascendentales*, UNAM, México, 1999.
- DESCARTES, R. (PP), *Oeuvres: Principes de la philosophie* (vol. IX, 2), Léopold Cerf, Paris, 1904 [trad. esp.: Guillermo Quintás, Alianza, Madrid, 1995].
- FRANK, M. (2007), “Kant über Selbstbewusstsein”, en *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, pp. 183-93, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- FERRATER MORA, J. (1994), *Diccionario de Filosofía, vol. III: K-P*, Ariel, Barcelona, 2009.
- FICHTE, J. G., *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1965:
- (GW) *Grundlage der gesammten Wissenschaftlehre*, vol. I, 2 [trad. esp: Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2005 ]
- (VDW) *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftlehre*, vol. I, 4 [trad. esp.: Quintana Caballas, Tecnos, Madrid]
- G. MORENTE, M. (1996), “La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía”, en *Obras completas II (1937-1942)*, vol. I, Anthropos, Barcelona.
- GUYER, P. (1980), «Kant on Apperception and A priori Synthesis», en *American Philosophical Quarterly*, 17, pp. 205-212.
- (1992), «The transcendental deduction of the categories», en *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 123-160, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- HEIDEGGER, M. (1929/73), *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1981.
- HENRICH, D. (1969), «The Proof-Structure of Kant's Trascendental Deduction», en *The Review of Metaphysics*, pp. 640-59, vol. 22, nº 4, 1969.
- (1976), *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*, Carl Winter Universitatverlag, Heidelberg, 1976.
- (1989), «La noción kantiana de Deducción y los antecedentes metodológicos de la primera crítica», en CABRERA, I., *Argumentos trascendentales*, pp. 395-416, UNAM, México, 2000.
- (2003), “Sensation, Cognition and the ‘Riddle of Metaphysics’”, en *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, pp. 29-45, Harvard University Press, London, 2003.

KANT, I., *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*<sup>33</sup>:

- (KrV) *Kritik der reinen Vernunft* (B), vol. III / (A), vol. IV [trad. esp: P. Ribas, Gredos, 2010; Morente, Tecnos, 2009].
- (PkM) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, vol. IV [trad. esp: J. Besteiro y J.L. Villacañas, Gredos, 2010].
- (MA) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, vol. IV [trad. esp: C. Másmela, Alianza, 1989]
- (KpV) *Kritik der praktischen Vernunft*, vol. V [trad. esp.: R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2000]
- (AH) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, vol. VII.
- (Lg) *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, vol. IX.
- (FdM) *Preisschft über die Fortschritte der Metaphysik*, vol. XX [trad. esp: F. Duque, Tecnos, 2011].
- (MD) *Metaphysik-Dohna*, vol. XXVIII [trad. esp: Mario Caimi, Sígueme, 2007].

KUHLMANN, W. (1997), “Kant, Rohs y la Pragmática Trascendental”, en *Ideas y Valores*, pp. 18-57, nº 106, Bogotá, 1998.

MARZOA, F. (1973/1994), *Historia de la Filosofía II*, Istmo, Madrid, 2003.

- (1989), *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona.
- (1992), *De Kant a Hölderlin*, Visor, Barcelona.

NAVARRO CORDÓN, J. M. (1970), “El concepto de ‘trascendental’ en Kant”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 5, pp. 7-26.

NIQUET, M. (1991), *Transzendentale Argumente. Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszentalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

SCHELLING, F. W. J. (SI), *Sistema de Idealismo trascendental*, trad. de Rivera Rosales y López Domínguez, Anthropos, Barcelona, 1988.

STRAWSON, P. F. (1966), *Los límites del sentido. Un ensayo sobre la Crítica de la razón pura*, Revista de Occidente, Madrid, 1975.

- (1989), “Sensibilidad y entendimiento. Comentarios a Henrich”, en CABRERA, I., *Argumentos trascendentales*, pp. 417-424, UNAM, México, 2000.

---

<sup>33</sup> Utilizamos para todas las citas de Kant la edición aquí señalizada, salvo para la Crítica de la razón, para la que seguimos la tradicional forma de citar según la paginación de la edición original y señalando las dos ediciones con las letras A y B.