



Ontología y Metafísica: Un estudio de la fundamentación kantiana de la ontología, y del sentido de la metafísica en relación a la misma

Alberto López López¹

Recibido: 22 de noviembre de 2017 / Aceptado: 4 de mayo de 2018

Resumen. Lo que pretendemos en las páginas siguientes es mostrar que la fundamentación kantiana de la ontología tiene como fin la liberación de la posibilidad de lo que kantianamente se denomina “metafísica propiamente dicha”. Para ello nos centraremos, principalmente, en exponer la fundamentación de la ontología que tiene lugar en la Analítica Trascendental de la *Crítica de la Razón pura (KrV)*, ofreciendo posteriormente una visión tanto del lugar sistemático que la ontología, como metafísica general, ocupa en el sistema con respecto a las metafísicas particulares, como de la relación entre ontología y metafísica. El fin de todo ello es desentrañar la significación que en este último término tiene el prefijo “meta-”, y mostrar que para su correcta interpretación se precisa de una distinción de sentidos del ser, a saber, del ser de lo sensible (ser como fenómeno) y del ser de lo suprasensible (ser como nómeno), como doble régimen semántico para una gramática de la naturaleza y de la libertad.

Palabras clave: fundamentación; ontología; metafísica; trascendental; síntesis; objetividad; intuición; imaginación; concepto.

[en] Ontology and Metaphysics: A Study on the Kantian Substantiation of Ontology and the Sense of Metaphysics in Relation to Itself

Abstract. The aim of the following paper is to show that the Kantian substantiation of the ontology aims for the liberation of the possibility of what in Kantian words is known as “metaphysics *per se*”. In order to do so, this paper mainly focus on the exposition of the substantiation of the ontology found in the Transcendental Analytics of the *Critique of Pure Reason (KrV)*, offering a vision of the place that ontology, as general metaphysics, occupies in the system regarding the particular metaphysics, as well as the relationship between ontology and metaphysics. The ultimate aim is to unravel the meaning of the prefix “meta-” in this very last word, showing that in order to interpret the word in a correct way it is necessary to distinguish between the different sense of being, namely sensible being (being as phenomenon) and supersensible being (being as noumenon), as a double semantic regime for the grammar of Nature and Freedom.

Keywords: substantiation; ontology; metaphysics; transcendental; synthesis; objectivity; intuition; imagination; concept.

Sumario. 1. Introducción; 2. Génesis pura de la intuición en la síntesis trascendental de la imaginación; 2.1. Sinopsis y unidad intuitiva: necesidad de la síntesis de aprehensión para la constitución de lo diverso ofrecido en la intuición; 2.2. La síntesis trascendental de la imaginación como fundamento posibilitante de la aprehensión y la reproducción y, por tanto, de la intuición; 2.3. Necesidad del reconocimiento en la articulación interna de los tres aspectos de la síntesis; 3. Reconocimiento, conceptualidad y objetividad;

¹ Universidad Complutense de Madrid
alberl02@ucom.es

3.1. Identidad y Unidad: simultaneidad entre la conciencia de la identidad del yo y la conciencia de la necesaria unidad de síntesis; 3.2. Trascendentalidad y Objetividad: la estructura del conocimiento a priori; 3.3. El resultado de la fundamentación; 4. Sensibilización esquemática y caracterización del fundamento descubierto; 5. A modo de conclusión: sentido y límites de la ontología fundada; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: López López, A. (2018) “Ontología y Metafísica: Un estudio de la fundamentación kantiana de la ontología, y del sentido de la metafísica en relación a la misma”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 261-282.

1. Introducción

Comenzaba Pierre Aubenque, en su magnífica obra de 1969, *El problema del ser en Aristóteles*, preguntándose acerca de la significación del prefijo “metá-” en el término “metafísica”² que, con mayor o menor fortuna, había acabado designando los escritos aristotélicos que con tal rúbrica se nos habían legado. Que en el siglo XX aún siga en pie la pregunta acerca de la significación de dicho prefijo muestra, cuanto menos, que lo que el mismo designa no es en modo alguno obvio y que, justamente por ello, en cada ocasión en que el mismo entra en escena, es preciso preguntar por su sentido: tal es nuestra pretensión en relación con la filosofía de Kant. Vale decir que la metafísica, en el estado en el que se halla en los comienzos de la intervención kantiana, es un problema cuya resolución constituye el sentido de la crítica: el problema que plantea el concepto de libertad³. La solución a dicho problema precisa, en el seno de una distinción de sentidos del ser (ser como fenómeno y ser como nómeno), de una previa fundamentación de la ontología como *medio* para la solución del mencionado problema rector. Consiguientemente, es en dicha fundamentación donde se ha de buscar la liberación de la posibilidad de la metafísica como saber que señala, ciertamente, a un “más allá”, esto es, un *más allá del límite* que se gana con respecto al conocimiento de lo sensible o reino de la naturaleza y, por consiguiente, hacia lo suprasensible o reino de la libertad. Lo que nosotros nos proponemos, dentro de este contexto general, es exponer la fundamentación de la ontología (lo cual constituirá las dos terceras partes del presente trabajo), para posteriormente señalar qué lugar ocupa y qué sentido tiene dentro de la problemática mencionada. Baste con señalar que el presente trabajo comienza por la exposición de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, y que por tanto se da por supuesto (debido a que su exposición excluye las posibilidades de este escrito) el resultado ganado en la Estética Trascendental: la validez objetiva de espacio y tiempo como intuiciones puras y, por tanto, que ambos conforman *a priori* el espacio de manifestación de los fenómenos en lo que a la forma de los mismos concierne.

2. Génesis pura de la intuición en la síntesis trascendental de la imaginación

En su curso dictado en la Universidad de Vincennes en 1978, y recogido en su primera edición castellana con el título de “*Kant y el Tiempo*”, Gilles Deleuze

² Cf., Aubenque (2008), pp. 31-43.

³ Cf., Prol, IV, 440 (nota pie de página), y también: KpV, V, 96.

sostenía lo siguiente con respecto a la síntesis: «en la síntesis hice corresponder una determinación de espacio y tiempo y una determinación conceptual, siendo la primera operada por la síntesis de aprehensión y reproducción, y remitiendo la segunda a la forma del objeto cualquiera»⁴. Esta afirmación comporta, por una parte, que “aprehensión”, “reproducción” y “reconocimiento” no han de comprenderse como tres síntesis, sino como tres aspectos de *una y la misma* síntesis; y por otra parte, que los aspectos de aprehensión y reproducción de la síntesis corresponden, por así decir, al “lado” intuitivo de la misma, mientras que el aspecto de reconocimiento (donde se tematiza lo que Deleuze denomina “forma del objeto cualquiera”), se refiere al “lado” conceptual. Esta es la razón de la división que hemos establecido en la argumentación que sigue, siendo así que en todo el primer apartado nos ocuparemos de los dos primeros aspectos de la síntesis, mientras que en el segundo apartado trataremos del tercer aspecto del que la síntesis dispone. Ello sin perjuicio de que, puesto que hablamos de *una* síntesis, la fundamentación revele cómo los tres aspectos han de converger en su unicidad. Es preciso señalar, asimismo, que el orden en la exposición del triple carácter simultáneo de la síntesis es, como el propio Deleuze también señala, lógico y no cronológico⁵, por lo que no se trata de que se haya de comenzar por un aspecto, sino de que los tres aspectos se implican necesariamente entre sí y solo se tornan inteligibles desde su proceder unitario.

2.1. Sinopsis y unidad intuitiva: necesidad de la síntesis de aprehensión para la constitución de lo diverso ofrecido en la intuición

Lo que se trata de mostrar en este aspecto de la síntesis es que la intuición, por cuanto está constituida siempre como una pluralidad contenida a su vez en *una* representación, solo es posible mediante la síntesis de dicha variedad en una unidad, posibilitándose así, por una parte, que lo intuido se constituya como una unidad intuitiva, y por otra parte, el carácter sinóptico de la intuición⁶. La sinopsis consiste en la *visión (Aussicht)*⁷ de un todo articulado en sus partes, pero justamente por esta articulación (de la multiplicidad de las partes en la unicidad del todo) la sinopsis (como visión del todo ya articulado) presupone o incluye el articular, reunir o enlazar dichas partes y, consiguientemente, la síntesis: «si, por una parte, atribuimos al sentido una sinopsis por el hecho de contener en su intuición una multiplicidad, por otra, siempre corresponde a ésta una síntesis»⁸. Por consiguiente, que se hable de síntesis de aprehensión “en la intuición” no quiere decir que la síntesis sea realizada *por* la intuición, sino que es realizada *en* la intuición, como por otra parte se señala en la observación general: puesto que toda representación se halla contenida en el

⁴ Deleuze (2008), pág. 96.

⁵ Cf., *ibid*, pág. 82.

⁶ Es preciso en este punto realizar una aclaración acerca de la duplicidad semántica del término “intuición”: por un lado, puede referirse a “lo intuido”, que es siempre un todo (y que, por tanto, contiene siempre una pluralidad que ha de haber sido previamente recorrida y reunida); por otro lado, se refiere también a “lo que intuye”, a “la facultad de intuir”, que (en coherencia con la constitución de lo intuido como un todo) es siempre, *en última instancia*, sinóptica. Vale decir que lo intuido se ofrece siempre *en último término* como un todo captado sinópticamente, pero justamente por ello precisa, previamente a dicho ofrecimiento, de una síntesis de la pluralidad que lo constituye como tal. Téngase esto presente para la comprensión del concepto de una “unidad intuitiva”: se trata de una unidad que contiene una variedad (un todo articulado en sus partes), donde “intuitiva” quiere decir que se ofrece a la sinopsis en la intuición y que, por tanto, es ella misma lo intuido.

⁷ Cf., KpV, V, 43.

⁸ KrV, A 97.

sentido interno, las mismas se hallan sometidas al tiempo como condición formal de dicha interioridad y, por consiguiente, todos nuestros conocimientos «*en él* han de ser ordenados, ligados y relacionados»⁹. Para la constitución de lo intuitivo como un todo que pueda ofrecerse, en cuanto tal, a la sinópsis, es preciso previamente recorrer la pluralidad contenida en toda intuición, unidad por unidad, para poder reunirla después, posibilitando con ello una unidad intuitiva: «para que surja (...) una unidad intuitiva de esa diversidad (...) hace falta primero recorrer toda esa diversidad y reunirla después»¹⁰. El acto de recorrer y reunir progresivamente la pluralidad (en aras de conformar dicha unidad) es precisamente la síntesis de aprehensión, y por ello la misma se refiere siempre a una intuición que ofrece «una variedad contenida, como tal, *en una representación*»¹¹. Por consiguiente, toda intuición ofrece, por así decir, una representación global (un todo) en cuya unidad (intuitiva) está contenida una pluralidad de representaciones que la componen, y por ello «jamás puede producirse sin la intervención de una síntesis»¹², con lo que se verifica la necesidad de una síntesis de aprehensión en la intuición.

Puesto que la síntesis de aprehensión es el acto de recorrer sucesivamente la pluralidad, debido a este carácter sucesivo inherente a la aprehensión, el ánimo (*Gemüt*) al realizar dicho acto precisa de la distinción del tiempo (una de cuyas modalidades es precisamente la sucesión¹³) en el sucederse de las representaciones, para poder pasar de una a otra. Sin esta representación previa del tiempo por parte del ánimo, ninguna pluralidad contenida en la intuición podría ser representada como tal, pues en efecto, el tiempo es la pluralidad pura compuesta de instantes (o “ahoras”) descualificados y homogéneos entre sí que se suceden unos a otros. Cada instante es uno y a su vez está unido a otros instantes conformando una pluralidad, y por ello mismo la pluralidad contenida en cada instante del tiempo se ofrece del mismo modo. Es decir, puesto que a la intuición empírica siempre se le ofrece la presencia *inmediata* del objeto, esta siempre tiene lugar *ahora* (es decir, en un presente o instante del tiempo), de suerte que la representación global (de cada contexto particular presente) intuitiva dispone de la constitución (y, por tanto, de la unidad) del instante del tiempo en que se da. Por ello sostiene Kant que toda representación, «*en cuanto contenida en un instante del tiempo* (...) no puede ser otra cosa que unidad absoluta»¹⁴. Dicho de otro modo: la unidad de la representación global intuitiva como contexto particular en un instante o ahora del tiempo es posible por la unidad de dicho instante, en el cual está contenida. Ahora bien, si la posibilidad de que se dé una pluralidad en el tiempo presupone previamente la propia constitución del tiempo como pluralidad pura, y si toda pluralidad (tanto la de lo que se da en el tiempo y el espacio, como la del tiempo y espacio mismos) precisa de una síntesis de aprehensión, entonces la síntesis de aprehensión ha de verificarse *a priori* y en ella ha de tener lugar la *génesis* pura del espacio y el tiempo como lo intuitivo por la intuición pura:

⁹ KrV, A 99, el subrayado es nuestro.

¹⁰ KrV, A 99.

¹¹ KrV, A 99.

¹² KrV, A 99.

¹³ Cf. KrV, A 177/ B 219.

¹⁴ KrV, A 99.

sin esa síntesis [de aprehensión] no podríamos tener representaciones *a priori* ni del espacio ni del tiempo, ya que estas últimas solo pueden *producirse* gracias a la síntesis de lo vario ofrecido por la sensibilidad en su originaria receptividad.¹⁵

Con esto se muestra, por consiguiente, que la síntesis de aprehensión ha de darse *a priori* y que, por tanto, cabe afirmar una síntesis pura de aprehensión (pero se demuestra solo esto: que tiene que haber tal síntesis pura, pese a que aún no se muestre el fundamento que confiere a la misma dicho carácter). Ahora bien, en rigor, y siguiendo el orden del análisis, a la aprehensión le corresponde, en efecto, un “recorrer”, mas no un “reunir”: pese a que en el orden de la síntesis ambos se den necesariamente a la vez, como veremos, en el del análisis el “recorrer” va “primero” y el “reunir” va “después”. Consiguientemente, se precisa de otro aspecto de la síntesis que sea inseparable de la síntesis de aprehensión, pese a que en la analítica aparezcan separados: se trata de la síntesis de reproducción, y solo con la combinación de ambas (y, por tanto, del “recorrer” y del “reunir”) se puede empezar a hablar de la unidad intuitiva en que consiste toda intuición.

2.2. La síntesis trascendental de la imaginación como fundamento posibilitante de la aprehensión y la reproducción y, por tanto, de la intuición

Del mismo modo que en la caracterización anterior de la síntesis se parte de la constitución de la intuición, y se pregunta por la posibilidad de la misma (deduciendo la necesidad de una síntesis de aprehensión, y de que ésta sea pura), en la síntesis de reproducción se parte de la ley de reproducción (en virtud de la cual, las representaciones suelen sucederse y acompañarse unas a otras, de suerte que terminan por ligarse entre sí), y se procede a desentrañar su posibilidad. La reproducción de las representaciones presupone que las mismas están ligadas entre sí según una regla constante (por la cual, ante la presencia de una representación, el ánimo pasa a la siguiente), donde “constante” indica que los fenómenos no aparecen “unas veces” de una manera y “otras veces” de otra, sino *siempre* de la misma. Esta constancia de la regla es lo que posibilita una unidad entre las representaciones y, en virtud de la misma, que ante la aparición de una representación aparezca siempre otra susceptible de asociarse con aquella. Dicho sea de otro modo: solo si las representaciones están de antemano (*a priori*) unidas entre sí, puede ante la presencia de una representación reproducirse siempre otra u otras que la acompañan. Por consiguiente, la posibilidad de la reproducción (que es siempre empírica) presupone esta regla constante *a priori*: «sin que hubiese en esta esfera cierta regla a la cual estuviesen sometidos los fenómenos en sí mismos, entonces, no habría síntesis empírica de reproducción»¹⁶. Que una representación sea reproducida junto a otra presupone que las mismas siempre aparecen ligadas del mismo modo, pero este “siempre” indica que el modo como aparecen las mismas es tal y no puede no ser tal, esto es: indica *necesidad*, lo cual quiere decir que pese a que la reproducción sea empírica, su posibilidad descansa en un fundamento trascendental.

Se trata ahora de dar con el fundamento que posibilita esta ligazón de los fenómenos y, por tanto, que los somete a la necesaria unidad que permite su reproducción, lo cual

¹⁵ KrV, A 100.

¹⁶ KrV, A 101.

se lleva a cabo mostrando que dicha unidad es condición posibilitante de la intuición pura, pues (debido a la pureza de la misma) al mostrar esto se hace necesario suponer una síntesis pura de la imaginación que haga posible esta unidad sintética (es decir, una unidad que resulta de la síntesis –de ese recorrer y reunir–). En coherencia con la propuesta de demostración, se proponen tres ejemplos cuya posibilidad descansa en la intuición pura (a saber: la línea y el número –que se construyen por conceptos en la matemática y que, por tanto precisan de la intuición pura– y el propio transcurrir del tiempo). Pues bien, la construcción de la línea, del número, y la representación del tiempo como sucesión de un día a otro, precisan de la aprehensión gradual, una a una, de las representaciones parciales (las partes de la línea, las unidades del número, los instantes del tiempo); pero tal acto aprehensivo, en su recorrer, no daría lugar a unidad alguna (y, por tanto, no reuniría nada –las partes de la línea– ni, por ende, daría lugar a una representación global –la línea–), si las representaciones antecedentes se dejaran atrás sin que guardasen ligazón alguna con cada nueva representación presente. Así pues, toda síntesis de aprehensión precisa necesariamente de una simultánea síntesis de reproducción, lo cual muestra que «la síntesis de aprehensión se halla (...) inseparablemente ligada a la de reproducción»¹⁷ incluso en la génesis pura del espacio y el tiempo: sin reproducción «ni siquiera podrían aparecer las representaciones básicas de espacio y tiempo, que son las primarias y más puras»¹⁸. El argumento, por tanto, es el que sigue: si la síntesis aprehensiva pertenece a los actos trascendentales del ánimo, y si la misma es inseparable de una síntesis reproductiva, entonces (puesto que la reproducción descansa en la imaginación –reproductiva, que es empírica–) ha de haber una síntesis trascendental de la imaginación que posibilite la unidad de síntesis necesaria para que haya reproducción. Lo cual equivale a decir que (cómo se verá más adelante) la imaginación ha de disponer de un carácter más originario que su carácter reproductivo, un carácter que ya no sea empírico, sino trascendental.

Con respecto al resultado ofrecido en el tratamiento de estos dos aspectos de la síntesis es preciso, por tanto, recalcar lo siguiente: en primer lugar, se ha sostenido que a la intuición le es propia una sinopsis, no una síntesis, pese a que la sinopsis incluye la síntesis; lo cual quiere decir, en segundo lugar, que la posibilidad de la aprehensión (y por tanto no solo la de la reproducción) descansa en la síntesis trascendental de la imaginación, cuya necesidad ha quedado aquí mostrada; y ello es perfectamente coherente, en tercer lugar, con la anterior afirmación de que es en dicha síntesis de la imaginación trascendental donde tiene lugar la génesis pura de la intuición. Consiguientemente, el fundamento trascendental de la síntesis (aprehensiva y reproductiva) que se venía buscando desde el comienzo de la argumentación es la imaginación trascendental. Con esto se revela, asimismo, que los dos “primeros” aspectos de la síntesis tienen como fin la génesis pura de la intuición pura, o dicho sea de otro modo: el “lado” intuitivo puro de la síntesis pura. Por tanto, quedan pendientes al menos dos cuestiones: si se trata de sacar a la luz la síntesis *a priori* de intuición y concepto es preciso, por una parte, mostrar que la síntesis anteriores son estructuralmente inseparables del “lado” conceptual puro de la síntesis; y por otra parte, es preciso mostrar el origen de la representación de unidad que la síntesis trascendental de la imaginación lleva a cabo. En efecto, lo que se ha dicho hasta

¹⁷ KrV, A 102.

¹⁸ KrV, A 102.

aquí es que la imaginación es el fundamento de la síntesis, en el sentido de que es “quien” unifica o sintetiza la pluralidad; pero para ello ha de tener ante sí (es decir, ha de serle dada) una representación de unidad que guíe su actividad sintética. Mostrar cómo esto es posible reclama una síntesis de reconocimiento en el concepto como tercer aspecto de la síntesis, cuya necesidad para la posibilidad de la aprehensión y la reproducción mostraremos en lo que sigue.

2.3. Necesidad del reconocimiento en la articulación interna de los tres aspectos de la síntesis

Del mismo modo que se ha mostrado que la síntesis de reproducción viene exigida por el proceder constructivo (sintético) de la síntesis de aprehensión, el aspecto de reconocimiento se torna necesario por la dinámica de las síntesis anteriores. La reproducción comporta el reconocimiento de que lo que pensamos en el momento actual es *lo mismo* que lo que pensábamos en el momento anterior y, por tanto, que cada nueva representación que se presenta ha de ser ligada a la que antecede (y, consiguientemente, ésta reproducida junto a aquella). No obstante, el *reconocimiento* de las nuevas representaciones como aquellas que han de ser ligadas a las anteriores, solo es posible si se anticipa como qué habrá de resultar la representación global resultante de la actividad aprehensivo-reproductiva. Por tanto, lo que se reconoce de antemano (*a priori*) es el resultado que el recorrer y reunir las representaciones que se van aprehendiendo y reproduciendo habrá de alcanzar. Ahora bien, el como qué habrá de aparecer el resultado de la síntesis es el *aspecto (Anblick)*¹⁹ del objeto a construir (pues el objeto muestra la *unidad* que ha de perseguir la aprehensión-reproducción –y, por tanto, la síntesis– en el recorrer y reunir las representaciones), objeto que es pensado a través del *concepto*. En efecto, es en virtud del (objeto pensado a través del) concepto como «*reconoceré*, a través de la adición sucesiva, unidad por unidad, la producción del conjunto global»²⁰, y por ello sostiene Kant que «la palabra “concepto” podría dar pie, por sí misma, a esta afirmación»²¹. Así pues, lo que se reconoce en el concepto es el aspecto del objeto pensado a través de él, y puesto que es el aspecto del objeto el que guía la construcción (o síntesis), en el sentido de que *regula* cómo ha de agruparse la pluralidad (pues ésta habrá de agruparse conforme a la unidad del objeto pensado a través del concepto), el concepto es en su función originaria una *regla* (es decir, eso que regula) *de construcción* (esto es, del recorrer y reunir –síntesis– la pluralidad): «el concepto es siempre algo universal y que sirve de regla (...) en virtud de la unidad de lo diverso pensado a través de él»²², siendo aquí “la unidad de lo diverso pensado a través de él”, la unidad del objeto pensado a través de él. De este modo, puesto que solo reconociendo al *comienzo* del proceder aprehensivo-reproductivo cómo habrá de aparecer el resultado *final* (por tanto, *anticipando* el final al comienzo), se hace necesaria para la posibilidad de los aspectos anteriores de la síntesis una síntesis de reconocimiento en el concepto, donde lo que se reconoce es el aspecto o unidad del objeto pensado a través del mismo.

¹⁹ Habrá de establecerse posteriormente una matización sobre esto, pues en rigor la unidad del objeto pensado a través del concepto no es todavía el aspecto del mismo, sino que para la construcción del aspecto se precisa todavía una traducción de la unidad (del objeto) en términos de sensibilización.

²⁰ KrV, A 103, el subrayado es nuestro.

²¹ KrV, A 103.

²² KrV, A 106.

3. Reconocimiento, conceptualidad y objetividad

Una vez mostrada la necesidad del tercer aspecto de la síntesis, en la argumentación se procede a desentrañar su posibilidad, como se ha venido haciendo en los anteriores. Veremos cómo, pero por de pronto es preciso anticipar algunos elementos posteriores para introducir la argumentación. Reconocer algo es reconocerlo como *objeto*, y por ello el reconocimiento lo es siempre de “algo” (un “esto” particular) como “algo” (casa o caballo, por ejemplo); pero previamente al reconocimiento de algo como objeto particular, es preciso que ello pueda ser reconocido como objeto en general. Si esto es así, la condición de posibilidad del reconocimiento de este o aquel objeto particular habrá de ser el reconocimiento del objeto como objeto, es decir, el saber de antemano (*a priori*) la constitución de un objeto en general. Ahora bien, si el reconocimiento es posible en virtud del concepto, y si el reconocimiento siempre lo es del objeto pensado a través del concepto, entonces para el reconocimiento del objeto como objeto habrá de darse el concepto de un objeto en general: cómo se llega al concepto de este objeto en general y cómo se ha de entender el mismo, será lo que guíe la argumentación que sigue. Solamente señalaremos algo antes de comenzar: puesto que este concepto lo es de un objeto en general, el mismo no constituirá una regla de construcción determinada (como por ejemplo el concepto empírico de “casa”), sino más bien la exigencia de que haya construcción y, por tanto, concepto (y, por ende, objeto). Asimismo, la expresión “el concepto” en “reconocimiento en el concepto”, pretende significar algo así como “el concepto en general”, y por tanto la cuestión es qué se reconoce en todo concepto como concepto, la conceptualidad del concepto.

3.1. Identidad y Unidad: simultaneidad entre la conciencia de la identidad del yo y la conciencia de la necesaria unidad de síntesis

Comenzaremos preguntando desde otro ángulo por la posibilidad del reconocimiento, lo que equivale a decir: la posibilidad del concepto. Para ello es preciso volver a traer las primeras líneas que aparecen en el tratamiento de este aspecto de la síntesis: «si no fuéramos *conscientes* de que lo que ahora pensamos es *lo mismo* que habíamos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil»²³. La primera condición que se precisa para la posibilidad de la reproducción es la conciencia de lo que *permanece* (siendo *lo mismo* antes que ahora) en el progresivo recorrer y reunir las representaciones. Solo esta conciencia de la permanencia en la mismidad puede *mostrar* la necesidad de que haya unidad en la pluralidad de las representaciones, y por tanto el reconocimiento (en el concepto) consiste en este ser conscientes de lo que permanece siendo lo mismo o lo idéntico (es decir, lo que se reconoce en el concepto es esa permanencia en la mismidad –y, por tanto, la unidad entre las representaciones que necesariamente se sigue de ella–). Ahora bien, eso que permanece en su identidad y mismidad es «la simple representación “yo”, [que] es, en relación con todas las demás (cuya unidad colectiva hace ella posible), la conciencia trascendental»²⁴; y por tanto, lo que se reconoce en todo concepto es precisamente la conciencia trascendental (y, por ende, la *unidad* colectiva que la

²³ KrV, A 103.

²⁴ KrV, A 107, nota a pie de página.

misma hace posible). Así pues, se da una conexión estructural entre la *conciencia de la identidad del yo* y la *conciencia de la necesaria unidad sintética*: es en virtud de la conciencia de la identidad de la representación “yo” (reconocimiento de la conciencia trascendental), como *a su vez* se hace patente la necesidad de la unidad sintética (es decir, la necesidad de que las representaciones aprehendidas y reproducidas se unifiquen en dicha conciencia²⁵): «la originaria e ineludible conciencia de identidad del yo es, *a la vez*, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos»²⁶. Consiguientemente, si lo que se reconoce es lo que permanece en su mismidad y reconocerlo consiste en tener conciencia de ello, y si lo que permanece en su mismidad e identidad es la representación “yo” como conciencia trascendental, entonces de lo que se está hablando aquí (por paradójica que parezca la cuestión) es de un tener conciencia de la (unidad de la) conciencia trascendental, y este es el sentido de la expresión “apercepción trascendental” o “autoconciencia pura”²⁷. El sentido de esta relación entre la identidad del yo y la unidad de una conciencia en general es lo que se expresa en el término “unidad de apercepción”, pues lo que con ello quiere decirse es que se trata de una *unidad* a la cual se llega por la *apercepción*: es en virtud de la apercepción trascendental (es decir, el tener conciencia de la identidad del “yo” –conciencia trascendental–) *por lo que es posible el reconocimiento puro* de la unidad (de una conciencia en general) a la que ha de estar sometido todo fenómeno en cuanto objeto²⁸.

En este sentido, lo que se reconoce en todo concepto (y, por tanto, lo que es condición de la posibilidad del reconocimiento y del concepto) es la unidad de una conciencia en general o trascendental. Es través del concepto, por tanto, como se adquiere conciencia de (y, por tanto, como se reconoce) la necesaria unidad de una conciencia en general, por lo que el concepto en general no es sino la expresión de dicha unidad y, consiguientemente, todo concepto presupone esta unidad de conciencia como su condición posibilitante. En este sentido, «sin conciencia no puede haber conceptos»²⁹, por cuanto la conceptualidad del concepto consiste en el reconocimiento de la unidad de una conciencia en general (unidad de apercepción) pensada a través suya. Pues bien, es esta unidad de una conciencia en general la que

²⁵ Esta necesidad de unidad de síntesis es precisamente lo que señala con el hecho de que la representación “yo” esté contenida en toda representación (por tanto, de que toda representación sea *mi* representación –siendo “mi” o “yo” no sujeto empírico alguno, sino trascendental–), pues lo que ello indica es la referencia de toda representación a la unidad de la conciencia trascendental.

²⁶ KrV, A 108, el subrayado es nuestro.

²⁷ El término “apercepción” puede significar “percibir que se está percibiendo” (como lo hace en Leibniz), pero en Kant ha de ser comprendido, conforme a lo dicho, como “tener conciencia de la conciencia trascendental (de la representación “yo”)”, y por ello “apercepción” mienta lo mismo que “autoconciencia”, con lo que la “apercepción trascendental” se denomina asimismo “autoconciencia pura”.

²⁸ La apercepción ha de entenderse siempre como un acto simultáneo a la percepción, simultaneidad que se debe al carácter sincrónico del que dispone lo trascendental en Kant. Así, lo que se está queriendo decir es que la apercepción tiene lugar a una con la percepción, siendo sin embargo lo que la posibilita de antemano, pues, a diferencia de lo percibido, que es siempre un objeto particular y, por tanto, dispone de un contenido sensorial, lo aperecebido dispone de un contenido que no es sensorial, sino (como veremos en lo que sigue) trascendental, concerniente a los rasgos esenciales propios de un objeto en general. Adelantando análisis posteriores, vale decir: en la medida en que lo aperecebido en la percepción es la unidad de conciencia, lo aperecebido es asimismo el horizonte de la objetividad (pues ambos son lo mismo), por referencia al cual se hace posible la percepción y, por tanto, la aprehensión, reproducción y reconocimiento de este o aquel objeto particular. En este sentido decimos que la apercepción es un saber de sí (de la unidad de la conciencia trascendental) que es a su vez saber de lo otro de sí (del objeto en cuanto tal).

²⁹ KrV, A 104.

regula la síntesis de la pluralidad de la intuición, que va siendo progresivamente aprehendida y reproducida: «es esta conciencia única la que combina en *una* representación la diversidad, que es gradualmente intuida y luego reproducida»³⁰. Esta necesaria unidad de apercepción trascendental supuesta en todo concepto en general como aquello de lo que hay siempre ya reconocimiento, es la unidad que guía la aprehensión y reproducción, posibilitando así una unidad en los conocimientos (es decir, que cada representación cognoscitivamente válida tenga que formar contexto con cualquier otra) y, por tanto, que haya algo así como el conocimiento, toda vez que *el* conocimiento ha de ser comprendido como «un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí»³¹. No obstante, si esta unidad de conciencia está supuesta en la conceptualidad del concepto, y si a todo concepto corresponde un objeto cuya unidad se reconoce en él, entonces es preciso que a dicha conciencia en general le corresponda algo así como un objeto en general y que, por tanto, quepa hablar del concepto de un objeto en general.

3.2. Trascendentalidad y Objetividad: la estructura del conocimiento a priori

Conforme a lo antedicho, la unidad de la conciencia en general no es sino la unidad en la que todo conocimiento ha poder ser integrado y, por tanto, la unidad de la conciencia en general y la unidad del conocimiento son lo mismo. Asimismo, según lo dicho, a una conciencia en general (y, por tanto, al conocimiento en su conjunto), les corresponde *necesariamente* un objeto, pero el mismo habrá de ser entonces algo distinto del conocimiento en su conjunto y, por tanto, no será *nada* para nosotros. El problema, por consiguiente, es el que sigue: puesto que “conocimiento” y “experiencia” mientan en Kant el ámbito donde puede darse todo objeto, un objeto que queda fuera de nuestro conocimiento (por ser distinto al mismo) no podrá *ser* nada para nosotros (pues no podrá *aparecer*). Esta es la razón de que el objeto del que hablamos haya de permanecer necesariamente indeterminado, y es esta indeterminación la que pretende señalar la “X” de la expresión “Objeto en general = X”, pues «tal objeto hay que entenderlo simplemente como algo en general = X, ya que fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada *confrontable* con ese mismo conocimiento»³². Ahora bien, pese a que este objeto haya de permanecer indeterminado, es necesario que lo haya, pues «nuestro pensamiento de la relación conocimiento-objeto conlleva siempre en sí cierta *necesidad*, ya que el primer elemento es considerado como algo que se *opone* al segundo»³³. El planteamiento del problema ya deja ver cómo habrá de entenderse la representación de un objeto en general: en primer lugar, puesto que la estructura del conocimiento (conocimiento-objeto de conocimiento) conlleva cierta necesidad, la representación de un objeto (en general) que se le oponga ha de ser posible; en segundo lugar, se habla de “confrontabilidad” y de que se trata de una relación (entre el conocimiento y su objeto) “donde un elemento se opone a otro”, por lo que se está describiendo una estructura de *oposición*; en tercer lugar, por cuanto «toda necesidad se basa siempre en una condición trascendental»³⁴, la estructura es trascendental. Por consiguiente,

³⁰ KrV, A 103.

³¹ KrV, A 97.

³² KrV, A 104.

³³ KrV, A 104, el subrayado es nuestro.

³⁴ KrV, A 106.

lo que se está describiendo es una estructura trascendental donde un elemento (la conciencia única donde han de poder ser integradas todas mis representaciones) se opone a otro (el objeto en general=X).

Todo objeto, no obstante, dispone de una unidad o aspecto (es decir, la unidad exigida para que la agrupación de la pluralidad de lugar al objeto), pero puesto que el objeto en general es = X (es decir, permanece esencialmente desconocido para nosotros), «la unidad necesariamente formada por el objeto solo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones»³⁵. Así pues, la unidad de la conciencia en general (y, por tanto, también la del conocimiento) y la unidad de un objeto en general, son *lo mismo*, pero puesto que se está sacando a la luz una estructura de oposición, y puesto que toda oposición implica *distancia* entre los elementos que se oponen, dicha estructura ha de ser comprendida como un constante mantener ante sí, por parte de la conciencia, la representación de unidad en que ella misma consiste, en la forma de un objeto en general. En este sentido, se trata de un constante *dejar-estar-oponiéndose* (*gegenstehenlassen*), donde lo que “deja” –y, por ello mismo, mantiene ante sí en la distancia– es la “conciencia”, y lo que “está oponiéndose” siempre ya es el objeto = X. Ahora bien, la caracterización “en general” en la expresión “un objeto en general = X”, pretende señalar que lo que se está mostrando aquí es eso en lo que todo objeto necesariamente ha de convenir, lo que hace a todo objeto *ser* objeto, es decir, la objetividad (*Gegenständlichkeit*) del objeto (*Gegenstand*). Es por esto último, y por la distancia (entre los elementos que se oponen) de la que precisa la estructura trascendental de oposición, por lo que Heidegger, en su obra de 1929, *Kant y el problema de la metafísica*, habla de un «horizonte de objetividad»³⁶: en primer lugar, porque “horizonte” es justamente esa totalidad unitaria que nunca es reducible a nuestra posición y que, por ello mismo, consiste en la o-posición (es decir, eso que siempre se mantiene ante nosotros y que, por ello, posibilita la distancia entre ambos); y en segundo lugar, que se trata de un horizonte que lo es de la objetividad, se debe a que lo que la conciencia mantiene abierto ante sí como aquello que se le opone es la representación del objeto en general, es decir, la de aquello que hemos denominado “la objetividad del objeto”, el *ser* objeto.

La esencia de la “conciencia” consiste, pues, en la proyección o apertura *a priori* de un horizonte de objetividad, y puesto que la objetividad no es sino aquello en lo que consiste el ser objeto, sostiene Heidegger que en esta estructura «no se trata (...) de la oposición en el ente, acaso de la aglomeración de las sensaciones, sino que se trata más bien de una oposición previa del ser»³⁷; bien entendido que aquí “ser (del ente)” es, como decimos, la “objetividad (del objeto)”. La estructura descrita como la proyección (por parte de la conciencia) de un horizonte de objetividad, ha de comprenderse como la apertura de una distancia irreducible y, en ella, de un cierto espacio de comparecencia del objeto: tal es el espacio de la objetividad, es decir, el “lugar” donde puede todo objeto aparecer y, por tanto, ser (y que Kant denomina “experiencia”). Ahora bien, si esta estructura consiste en la apertura antedicha, entonces la misma se funda en ese constante trascenderse a sí de la conciencia hacia lo otro de sí (el horizonte de la objetividad), pues es en esa *trascendencia* permanente

³⁵ KrV, A 105.

³⁶ Heidegger (2013), pág. 71.

³⁷ *Ibid.*, pág. 61.

donde se abre y mantiene abierta la distancia y, por consiguiente, ese ámbito de posibilitación del objeto. En este abrir y mantener abierto el ámbito de posibilitación de todo objeto consiste, a nuestro juicio, el genuino sentido que Kant da al término “trascendental”, que mienta, como afirma Navarro Cordón (en coherencia con el concepto heideggeriano de trascendencia), un conocimiento *a priori* aperiente del ámbito de la objetividad: «Lo trascendental, pues, se dice propiamente de un conocimiento *a priori*, pero que además (y ello es quizá lo más importante: ya lo veremos) posibilita un saber universal y necesario de los objetos al abrir de antemano en su trascender un ámbito, fundarlo y caracterizarlo»³⁸. Ahora se aclara que lo que se reconoce en el concepto de un objeto en general, es no otra cosa que la objetividad misma (cuyos distintos modos de posición expresan las categorías) y que por tanto ese conocimiento *a priori* aperiente, en la medida en que lo es de la objetividad y no de este o aquel objeto, es, por decirlo con Heidegger, conocimiento (pre-) ontológico (del ser objeto) y no óntico (de este o aquel objeto).

Con esto se ha mostrado que la unidad de la conciencia en general no es sino la unidad del objeto en general (es decir, la objetividad) y que, por tanto, las categorías son las reglas de construcción (pensadas –en cuanto conceptos– en dicha conciencia en general) del horizonte de la objetividad. Asimismo, es preciso recalcar que aquí los términos “conciencia” y “objeto” solo tienen la función de caracterizar la estructura descrita como estructura de oposición, pues del mismo modo que el objeto en general no es objeto alguno, la conciencia en general no es conciencia empírica alguna, y ello por cuanto no “entran” en la experiencia, sino que caracterizan la estructura que la antecede y posibilita de la manera señalada. Por tanto, lo más cerca que estaremos de pensar correctamente la naturaleza de esta estructura, es pensar que (desde el punto de vista de lo que aparece en la experiencia) se trata de una oposición de nada con nada³⁹, donde lo relevante es la apertura de la distancia esencial al conocimiento o la experiencia.

3.3. El resultado de la fundamentación

Lo que guía la síntesis como síntesis es, por tanto, la unidad posibilitada por la representación de un objeto en general (que es la unidad formal de la conciencia en general o unidad de apercepción). Pues bien, conforme a lo dicho, todo conocimiento ha de ser objetivamente válido, es decir, ha de corresponderle un objeto y, por tanto, habrá de disponer de la unidad del mismo. Pero puesto que el horizonte de la objetividad (o representación de un objeto en general = X) es el “objeto” del conocimiento en su conjunto, éste último (el conocimiento en su conjunto) habrá de disponer de la unidad de un objeto en general, lo cual quiere decir que todo conocimiento objetivamente válido ha de ser integrable, como decíamos, junto con cualquier otro en la unidad de dicho horizonte. No otra cosa sostiene Kant cuando afirma que «al tener esos conocimientos que referirse a un objeto, han de concordar necesariamente entre sí con este último, es decir, han de poseer la unidad que corresponde al concepto de un objeto»⁴⁰, y que «el concepto de esa unidad es la

³⁸ Navarro Cordón (1971), pág. 13.

³⁹ Pero de esta “nada” que, como tal, se caracteriza *negativamente* por cuanto *no es* objeto de experiencia, vale decir, con Heidegger, que no es el *nihil absolutum*.

⁴⁰ KrV, A 104-105.

representación del objeto = X»⁴¹. Pues bien, si todo conocimiento objetivamente válido ha de poder ser integrado junto con cualquier otro en la unidad del horizonte de objetividad, es la referencia a dicho horizonte lo que puede suministrar validez objetiva a todo conocimiento empírico:

la referencia a un objeto trascendental, es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico, se basará en una ley trascendental según la cual, si los fenómenos han de proporcionarnos objetos, tienen que someterse a las reglas *a priori* que unifican sintéticamente dichos fenómenos, reglas sin las cuales no es posible relacionar los fenómenos dentro de la intuición empírica⁴²

Se advierte aquí que, en efecto, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico consiste en que “los fenómenos nos proporcionen objetos”, es decir, que una vez ganado este paso de la fundamentación, ya no cabe hablar de fenómeno como «objeto indeterminado de una intuición empírica»⁴³, sino de fenómeno como objeto determinado en virtud de su sometimiento a reglas (conceptos) que refieren toda intuición (la cual dona, en efecto, la presencia del fenómeno) al horizonte de objetividad, efectuando así la posición de objetividad. Con esto, por tanto, queda mostrada la referencia estructural de las categorías a la intuición y, a través de la misma, a todo objeto de experiencia posible, con lo que el propósito de la deducción (mostrar la validez objetiva de las categorías –es decir, su referencia *a priori* a objetos–) llega aquí a su meta. Las reglas de las que se habla aquí como aquellas que unifican sintéticamente los fenómenos y se refieren a la intuición pura son por tanto las categorías como conceptos puros del entendimiento. En este sentido, todo fenómeno que comparece en el espacio abierto en la trascendencia, queda sometido a dichas reglas y la posición de objetividad que las mismas comportan. Pero puesto que la unidad del objeto en general es siempre la misma, lo que se está sosteniendo aquí es que este espacio de la objetividad que Kant denomina “experiencia” tiene siempre ya de antemano una determinada constitución, y por tanto es posible afirmar lo que se ha venido denominando el *postulado del objeto*: es posible saber *a priori* que en cada contexto objetivamente válido, ha de haber una y solo una manera válida de recorrer, reunir y enlazar la pluralidad dada en la intuición (a saber, la que constituye el concepto de un objeto en general), pese a que en cada caso podamos determinar de cuál se trata. Aquí “contexto” equivale a lo que Kant denomina “experiencia” (con lo que ya se está señalando que toda experiencia es particular), y lo que ello comporta es que toda experiencia particular dispone de la unidad o de la constitución de la experiencia (en general) o de la *forma* (constitución, esencia) de la experiencia:

Hay solo una experiencia en la que todas las percepciones se representan como conjuntos completos y conformes a leyes (...) Cuando hablamos de experiencias diferentes, éstas solo son percepciones distintas que pertenecen, en cuanto tales, a una única experiencia *en general*. En efecto; la unidad completa y sintética de las percepciones constituye precisamente la *forma* de la experiencia y no es otra cosa que la unidad sintética de los fenómenos obtenida mediante conceptos⁴⁴

⁴¹ KrV, A 105.

⁴² KrV, A 110.

⁴³ KrV, A 20/B 34.

⁴⁴ KrV, A 110, el subrayado es nuestro.

Lo que se ha mostrado con la referencia estructural del entendimiento a la sensibilidad es, por tanto, la constitución de la forma de la experiencia, pero no se ha aclarado aún el fundamento posibilitante de tal referencia. Tal es la síntesis *productiva* de la imaginación que, a diferencia de la reproductiva, tiene un origen trascendental: «sólo la síntesis productiva de la imaginación puede tener lugar *a priori*, ya que la reproductiva se basa en condiciones empíricas»⁴⁵. Pero lo que “produce” la imaginación trascendental es la necesaria unidad sintética en la intuición, posibilitando tanto la unidad en que consiste cada representación, como la unidad de toda representación en una sola. No obstante, para que la síntesis trascendental de la imaginación realice esta unidad, es preciso que tenga ante sí la representación de unidad posibilitada por la apercepción trascendental: es esta unidad la que guía la síntesis productiva de la imaginación. Así pues, queda mostrada la necesaria relación entre la unidad trascendental de apercepción y la intuición pura a través de la síntesis trascendental de la imaginación. Ahora bien, pese a que la imaginación haya de tener ante sí la representación de la necesaria unidad de un objeto en general en aras de producir la unidad sintética, “quien” produce la unidad a través de la síntesis es la propia imaginación y, por tanto, ella es el fundamento que la fundamentación de la ontología ha de sacar a la luz. Este es el sentido de las palabras de Kant cuando señala que «el principio de imprescindible unidad de síntesis de la síntesis (productiva) pura de la imaginación constituye, *antes* de la apercepción, el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento y, especialmente, de la experiencia»⁴⁶. El “antes” pretende señalar la anterioridad, en el orden de la fundamentación, de la imaginación con respecto a la apercepción trascendental. Desde este momento, queda fundada la ontología, y por ello, ya en la deducción trascendental se enuncia el principio supremo de todos los juicios sintéticos⁴⁷.

⁴⁵ KrV, A 118.

⁴⁶ KrV, A 118.

⁴⁷ En efecto, allí se sostiene: «las condiciones *a priori* de la experiencia posible en general son, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia» (KrV, A 111). Conforme a lo dicho, la ontología se ocupa del carácter de objeto en general, esto es, de los rasgos esenciales inherentes a todo objeto –es decir, de la objetividad–, que constituyen, ciertamente, el contenido de la lógica trascendental, como señala Navarro Cordón: «El conjunto de tales rasgos [del objeto en general] es el contenido trascendental de que se ocupa la Lógica trascendental» (Navarro Cordón (2012), pág. 107). Lo trascendental, por consiguiente, dispone de un contenido, y se distingue por ello de lo que Kant denomina mera lógica o lógica formal. Esta diferencia se cifra en la suficiencia de la ausencia de contradicción para esta última, siendo sin embargo el principio de no contradicción –PNC de ahora en adelante– condición necesaria, pero no suficiente, para una lógica trascendental: «que un concepto semejante se halla libre de toda contradicción es una condición lógica necesaria. Pero ello no basta, ni de lejos, en relación con la realidad objetiva del concepto, es decir, con la posibilidad de un objeto como el pensado a través del concepto» (KrV, A 220/B 268). De este modo, el PNC es condición universal de verdad, pero meramente negativa –o si se prefiere, es condición necesaria, pero no suficiente de la validez objetiva–, y quiere decirse con ello que «aun no incurriendo en contradicción no por ello se posibilita y abre el horizonte de objetividad» (Navarro Cordón (2012), pág. 103), por lo que para fundamentar la validez objetiva de las categorías se precisa de otro principio: el principio supremo de todos los juicios sintéticos. Lo que se está jugando aquí, en definitiva, es la diferencia entre posibilidad lógica y posibilidad real, siendo esta última lo propio de lo que hemos denominado verdad trascendental, que involucra, en virtud de la esencia finita del entendimiento, la intuición (y, a través de la misma, la presencia del objeto): «si prescindimos de la intuición sensible (la única que tenemos) no podemos justificar ninguno de estos conceptos ni, consiguientemente, mostrar su posibilidad real. No nos queda en este supuesto, más que la posibilidad lógica, es decir, la posibilidad del concepto (pensamiento). La cuestión es si el concepto se refiere a un objeto y si, consiguientemente, *significa* algo» (KrV, A 244/B 302, nota a pie de página, el subrayado es nuestro). La ontología, por tanto, prescribe las condiciones de significación de los conceptos –el *sentido* de los mismos–, lo cual presupone la referencia al tiempo como forma del sentido interno. Por ello, sostenemos en este punto, con Heidegger, que en Kant

A modo de conclusión parcial, podríamos ofrecer ahora una visión de conjunto acerca de las tres caracterizaciones de la síntesis. La unidad intuitiva, que nosotros interpretamos como la unidad en que consiste toda intuición (en el sentido de “lo intuido”), consistía en efecto en una unidad resultante del recorrer y reunir la pluralidad en un aprehender progresivamente unidad por unidad, y en un reproducir, en cada representación actual, las unidades precedentes. En este sentido, como señalamos, en la síntesis de aprehensión y reproducción tiene lugar la génesis pura de la intuición pura, y ello remite a la imaginación trascendental; pero ahora se comprende que la “unidad” en la expresión “unidad intuitiva”, es precisamente la unidad de un objeto en general o unidad de apercepción, que regula la síntesis que la imaginación productiva realiza. Dicha unidad es la que «somete a toda síntesis de aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental»⁴⁸, y esto vale asimismo para la síntesis de reproducción, puesto que, como señalamos, aprehensión y reproducción son inseparables. Ambas síntesis de aprehensión y reproducción son, empíricas, pero están ligadas *a priori* a la representación de unidad de un objeto en general (o apercepción trascendental), ligazón *a priori* que se lleva a cabo en la síntesis trascendental de la imaginación productiva. De este modo, solo en virtud de la síntesis *a priori* que opera la imaginación productiva, síntesis entre la unidad un objeto en general (vale decir, el “lado” conceptual de la síntesis) y la aprehensión-reproducción de la pluralidad pura en la intuición (el “lado intuitivo”), es posible comprender lo que se mentaba con “unidad intuitiva”, a saber, el todo o contexto particular objetivamente válido que se ofrece en una representación a la sinopsis de la intuición. Ahora bien, si la “unidad” es aportada por el elemento conceptual y que es intuitiva quiere decir que es de algún modo “lo intuido” por lo intuición, y si dicha unidad no es sino la del horizonte de objetividad, entonces el mismo deberá poder ser, de alguna manera, intuido. Cómo es esto posible se aclarará en lo que sigue.

4. Sensibilización esquemática y caracterización del fundamento descubierto

Dijimos anteriormente que todo concepto muestra el aspecto del objeto pensado a través suyo (es decir, permite reconocerlo), y en virtud de ello regula la construcción de dicho objeto en la aprehensión-reproducción. Pero también dijimos que al concepto de un objeto en general corresponde un horizonte de objetividad, y asimismo que es la unidad expresada en dicho concepto la que posibilita algo así como una “unidad intuitiva”. Ahora bien, asimismo dijimos que dicha unidad corresponde a la intuición en el sentido de lo intuido (es decir, a lo que es intuido), por lo que si ahora sostenemos que dicha unidad intuitiva es la del concepto del objeto en general, ello solo puede significar que el horizonte de objetividad ha de poder ser intuido por la intuición pura y, por tanto, ha de poder ofrecerse en un *aspecto puro*. Pues bien, lo que se pretende mostrar en este apartado, al hilo del esquematismo, es que el horizonte de la objetividad se torna intuible en virtud de una sensibilización de los conceptos puros del entendimiento. Ello exige la matización que anteriormente se señaló, a saber,

acontece el desplazamiento del eje ser y pensar al eje ser y tiempo: el pensar –pese a ser condición necesaria– ya no es condición suficiente para la determinación del ser (entiéndase, el ser objeto, es decir, la objetividad), sino que para ello es preciso que el mismo se retrotraiga al tiempo como su sentido.

⁴⁸ KrV, A 108.

que en rigor el aspecto no lo da el concepto, sino que éste solo muestra la unidad del objeto pensado a través suyo: el aspecto resulta, en definitiva, de suministrar una imagen al concepto, y a este procedimiento es a lo que se denomina esquematismo. Así pues, vale decir que el concepto es lo que regula la construcción en virtud de que muestra la unidad del objeto, pero lo que se construye es el aspecto de dicho objeto (conforme a su unidad) en el acto de suministrar una imagen, acto que lleva a cabo la imaginación a través de los esquemas. Este será el hilo conductor que seguiremos a continuación.

Si la estructura del conocer es síntesis de concepto e intuición puros, y si la referencia a un objeto en general por parte del entendimiento consiste en la apertura de un horizonte de objetividad, este horizonte habrá de constituirse no solo en la espontaneidad del pensar, sino asimismo en la receptividad del intuir. Consiguientemente, el mismo –en cuanto susceptible de ser recibido– habrá de configurarse no solo como oposición (*gegen*), sino como ofrecimiento en su estar (*stand*), y esto último quiere decir que habrá de ser intuible y, por tanto, ofrecerse previa y constantemente en un aspecto puro. En este sentido afirma Heidegger que se «debe ofrecer la objetividad como tal en forma intuible»⁴⁹, y puesto que la intuición en Kant es siempre sensible, tornar intuible el horizonte solo puede significar hacerlo sensible, por lo que se denomina a este proceder “sensibilización” de los conceptos puros del entendimiento, lo cual se realizaría como un esquematismo trascendental⁵⁰. “Aspecto” equivale aquí a “imagen”, de suerte que de lo que se trata es de suministrar a un concepto su propia imagen, y en la representación de este procedimiento consiste el esquema: «A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen es a lo que llamo esquema de este concepto»⁵¹. Teniendo en cuenta lo que dijimos anteriormente del proceder constructivo de todo concepto, lo que el esquema hace es presentar en una imagen el procedimiento constructivo conforme a la regla que es el concepto, y por ello sostiene Heidegger que «la representación del proceder de la regulación como tal es el representar conceptual propiamente dicho»⁵². Aquí “regular” es lo que nosotros anteriormente mostramos como el regir de antemano la síntesis o la construcción por parte del concepto, en virtud de que el mismo muestra la unidad de la cual precisa el objeto pensado a través suyo para ser construido en la actividad aprehensivo-reproductiva.

Como venimos sosteniendo, lo que se construye en base a la regla que es el concepto es el aspecto, que ahora se determina en el sentido de “dar una imagen”, es decir, determinado como-qué aparece en cada caso lo intuido –como “casa” o “triángulo”, por ejemplo–, y por ello al esquema siempre le es inherente una imagen,

⁴⁹ Heidegger (2013), pág. 76.

⁵⁰ Es ciertamente aclaratorio traer a colación en este punto un pasaje de la *Crítica del Juicio* (KU en lo que sigue) donde Kant acuña el término “sensibilización” en aras de establecer una distinción: «Toda hipotiposis (exposición, subjectio sub adspectum), como sensibilización, es doble: o esquemática, cuando a un concepto que el entendimiento comprende es dada *a priori* la intuición correspondiente, o simbólica, cuando bajo un concepto que solo la razón puede pensar, y del cual ninguna intuición sensible puede darse...» (KU, V, 351). La sensibilización de que aquí hablamos es la que, en coherencia con lo expuesto, Kant caracteriza como “esquemática”; y que ha de entenderse en términos de una exposición sensible de las categorías conforme a la intuición que les corresponde *a priori* (es decir, una traducción de las categorías a tiempo).

⁵¹ KrV, A 140/ B 180.

⁵² Heidegger (2013), pág. 81.

pese a que «hay que distinguir entre el esquema y la imagen»⁵³. Ahora bien, si en el esquematismo trascendental ha poder suministrarse una imagen a los conceptos puros, esta no puede ser la imagen propia de un concepto empírico (como “casa”) ni de un concepto sensible puro (como “triángulo”), sino que habrá de ser una *imagen pura*, y a esto es a lo que se refiere Kant cuando sostiene que «el esquema de un concepto del entendimiento puro (...) no puede ser llevado a imagen alguna»⁵⁴. Esta imagen pura consistirá, como venimos sosteniendo, en un aspecto puro, y de la misma habrá de decirse que «ella tiene su carácter de aspecto (...) por el hecho de que surge y cómo lo hace de la posible presentación representada en su regulación, introduciendo así la regla en la esfera de una posible intuibilidad»⁵⁵. Pues bien, esta imagen pura que posibilita la sensibilización de los conceptos puros es precisamente el tiempo, que como sucesión de ahora consecutivos es el aspecto puro que se ofrece en la intuición pura: «En relación con el sentido externo, el espacio constituye la *imagen pura* de todas las magnitudes (cuanta), mientras que el tiempo lo es de todos los objetos de los sentidos»⁵⁶. En esta afirmación, “todos los objetos de los sentidos” es precisamente lo propio de todos los objetos, la objetividad, con lo que se muestra que el aspecto puro del horizonte de objetividad y lo que le da al mismo su intuibilidad (pura) es el tiempo. Así pues, es en la síntesis pura de la imaginación trascendental donde, como acontecer del esquematismo (y, por tanto, de la sensibilización), tiene lugar la apertura de este horizonte que, conforme a un *excedente conceptual puro*, recibe su carácter de oposición (*gegen*), y con respecto a un *excedente intuitivo puro*, su carácter de ofrecimiento en el estar (*stand*). Los esquemas trascendentales son, pues –en cuanto representaciones formadoras en imágenes puras del proceder constructivo de los conceptos puros– determinaciones trascendentales del tiempo, pues «introduciéndose a modo de reglas en el tiempo como aspecto puro, se proporcionan su imagen desde el tiempo, y articulan así la única posibilidad de aspecto puro en una multiplicidad de imágenes puras. De este modo los esquemas de los conceptos puros del entendimiento determinan al tiempo»⁵⁷. Consiguientemente, las *categorías* no son sino la expresión conceptual de los distintos *aspectos del tiempo*, y conforme a ello habrá tantos aspectos del mismo como divisiones de categorías haya y como esquemas se den. Ello no hace sino atestiguar lo mencionado anteriormente, a saber, que los conceptos puros son traducibles a tiempo a través de la sensibilización pura posibilitada por los esquemas trascendentales:

Los esquemas no son, pues, más que determinaciones del tiempo realizadas *a priori* según unas reglas que, según el orden de las categorías, se refieren a los siguientes *aspectos* del tiempo: serie, contenido, orden y, finalmente, conjunto, en relación todos ellos con la totalidad de los objetos posibles⁵⁸

Así pues, lo que se construye es siempre el aspecto (es decir, el como-qué aparece lo construido) que es intuido, lo cual es válido, como se ha mostrado, para la objetividad misma: esta es *lo construido* por los conceptos puros y a su vez (por cuanto se ofrece en la imagen pura que es el tiempo) *lo intuido* por la intuición pura.

⁵³ KrV, A 140/ B 179.

⁵⁴ KrV, A 142/ B 181.

⁵⁵ Heidegger (2013), pág. 81.

⁵⁶ KrV, A 142/B 182, el subrayado es nuestro.

⁵⁷ Heidegger (2013), pág. 89.

⁵⁸ KrV, A 145/B 185.

Ahora bien, si hay algo construible *a priori* (el aspecto de un objeto en general, es decir, el tiempo), hay asimismo algo no construible *a priori*, a saber, la existencia de los objetos, cuestión que se aprecia en la división del uso de la síntesis que Kant establece en los principios⁵⁹. El modo en que ha de comprenderse el fundamento descubierto (la síntesis trascendental de la imaginación, que se realiza como un esquematismo trascendental) se advierte en esta no-construibilidad de la existencia, pues a ella se debe que las leyes empíricas particulares no puedan derivarse de las trascendentales: «Desde el momento en que se refieren a fenómenos empíricamente determinados, las leyes particulares *no* pueden *derivarse* totalmente de las categorías, si bien todas aquellas se hallan sujetas a éstas. Es necesario que intervenga, además, la experiencia para conocer las leyes particulares»⁶⁰. Esto deja ver que el fundamento señalado no puede ser comprendido como un principio de *génesis interna*, por el cual lo empírico fuese generado (y por tanto, se derivara) a partir de lo trascendental, como por otra parte siempre vio (y echó en falta) el neokantismo⁶¹. Ahora bien, en rigor, no es solo que el fundamento no pueda ser concebido como principio genético, sino que ni siquiera se ofrece de forma positiva, pues permanece, por esencia, *desconocido*: «En relación con los fenómenos y con la mera forma de estos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto»⁶². En este sentido, más que hablar de “fundamento” (es decir, de lo que se ofrece positivamente, como suelo firme o cimiento sobre lo que todo lo demás se soporta), habría que hablar de *desfondamiento*, pues la fundamentación no hace sino *señalar* (mas no *tematizar*) a lo que, en virtud de su propia naturaleza, siempre permanecerá oculto.

5. A modo de conclusión: sentido y límites de la ontología fundada

Los resultados de la argumentación anterior han dejado ver que la *Crítica de la Razón pura* (KrV de ahora en adelante) es una fundamentación de la metafísica, en

⁵⁹ Lo que exige la división del uso de la síntesis en dos modos es que el uso matemático de la misma es indiferente a la existencia de lo construido en él, mientras que el uso dinámico no puede prescindir de la misma, y la cuestión fundamental es que la existencia no es construible *a priori*, sino que nos ha de venir siempre dada: es lo otro que la razón, cuya no-construibilidad marca la finitud de la misma. Conforme a esto se establece una distinción de los principios constitutivos (donde cabe hablar de construibilidad), y principios reguladores, que reciben su denominación a consecuencia de la no-construibilidad *a priori* de la existencia: «dado que no podemos construir tal existencia, estos principios se referirán únicamente a la relación de la existencia y sólo podrán suministrar principios reguladores» (KrV, A 179/B 221-222). El hecho de que el uso matemático de la síntesis no haya de tener ante sí la existencia, posibilita que la construcción que se realiza en ella lo haga como síntesis de lo homogéneo, haciendo posible una certeza intuitiva y apodíctica. Pero el uso dinámico de la síntesis es precisamente de lo heterogéneo por cuanto se refiere a la existencia (que es, como dijimos, lo totalmente otro, eso cuya intuición es siempre empírica y, por tanto, accidental –no-necesaria–), siendo lo propio de la misma una certeza discursiva. En la distinción entre estas certezas y en las razones de ello, se cifra la distinción metodológica entre filosofía y matemática, a saber, que si «El conocimiento filosófico es un conocimiento racional derivado de conceptos; el conocimiento matemático es un conocimiento obtenido por construcción de conceptos» (KrV, A 713/B 741). Puesto que «Construir un concepto significa presentar *a priori* la intuición que le corresponde» (KrV, A 713/B 741), y de la existencia de los objetos no cabe intuición *a priori* alguna sino meramente empírica, y puesto que la filosofía no puede prescindir de la existencia, la misma procede por conceptos, mas no por construcción de conceptos.

⁶⁰ KrV, B 165.

⁶¹ Cf., Deleuze (2013), pp.77-77, 129-130.

⁶² KrV, A 141/B 180-181.

el sentido en que saca a la luz el fundamento finito del conocer, sobre el cual puede determinarse en sus límites la única ontología humana posible y, sobre la base de la misma, abrir la posibilidad a una metafísica en sentido propio. Ahora bien, la fundamentación de la ontología es a su vez el establecimiento de un *límite* (entendido como una circunscripción de derecho del conocimiento a lo sensible), y por ello es preciso atender a la distinción que Kant establece entre “límite” y “limitación”, presente ya en *KrV*, pero mostrada expresamente en sus *Prolegómenos a toda metafísica que futura que pueda presentarse como ciencia* (1783). La distinción en cuestión pretende señalar que, mientras que la limitación supone una definitiva negativa de rebasamiento, el límite deja la puerta abierta a un posible sentido positivo a pesar de la negación que comporta⁶³. Consiguientemente, el establecimiento del límite ganado en la fundamentación de la ontología, en la medida en que circunscribe el conocimiento al *territorio* de lo sensible, ha de verse como un progresivo vaciamiento semántico-teórico del *campo* de lo inteligible, pero, por cuanto este límite es a su vez pórtico a un ámbito constituido por un régimen de sentido distinto, dicho establecimiento ha de verse a su vez como la liberación de un espacio vacío que posteriormente será “llenado” en un régimen semántico-práctico, posibilitándose así lo que kantianamente se denomina “metafísica propiamente dicha”. No otra cosa sostiene Kant en su obra inédita, publicada póstumamente en 1804, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf*:

La ontología es aquella ciencia (en cuanto parte de la metafísica) que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero solo en la medida en que puedan referirse a objetos que puedan darse a los sentidos y ser, pues, acreditados por la experiencia. La ontología no toca lo suprasensible, fin final sin embargo de la metafísica; no pertenece a esta sino como propedéutica, como pórtico o atrio de la metafísica propiamente dicha, y es denominada filosofía trascendental por contener las condiciones y primeros elementos de todo nuestro conocimiento *a priori*⁶⁴

No obstante, en esta definición de la ontología se señala que la misma no es sino una parte de la metafísica, y efectivamente, para precisar el sentido que Kant le da a la ontología (denominada en el fragmento anterior), es preciso atender a dos distinciones que se establecen con respecto a dicho término. En primer lugar, siguiendo el orden que procede, por así decir, desde la ontología a las ciencias particulares, está la distinción entre metafísica general y metafísica particular, señalada al menos tanto en *KU*⁶⁵ como en la obra de 1786, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*⁶⁶. En ambos lugares se puede apreciar que los principios ontológicos o trascendentales ganados en la fundamentación son metafísico-generales por cuanto atienden a la generalidad del objeto, mientras que los principios metafísico-particulares, fundándose en los primeros, atienden sin embargo a una región de objetos determinada, como ocurre por ejemplo con la física (entendida kantianamente). Así pues, la ontología, filosofía trascendental, o metafísica general, investiga los principios que son instancia de fundamentación de los principios metafísico-particulares circunscritos a las distintas

⁶³ Prol, IV, 354.

⁶⁴ FM, XX, 260.

⁶⁵ Cf. KU, V, 181.

⁶⁶ Cf. MAN, IV, 470.

regiones de objetos de las que se ocupan las diferentes ciencias⁶⁷. En base a ello, cabría observar que la distinción entre metafísica general y metafísica particular recuerda a aquella que Heidegger realiza en *Ser y Tiempo* (*SuZ* en lo que sigue) entre ontología fundamental y ontologías regionales, toda vez que la razón de esta distinción es el carácter fundante de la primera con respecto a las segundas: «Toda ontología [particular], por rico y sólidamente que sea articulado el sistema de categorías del que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser [en general] y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental»⁶⁸. Salvando las diferencias terminológicas, la cuestión del ser (del ente) que guía el proyecto de *SuZ* se jugaría en Kant como cuestión de la objetividad (del objeto), del mismo modo que el concepto heideggeriano de trascendencia halla su equivalencia en el concepto de lo trascendental kantiano⁶⁹, tal y como este opera en *KrV*.

La interpretación que Heidegger hace de *KrV* como proyecto de una ontología fundamental ha de ser, no obstante, fijada a unos límites, pues como hemos visto, la ontología es kantianamente comprendida como “pórtico” o “atrio” de la metafísica propiamente dicha, y por ello queda circunscrita a una parte concreta del proyecto crítico. En este contexto cobra sentido introducir la segunda de las distinciones (por la que se posiciona a la ontología como una *parte* de la metafísica), a saber: la distinción entre ontología y metafísica (propiamente dicha). En su obra de 1970, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Gérard Lebrun sostenía que «Heidegger pasa demasiado deprisa sobre esta diferencia “toto genere” entre metafísica propiamente dicha y ontología»⁷⁰. Ello se debería a que Heidegger, después de haber declarado a Kant heredero de la distinción entre metafísica general (que tendría como fin el conocimiento –sensible– del ente en general) y metafísica especial o propiamente dicha (que tendría por objeto el conocimiento –suprasensible– de las *partes* principales del ente en general: Dios –teología–, naturaleza –cosmología–, y alma –psicología–), y del interés que esta última despierta en virtud de que la misma encierra el fin último de toda metafísica⁷¹, sostendría que «el problema de la posibilidad interna de tal conocimiento [del ente suprasensible], se ve restringido a la pregunta más general acerca de la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente»⁷². Lo que se estaría afirmando con

⁶⁷ Para mostrar que los principios metafísico-particulares presuponen los trascendentales en el orden de la fundamentación, basta con atender a la demostración de la primera ley de la mecánica en la obra mencionada. La demostración se articula a la manera de un silogismo: si la magnitud de materia no es sino el conjunto de sustancias de que se compone, y si la sustancia no se crea ni se destruye, entonces la cantidad de materia permanece siempre la misma. Como se puede apreciar, todo depende de la premisa menor, a saber, que la sustancia no se crea ni se destruye: «El punto esencial que en esta demostración caracteriza la sustancia (...) consiste en que su magnitud no puede ser aumentada ni disminuida sin que se genere o destruya la sustancia» (MAN, IV, 542). Pero que la sustancia es, en cuanto representación empírica del tiempo (puesto que éste no puede ser percibido), lo permanente en cuanto tal y, por tanto, no se crea ni se destruye (sino que todo paso del ser al no ser corresponde a los accidentes), es precisamente lo que se gana en la primera analogía como principio dinámico del entendimiento puro. Por consiguiente, aquí se aprecia que la primera ley de la mecánica, como principio metafísico-particular, se fundamenta en la primera analogía, como principio metafísico-general (ontológico o trascendental).

⁶⁸ Heidegger (2014), pág. 32.

⁶⁹ Para una demostración expresa de esta vinculación, véase: Navarro Cordón (1971), especialmente pp. 12-14.

⁷⁰ Lebrun (2008), pág. 47.

⁷¹ Cf., Heidegger (2013), pp. 6-7.

⁷² Heidegger (2013), pág. 7.

esto es que la ontología ofrecería el hilo conductor para la investigación no solo del ser de lo sensible, sino asimismo del ser de lo suprasensible (por tanto, no solo para la Analítica Trascendental, sino asimismo para la Dialéctica Trascendental), poniendo la fundamentación de la ontología como centro de *KrV*, y dando así al ser «una significación sin más unitaria»⁷³. Esto significa que se estaría pasando por alto la distinción genuinamente kantiana entre el ser de lo sensible, que es el “objeto” de estudio de la Analítica Trascendental (la cual ha de ser comprendida como una teoría de la objetividad del objeto, en el sentido antedicho) y el ser de lo suprasensible, cuya significación tradicional Kant se encarga de destruir en la Dialéctica Trascendental, para reformular su sentido. Si la ontología no es sino el pórtico de la metafísica propiamente dicha por cuanto esta encierra algo así como un “fin final” (es decir, eso a lo que tiende toda nuestra actividad –fin–, y donde la misma habría de alcanzar su cumplimiento –final–), entonces la ontología no es, afirma Lebrun, sino un *medio* necesario para liberar la posibilidad de semejante metafísica:

Una vez que se ha sacado a la luz la restricción a lo sensible de las significaciones que se llaman ontológicas, los “objetos” inteligibles son restituidos a un pensamiento radicalmente distinto del conocer, y el ser de lo suprasensible a su enigma⁷⁴

Así pues, la ontología ha de quedar circunscrita a la Analítica Trascendental, como una *lógica de la verdad*, que da paso, una vez llevada a cabo la *restricción* que señala Lebrun, a una *lógica de la ilusión*, de la que se ocupa la Dialéctica Trascendental como destrucción de la significación anterior del ser de lo suprasensible (lo que a su vez constituye la liberación del espacio para otro régimen de sentido, como mencionamos anteriormente). Ahora bien, esto muestra que el proyecto crítico en *KrV* solo se torna inteligible si a la base de la diferencia entre ontología y metafísica propiamente dicha se establece una distinción no ya entre metafísicas particulares, sino (como el propio Lebrun propone) entre *sentidos del ser*, a saber: ser como fenómeno y ser como nómeno (o ser de lo sensible y de lo suprasensible). Esta distinción posibilita abrir otro sentido que ya no tiene como *anclaje del ser a la finitud* el tiempo, sino la libertad, cuya posibilidad queda negativamente probada en *KrV*, y positivamente fundada, ya en 1788, en la *Crítica de la Razón práctica* (*KpV*). Se establecerían así (en principio) dos ejes en torno a los cuales se articula el sistema crítico: el eje *ser y tiempo*, o eje ontológico; y el eje *ser y libertad*, o eje metafísico (propiamente dicho). Así pues, como balance global, habría de sostenerse que la estructura de la fundamentación de la ontología acaba donde acaba la Analítica y que, por tanto, es en ese preciso lugar donde tiene su límite; límite que, conforme a lo antedicho, supone la posibilidad de liberación, llevada a cabo en la destrucción que acontece en la Dialéctica, de un espacio no ya para un régimen semántico-teórico, sino semántico-práctico. Así pues, después de mostrar el proceder de la fundamentación de la ontología y el límite en ella ganado, podemos concluir sosteniendo que es hacia el rebasamiento de este límite hacia donde señala el prefijo “metá-” (“más allá”) del término “metafísica” en Kant: a ese espacio que queda “fuera”, “más allá” de la naturaleza, en un régimen de sentido y una gramática distintos, a saber, los de la libertad.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Lebrun (2008), pág. 48.

6. Referencias bibliográficas

- Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles, Ensayo sobre la problemática aristotélica*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Callejo Hernanz, M.J.: “Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de «los límites de la sensibilidad» (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)”, en *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* (1998-99), pp. 197-249.
- Deleuze, G.: *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Deleuze, G.: *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2011.
- Deleuze, G.: *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2013.
- Heidegger, M.: “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 109-149., 2015.
- Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 2013.
- Heidegger, M.: *La pregunta por la cosa*, Barcelona, Palamedes, 2009.
- Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2014.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. En *Kants gesammelte Schriften*, Berlín: Preussischen Akademie der Wissenschaften., 1900 y ss. [Ak.]
- Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft* [en: Ak. V].
- Kant, I.: *Kritik der Urteilskraft* [en: Ak. V].
- Kant, I.: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* [en: Ak. IV].
- Kant, I.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* [Ak., IV].
- Kant, I.: *Welche sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* [en: Ak. XX].
- Lebrun, G.: *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Martínez Marzoa, F.: *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Barcelona, Visor, 1987.
- Martínez Marzoa, F.: *El sentido y lo no-pensado. Apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”*, Murcia, Publicaciones de la universidad de Murcia, 1985.
- Martínez Marzoa, F.: *Historia de la filosofía II*, Madrid, Istmo, 1994.
- Martínez Marzoa, F.: *Iniciación a la filosofía*, Madrid, Istmo, 2011.
- Martínez Marzoa, F.: *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Navarro Cordón, J.M.: “El concepto de «trascendental» en Kant”, Madrid, *Anales del seminario de Metafísica*, 1971, pp. 7-26.
- Navarro Cordón, J.M.: “Facticidad y trascendentalidad”, en *Rodríguez, R., (ed.). Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002., pp. 21-87.
- Navarro Cordón, J.M.: “Verdad y síntesis a priori”, en *S. Durá N. Sanfélix V. (eds). Elogios de la filosofía. Ensayos en honor de Mercedes Torreveiano*, Valencia, 2012, Pre-textos, pp. 97-120.
- Weil, E.: *Problemas Kantianos*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.