

CONSIDERACIONES EN TORNO  
AL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN KANT

Manuel Luna Alcoba  
(I. E. S. Francisco Rodríguez Marín)

## CONSIDERACIONES EN TORNO AL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN KANT

**Resumen:** La crítica empirista al concepto de identidad mostraba muy claramente la necesidad de elaborar un concepto de identidad que no se vinculase con la sustancia. Tratando de cumplir con esta exigencia, los textos kantianos muestran la necesidad de volver a la tripartición leibniziana entre identidad lógica, identidad real e identidad personal. La identidad lógica es la pura identidad del Yo trascendental. Es una identidad vacía, en la medida en que no hay nada dentro de él. Para convertir a esta identidad lógica en una identidad real hace falta añadirle una conciencia capaz de delimitar, de dejar fuera de sí todo lo que no le pertenezca. El tránsito de una a otra por medio del “yo pienso” permitiría, finalmente, alcanzar la identidad personal. En éste decurso creemos haber hallado múltiples enseñanzas para nosotros.

El problema de la identidad comenzó siendo un problema estrictamente metafísico. Como tal aparece en Aristóteles, Leibniz, incluso en Hume. Pero Kant supone un punto de inflexión en este decurso histórico. No puede decirse que con él deje de ser un problema. De lo que se trata es de que con Kant se abre una nueva dimensión cuyas perspectivas más aterradoras podemos presenciar hoy en día. El decurso del problema de la identidad por los textos de Leibniz, Hume y Kant es lo que pretendemos rastrear aquí.

### **1. Individuos y declaraciones de derechos.**

Como es bien conocido, la Constitución francesa de 1791 iba precedida de una *Declaración de los derechos del hombre* que seguía el modelo de la declaración de Virginia de 1776. Tradicionalmente se tiende a considerar estas declaraciones la enunciación básica de los derechos de todo individuo con independencia de su integración en un Estado. En realidad, si las constituciones establecen el juego representativo, la Declaración establece la naturaleza de la fuerza en tanto que complementaria de la representación. Así, la Declaración de 1791 establece en su artículo 12 que sólo habrá derechos del hombre si hay una fuerza que

los sustente y sólo si hay tal fuerza podrá decirse que hay un sistema representativo legítimo, esto es, una Constitución (artículo 16). Por su parte, la Declaración de Virginia establecía el movimiento contrario, esto es, cuándo un sistema representativo puede generar fuerza (cuando tiene que impedir la tiranía, según el artículo 3). Esta complementariedad entre fuerza y representación estaba tan arraigada en la época que Napoleón sentirá la necesidad de duplicar la totalidad de cuerpos del Estado. Hubo así un Ministerio de la Guerra y otro de Asuntos Militares, uno de Interior y otro de Policía General, uno de Hacienda y otro de Tesoro Público. La atribución de funciones que se hace a éstos es meridianamente clara al respecto: el ministerio de Hacienda, por ejemplo, se ocupaba de la "previsión sin acción", el Tesoro Público de la "acción sin previsión"<sup>1</sup>.

Buena parte de las declaraciones de Virginia y de la Francia revolucionaria, pretenden establecer los límites representacionales de la fuerza o, dicho negativamente, qué no se puede quitar por la fuerza. Sin duda el reducto último, inalcanzable por la fuerza es la propiedad (artículo 6 de la Declaración de Virginia y 2 de la Declaración francesa). A no ser, claro está, previa indemnización (artículo 17 de la Declaración francesa). Lo que esto significa no es que la propiedad sea inalienable, sino que es el reducto último de la representación y que, por tanto, no hay nada de malo en intercambiarlo por fuerza. Toda propiedad es comprable. Ahora bien las propiedades implican un intercambio de fuerza. La representación es aquello que está en lugar de otra cosa, quiero decir, se define por no ser la cosa a la cual representa. Por tanto, las propiedades serán referibles a ese exterior, quiero decir, todo lo representable será propiedad de alguien. Uno de los mayores afanes de los legisladores franceses fue establecer a quien pertenecía cada cosa. La tierra, el poder supremo, los derechos mismos, todo, todo tenía que ser de alguien. Con ello no se está realmente señalando la inalienabilidad de determinados ámbitos de acción, lo que se está haciendo es señalar el hueco al cual se refieren todas las representaciones para, mediante su negación, definirse ellas mismas. La Declaración de Virginia es contundente al respecto, es el hombre el que *posee* estos derechos por ser persona (artículo 1). De acuerdo con la interpretación que H. Arendt hace del término "persona", ésta designa no la máscara que los griegos utilizaban para las representaciones teatrales, sino el agujero a través del cual salía la voz del representante. "Persona" significa entonces "per-sonare", "sonar a través de". Persona designa el hueco que dejan las

---

<sup>1</sup>Cfr.: Pariset, "El consulado, 1799-1804", en Ibarra y Rodríguez, E. (Dir.) *Historia del Mundo en la Edad Moderna*, 2ª ed., 15 tomos, Editorial Ramón Sopena, S. A., Barcelona, 1955, vol. VIII, pág. 44.

representación para utilizarlo como casilla vacía a través de la cual circular<sup>2</sup>. Dado que la propiedad es inalienable, aunque intercambiable, resulta entonces que los derechos humanos son inalienables porque, al ser propiedad de alguien, recortan ese agujero al cual se refieren y al cual, por ello, se dice que pertenecen. De un modo más claro, la Declaración de los Derechos del Hombre, no declara que haya unos entes que poseen determinados derechos, *definen qué entes pueden ser denominados hombres*. Todo aquel que se someta al sistema representativo (artículo 6 de la Declaración de Virginia), que intervenga en la creación de leyes (artículos 6 y 14 de la Declaración francesa) y que tenga la siguientes propiedades: bienes, libertad, posibilidad de expresarse y de comunicarse (artículos 6, 14, 10 y 11 de la Declaración francesa), será considerado un hombre. Se entiende entonces que la Declaración de Virginia fuera coetánea de la esclavitud y el exterminio de los indios, la de 1791 del Terror y la de 1948 de la Guerra de Indochina. Un gobierno criminal, un movimiento terrorista, un genocida, pueden considerarse absolutamente respetuosos con los derechos humanos. Todo aquel que sea torturado, desposeído, asesinado, *eo ipso* no es un ser humano, luego no tiene derechos.

Las polémicas acerca de si los Derechos Humanos son formales, de si necesitan una fuerza que los sustente, de si deben ir incluidos en toda constitución, de si su aceptación universal acabaría con todo tipo de horrores, de si hay que perseguir, incluso militarmente, a quienes no los cumplen, de si darían con ello lugar a una homogeneidad indeseable, olvidan lo más importante. Los derechos humanos son violados no porque sean formales, ni porque necesiten una fuerza que los sustente, ni porque no vayan incluidos en las constituciones. Cumplir a rajatabla los Derechos Humanos no acabaría en absoluto con los horrores del mundo. La razón es muy simple, los derechos humanos no ordenan, mandan, ni exigen el cumplimiento de nada, simplemente *definen*, definen qué es un ser humano. ¿Por qué los Derechos Humanos no van precedidos de una definición de a quiénes se aplican? Obviamente *porque ellos son tal definición*. ¡Pues claro que los Derechos Humanos imponen una homogeneidad! toda definición pretende el uso homogéneo de una serie de términos. Las definiciones están para eso, o las aceptan todos los interesados o no valen para nada. Pero quienes no aceptan una definición no están privando a nadie de sus derechos, simplemente, lo excluyen de la definición de lo que es un ser humano. Eso no es un delito y, por sí mismo, ni

---

<sup>2</sup>Cfr.: Arendt, H. «El gran joc del món» en *Saber*, n. 13, primavera de 1987, pág. 33 cit. en Cruz, M. "Introducción, ese extraño problema que nos constituye", en Cruz, M. (compilador) *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1ª ed., 1996, pág. 14.

siquiera es un escándalo, es no aceptar una definición y esto rara vez ha sido perseguido y castigado. Sólo mentes inocentes y angelicales pueden creer que en una definición haya claves para evitar los horrores por venir.

Las declaraciones del siglo XVIII son, desde luego, cualquier cosa menos tranquilizadoras. Ambas insisten, por ejemplo, en la necesidad de uniformizar (artículos 14 de Virginia y 1 de la francesa) hasta el punto de militarizar la sociedad (artículos 13 de Virginia y 12 de la francesa), algo que hizo las delicias de Napoleón. Para él la administración no debía partir de la idea de que la humanidad era una superficie uniforme, sino conseguir lijarla hasta que lo fuera<sup>3</sup>. Así, la creación de un nuevo servicio público, iba siempre acompañada de la descripción de su uniforme<sup>4</sup>. Sólo debidamente uniformizado puede un pueblo o nación ser soberano, esto es, susceptible de representación (artículo 2 de Virginia y 3 de la francesa). Por lo demás, la Declaración de Virginia establece que ningún lugar podrá ser sometido a investigación (artículo 10), dicho de otro modo, habría libertad de conciencia (artículo 16).

## **2. El contexto filosófico.**

Una de las herencias platónicas más importantes de Aristóteles fue la importancia que en su filosofía tiene el concepto de unidad. La unidad era la base de la continuidad, pero también de la identidad. Lo que es uno es continuo e idéntico consigo mismo<sup>5</sup>. De este modo, la identidad personal no era ningún género de problema. Al ser físicamente uno y al tener *un* alma, el ser humano era inevitablemente idéntico consigo mismo y diferente de los demás. Pero con la modernidad, este panorama va a cambiar radicalmente. Para Leibniz, por ejemplo, la unidad deja de ser el punto de referencia de la continuidad y exactamente lo mismo va a ocurrir con la identidad. La continuidad fue remitida al orden y cabe imaginar que algún género de orden va a estar también en la base de la identidad. Espacio y tiempo constituyen, ciertamente, un género de orden. El espacio es el orden de los coexistentes y el tiempo el orden de los sucesivos. No obstante, a Leibniz no le basta con ellos. Toda continuidad tiene por fundamento el orden en que los predicados van desplegándose a partir de la sustancia.

---

<sup>3</sup>Cfr.: Fisher, H. A. L. "Los Estados dependientes de Francia, 1804-1814", en Ibarra, *Historia del Mundo en la Edad Moderna*, vol. VIII, pág. 428.

<sup>4</sup>Cfr.: Pariset, "El consulado, 1799-1804", en Ibarra, *Historia del Mundo en la Edad Moderna*, vol. VIII, pág. 56.

<sup>5</sup>Cfr.: Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, Cap. 9, 1018a.

Cabe esperar, por tanto, que la identidad se remita también a algún género de principio interno y eso es precisamente lo que hace Leibniz<sup>6</sup>. Pero ahora comienzan a surgir algunas consecuencias "peligrosas". Por una parte, en tanto que los cuerpos son puros agregados y, por sí mismos, carecen de un principio interno unificador, no se podrá hablar de ellos como idénticos. De hecho, lo que caracteriza a los cuerpos es la fluidez. Su "principio interno" no es realmente "interno", sino externo a lo que es el puro cuerpo, pues está situado en el alma<sup>7</sup>. Aquí aparece ahora un problema nuevo. El alma no es un principio identitario por ser *alma* o, mejor, por ser *un* alma. No es su unidad la que le da el carácter de principio último de la identidad. El alma permite identificar a los individuos porque ella misma es un principio capaz de sacar de sí sus predicados. Dicho de otra manera, el alma es idéntica por ser una mónada, una sustancia. Ahora resulta que el problema de la identidad queda escindido en dos. Por una parte, la identidad de la sustancia, por otra la identidad personal.

En cuanto a la identidad de la sustancias, el problema ha quedado resuelto por su propio planteamiento. Al hacer de ella el principio ordenador de sus predicados, *eo ipso* se lo ha convertido en principio de identidad. En Leibniz las mónadas forman una jerarquía continua de grados de perfección. El tránsito que pudiéramos realizar de las mónadas de los niveles inferiores a los superiores debe ser como el recorrido de una línea. Entre dos puntos de la misma, esto es, entre dos mónadas, siempre habrá infinitos puntos asignables. Es en este marco que hay que entender la individuación. La individuación se produce por un principio cualitativo, que nada tiene que ver con el espacio o el tiempo. Cada mónada se diferencia de toda otra por la perspectiva que tiene del universo, esto es, contiene en sí el infinito. Un infinito que consiste en la infinidad de notas replegadas hacia el interior, es decir, lo que determina los límites que constituyen al individuo es la infinidad de pequeñas percepciones que éste contiene y que, adecuadamente revividas, lograrán hacer que alcance su identidad<sup>8</sup>. *La individualidad vendrá dada por la delimitación de su posición en la jerarquía continua.* Mas, entonces, la diferencia entre un término y otro, puede hacerse tan indefinidamente pequeña como se quiera. La determinación de la individualidad, por tanto, es libre. En

---

<sup>6</sup>Cfr.: Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Libro II, cap. 27, § 1, en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. von G. D. Gerhardt, 7 vols., Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978 (en lo sucesivo GP), Vol. V, pág. 213

<sup>7</sup>Cfr.: Op. cit., § 3, pág. 214.

<sup>8</sup>Cfr.: Ib., Prefacio, y III, 3, § 6, GP V, 48 y 268 y Böhle, R. *Der Begriff des Individuums bei Leibniz*, Verlag Anton Hain, Neisenheim am Glam, 1978, pág. 87.

definitiva, la individuación es una tarea, no un hecho. En primer lugar es la tarea infinita del autoconocimiento, esto es, la tarea de delimitarnos respecto de los demás integrantes de este mundo, algo que puede hacerse por una conjunción de términos generales, por los máximos y mínimos de esa función que nos constituye, por lo que Brown llama el concepto completo<sup>9</sup>. Pero hay una segunda delimitación, la que concierne al concepto pleno, el trazo exacto de la curva, lo que nos separa respecto de todos aquellos sujetos que, bajo nuestro mismo nombre, podrían haber vivido en los distintos mundos posibles<sup>10</sup>.

La persona, como serie concreta y delimitada de predicados carece de identidad si no es remitiéndose a esa mónada de la cual proceden sus predicados. Ahora bien, esa mónada da cuenta no sólo de nuestra vida consciente, sino también de los momentos en los que nos domina la confusión, esto es, el sueño y la muerte. El resultado es un poco extraño. Somos idénticos con nosotros mismos aunque no seamos conscientes de ello y aunque no estemos conscientes. Aún peor, lo somos no por alguna propiedad de la persona, sino de la mónada que nos constituye. Al cabo eso es lo que quiere decir que el problema de la identidad se haya escindido en una identidad física, moral o personal y otra real, esto es, la de la sustancia. No obstante, Leibniz fue cualquier cosa menos un filósofo con miedo a los problemas. Lejos de intentar ocultarlos, los *Nuevos ensayos* indagan en la posibilidad de separar una de otra debido, por ejemplo, a la intervención divina. Leibniz admite que en estos casos se puede trasplantar una identidad personal a una sustancia distinta, dicho de otro modo, que la omnipotencia divina puede romper el vínculo entre identidad personal y real. Esta suerte de transmigración abre de hecho un mundo nuevo. Remitir la identidad a la sustancia sea por uno u otro motivo, es lo que ya había hecho Aristóteles y lo que repitieron en la modernidad Descartes y Locke. De hecho, es bien sabido que los *Nuevos ensayos* son un diálogo con éste último. Pero al introducir la hipótesis de una ruptura entre identidad personal y real, Leibniz introduce la necesidad de buscar marcas de identidad personal que no están directamente relacionadas con la sustancia. Por aquí, Leibniz se limita a asomarse al precipicio.

Frente a la solidez que la sustancia otorgaba a la identidad, esta identidad moral o personal sólo queda asegurada en algunos indicios: un cierto sentimiento de sí mismo, el

---

<sup>9</sup>Cfr.: Brown, C. *Leibniz and Strawson. A new Essays in Descriptive Metaphysics*, Philosophia Verlag, München-Hamden-Wien, 1984, pág. 38.

<sup>10</sup>Cfr.: Leibniz a den Landgraven Ernst von Hessen-Rheinfels, 12-IV-1686, GP II, 20, 37 y 39-40 y Philonenko, A. "La loi de continuité et le principe des indiscernables, étude leibnizienne", en *Revue de Métaphysique et de morale*, 72<sup>o</sup> année, n<sup>o</sup> 3, Juillet-Septembre, 1967, pág. 273.

testimonio de la memoria, la conciencia de pasar de un estado a otro, "las apariencias externas" y "lo que aparece a los demás". Hay dos modos de tomar esto. Leibniz hace casi sinónimos en la mayoría de los contextos "memoria" y "conciencia". "Las apariencias externas" puede referirse a los objetos de nuestra propiedad o bien a nuestro propio aspecto. En cualquier caso, no deja de tratarse de una especie de memoria pues al cabo se trata de recordar qué nos pertenece o de que nuestro cuerpo nos recuerde quiénes somos<sup>11</sup>. Otro tanto cabe decir de "lo que aparece a los demás". Los otros serían los guardianes de nuestra propia identidad, configurando una especie de memoria externa. Leibniz, aun en contra de sus propias declaraciones, no había ido más lejos de decir que la identidad personal depende de la memoria<sup>12</sup>. No obstante, estas afirmaciones pueden también tomarse en el sentido de que la

---

<sup>11</sup>J. Habermas da una explicación genética de la identidad cuyo primer paso sería la separación del cuerpo respecto de su entorno, es lo que Habermas llama una "identidad natural", presente en plantas, animales y niños. Posteriormente se produciría en el ser humano una "identidad de roles" basada en la constancia de las expectativas que generan los roles que desempeñamos. Finalmente, a partir de la adolescencia se daría un tercer género de identidad como aquello constante por debajo de todos los roles. Ésta es la identidad del yo que permite orientar y organizar la identidad de roles. Tugendadt descubre en esta explicación una utilización ambigua del término identidad, que primero designa una identidad numérica y después una cualitativa, acabando por intentar una reducción de la segunda a la primera (cfr.: Tugendadt, E. *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, Fondo de Cultura Económica, México, etc., 1983, págs. 221-4). Pero no es ese el único problema. Por ejemplo, en lo referente a la identidad natural, Habermas no aclara en qué consiste, lo cual le permite meter en un mismo saco plantas, animales y cuerpos humanos. Según parece hay esta identidad desde el momento en que hay intercambio con el medio. Lo curioso es que Habermas afirma que esto proporciona no sólo una identidad "para nosotros" sino "para sí". ¿Un niño recién nacido posee una identidad "para sí"? Parece que la simple existencia de una epidermis garantizaría la existencia de identidad natural desde la más tierna infancia hasta la vejez sin mayores complicaciones. Es como si el trazado de una frontera y los intercambios comerciales con el extranjero bastaran para constituir una nación. Sin embargo, aquí hay una espléndida enseñanza a propósito de estos temas que Leibniz, obviamente, no conocía y que Habermas parece olvidar. El modo en que reconoce lo que es propio comienza por la fabricación de una gran cantidad de células T capaces de reconocer cualquier antígeno imaginable. Estas células T son sometidas a un "entrenamiento" en el timo y las que resultan ser capaces de atacar con ferocidad a los propios antígenos (proteínas del cuerpo) mueren, probablemente por sobreexcitación. No obstante, algunas de éstas, no especialmente agresivas, sobreviven al entrenamiento. Todas las que pasan este período son enviadas al torrente sanguíneo. Así pues, ésta es la clave de la identidad. En primer lugar el azar que origina un amplio y heterogéneo campo de posibilidades. En segundo lugar, selección natural y muerte de los peor adaptados, los que sufren sobreexcitación. Resultado: sólo se reconoce lo ajeno, lo propio se ignora. Éste es un error en el que con frecuencia caen los filósofos. La identidad no es una relación consigo mismo, la identidad es una relación *con lo otro*. Fue esta confusión la que llevó a Hume a atacar la idea de identidad. Por supuesto que no podemos decir que un objeto sea idéntico consigo mismo. Todo objeto se identifica por su relación con algo que no es él mismo, por su capacidad para adaptarse a lo otro, de lo contrario no cabría hablar en absoluto de identidad (cfr.: Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento humano en los asuntos morales*, Libro I, parte 4, Sección VI, Editorial Porrúa, S. A., México, 2ª edición, 1985, pág. 163). En este sentido da igual que se trate de signos, de objetos o de ocurrencias, contrariamente a lo que quiere Quine (cfr.: Quine, W. V. O. *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1968, págs. 127-8). La cuestión no es si los signos o los objetos son distintos y ni siquiera, como quería Frege, si  $a=a$  es diferente de  $a=b$ . Incluso en  $a=a$ , la primera y la segunda "a" no son estrictamente la misma "a", como decía Korzybski.  $a=a$  no es nada distinto de  $a=b$ . En la identidad siempre está en juego la id-entidad, la entidad de lo otro.

<sup>12</sup>Cfr.: Leibniz, *Nouveaux essais*, Libro II, Cap. 27, § 9, GP V, 218-9.

identidad no depende de evidencias sino de *signos*. Signos de identidad repartidos entre los sentimientos, los recuerdos, los objetos y los otros.

Tres años antes de que Hume publicase sus dos primeros libros del *Tratado sobre la naturaleza humana*, había visto la luz *The Analogy of Religion* de Samuel Butler. El primer apéndice de este libro está dedicado, precisamente, al tema de la identidad personal. También en diálogo con Locke, Butler llega a una conclusión muy parecida a la de Leibniz: la identidad personal depende de la memoria. Pero el camino para llegar a esta conclusión es muy diferente del leibniziano. Ciertamente la identidad depende de la semejanza o igualdad existente entre las percepciones. Pero esta semejanza o igualdad no es remitida a algún género de principio sustancial, sino a la pura comparación establecida por el espíritu entre ellas. El fundamento último de la identidad es, pues, la comparación. En la medida en que comparar exige retener unas percepciones, como suspender el tiempo, la identidad va a depender de la memoria.

La precariedad de los frentes en torno al problema de la identidad personal, facilitó enormemente la tarea crítica de Hume. Muy astutamente, lo primero que hace el *Tratado sobre la naturaleza humana* es cortar cualquier posible retirada mostrando cómo la idea de identidad no puede remitirse a la idea de unidad ni de número en general. A continuación, de acuerdo con Butler, resulta muy fácil mostrar cómo es nuestra mente la que crea la idea de identidad partiendo de la supuesta permanencia y constancia de los objetos. Pero, permenezcan los objetos o no, lo único que tenemos son percepciones en todo momento cambiantes. Es cierto que nuestra memoria nos aporta ideas de objetos muy parecidos a aquellos de los cuales tenemos impresiones ahora mismo, pero hasta ahí es donde podemos hablar ateniéndonos a los hechos. Rellenar el lapso de tiempo que media entre aquellas impresiones y éstas con una idea de permanencia, constancia o identidad, es algo que lleva a cabo la imaginación, pero a lo que no podemos encontrar mayor fundamento en las impresiones mismas<sup>13</sup>.

Es fácil mostrar que esta solución, a saber que la imaginación es la que rellena los huecos temporales merced a una idea, es errónea. El empirismo radical de Hume le impidió plantear el problema en toda su radicalidad. La imaginación sólo puede rellena los huecos si se trata de una misma percepción, pero no de dos percepciones distintas. Supongamos una habitación con una sola puerta y una mesa en ella. Cada día entro en la habitación y tengo

---

<sup>13</sup> Cfr.: Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Libro I, parte 4, Sección II, págs. 128-38.

una impresión de esa mesa. Mi memoria me aporta las impresiones de los días pasados y mi imaginación enlaza esas ideas con mi impresión actual por medio de la idea de permanencia a lo largo del tiempo. En consecuencia, sé que ésa es la misma mesa que estaba ahí ayer. Supongamos ahora que la habitación tiene siete puertas distintas y que cada día entro por una. Es indudable que seguiré teniendo la idea de que la mesa es la misma que estaba ahí ayer, pese a que la impresión que tengo puede guardar muy poca relación con la de ayer. Es fácil demostrar que ningún mecanismo de asociación, comparación o adquisición de experiencia puede dar cuenta de esto a menos que supongamos la constancia de ciertos elementos presentes en todas las impresiones. Pero si hacemos esto no será difícil eludir la crítica humeana a la idea de "yo". La presencia de ciertos elementos constantes en las impresiones puede deberse a que es el propio sujeto el que las pone o bien, puede dar lugar a que el propio sujeto intervenga sintetizándolas en una unidad. Tanto en uno como en otro caso, la experiencia otorga un sostén para la identidad personal. Pero con ello ya estamos hablando de Kant.

### 3. Representaciones idénticas.

La identidad de las representaciones, esto es, que una representación ocupe la misma posición en mi horizonte de representaciones que otra en todo análoga en otro horizonte, viene garantizada, obviamente por las reglas de posicionamiento, quiero decir, de síntesis<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Strawson intenta argumentar que la identificación y distinción de lugares depende de la identificación y distinción de cosas y viceversa. Pero, cuando pretende demostrar que "no hay ningún misterio en esta mutua dependencia", utiliza las posiciones relativas entre las cosas para justificar la identificación de los lugares y, por otro lado, si bien parcialmente, para identificar las cosas (cfr.: Strawson, P. F. *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, versión castellana de A. García Suárez y L. M. Valdés Villanueva, Taurus, Madrid, 1989, págs. 40-1). ¿No sería más fácil decir que la identificación depende de la posición? De este modo, la dependencia relativa entre lugares y cosas quedaría reducida en un tipo de identidad superior, la de las posiciones. A su vez, la identificación de las posiciones dependería de un entramado diferencial, donde la identidad correspondería al nivel cero de diferencias de acuerdo con lo que dice el sistema inmunitario. De hecho, nuestro cuerpo podría ser identificado con una posición en un espacio de fases constituido por todas las posibilidades de cada uno de los *loci* de nuestro código genético o de nuestra neurofisiología. En este sentido, la identidad personal es distinta a la identidad de objetos. Aún más, mi identidad como individuo es muy distinta a la identidad del otro. En esto es Kant quien tiene razón y no Tugendadt. En efecto, Kant escapa a la crítica a la que se abre Tugendadt cuando, comentando la frase de Quine "no entity without identity", afirma que siempre que se habla de identidad se trata de objetos (cfr.: Tugendadt, *Autoconciencia y autodeterminación*, pág. 58). En tal caso, según Pardey, todo juicio de identidad sería un juicio de no existencia, ya que la afirmación de que el objeto *A* es idéntico al objeto *B*, no sería nada diferente de afirmar que el objeto *B* no es tal, pues no hay ningún objeto diferente de *A* que resulte designable (cfr.: Pardey, U. *Identität, Existenz und Reflexivität. Sprachanalytische Untersuchungen zur deskriptiven Metaphysik*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, 1994, pág. 38). Más allá de la extrañeza de que una aserción sobre la identidad de dos objetos sea una afirmación de no existencia, está el hecho de que, con ello afirmemos que toda identidad presupone una negación. En este sentido, la idea original kantiana aparece ligada no a la negatividad sino a la pertenencia. Idéntico es aquello que puede reconocerse entre lo que le pertenece. Nada más fácil entonces que concluir que la individuación se alcanza a través de lo

Lo que garantiza la identidad de las representaciones no es, según Kant, la existencia de unos criterios que las vinculen a algo, sino las reglas de síntesis que permiten su unificación en un yo<sup>15</sup>. Esta unidad analítica de las representaciones vale no sólo para las representaciones que ya han pasado por la conciencia, sino también para las que pueden pasar por ella. De este modo, el objeto ha de ser entendido como aquel contenido que permanece idéntico en una pluralidad de representaciones. No hay un objeto que sea condición de posibilidad de una pluralidad de representaciones, sino que la pluralidad de representaciones reunidas sintéticamente en torno a un contenido, a una posición común constituyen el objeto. O, por decirlo de otro modo, la representación es objetivamente independiente, esto es, no depende de un objeto.

Ahora bien, si la conciencia no es un objeto, serían las reglas de la síntesis, del posicionamiento, y no lo contenido en las representaciones, lo que garantizaría la identidad entre el conocimiento mediato de sí mismo y la conciencia inmediata de sí mismo<sup>16</sup>, del mismo modo que también son las reglas de enlace de las representaciones y no los contenidos de las mismas las que garantizan la diferencia entre realidad y sueño. Por tanto, la identidad de la conciencia es un resultado de la dinámica representativa y no de la efectiva identidad de la autoconciencia. Mientras la pretendida identidad de lo contenido en la representación sólo garantiza una identidad subjetiva<sup>17</sup>, la derivada de la dinámica representativa garantiza una verdadera identidad objetiva.

#### **4. Memoria e identidad.**

La memoria, como factor temporal, queda reducida a un papel meramente secundario en el sistema kantiano. Tal vez podría ser importante para el reconocimiento psicológico de un yo empírico, pero, desde el momento en que el yo trascendental puede alcanzar a

---

que más íntimamente nos pertenece, nuestros recuerdos. Pero este planteamiento es demasiado simplista.

<sup>15</sup> Cfr.: Becker, W. *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1984, pág. 172.

<sup>16</sup> Cfr.: Op. cit., pág. 236.

<sup>17</sup> Cfr.: Kant an J. S. Beck, 20-I-1792, en *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1927 (en lo sucesivo KgS), vol. XI, 2, II, 315.

reconocerse en cada aprehensión, resulta superflua a este nivel<sup>18</sup>. Básicamente, seguimos en Hume, pero eludiendo las consecuencias últimas de su planteamiento. Es cierto que Hume no había tenido empacho en asignar a la memoria la función de mantener toda identidad, incluyendo la del sujeto. Pero, comoquiera que la memoria está plagada de lagunas y huecos, había otorgado también al yo una identidad lacunaria e interrumpida<sup>19</sup>. Ésta es la identidad que se le asigna al yo empírico. No obstante, por encima de él, aparece un yo trascendental, cuya identidad no depende en absoluto de la memoria<sup>20</sup>. El resultado es que, por una parte, el yo empírico ya no encuentra su identidad en el recuerdo de sus acciones pasadas, sino en su referencia a un yo que es capaz de hallarse a sí mismo en cada acción (síntesis) presente. Sin ese yo, sin un punto de referencia externo a la conciencia empírica y, por tanto, sin criterio de autoadscripción, no habría memoria posible<sup>21</sup>. Por otra parte, esa identidad ya no será la de un yo que se busca en el pasado rellenando a través de la imaginación los huecos que en él existen, sino la de un yo que se encuentra a sí mismo en cada síntesis como condición estructural imprescindible para que haya tal cosa. El "movimiento" de la conciencia desde el acto de síntesis al yo trascendental, esa mediación entre ambos elementos, es precisamente lo que permite constituir su identidad consigo mismo<sup>22</sup>. Esto es lo que Kant llama el acto lógico de la identidad, el acto por el cual el sujeto hace de sí mismo objeto<sup>23</sup>. La identidad que se logra a través de este proceso es, pues, una identidad "lógica" en sentido kantiano, en modo alguno una identidad personal. Ambas son muy distintas, pues mientras la identidad personal sólo puede ser numérica, no hay nada que numerar en la identidad lógica, en la identidad de

---

<sup>18</sup> Cfr.: Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 5646. <sup>3?</sup> (v- LBl. Essen-Königsberg 1. S. I, KgS XVIII, 3, 5, II, 295. Por lo demás, si la memoria contribuye en algo a la identidad personal es por conservar el orden y la posición de lo acontecido (cfr.: Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Libro I, Parte I, Sección III, 1739, pág. 19).

<sup>19</sup> Cfr.: Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Parte II, Libro 1º, Sección III y Parte IV, Sección VI, 1739, págs. 19 y 169-70.

<sup>20</sup> Cfr.: Wellmer, K. *Das Bewußtsein. Beschreibung und Kritik der Transzendentalphilosophie bei Kant, Fichte und Schelling*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, 1990, pág. 77.

<sup>21</sup> Cfr.: Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, págs. 259 y 262-3.

<sup>22</sup> Cfr.: Doublet, D. R. *Die Vernunft als Rechtsinstanz. Die Kritik der reinen Vernunft als Reflexionsprozeß der Vernunft*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1989, pág. 103.

<sup>23</sup> Cfr.: Kant, I. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Legajo X, pliego VI, pág. 2, Suplemento VI, primavera-otoño 1800, Edición de F. Duque, Anthropos/Eds. Univ. Autónoma de Madrid, 1ª ed., 1991, pág. 540 = KgS XXII, 3, IX, 2, 69 y Sturm, D. *Kant über Selbstbewußtsein: Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins*, Georg Olms

autoconciencia. La razón es simple, la identidad que corresponde a la conciencia no es la propia de dos objetos, o de dos expresiones del lenguaje, sino la identidad de aquello que en todo momento es único e irrepetible y que al reafirmar su propia identidad volviendo sobre sí se encuentra idéntico en todo momento. No afecta a lo material de la intuición, sino a lo que de formal hay en la misma, a aquel punto hacia el que se produce la síntesis<sup>24</sup>.

El reconocimiento que de sí mismo es capaz el yo no procede en el sistema kantiano de una espontaneidad que le lleve a buscarse, sino de una determinación estructural, ya que es sólo en la referencia de los objetos a la unidad de una conciencia y de la apercepción empírica a la trascendental donde puede darse la identidad<sup>25</sup>. Sólo en la medida en que un yo puede reconocer los contenidos de conciencia como propios, adquieren entidad tales contenidos de conciencia. El reconocimiento del yo en esos contenidos pasa por reconocerlos como suyos, como su propiedad, como aprehensión. La identidad es siempre una identidad, digamos, externa. El yo, como hueco, como exterioridad, no se puede reconocer a sí mismo, todo lo más, puede reconocerse a través de aquello que posee, a través de todo lo que (lo) representa<sup>26</sup>.

#### 4. Personas.

Tanto la identidad personal como la identidad lógica exigen la presencia de una identidad de conciencia. Pero esta exigencia hay que considerarla, en el caso de la identidad personal, más una unión que una exigencia recíproca. Sobre todo porque lo que para Kant debía estar bajo cada conocimiento era la identidad de una conciencia trascendental, sin relación alguna con la persona<sup>27</sup>. Sin embargo, tal y como aparece en el *Opus postumum*, podemos hablar de "persona" desde el momento en que alguien no sólo piensa sino que puede

---

Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1985, pág. 88.

<sup>24</sup> Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo X, pliego VI, pág. 2, Suplemento VI, primavera/otoño 1800, pág. 540 = KgS XXII, 3, IX, 2, 69.

<sup>25</sup> Cfr.: Sturma, *Kant über Selbstbewußtsein*, págs. 37 y 45.

<sup>26</sup> Cfr.: Dämmrich, H. P. *Präkläres Selbstbewußtsein. Studien zu Kant, Fichte und Dilthey*, Haag + Herchen Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 19945, págs. 45, 46 y 51. De acuerdo con la interpretación de Strawson, sólo habría cabida para la identidad personal en el sistema kantiano en la medida en que hay relaciones de medios a fines

<sup>27</sup> Cfr.: Reuter, P. *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1989, pág. 79-80.

decirse a sí mismo que piensa<sup>28</sup>. Una vez más, Kant se olvida de la muerte y no añade, como parece lógico "o pudo decirse a sí mismo que pensaba". Obviamente todos hablamos de personas muertas y en este sentido, tiene razón Strawson al reclamar la independencia entre los conceptos de persona y de conciencia<sup>29</sup>.

Este concepto de identidad, ligado a una persona que piensa aunque no a una persona concreta, le basta a Kant para las necesidades de la razón práctica<sup>30</sup>. Una tal personalidad reflejaría en la moral la espontaneidad sintética de la que proviene. Así, la persona moral es un ser libre, sujeto a las normas del deber<sup>31</sup>, que ha dejado, pues, de ser sustancia para definirse primariamente por su capacidad de autodeterminarse<sup>32</sup>. Sin embargo, no puede decirse que nos proporcione un conocimiento diferente y superior al que nos da la autoconciencia<sup>33</sup>.

Desde luego, la simple permanencia e identidad del "yo pienso" no puede bastar para fundar un concepto de persona en el sentido tradicional aunque sí puede fundamentar la identidad personal en el tiempo, equiparable, al cabo, con la autoconciencia. Con esto lo único que se hace es afirmar que mientras se es consciente de uno mismo, se es consciente de ese tiempo como perteneciente a una unidad de conciencia. Pero en modo alguno se puede pretender que esta tautología fundamente ninguna subsistencia más allá del tiempo<sup>34</sup>. El yo en este sentido es un puro hueco, una casilla vacía, un momento representativo cero, que debe permanecer como tal para que exista pensamiento. Es esta exigencia la que configura su identidad. El "yo pienso" permanece idéntico en la medida en que está constituido por el hueco dejado en la síntesis de las representaciones, en que las fuerzas que actúan sobre él no producen ningún movimiento, sino representaciones como ocurría con los individuos en las declaraciones de derechos. Sólo en tanto que somos conscientes de que toda síntesis debe

---

<sup>28</sup>Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo I, pliego VII, pág. 4, finales 1801/1802, pág. 691 = KgS XXI, 3, VIII, 1, 88.

<sup>29</sup>Cfr.: Strawson, *Individuos*, pág. 106.

<sup>30</sup>Cfr.: Sturma, *Kant über Selbstbewußtsein*, págs. 365-6.

<sup>31</sup>Cfr.: Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Metaphysik der Sitten, IV, KgS IV, 223.

<sup>32</sup>Cfr.: Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, pág. 25.

<sup>33</sup>Cfr.: Kant, I. *Crítica de la Razón pura*, 1781, A 365-6, trad. de Pedro Ribas, Ediciones Alfabeta, 5ª ed., Madrid, 1985, pág. 342.

<sup>34</sup>Cfr.: Op. cit., 1781, A 362-4, pág. 340-2.

hacerse recortando tal hueco, en torno a tal hueco, puede hablarse de identidad<sup>35</sup>. La identidad del yo no es comparable con la permanencia de una sustancia, cuyo concepto está siempre "lleno" de experiencia<sup>36</sup>. Nótese que si el yo es el producto de la síntesis y la síntesis es fuente de todo conocimiento, ya nada puede impedir que el yo se fortalezca sin límites (sólo las emociones son capaces de frenar la reflexión<sup>37</sup>). El centro de todo el sistema es un hueco indefinible e indeterminable a no ser por la multitud de representaciones que lo recorta. De modo inevitable, se tiende a aumentar ésta intentando determinar lo indeterminado, "llenar" el hueco. La figura ética correspondiente, el egoísmo, es incombustible. Leibniz siempre podía calificarlo de majadería, pues el mundo no había sido creado para el engrandecimiento del hombre. Kant se queda sin respuesta ante él. Su única solución es contraponerle el pluralismo<sup>38</sup>, que consiste en un cierto limitar la capacidad sintética del yo por vía de la saturación. Ahora bien, previamente había afirmado que la pluralidad es condición de posibilidad del yo. De hecho, según Lacan es la incoherencia de la multiplicidad lo que produce la fascinación, primer indicio de la unidad que será al cabo el yo<sup>39</sup>.

## 6. Algunas conclusiones.

El yo se reconoce por la síntesis que, al puro nivel de la aprehensión ya permite distinguir lo propio de lo extraño, aquello de lo cual el sujeto se apropia respecto de lo que queda fuera y todo ello de un modo *a priori*. El yo se reconoce *a priori* por lo que le pertenece, a través de la síntesis de la multitud. Empíricamente lo que le permite al yo

---

<sup>35</sup> Cfr.: Ib., 1787, B 133-4, págs. 154-5. Según J. Lacan, el sujeto puede definirse como una organización de símbolos (cfr.: "Eine materialistische Definition des Bewußtseinsphänomens", en Lacan, *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, das Seminar, Buch II*, Textherstellung durch J. Allain-Miller, übersetzt von H.-J. Metzger, Quadriga, Berlin, 1991, pág. 56). Resulta entonces que su identificación se encuentra en esa organización. Es la acción de organizar la que permite identificar a un sujeto. Ahora bien, en la medida en que la organización es previa a la conciencia, lo que aparece en ésta de la identificación es una pura intuición o un turbio saber (Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, pág. 164).

<sup>36</sup> Cfr.: Kant, *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, "Der transcendentalen Hauptfrage dritter Theil: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?", § 47, 1783, KgS IV, 334-5 (trad. esp: *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del Juicio*, estudio introductorio y análisis de las obras por F. Larroyo, Editorial Porrúa, S. A., México, 1985, pág. 78).

<sup>37</sup> Cfr.: Kant, I. *Antropología en sentido pragmático*, Parte I, Libro III, § 73, 1798, Alianza Editorial, Madrid, versión española de J. Gaos, 1991, pág. 184 = KgS VII, 251.

<sup>38</sup> Cfr.: Op. cit., § 2, pág. 19 = KgS, VII, 130.

<sup>39</sup> Cfr.: Lacan, "Eine materialistische Definition des Bewußtseinsphänomenes", en Lacan, *Das Ich*, pág. 67.

reconocerse es la exclusión de un exterior, el cual, como consecuencia de la exclusión, queda negado. Sobre esta negación se constituye la identidad de la conciencia. De este modo el tema de la identidad es abordado por Kant desde tres frentes. El primero es la identidad lógica. Puede decirse del yo que su ser es la identidad consigo mismo como hueco, como resultado de la síntesis y en este sentido es inevitable que el yo aparezca idéntico. Esto es interesante por varios motivos. En primer lugar, porque la identidad así entendida se asimila a una propiedad y ésta al resultado de una posesión. Lo que garantiza la identidad del yo es la constancia de una serie de posesiones. En segundo lugar, porque la identidad no se funda en ninguna negación, sino en la propia actividad constitutiva del yo. El problema es que esta actividad no constituye nada distinto de un hueco. Sin la intervención de negaciones lo único que tenemos es un yo idéntico a sí mismo por estar vacío. El resultado es una identidad lógica que no responde a nada real. Para plenificar este hueco, para obtener una identidad real, hace falta algo más que la identidad del yo, hace falta la identidad de la conciencia, esto es, una identidad conseguida a base de negaciones, de exclusiones, de delimitaciones, del trazado de una línea fronteriza entre lo propio y lo ajeno. No obstante, aún seguimos en la identidad real. Para convertirla en identidad personal, obviando el tema de la muerte, basta con poder transitar en todo momento de la identidad lógica a la real, es decir, basta con poder afirmar en todo momento "yo pienso".

El hecho de que Kant vincule la identidad con la conciencia debería llamarnos la atención sobre un hecho capital que ya vimos a propósito de Leibniz: la conciencia para Kant es una posición. Por qué el concepto de posición aparece recurrentemente cuando hablamos de identidad debe habernos quedado claro ya: la identidad siempre es una cuestión de diferenciar, siempre es una cuestión de id-entidad, de la entidad de lo otro. Diferenciarnos de las otras empresas, diferenciarnos de los otros miembros de la misma, diferenciar los signos...Por eso la mejor manera de adquirir una nueva identidad es adquirir toda una nueva red de diferenciaciones. Como expresaba El Roto en una viñeta, el Subcomandante Marcos se puso el pasamontañas para borrar su identidad y ahora no se lo puede quitar para no perderla<sup>40</sup>. Lo mejor para adquirir una nueva identidad es inventarlo todo: nombres, recuerdos, fechas...Pero la pura diferencia entendida como un puro excluir a los demás no vale por mucho que quiera Kant. Carrefour, Lidl, se diferencian de los demás supermercados. No obstante, ésta es una diferenciación fácilmente relativizable. Su diferencia radica

---

<sup>40</sup> Cfr.: *El País*, 30-III-2001.

únicamente en los precios y los precios son fáciles de comparar. La identidad basada sobre cuestiones métricas, sobre sitios, es fácilmente sometible a la homogeneidad, la homogeneidad de la medida. La identidad más firme es la que se basa en atributos intangibles. Volvo es seguridad. Volvo fabrica coches seguros. Ninguna empresa podrá confundirse nunca con Volvo porque sus relaciones diferenciales con los demás empresas se basa en una posición<sup>41</sup>. Otro tanto cabe decir de las personas. Nuestra identidad personal viene garantizada por una serie de relaciones, de entramados posicionales que no se limitan a excluir a otros, sino que los incluyen, los señalan como competidores parciales y como parciales colaboradores. Desgraciadamente, existen múltiples fuerzas convergentes que tratan de hacernos olvidar este hecho. En la Edad Media, la identidad de las personas dependía por completo de la posición que ocupaba en la escala social. Esto definía sus expectativas, su lugar en el mundo, sus rasgos diferenciales, su trabajo y sus hábitos. Pero hoy día nuestra identidad no viene definida por nuestra posición social o productiva. A diferencia de la Edad Media, la escala social y la producción se han homogeneizado hasta el punto de hacer imposible la distinción de posiciones en ella. Por tanto, la única identidad que se nos quiere permitir es aquella que se adquiere no en el proceso productivo, sino en el proceso de consumo. Somos un individuo como otro cualquiera a la hora de producir, uno más en la fábrica, pero un cliente diferenciado por su cesta de la compra. Desde todas partes se nos convence de que somos diferentes sólo en la medida en que consumamos productos diferentes. La identidad personal ha devenido identidad consumista. Cuanto más productos diferentes podamos consumir, cuanto más exclusivos sean nuestros objetos de consumo, cuantos más semejantes podamos excluir de la posibilidad de comprar lo mismo que nosotros, tanto más individualizados estaremos.

## BIBLIOGRAFÍA

Becker, W. *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1984.

Böhle, R. *Der Begriff des Individuums bei Leibniz*, Verlag Anton Hain, Neisenheim am Glam, 1978.

---

<sup>41</sup>Cfr.: Capriotti, P. *Planificación estratégica de la imagen corporativa*, Ariel, Barcelona, 1ª ed., 1999,

Brown, C. *Leibniz and Strawson. A new Essays in Descriptive Metaphysics*, Philosophia Verlag, München-Hamden-Wien, 1984.

Capriotti, P. *Planificación estratégica de la imagen corporativa*, Ariel, Barcelona, 1ª ed., 1999.

Cruz, M. "Introducción, ese extraño problema que nos constituye", en Cruz, M. (compilador) *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1ª ed., 1996.

Dämmrich, H. P. *Präkläres Selbstbewußtsein. Studien zu Kant, Fichte und Dilthey*, Haag + Herchen Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 19945.

*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. von G. D. Gerhardt, 7 vols., Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978.

Doublet, D. R. *Die Vernunft als Rechtsinstanz. Die Kritik der reinen Vernunft als Reflexionsprozeß der Vernunft*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1989.

Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento humano en los asuntos morales*, Editorial Porrúa, S. A., México, 2ª edición, 1985.

Ibarra y Rodríguez, E. (Dir.) *Historia del Mundo en la Edad Moderna*, 2ª ed., 15 tomos, Editorial Ramón Sopena, S. A., Barcelona, 1955.

Kant, I. *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, versión española de J. Gaos, 1991.

Kant, I. *Crítica de la Razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, 5ª ed., Madrid, 1985.

Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del Juicio*, estudio introductorio y análisis de las obras por F. Larroyo, Editorial Porrúa, S. A., México, 1985.

Kant, I. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*

(*Opus postumum*), Edición de F. Duque, Anthropos/Eds. Univ. Autónoma de Madrid, 1ª ed., 1991

*Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1927.

Lacan, J. *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, das Seminar, Buch II*, Textherstellung durch J. Allain-Miller, übersetzt von H.-J. Metzger, Quadriga, Berlin, 1991.

Pardey, U. *Identität, Existenz und Reflexivität. Sprachanalytische Untersuchungen zur deskriptiven Metaphysik*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, 1994.

Philonenko, A. "La loi de continuité et le principe des indiscernables, étude leibnizienne", en *Revue de Métaphysique et de morale*, 72º année, nº 3, Juillet-Septembre, 1967.

Quine, W. V. O. *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1968

Reuter, P. *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1989.

Strawson, P. F. *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, versión castellana de A. García Suárez y L. M. Valdés Villanueva, Taurus, Madrid, 1989

Sturma, D. *Kant über Selbstbewußtsein: Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1985.

Tugendhat, E. *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, Fondo de Cultura Económica, México, etc., 1983

Wellmer, K. *Das Bewußtsein. Beschreibung und Kritik der Transzendentalphilosophie bei Kant, Fichte und Schelling*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, 1990.

