

Kant. Hermeneuta deontológico

Ernesto CASTRO CÓRDOBA

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Este artículo tiene como objetivo rastrear la posibilidad de una hermenéutica en la filosofía crítica de Kant, especialmente en la lectura que hace este pensador de la tradición leibniziano-wolffiana en el contexto de su disputa con Eberhard acerca de la originalidad de la *Crítica de la Razón Pura*.

Palabras clave: Hermenéutica, Kant, Leibniz, Eberhard, Schleiermacher

Abstract:

This article aims to trace the possibility of a hermeneutics in the critical philosophy of Kant, especially in reading he makes of the leibnizian-wolffian tradition in the context of his dispute with Eberhard about the originality of the *Critique of Pure Reason*.

Keywords: Hermeneutics, Kant, Leibniz, Eberhard, Schleiermacher

En el capítulo dedicado a “Las ideas en general”, al inicio de la Dialéctica Trascendental, Kant acomete una reapropiación del término *idea* en un sentido muy diferente al utilizado por Platón. A pesar de que asegura no querer iniciar una “investigación literaria” acerca de la evolución del término, Kant se permite un breve y jugoso *excursus* donde hace explícita su concepción de la historia de la filosofía como material (punto de partida, digamos) para una reapropiación, vivificación y actualización, no de aquello que los pensadores quisieron decir, sino de aquello que el pensamiento debiera pensar, sentando las bases de una exégesis de la *mejor comprensión* (*Besserverstehen*) en el contexto de –podríamos decir– una *hermeneutica deontológica*: “no es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario como en los libros, lleguemos a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba incluso, de forma contraria a su propio objetivo.”¹ Esta concepción de la exégesis como mejor comprensión será más tarde retomada por Schleiermacher, en los orígenes de la hermeneutica moderna. Éste aseguró que el objetivo de la interpretación consistía en “entender el discurso tan bien como el autor, y después mejor que él.” La reapropiación interpretativa de lo que quiso expresar el escritor es posible en virtud de una *comprensión comparativa* que toma como premisa la existencia de un contexto social y lingüístico común que posibilite el diálogo entre el escritor y el lector; contexto al cual este último siempre posee un acceso privilegiado y de mayor objetividad, propios de aquél que contempla los acontecimientos como pasados, esto es, en su conjunto y desde una distancia especulativa. La tarea: hacer consciente a través de esa distancia el despliegue del discurso al que tal vez se sustrajo inconscientemente el escritor, haciendo por tanto justicia a las posibilidades significativas de la palabra en relación a su contexto. A partir de aquí el lector acomete una inserción en la situación concreta del escritor por medio de un desplazamiento sociolingüístico denominado *círculo hermeneutico* que tiene la forma de un acercamiento asintótico al núcleo de lo *quiso/debió ser expresado*; una asintótica adecuación de la intencionalidad de los interlocutores partiendo de la situación precisa del lector.² Cabe aquí un inciso: para Kant no es legítimo apelar al contexto sociocultural en el ámbito de la interpretación filosófica, dado que la propia filosofía no es una disciplina fundada en el conocimiento *coacervationem* (erudición histórica meramente externa, memorística: *cognitio ex datis*), sino una actividad del entendimiento desarrollada *per intus susceptionem* (de adentro afuera: *cognitio ex principiis*) que, desplegándose como espontaneidad atemporal, no conoce otro tribunal que la razón misma, ni otro instrumento que la crítica, a la cual ha de someterse todo.³ La existencia atemporal de estas instituciones del pensar legitiman la declaración: no hay pensador clásico en filosofía (análoga a esa otra: no se aprende filosofía, sino a filosofar); con la salvedad de que aceptemos una definición de “clásico” en términos de “máquina de producción de interpretaciones”, de acuerdo con los criterios impuestos por el tribunal de la

¹ KrVA 314/ B 370

² Léase estas consideraciones sobre Schleiermacher en el contexto de una hermenéutica romántica que tiene como principal objetivo aventurar un sistema de interpretación de las Sagradas Escrituras basado en el sentimiento subjetivo de la *fiducia emotiva*. Como bien señala María Gonzalez Navarro en su tesis *Claves para la actualidad de la hermeneutica*: “El principio romántico de la *fiducia emotiva* llevó a Schleiermacher a afirmar que todas las interpretaciones de la Biblia eran válidas, en tanto en cuanto nos ayudan a entender aquellos rasgos que, en cada caso, se rescaten.” (González Navarro, María: *Claves para la actualidad de la hermenéutica* (tesis), UNED, 2007). La hermenéutica es aquí un problema de corte psicologico-subjetivista, como se puede comprender, muy lejos de la *labor kantiana* que elabora una historia filosófica de las oposiciones, aunque no se de modo explícito, sino larvado y reapropiado (para los intereses de Kant, véase: “Antinomias de la Razón”) con la terminología kantiana.

³ Cfr. KrV; A 836/ B 864

razón para este dialogo ahistórico del pensamiento consigo mismo a través de sus (contingentes e irrelevantes) encarnaciones.⁴ Este dialogo entre las cumbres tiene como máxima “explicar a un filósofo original [...] por el espíritu *que lleva realmente en él*, pero no por lo que *uno presume haber en él*.”⁵ Sea como fuere, es conveniente advertir que Kant no es, *hablando con propiedad*, un hermeneuta ni un historiador de la filosofía; más bien constituye el paradigma del pensamiento *espontáneo* que rara vez reconoce su deuda con el pasado a través de citas o referencias explícitas. En el ejercicio del pensar será *a posteriori*, una vez se ha escrito, cuando uno descubre sus influencias, en el momento en que ya se ha señalado la dirección desde la que mirar tal autor o tal tema. Hay como una suerte de “choque” *post factum* del pensar propio sobre el ajeno que despierta reacciones insospechadas en lo ya dicho. “El filósofo de verdad –declara-, en cuanto que piensa por su cuenta, tiene que hacer uso libre y propio de su razón, no un uso repetitivo y propio de esclavos.”⁶ Sin embargo, libertad y propiedad en el uso de la razón no implican una originalidad omnímoda y autofundante, en la medida en que el progreso en filosofía se mide por la solución de los problemas planteados por otros y, por tanto, es intrínsecamente deudora del estado actual en que se encuentre el campo de batalla del pensamiento.

En líneas generales, si se puede hablar de un ejercicio *implícito* de hermenéutica en Kant, éste ha de asumir el siguiente método: la superación de la fijación textual de la tradición filosófica en la *letra*, con la consecuente apertura a un campo de significaciones directamente comunicadas por el *espíritu*. Los escritos de los filósofos, como ya advertía Platón, “están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responde con el más altivo de los silencios.”⁷ Es necesario, por tanto, acometer una reapropiación exegética del *espíritu* de lo no-expresado que, proyectándose desde lo que el texto *es* (lo que la *letra*, en definitiva, disfraza)⁸, permita una actualización de lo que el pensador *debiera ser*: no un individuo, sino puro pensamiento, *en favor de* lo empírico (progreso histórico de la metafísica), sí, pero no determinado en su forma última por las circunstancias de su tiempo. La hermenéutica kantiana interpreta al pensador *como si (als ob)* de un arquetipo en la legislación de los fines racionales del ser humano se tratara, esto es: interpreta desde el punto de la vista de la filosofía como *conceptus cosmicus* (que atañe a todos).⁹ Cabe precisar aquí que en Kant autonomía hermenéutica y comprensión genuina se entrelazan en una superación de la *intentio auctoris*, si por ello entendemos una intencionalidad de carácter psicológico o subjetivo: “no hay que explicarlas y determinarlas [las ciencias] según la descripción que de ellas ofrece su autor, sino según la idea que, partiendo de la natural unidad de las partes reunidas en él, encontramos fundada en la

⁴ “En la valoración de los escritos de los otros se debe elegir el método de la participación en la causa [*Sache*] universal de la razón humana.” (R 4992; Ak. XVIII, 53)

⁵ Fichte, J.G.: *Dos introducciones a la teoría de la ciencia*, trad. Jose Gaos, 1984, Madrid, p. 104n.

Fichte, como vemos, adopta el método del maestro. En sus *Lecciones sobre el destino del sabio* afirma: “Comprenderemos a *Rousseau* mejor de lo que él se comprendió a sí mismo y nos encontraremos entonces a un *Rousseau* en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros.” (*Vorlesungen...*; GA I/3, 61) No obstante, es curioso que el propio Kant recomendara agresivamente a Fichte que “la Crítica ha de ser entendida al pie de la letra (*Buchstabe*).” Esta afirmación del maestro que se siente traicionado ha de tomarse *cum grano salis*, en el contexto de su posterior apelación al “punto de vista del entendimiento común.” (Ak. XII, 396) En este punto nos inclinamos a pensar que, más allá del resentimiento expresado, Kant realiza una apelación al *sensus communis* del cual él mismo ya ha suministrado sus reglas en los diferentes escritos del periodo crítico.

⁶ *Logik*; Ak. IX, 26

⁷ *Fedro*, 275d

⁸ Viene aquí al caso que nos apropiemos de las palabras escritas por Wittgenstein en un contexto completamente diferente: “El lenguaje disfraza (*verkleidet*) el pensamiento” (*Tractatus*, 4.002)

⁹ Cfr. *KrV*; A 839s/ 867s

misma razón.”¹⁰ El esfuerzo del pensar por sí mismo (*Selbstdenken*), adoptando un punto de vista universal, permite un acceso privilegiado a los elementos sistemáticos y objetivos de lo expresado en el texto. Para ello, se habrá de tomar a la “idea en su conjunto” (*Idee im Ganzen*) como el nudo gordiano de sentido para el cual, por definición, no puede haber una *única* intuición adecuada (digamos: no puede estar contenida sin resto en una suerte de adagio absoluto). La susodicha *idea* tiene un carácter germinal, implícito y de carácter regulativo; constituye la determinación sistemática en la interrelación orgánica de la partes en concordancia con la *arquitectónica* de la razón;¹¹ posibilita la concreción empírica de la teoría en virtud de un esquema en el cual se explicitan, mediante un esbozo (*monograma*), las reglas de relación entre proposiciones para la construcción del todo. El acceso a la totalidad constituida por la *idea* se da estructuralmente: “el filósofo debe abrazar con la mirada el todo de su ciencia, para juzgar cada proposición en relación con las demás y determinar entonces su valor.”¹²

Al final de la “Doctrina Trascendental del Método” Kant dice pasar revista a una historia de la filosofía que –escribe– “se presenta a mis ojos como un edificio, pero sólo en ruinas.”¹³ Esta situación fragmentaria es el origen del filosofar en cuanto tarea que no parte de una definición previa de su objeto, ni siquiera de un estado de la cuestión, un estadio alcanzado de cierta seguridad y consenso (una suerte de *point of no return* filosófico); sino que el pensar mismo es una tarea absoluta que resulta de un continuo proponer y fomentar la consecución última de la obra común (a la que se mienta al inicio de la primera Crítica¹⁴). Una tarea cuyo cumplimiento se posterga asintóticamente en el tiempo *sine die*, a pesar de los esfuerzos puestos en común.

Se pregunta Kant: “¿Cómo si no se debería propiamente poder aprender filosofía? Cada pensador construye su propia obra por así decir sobre las ruinas de otra. No se realizó ninguna que hubiese perdurado en todas sus partes. Precisamente por esa razón no se puede aprender filosofía, porque *no se ha dado todavía*.”¹⁵ Ni se dará nunca, cabría añadir. En caso de darse, la filosofía habría de ofrecerse bajo la forma de una totalidad clausurada,

¹⁰ *KrV*; A 835/ B 862

¹¹ Aquí nos movemos siempre entre las dos definiciones que de idea nos ofrece Kant. Ambas comprenden la idea como una función de cierre del pensamiento: a) “concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina a priori tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo.” (*KrV*; A 832/ B 860); y b) “concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente.” (*KrV*; B 383/ A 327)

¹² R 2513; Ak. XVI 400. En una carta a Garve del 7 de agosto de 1783, Kant ratifica que “ninguna proposición verazmente metafísica puede ser demostrada desligada del todo.” (Ak. X, 341)

¹³ *KrV*; A 852/ B880

¹⁴ En este sentido me parece de gran relevancia el final de la famosa cita: “*Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quidam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.* (Asimismo, que no se espere de nuestra instauración que sea algo infinito o suprahumano, puesto que en realidad es el término conveniente y el fin de un error inacabable).” (*KrV*; B II) Me gustaría quedarme con la paradoja final: “el fin de un error inacabable”, la cual refleja a la perfección el carácter momentáneo de toda síntesis, de todo proyecto de –por decirlo de algún modo– *paz perpetua filosófica*, como era el objetivo del programa kantiano (entre tantos otros a lo largo de la historia de la filosofía, por no decir todos). Como bien apunta Hegel: “toda filosofía surge con la pretensión, no sólo de refutar a las que la preceden, sino también de corregir sus faltas y de haber descubierto, en fin, la verdad.” (Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, t. I, Ed. FCE, México, 1995, p. 23). Más cercanos aquí a Adorno que a Hegel, quien creía en la posibilidad de una síntesis absoluta de las oposiciones, hablaríamos ahora de una dialéctica negativa en la cual se mantienen, finalmente, las contradicciones.

¹⁵ *Logik*; Ak. IX, 26. En una dirección parecida (*KrV*; A 838/ B 866): “De esta forma, la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar, pero a la que se trata de aproximarse por diversos caminos hasta descubrir el sendero único, recubierto en gran medida por la sensibilidad, y hasta que consigamos, en la medida de lo concedido a los hombres, que la copia hasta ahora defectuosa sea igual al modelo.”

articulada sistemáticamente de tal modo que no admita adición alguna: “es, en su esencia e intención final, un todo acabado: o todo o nada.”¹⁶ A pesar de las declaraciones del propio Kant a partir de 1790 en adelante, según las cuales la *Crítica* no sería una mera propedéutica del sistema, sino el sistema mismo, la filosofía kantiana se debate entre la necesidad y la imposibilidad de esta absoluta realización de la Filosofía, sin posterior adición ni progreso. No obstante, diríamos, leyendo a Kant desde Benjamin, que la filosofía crítica involucra una *Redención* del pasado filosófico como totalidad fragmentada (no ya sólo una recuperación de la tradición oculta de los vencidos¹⁷), en dos momentos.

En primer lugar reconoce a los enemigos como enemigos, presentándolos en igualdad de condiciones. En este sentido, podemos considerar a Kant como un continuador y perfeccionador de la “equidad hermenéutica” de G.F. Meier quien “afirmó que el intérprete debía respetar una suerte de principio de la perfección en sentido leibniziano, queriendo con ello indicar que se deben tener por hermenéuticamente verdaderos [...] los sentidos que mejor coincidan con las perfecciones del creador.”¹⁸ En el caso concreto de la filosofía crítica, se produce una interiorización metodológica de esta equidad. En el capítulo de las “Antinomias”, por ejemplo, se desarrolla en paralelo dos argumentaciones contrapuestas en un equilibrio de mutua negación. Hay en Kant una filosofía de la historia de la filosofía, comprendida desde un punto de vista dialéctico, bajo la metáfora del campo de batalla entre escépticos (nomadismo y guerra de guerrillas) y dogmáticos (sedentarismo y guerra de posiciones) por la metafísica (*modo maxima rerum...*), hasta la instauración de la *paz filosófica perpetua* (cuya perpetuidad ya hemos puesto en cuestión; cfr. nota 8) merced al *tour de force* crítico, que viene a resolver las contradicciones inevitables, pero no irresolubles, de la razón con sus propias (y excesivas) pretensiones de conocimiento especulativo. Contra cierto Hegel, Kant nos ofrece aquí otra forma de donación de sentido a la historia que no pasa por la subordinación de los momentos históricos concretos a un vector de sentido: el proceso paulatino de apropiación de sí de la conciencia a través de sus diversas figuras, en una concatenación causal inevitable de cada momento en relación con el todo. En Kant las oposiciones del pasado se han dado y son reales, pero no por ello dejan de ser contingentes, adquieren su necesidad sólo en virtud de los intereses del presente filosófico que realiza una reconstrucción. No se trata de ninguna lógica inherente a la Historia, sino de un proceso de reapropiación ahistórico cuya realización en un determinado momento histórico es irrelevante.

¹⁶ *Fortschritte*; Ak. XX, 259

¹⁷ Continuando con el *leit motiv* de este escrito, podríamos leer a Benjamin más allá de él, afirmando que la condición de posibilidad del Mesías, no sólo como redentor, sino como vencedor del Anticristo, pasa por la consideración de la historia de los vencedores como siendo al mismo tiempo indigente y necesitada de ese momento salvífico del historiador *en el momento del peligro*. Éste, al mismo tiempo que revive la tradición de los vencidos, da sentido a la historia de los vencedores, por medio de la oposición dialéctica; consigue despertar, en definitiva, a la Historia “del respectivo conformismo que está a punto de subyugarla.” (Benjamin, Walter: “Sobre el concepto de Historia” en *Obras*, libr. I, vol 2, Ed. Abada, Madrid, 2008, p. 308) El vencedor sólo puede serlo en contraposición de un vencido que a cada momento tiende a hacer desaparecer a ambos con su derrota.

¹⁸ González Navarro, *op. cit.*, p. 71 s.

En segundo lugar, para Kant el presente crea al pasado haciéndole precursor de un presente que, más bien que actualizar la herencia filosófica de acuerdo a unos intereses conscientes, adopta un determinado enfoque formal que hace visible y pasado aquello no lo era.¹⁹ El proceso de asunción del pasado es posterior al ejercicio de espontaneidad del pensamiento no condicionada, en cuyo ejercicio se produce, al mismo tiempo que se asume, el pasado como punto de retroducción de la concreción filosófica presente.

Uno mismo tiene que haber llegado a ellos [los principios generales] previamente por la propia reflexión, y después los encuentra también en otras partes, donde seguramente no los habría hallado al comienzo, pues los autores mismos no sabían siquiera que una idea tal estaba en la base de sus propias observaciones. Pero aquellos que no piensan nunca por sí mismos poseen la agudeza de descubrirlo todo, después que les ha sido mostrado, en aquello que ya había sido dicho, donde, sin embargo, antes nadie podía verlo.²⁰

La relación que establece Kant con sus precursores es análoga a la que estableció Borges entre Kafka y todos aquellos que, sin saberlo, se hicieron precursores de él. Mediante el ejercicio de escritura cada autor estipula una genealogía, nos viene a decir el argentino, por muy inconsciente que esta sea y por escasa que sea la relación entre los autores incluidos en ella. “El hecho –concluye Borges- es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro.”²¹ Del mismo modo, Kant establece un paradigma de lectura que supone una reconsideración de la dialéctica entre los antiguos y los modernos. Ésta se articula, no a través de la pregunta por la actualidad del pasado de acuerdo con los intereses del presente, que presupone la existencia de un pasado ya dado e independiente a tales intereses, sino a la inversa: ¿cuál es la actualidad del presente en el pasado? A través de esta pregunta la hermenéutica kantiana se abre a la concepción deleuziana de la Historia de la Filosofía

como una especie de sodomía (*enculage*) o, dicho de otro modo, de maculada concepción. Me imaginaba –declara Deleuze- llenando a un autor por detrás y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había de pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.²²

Será en el contexto de la *Respuesta a Eberhard* donde Kant dará rienda suelta a su concepción de la filosofía de la historia, defendiendo la pertinencia y originalidad de la *Crítica de la Razón Pura* frente a la acusación formulada de que ésta fuera una mera imitación bastarda de los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*. Así pues, será en el contexto de la recepción leibniziano-wolffiana como este ejercicio de sodomía interpretativa se concretará en calidad de una mutua *sublimación de la figura del padre filósofo*. Por parte de los dos autores, cabría puntualizar. Eberhard es el ejemplo del aprendiz oportunista que descubre en Leibniz una crítica de las facultades gracias a que la *Crítica* kantiana le ha enseñado donde mirar²³; un aprendiz, además de oportunista,

¹⁹ Al comienzo de su *Respuesta a Eberhard*, exclama Kant: “¡cuantos descubrimientos que se tienen por nuevos no los encuentran ahora los intérpretes hábiles con toda claridad en los autores antiguos, luego que se les ha mostrado donde dirigir la mirada!” (*Ent.*; Ak. VIII, 187)

²⁰ *Prol.*; Ak. IV, 270

²¹ Borges, José Luis: *Obras completas*, t. I, Ed. RBA, Madrid, 2005, p. 711s.

²² Deleuze, Gilles: *Conversaciones*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 13 s.

²³ Kant se queja, con razón: “¡cuántos descubrimientos que se tienen por nuevos no los encuentran ahora los

dogmático que se dedica a “a la ocupación un poco de baja realeza de hacer objeciones”²⁴ y pretende ser leído como el genuino heraldo del difunto Leibniz, merced a no haberse despegado de la jerga leibniziano-wolffiana. En su texto, Leibniz aparece como el fantasma del padre de Hamlet que clama venganza a través de su presencia terminológica, ese punto de reunión para “convocar a la muchedumbre en torno a algún hombre.”²⁵ En este sentido, Eberhard se encuentra expuesto a las vejaciones de Kant como uno de tantos historiadores de la Filosofía que al alabar a los filósofos “les hacen decir puros disparates, sin haber comprendido sus intenciones, por descuidar la clave de toda interpretación de los productos puros de la razón por meros conceptos, la crítica de la razón misma [...], y por no poder ver, a fuerza de investigar palabras que ellos dijeron, aquello que ellos han querido decir.” Así, el filósofo de Königsberg quiere hacer pasar a su *Crítica* por “la verdadera apología de Leibniz, incluso contra los adeptos suyos que le encomian con alabanzas que no le honran.”²⁶ Sin embargo, a lo largo de toda la *Respuesta a Eberhard* opera, como dijimos un proceso de sublimación de esta autoridad filosófica. En primer lugar, se abstrae a la *figura del padre filósofico* de toda concreción empírica (o lo que es lo mismo: de todo texto, referencia o cita concreta). Una vez puesto “fuera de juego”, en calidad de “hombre célebre” que es contemplado desde la distancia indiferente del que ha sido reconocido en un estatuto diferenciado y, por tanto, ajeno, Leibniz deviene *infallible* en virtud de un “juicio provisional” por el cual “cuando otros parecen (manifiestamente) haberse equivocado, se cree más bien que no se les comprende.”²⁷ Allí donde no se permite ningún error al pasado no se posibilita una verdadera oposición que apunte a una comprensión no apropiadora. Así, transformado en el fetiche al servicio de los intereses de la *Crítica*, hasta en tres ocasiones se pregunta retóricamente Kant si es posible que un filósofo tan eminente como Leibniz pudiera pensar verdaderamente lo que convencionalmente se suele achacar a sus teorías.

intérpretes hábiles con toda claridad en los [autores] antiguos, luego que se les ha mostrado donde debían dirigir la mirada!” (*Ent.*; Ak. VIII, 187)

²⁴ *Vorarbeiten*; Ak. XX, 372

²⁵ *Ent.*; Ak. VIII, 247

²⁶ *Ent.*; Ak. VIII, 250

²⁷ *R 2564*; Ak. XVI, 418

Bibliografía:

- Benjamin, Walter: "Sobre el concepto de Historia" en *Obras*, libr. I, vol 2, Ed. Abada, Madrid, 2008.
- Borges, Jose Luis: *Obras completas*, t. I, Ed. RBA, Madrid, 2005.
- Deleuze, Gilles: *Conversaciones*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1995.
- Fichte, J.G.: *Dos introducciones a la teoría de la ciencia*, trad. Jose Gaos, Madrid, 1984.
- González Navarro, María: *Claves para la actualidad de la hermenéutica* (tesis), UNED, 2007 (accesible en internet:
<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=tesisuned:Filosofia-Filosofia-Mgonzalez&dsID=PDF>)
- Hegel, G. W. F.: *Ciencia de la Lógica*, t. I, Ed. Solar/ Hachette, Buenos Aires, 1974.
Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, t. I, Ed. FCE, México, 1995.
- Kant, Immanuel: *Lógica. Un manual de instrucciones*, ed. Akal, Madrid, 2000.
La polémica sobre la Crítica de la Razón Pura (Respuesta a Eberhard), ed. Machado Libros, Madrid, 2002.
Crítica de la Razón Pura, ed. Taurus, Madrid, 2007.
- Leibniz, G.W.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Ed. Alianza, Madrid, 1992.
Escritos filosóficos, ed. Machado Libros, Madrid, 2003.