



## Trabajo Fin de Grado

El concepto de lo trascendental en *Crítica de la razón pura*

The concept of transcendental in *Critique of pure reason*

Autor

Daniel Sanromán Alias

Director

Luís Arenas Llopis

Grado de Filosofía. Curso 2016-2017.  
Facultad de Filosofía y Letras.  
Universidad de Zaragoza.

## **Resumen**

El proyecto filosófico que articula *Crítica de la razón pura* es un proyecto filosófico trascendental. Por consiguiente, entender el significado del concepto «trascendental» es la mejor vía de acceso para la comprensión general de la obra. En este estudio nos propondremos sacar a la luz el elemento fundamental de lo trascendental: su dimensión normativa, así como su relación con el a priori, el innatismo y la hipótesis general de la *KrV*.

**Palabras clave:** Kant, *Crítica de la razón pura*, trascendental, a priori, innatismo, hipótesis general.

## **Abstract**

The philosophical project that articulates *Critique of Pure Reason* is a transcendental philosophical project. Therefore, understanding the meaning of the concept "transcendental" is the best way of access for the general understanding of the work. In this study we propose to bring to light the fundamental element of the transcendental: its normative dimension, as well as its relation to the a priori, the innatism and the general hypothesis of the *KrV*.

**Keywords:** Kant, *Critique of pure reason*, transcendental, a priori, innatism, general hypothesis.

# Índice

Introducción: 1

1. La filosofía trascendental: 1-7
  - 1.1. El concepto en Kant (A12/B25-A14/B28): 1-4
  - 1.2. Aportaciones al concepto de filosofía trascendental: 4-7
2. La distinción entre trascendental y a priori: 8-19
  - 2.1. La hipótesis general de la *KrV* (BXV-BXXII): 8-10
  - 2.2. A priori/ Trascendental: 10-19
    - 2.2.1. El innatismo como problema: 12-17
    - 2.2.2. Tópica general de la relación a priori/trascendental: 18-19

Conclusión: 20-21

Bibliografía: 22-23

## Introducción

En el presente trabajo abordaremos el concepto de lo trascendental en la filosofía de Kant dada la centralidad del mismo para la correcta comprensión de la filosofía kantiana en su totalidad. Preguntarnos por el concepto de lo trascendental en la *Crítica de la razón pura* será atender a su preciso significado, pero también a los variados usos que da de este término; será, en último término, proyectar luz sobre los puntos centrales de su pensamiento en busca de una mejor comprensión de su filosofía.

Este carácter central del concepto ya ha sido puesto muchas veces de relieve y los tratamientos del concepto son muchos, sus definiciones, a qué se aplica, qué de novedoso tiene y a qué conclusiones permite arribar llegan a ser ni más ni menos que el resumen de la *Crítica de la razón pura*. Por consiguiente, este estudio tiene el riesgo de convertirse en un compendio, breve por necesidad, de la tópica común del concepto, tópica general de la *KrV*. Aún más si cabe porque la polémica que pueda suscitar o no este concepto es la polémica que suscita la *Crítica* misma. La centralidad del concepto hace que su puesta en cuestión sea más o menos una puesta en cuestión de todo el proyecto kantiano entendido como proyecto trascendental. Por lo tanto, nuestro propósito será lograr una caracterización exhaustiva del concepto de lo trascendental que muestre su vínculo con el propósito general de la *Crítica*.

Así pues, ¿qué es lo trascendental? Si acudimos a *Crítica de la razón pura* veremos que la determinación del concepto aparece en su uso como adjetivo: la *filosofía trascendental* es el proyecto filosófico que Kant se propone emprender. Por lo tanto, nuestro esquema de trabajo consistirá en acercarse primero a las propias palabras del autor, es decir, comentaremos la definición que ofrece, obteniendo así varias de las claves de su concepto; inmediatamente después atenderemos a las definiciones que otros autores han dado de su filosofía, con el fin de obtener un concepto lo más claro y definido posible; por último, nos adentraremos en su despliegue concreto: tomaremos como tema de estudio su relación y diferencia con el concepto de a priori, lo que nos permitirá enlazar con dos temas derivados del mismo: la hipótesis general de la *KrV* y el asunto del innatismo.

## 1. La filosofía trascendental

### 1.1. El concepto en Kant (*KrV A12/B25-A14/B28*)

“[L]lamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori. Un sistema de tales conceptos se llamaría filosofía trascendental.” (*KrV*, A11-A12)

En estas líneas se recoge el núcleo del uso adjetivo de trascendental en los términos primero de conocimiento y luego, como derivado del mismo, de filosofía. Como tal, hemos de entender primero un *conocimiento*, pero esto no es del todo preciso, pues más bien es una inspección de “nuestro modo de conocer” que luego puede o no consolidarse como conocimiento. No obstante, debemos quedarnos con la idea de una “ciencia especial” que investiga “la razón pura” (*KrV*, B24).

La clave de la definición está en que el objeto del conocimiento: no es “la naturaleza de las cosas, que es inagotable” (*KrV*, A12/B26), sino nuestro modo de conocerlas, en cuanto que “tal modo ha de ser posible a priori”. La *Critica de la razón pura*, como proyecto de corte trascendental, es una investigación de nuestro modo de conocer los objetos a priori en cuanto que tal modo de conocimiento ha de ser posible. El centro de la filosofía trascendental es, entonces, un giro hacia la subjetividad.<sup>1</sup>

Ahora bien, con todo lo anterior solamente hemos dado un primer paso. Falta el grueso de la problemática. Cabe preguntarse, a la luz del fragmento mismo, qué se quiere decir con “possible” en “en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori”. ¿De qué tipo de posibilidad estamos aquí hablando?

La pregunta por la posibilidad del conocimiento a priori lanza nuestro pensamiento hacia la que es la pregunta fundamental de la razón pura: “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” (*KrV*, B19). No obstante, esto no ha aclarado todavía nada ya que no hacemos más que posponer la pregunta por la posibilidad.

Para responder a esta cuestión debemos retroceder a la “Introducción”. Allí se propone demostrar la pertinencia de su pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en virtud de su presencia en las matemáticas, la ciencia natural y, he

<sup>1</sup> El giro (copernicano) que representa la filosofía kantiana, en cuanto que filosofía trascendental (esta es la conexión importante), tiene el propósito de solucionar los problemas epistemológicos heredados mediante dicho giro que por Copérnico ejemplifica. Su solución es doble: solucionar unos problemas, desterrar otros para siempre.

aquí el problema, en la metafísica (*KrV*, B14-B19)<sup>2</sup>. Se puede inferir de esto que la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori no se refiere a si hay o no tales juicios, pues las matemáticas, por ejemplo, lo ejemplifican. Pero si no es esta posibilidad, ¿cuál es?:

“la crítica trascendental (...) no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento a priori” (*KrV*, B36)<sup>3</sup>

Hemos topado con el quid de la cuestión, con el núcleo de no ya solamente la filosofía trascendental, sino también de todo uso del adjetivo trascendental. El propósito de toda la *Crítica de la razón pura*, contenido en el proyecto trascendental, es demostrar la validez objetiva de los conocimientos a priori ya existentes. La crítica, es decir, el método trascendental, se propone demostrar el posible fundamento del valor objetivo de dichos conocimientos a priori que ya están dados, que ya están asumidos como verdaderos.<sup>4</sup> Y ello ocasiona que en la argumentación de la obra nos encontremos con dos elementos: primero, debido a que los conocimientos a priori están mezclados y aparecen unos que reconocemos como verdaderos junto a otros de los que todavía no sabemos si podremos alcanzar verdad (*i.e.*, la metafísica), deberemos separarlos unos de otros y hallar el fundamento de la verdad de los así reconocidos para comprender por qué los otros no sólo no lo son, sino que no podían serlo (hipótesis general de la *KrV* y parte de su método experimental); segundo: debido a que aceptamos como verdaderos unos determinados juicios sintéticos a priori, los argumentos (trascendentales) que se aduzcan para demostrar el fundamento de su verdad habrán de adoptar la forma de un *modus*

---

<sup>2</sup> Que de verdad la matemática esté constituida de tales juicios es una afirmación no poco discutible. Sin embargo, para nuestro propósito nos es indiferente y ya no solamente por la brevedad, sino porque la filosofía trascendental en cuanto tal *no pone eso en duda*: para que el proyecto trascendental pueda operar necesita presuponer que es así. Lo único que podemos decir desde el estudio de tal proyecto es que éste asume que es así. Cualquier discusión de su verdad nos sacaría fuera del marco del proyecto.

<sup>3</sup> Kant distingue dos tipos de posibilidades: por un lado, la *posibilidad lógica*, es decir, el *pensar*, tal y como lo entiende Kant, “siempre que no me contradiga” (*KrV*, BXXVII, nota 23); por el otro, la *posibilidad real* (*o validez objetiva*). Este último término es el quid de la cuestión: *posibilidad real* o *validez objetiva* solamente la logran aquellos *pensamientos* que o bien tienen experiencia que testimonia su realidad (verdad empírica) o bien, he aquí la clave para los juicios sintéticos a priori, “sea a priori, mediante la razón” (*ibíd.*), o sea, la verdad trascendental, una vez hemos demostrado que tales pensamientos son condiciones necesarias a priori para toda experiencia posible. Sólo así logran ser *conocimiento*, ya que tienen un referente que les dota de realidad. Para comprender completamente la diferencia entre posibilidad lógica y real hay que acudir a *KrV*, A95/96, para observar qué referentes pueden dotar de realidad a los contenidos a priori, y a *KrV*, A290/B346 y sigs., donde se observa la diferencia entre *ens rationis/nihil negativum* (concepto lógico-pensable, carente de contenido/ concepto contradictorio-no pensable, que jamás podrá dotarse de contenido).

<sup>4</sup> La filosofía kantiana no es una filosofía de la certeza, sino una filosofía de la objetividad que da por verdaderas a determinadas ciencias y se propone hallar el fundamento de dicha verdad (*KrV*, B21)

*tollens*, el cual mostrará cómo determinadas condiciones son tanto necesarias como suficientes para la verdad de dichos juicios<sup>5</sup> (postulado y método de experimentación).

Por consiguiente, recapitulando, tenemos que el proyecto trascendental es una investigación de nuestro modo de conocer a priori en cuanto que tal modo de conocer ha de ser posible, posible en el sentido de con validez objetiva. Dicha validez objetiva ha de ser fundamentada en cuanto que ya poseemos juicios sintéticos a priori, *i.e.*, un modo de conocer el mundo a priori, que aceptamos como verdaderos, pero que están en mezcolanza con otros juicios del mismo tipo de los cuales no estamos tan seguros de su verdad. Debemos, entonces, encontrar un criterio y un fundamento para separarlos. El proyecto trascendental, por tanto, tiene como objeto y propósito la validez objetiva de los juicios sintéticos a priori. Como se irá viendo a lo largo de este estudio, nos enfrentamos con la filosofía trascendental a una cuestión no *de hecho* sino *de derecho* (*KrV*, B116-117): ¿cuál es el derecho que fundamenta el uso de unos determinados juicios sintéticos a priori — aritmética y geometría — y rechaza el uso de otros — metafísica? La respuesta: la legitimidad de su uso vendrá determinada por ser condiciones necesarias para toda experiencia universal y objetiva del universo.<sup>6</sup>

Una vez recogidos estos dos momentos fundamentales del concepto a partir de la propia letra kantiana vamos a pasar a las conceptualizaciones más generales que se hacen del mismo, vinculándolos con una perspectiva más general de su pensamiento.

## 1.2. Aportaciones al concepto de filosofía trascendental

Hemos de reconocer que el concepto hasta ahora recogido no puede ser nada más que parcial. A lo largo de toda la obra se irán haciendo aportaciones al mismo que acaben enriqueciéndolo. Para lograr acotar correctamente en toda su dimensión el concepto de lo

---

<sup>5</sup> Para observar cómo opera el *modus tollens* como argumento trascendental: *KrV*, A32/ B48-49. Es la exposición trascendental del §5 de la Estética trascendental un perfecto ejemplo del *modus tollens* que Kant utiliza cuando se sitúa en una dimensión trascendental y no metafísica, según lo define.

<sup>6</sup> La noción de *fundamento* es central, y no hay que confundirla con la noción de *causa*. Para el caso de los juicios sintéticos a priori confundir los términos sería desorientador, pues buscar su *causa* nos llevaría a perder de vista el propósito del método mismo que lanza la pregunta por su posibilidad. Preguntar por la *causa* de los juicios sintéticos a priori nos llevaría a lo que Kant denomina una “*generatio aequivoca*” (*KrV*, B166-B167), *i.e.*, caeríamos con Hume en leyes psicológicas incapaces de fundamentar necesidad y universalidad alguna para el conocimiento. A este respecto es importante el Prólogo a la primera edición. Allí se sostiene que la pregunta que guiará su “deducción de los conceptos puros del entendimiento” no es “¿cómo es posible la facultad de pensar por sí misma, dado que esto último es (...) buscar la causa de un efecto posible”, sino más bien es “¿qué y cuánto puede conocer [objetivamente] el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?” (*KrV*, AXVIII).

trascendental puede ser útil acudir a otros intérpretes que se hayan acercado al mismo problema que tratamos de aclarar

Navarro Cordón, por ejemplo, se aproxima al concepto de conocimiento trascendental resaltando, igual que hemos hecho anteriormente, su propósito final: la justificación del conocimiento a priori en virtud de su uso objetivo<sup>7</sup>. Y además añade dos elementos nuevos a la definición: la *referencia* y el *originarse*<sup>8</sup>. Estos dos nuevos elementos son de gran importancia, si bien se vinculan en el todo mayor que es el proyecto de justificación de los contenidos a priori.

Determinar la validez objetiva de los conocimientos a priori solamente se podrá hacer en virtud de referirlos a algo exterior a sí mismos. Cualquier concepto empírico recibe su significado en base al objeto concreto al que se refiere, pero ¿y el concepto de *causa*? ¿Podemos referir un objeto sensible al concepto *causa*? Kant sostendrá que para dotar de significado objetivo a cualquier contenido, y el problema son los contenidos a priori que a nada aparentemente refieren, solamente se podrá hacer o bien refiriéndolos a un ente sensible, cosa que no podemos hacer (¿qué ente del mundo es una causa?), o bien mostrando su necesidad como condición de la misma experiencia (*KrV*, A95-A96). Sólo a partir de estas dos instancias como referencia cabe obtener un uso objetivo para los conceptos.<sup>9</sup>

Por otro lado, la necesaria relación de los contenidos a priori con su originarse desde la razón pura, con sus “fuentes” (*KrV*, B25), cobra relevancia debido a que la distinta adscripción de los contenidos a una u otra facultad marcará sus límites.

---

<sup>7</sup> Navarro Cordón, 1970, 23.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Si tuviésemos que esbozar una teoría del significado de la *KrV* podríamos decir, a modo de introducción, que el significado 1) no viene determinado solamente por los entes sensibles como referencias, pues si fuese así todos los conceptos a priori trascendentales carecerían de significado, ya que no se refieren a la experiencia sino a sus condiciones de posibilidad; 2) ni tampoco por un principio de verificación, aun extendiéndolo para abarcar observaciones empíricas más condiciones de posibilidad, pues Kant reconoce un ámbito mayor del *conocer*, que es el del *pensar*, en el cual los contenidos a priori pueden obtener una significación distinta (*vid.* por ejemplo *KrV*, A147/B186-187). Aparte hay que decir que todo el proyecto de la *Critica de la razón pura* aparece como sirviendo a un fin ulterior: *la razón práctica* (*KrV*, BXXV y sigs.) Por ello, proponer una teoría del significado a partir de Kant organizada en torno a un empirismo radical es, como poco, cercenar el espíritu de su autor: la moral es el destino último de todas estas reflexiones y defenderla de una razón científica que va más allá de sus límites (lo que Kant logra evitar al “cortar las raíces del materialismo”, *KrV*, BXXXIV) es la primera de sus tareas.

Kant desgaja la razón pura, en sentido lato<sup>10</sup>, *operativamente* en varias facultades. Su división vendrá determinada por los límites mismos que concibe para cada una de ellas. La *sensibilidad* tendrá un conocimiento inmediato de los entes sensibles; el *entendimiento*, distinguido de la *razón* como facultad de las ideas, razón en sentido estricto, a partir de la hipótesis general de la *KrV*, poseerá un conocimiento mediato de los entes sensibles (si bien la palabra conocimiento es aquí tramposa, pues no hay conocimiento sino en la yuxtaposición de sus funciones: una y otra facultad se necesitan (*KrV*, B25)); la *imaginación* permitirá la aplicación de los conceptos a la sensibilidad; por último, la *razón* en sentido estricto será la facultad de los contenidos a priori no referidos a los entes sensibles, es decir: las *ideas*. Queda por comprobar si es o no conocimiento verdadero. Por lo tanto, la relación de los contenidos a priori con sus fuentes es importante en relación a los límites del conocimiento a priori, pues su adscripción a una u otra facultad, a lo mediato o inmediato que esté la facultad en relación a la experiencia de los entes sensibles, determinará el campo de operación de sus contenidos a priori.<sup>11</sup>

En conclusión, esta definición nos ha permitido dar nuevos perfiles a la primera definición de lo trascendental: si ya habíamos visto que el proyecto trascendental se proponía fundamentar la validez objetiva del conocimiento a priori, ahora hemos visto cómo para lograrlo tendrá que mostrar su origen en la razón pura, es decir, en el sujeto, así como su referencia, para obtener de ella su significado objetivo.

---

<sup>10</sup> Por *razón en sentido lato* (o *Razón*) entendemos “el conjunto de facultades o dinamismos del conocimiento, tanto intelectuales como racionales, del conocer como del pensar, entendiendo tales dinamismos o facultades como fuentes del conocimiento a priori.” (Rábade, 2009, 164) Es el concepto de razón pura que aparece en Prólogo e Introducción, un concepto que es anterior al análisis operacional de las facultades. Una vez analizada la razón pura aparece *la razón en sentido estricto* (o la *razón*). Como es el caso de la sensibilidad, del entendimiento y de la imaginación, la razón como facultad solamente cabe definirla según cómo y con qué opera. Diremos de ella que es “la facultad suprema del hombre, a la que corresponde no la adquisición de conocimiento, sino su cierre perfectivo en todo un edificio de conocimiento, unitario.” (Rábade, 2009, 164; razón en sentido estricto en 164-170)

<sup>11</sup> Es relevante señalar que Kant no *demuestra* que los conceptos no se refieren inmediatamente a los entes sensibles, lo que viene a ser que no existe una intuición intelectual. Kant *parte* de esta constatación y muestra su necesidad en virtud de la coherencia interna del sistema que de ahí funda y a la inconsistencia del sistema que se podría fundar negando la misma. Por esto mismo dice en la Estética que “esta última observación a nuestra teoría estética [i.e., la distinción entre intuición originaria y derivada] debe ser considerada *no como una demostración*, sino como una simple *aclaración*” (*KrV*, B72). Claro que no, debido a que, primero, su demostración vendría dada por una fisiología de la razón humana que caería fuera del proyecto trascendental (una “*generatio aequivoca*” dirá posteriormente), además su misma demostración es todo el sistema kantiano, i.e., la suma de Estética, Analítica y Dialéctica trascendental. Sostengo que Kant no podría fundar con necesidad y universalidad su sistema partiendo de la negación de la intuición intelectual, pues sería la negación de un juicio empírico, lo que implica ausencia de necesidad. Para lograr necesidad y universalidad debe demostrar que los conceptos trascendentales de todo conocimiento, i.e. las categorías, tienen como su condición de posibilidad su aplicación a la intuición sensible. Ello permitiría que, habiendo o no una intuición intelectual, esta fuese incapaz de lograr un conocimiento objetivo, pues para ello necesitaría de las categorías y las categorías necesitarían de su referencia a la intuición sensible para significar algo.

La segunda caracterización del concepto de lo trascendental que queremos traer a colación la propone el profesor Rábade. Esta caracterización es más exhaustiva y recoge más momentos clave del concepto. Así, por trascendentalismo hemos de entender:

“[una] filosofía de planteamiento gnoseológico; (...) [que] lleva su pregunta fundamental sobre el problema de la objetividad; (...) [que] ha de buscar y encontrar su principio o principios de solución en el sujeto; estos principios han de ser aprióricos; lo importante será comprender si estos principios han de tener una aplicación objetiva a la experiencia y cómo pueden tenerla. (...) [Será] una nueva ciencia metodológica o una nueva metodología científica, al que habrá de asignarle la función de descubrir si hay tales elementos a priori y cuáles son.” (Rábade, 2009, 384)

Esta caracterización, a falta del originarse y de la referencia que hemos obtenido de la anterior, expone sucintamente todo lo que llevamos tratado hasta el momento. Mientras que al principio hemos dicho que los contenidos a priori eran el objeto a fundamentar y que para lograrlo acababa fundamentando todo el conocimiento, en esta definición se toma el fundamento de todo el conocimiento como el propósito último y a los contenidos a priori como una parte. Es igual: la conclusión es la misma.

A su vez, nosotros entendíamos que tales elementos a priori ya estaban dados, mientras que el profesor Rábade da a la filosofía trascendental la tarea de descubrirlos. No obstante, la diferencia no es de gran calado si y solamente si se entiende por descubrir su presencia en las ciencias y no su producirse fisiológico (“*generatio aequivoca*”, KrV, B167).

Esta definición concluye nuestra aproximación al concepto general de lo trascendental. A partir de este momento debemos estudiar cómo se desempeña en los momentos clave en los que aparece a lo largo de la obra. Es lo que podemos llamar la *tópica general de lo trascendental*, la cual limitaremos a la Analítica trascendental.

De nuevo, como en la definición del concepto, dicha tópica es recurrente en aquellos autores que tratan el asunto. En último término, si recogemos todos los temas que ellos proponen como más importantes acabamos teniendo toda la Analítica expuesta. Como tal exposición desborda los límites de este trabajo, nos centraremos en lo que consideramos no el momento clave del concepto, pero sí el que más ayuda en su comprensión. Este es la distinción entre a priori y trascendental.

## 2. La distinción entre trascendental y a priori

Si hemos escogido el tópico de la oposición trascendental / a priori es porque nos permite observar a partir de su diferencia la peculiaridad tanto del concepto como del método filosófico kantiano. El decurso de este apartado será, pues, el siguiente:

- (1) Primero trataremos la hipótesis general de la *KrV* contenida en el Prólogo a la segunda edición con el fin de comprender el marco general en el cual encuadrar tanto lo trascendental como su diferencia con lo a priori.
- (2) Abordaremos, después, las concretas diferencias entre ambos conceptos, tanto a partir del propio texto (*KrV*, B80-88) como a partir de otros autores.

### 2.1. La hipótesis general de la *KrV* (BXV-BXXII)

¿Cuál es la hipótesis general de la *KrV*? El famoso giro copernicano:

“se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos (...) Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento.” (*KrV*, BXVI)

El propósito es demostrar “la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados” (*ibíd.*). El giro copernicano, como hipótesis general, pone de relieve el problema de la validez objetiva de los conocimientos a priori, en cuanto que son producto mismo de ese giro, en virtud de que dejamos atrás el empirismo como doctrina posible y nos encontramos con determinados contenidos que no proceden de la experiencia y que, por tanto, no pueden fundamentar su verdad en ella.

Sin embargo, la hipótesis se complica. Pues si bien admitimos *ex hypothesi* que hay conocimientos a priori, no todos los conocimientos a priori son iguales. Hay que distinguir, entonces, entre dos tipos de conocimiento a priori. Si antes nos desmarcábamos del empirismo, aquí y ahora es donde y cuando Kant se separa del racionalismo. Éste consideraba todos los conocimientos a priori sin hacer distinciones. Veamos qué ocurre si las hacemos. El paso de la primera hipótesis a la segunda es el desmarque que la teoría kantiana va haciendo de cada una de las doctrinas que la anteceden y dan pie. Esta segunda hipótesis dice así:

“¿Qué pasaría si introdujéramos en la Metafísica una distinción entre objetos desde un punto de vista del sujeto que conoce [primera hipótesis] y propusiéramos [segunda hipótesis], por un

lado, una realidad sensible dada al sujeto (al hombre), y, por otra, una realidad intelígible, que no es intuida por ese mismo sujeto?<sup>12</sup>” (Villacañas, 1987, 34)

Es decir, si introdujéramos en los contenidos a priori una distinción entre aquellos referidos a (y necesarios para) la realidad sensible y aquellos que se refieren a objetos intelígibles, es decir, no referidos a (ni necesarios para) la realidad sensible, ¿qué ocurriría? A partir de esta distinción, que se llevará a término de la única forma posible, a saber, aplicando el “concepto superior, que es el de un objeto en general” (*KrV*, A290/B346 y sigs.) a los distintos contenidos a priori para discriminar en base a: 1) su *posibilidad lógica* (*ens rationis/ nihil negativum*); 2) su *posibilidad real* (dentro del *ens rationis*, si es un concepto referido a un ente sensible posible o a un ente intelígible), se operara la distinción entre facultades. Y así adscribiremos a la facultad de la sensibilidad y a la del entendimiento los conceptos a priori referidos a la realidad sensible y al entendimiento los conceptos a priori referidos a la realidad intelígible<sup>13</sup>.

La formulación de esta segunda hipótesis aparece en una densísima nota en BXIX. En ella expone no sólo la segunda hipótesis, sino también lo que justamente nos falta ahora: su método de verificación. Dice así:

“Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo con el principio de razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción” (*KrV*, BXIX)

La *KrV* es, entonces, un enorme experimento para verificar estas dos hipótesis. Aceptado el giro copernicano para solucionar los problemas del empirismo —*primera hipótesis*—, nos vemos obligados a salvar las indeseables inconsistencias que se siguen del racionalismo. Y solamente lo lograremos si demostramos que adoptando la distinción entre contenidos a priori referidos a la realidad sensible y contenidos a priori referidos a la realidad intelígible —*segunda hipótesis*—, distinción que el racionalismo no hacía, logramos poner a la razón de acuerdo consigo misma. Pero de tal forma solamente obtenemos la condición necesaria, no la suficiente. Para lograr mostrar la necesidad y suficiencia del sistema kantiano debemos demostrar que adoptando un punto de vista

---

<sup>12</sup> Claramente “que no es intuida por ese mismo sujeto” es un juicio que no está demostrado, sino que asumimos sin demostración (por ahora).

<sup>13</sup> Kant deberá demostrar que espacio y tiempo son intuiciones, lo que realiza en la Estética trascendental, y no conceptos, que caerán del lado del entendimiento (*KrV*, A22/B37-A25/B40 para el espacio; *KrV*, A30/B46-A32/B47 para el tiempo). Si bien podemos abrir un interrogante: ¿son estas las dos únicas alternativas posibles? Kant parece asumirlo, pero si recogemos la definición que de espacio y tiempo da como *ens imaginarium*, ¿acaso no podríamos pensar espacio y tiempo como algo distinto a una excepcional intuición sin objeto?

unilateral, es decir, negando la distinción entre realidad sensible e inteligible, mezclando los conocimientos a priori, únicamente obtenemos contradicción, “un inevitable conflicto de la razón consigo misma”. Hemos dispuesto, de este modo, el sistema kantiano de Analítica y Dialéctica trascendental a partir de las hipótesis que les dan origen. Si la Analítica ofrece la coherencia interna del sistema partiendo de los supuestos que aparecen en las dos hipótesis, es la Dialéctica la que cierra el sistema mostrando “la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella” (*KrV*, BXX), es decir, la prueba de que negando solamente uno de los supuestos de los que parte el sistema se produce contradicción. Por lo tanto, porque cae en contradicción, el sistema es no solo coherente, sino verdadero.

Este es el movimiento general de la *Crítica de la razón pura*. La correcta comprensión de lo trascendental en cuanto que filosofía y método va ligada a la correcta comprensión de la hipótesis general y de su método de verificación, ya que la metodología trascendental es la consecuencia inevitable de la primera de las hipótesis, el giro copernicano, así como de la segunda, la separación de los conocimientos a priori. Una vez separados, se podrá observar como los a priori sensibles lograrán una validez objetiva en virtud de que se demuestre su necesidad como condición de posibilidad de toda experiencia, validez que no podrían lograr los a priori inteligibles, ya que ni se refieren a entes sensibles (por definición) ni son condiciones para una experiencia.

Una vez vista la importancia de la hipótesis pasamos a estudiar la oposición entre conocimiento trascendental/conocimiento a priori.<sup>14</sup>

## 2.2. *A priori/ Trascendental*

“[A]unque todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia” (*KrV*, B1).

La caracterización de lo a priori en la *Crítica de la razón pura* aparece al comienzo de la misma, en su Introducción (*KrV*, B1-B10), si bien debemos recordar que ya antes se había establecido en el Prólogo a la segunda edición cuál era la hipótesis que la enmarca.

---

<sup>14</sup> Aquí adjudicamos a la *KrV* una “hipótesis” según dice el propio texto kantiano: “Por mi parte, presento igualmente en este prólogo la transformación de este pensamiento — (...) — expuesta en la crítica como mera hipótesis (...) dicha hipótesis queda demostrada en el tratado mismo, no según su carácter de hipótesis, sino apodícticamente, partiendo de la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y tiempo y de los conceptos elementales de nuestro entendimiento” (*KrV*, BXXI, nota 21). Es reseñable señalar que el concepto de hipótesis es problemático para el mismo Kant, pues niega que sea tal en el Prólogo a la primera edición (*KrV*, AXVII)

Es decir, la archiconocida cita que aquí aparece como encabezamiento solamente adquiere sentido en virtud de que es la formulación de la misma hipótesis anteriormente estudiada.

El conocimiento a priori es, como se dice arriba, todo aquel conocimiento “absolutamente independiente de toda experiencia” (*KrV*, B3), independiente en el sentido de procedencia, en oposición a su concepto correlativo de conocimiento *a posteriori*, que sí procede de la experiencia. El “criterio seguro” para decidir qué conocimiento es o no es a priori es su universalidad y necesidad (*KrV*, B3-B4). Sin embargo, tenemos que hacer una primera distinción en virtud de su misma necesidad, que además nos permitirá introducirnos en la oposición que es nuestro tema. Se debe distinguir entre *a priori absoluto* y *a priori relativo* (Villacañas, 1987, 82-83): el *a priori absoluto* es aquel conocimiento a priori cuya validez *no* se deriva de otra proposición a priori; correlativamente, el *a priori relativo* es aquella proposición a priori cuya validez *sí* se deriva de otra proposición a priori. En este sentido únicamente aludimos a la relación derivado/fundamento. No obstante, cabe otra dimensión en la cual el par relativo/absoluto se pone en juego. Y es que por a priori relativos podemos entender los a priori trascendentales. ¿Cómo?

En su calidad de condiciones de posibilidad. Como se ha venido adelantando, la referencia objetiva de los conocimientos sintéticos a priori no puede radicar en el ente sensible al que se refieran, porque no lo hay. Esta tendrá que venir de su necesidad como condiciones de posibilidad para todo conocimiento posible. Por lo tanto, serán conocimientos a priori relativos: relativos para o bien otros conocimientos a priori o bien para el conocimiento objetivo. Por consiguiente, ya tenemos expuesta la primera distinción entre conocimiento a priori y conocimiento trascendental: mientras que los conocimientos a priori pueden ser o bien relativos o bien absolutos en razón de su posición en la deducción, el conocimiento trascendental siempre será un conocimiento a priori relativo, en cuanto que su validez objetiva vendrá derivada de ser condición de posibilidad para otro conocimiento.

Volviendo a la definición de conocimiento a priori, hasta ahora llevamos dicho que es un conocimiento que antecede a la experiencia y que es independiente de la misma, pero cuya antecedencia nunca es temporal sino en virtud de su naturaleza (*KrV* A1;

Rábade, 2009, 508). Aun no siendo todas las características del a priori nos bastan para seguir.

El problema del a priori, según lo hemos caracterizado, entendido como consecuencia inmediata de adoptar el giro copernicano como hipótesis de trabajo, es algo que ya hemos adelantado. El giro copernicano es solamente giro si nos situamos en la perspectiva del empirismo, pero no así en la perspectiva del racionalismo. La cuestión clave es: ¿qué separa, en cuanto que elemento clave de su naturaleza, al a priori kantiano de las ideas innatas cartesianas? ¿Será acaso su fundamento innatista lo que los distancia? ¿Es el innatismo una opción viable para Kant? El movimiento que a partir de aquí vamos a trazar se basa en dos pasos: primero, volveremos a la hipótesis general y veremos cómo traza una distinción entre contenidos a priori; segundo: mostraremos por qué el innatismo, como explicación de la presencia de contenidos a priori en el sujeto, no es una vía para los propósitos de la filosofía entendida como trascendental.

### **2.2.1. *El innatismo como problema***

En este estudio habíamos expuesto cómo el método de verificación de la *KrV* consistía en que, adoptando una distinción dentro de los contenidos a priori entre aquellos referidos a la realidad sensible y aquellos referidos a objetos inteligibles, podíamos demostrar cómo la razón pura no entraba en contradicción consigo misma si se aplicaba a la realidad sensible y cómo sí lo hacía si se aplicaba a la realidad inteligible. Faltaba simplemente mostrar las contradicciones surgidas de negar esta distinción para mostrar la coherencia del sistema.

Una vez establecido todo lo anterior, sólo queda relacionar aquellos contenidos a priori que ya están dados —la matemática, la ciencia natural y la metafísica— con cada uno de los campos de la realidad. Kant vinculará los conceptos puros y las formas a priori a la realidad sensible, mientras que vinculará las ideas trascendentales: Dios, libertad e inmortalidad (*KrV*, B7), a la realidad inteligible. Sin embargo, seguimos sin haber solucionado la pregunta de si el innatismo es una opción viable para el proyecto trascendental, pues ¿acaso no cabría la posibilidad de que todos los contenidos a priori relativos a la realidad sensible tuvieran su asiento en la razón pura como ideas innatas? Y, de nuevo, repetimos: ¿qué importancia tiene esto para la definición de lo trascendental?

Para responder a esta cuestión debemos trasladarnos hasta el epígrafe 27 que concluye la “Analítica de los conceptos”, según la segunda de las ediciones, sección que expone la posición teórica de Kant en relación al asiento de los conocimientos a priori en la razón. Tal pasaje, muy breve, refleja en pocas palabras un giro en el pensamiento kantiano en relación a los conocimientos a priori. Según Julián Pacho (1995, 102-104), en este epígrafe resuenan los ecos de la *Dissertatio* kantiana en la cual se obra el cambio a partir del cual se empezará a considerar a las verdades válidas a priori más allá de ser innatas, en virtud de que tomamos en consideración su estatuto teórico de validez objetiva y no su asiento en la razón humana<sup>15</sup>. En este epígrafe, entonces, expone las alternativas que se le presentan en relación al asiento de los contenidos a priori. Estas son tres: el empirismo, la filosofía trascendental y el innatismo.

El empirismo no constituye, en verdad, ninguna opción viable, ya que por la hipótesis general, a partir del giro copernicano, la hemos descartado. Tal postura sería, entonces, negar la hipótesis misma de trabajo. Sin embargo, si bien su hipótesis no puede aceptar dicha alternativa, sí debe demostrar que tal alternativa no es viable, pues el proyecto kantiano pretende demostrar la necesidad de su sistema y tal necesidad no se daría si no demostrase que es la única opción posible. ¿Cómo demuestra, entonces, la inconsistencia del empirismo?

El núcleo de la argumentación contra el empirismo no descansa en la incoherencia interna de su sistema, sino en sus límites autoimpuestos. Capaz de librar de toda realidad objetiva a las ideas trascendentales (metafísica), por su misma lógica es incapaz de determinar un referente objetivo de los contenidos a priori, tanto espacio y tiempo como conceptos puros, porque solamente reconoce como referentes los entes sensibles<sup>16</sup>. Pero

---

<sup>15</sup> ¿Cómo es que se obra tal giro si justamente hemos determinado que una de las dimensiones de la filosofía trascendental radica en determinar el origen de los conocimientos a priori en la razón pura? ¿Acaso no es lo mismo? El *innatismo* pretendía fundamentar la objetividad de los conocimientos innatos en virtud de ser innatos; la *filosofía trascendental* no fundamenta la validez objetiva de los conocimientos sintéticos a priori en virtud de su presencia en la razón pura, sino en su necesidad para toda experiencia posible. Es un nivel de discurso distinto que descubre la filosofía trascendental.

<sup>16</sup> Es más: podríamos decir que el mismo empirismo necesita de un discurso trascendental, en cuanto que determina que la verdad solamente podrá ser hallada en la referencia a los entes sensibles. Y esto quede requiere de una argumentación, pues ¿por qué no puede haber verdad o falsedad más allá de la experiencia sensible? La experiencia sensible, por sí misma, es incapaz de ofrecer una respuesta. Le obligaría a trascender sus propios marcos. Por ello, todo empirismo necesita de una *metafísica* que le sustente y que le diga dónde está la posibilidad de (su) verdad. Kant descubre que el discurso *metafísico*, entendido como lo entiende él, es anterior a y fundante del discurso científico/empírico (*KrV*, A145/B185). Entonces, ¿Kant hace metafísica? Sí, si la entendemos como filosofía trascendental, es decir, como una investigación de las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, único tipo de discurso no empírico pero con validez objetiva (*KrV*, A95-96; para la reformulación del concepto de

no sólo: necesitado de fundamentar de algún modo dichos contenidos a priori, como el concepto de causa, se ven obligados a determinarlos como leyes psicológicas, reduciendo toda metafísica, tal y como se entiende en la *KrV*, a un psicologismo<sup>17</sup>. Pero tal fundamento es incapaz de lograr fundar una normatividad del conocer, pues jamás podrá trascender el plano de los hechos: la falacia naturalista impide derivar reglas universales y necesarias a partir de hechos. Aunque, como ya dijimos, esta postura queda descartada desde la hipótesis misma. Es más: la hipótesis misma se formula para solucionar estos problemas<sup>18</sup>.

El innatismo, al contrario que el empirismo, sí que es una postura más cercana a la filosofía trascendental, ya que se introduce dentro del giro copernicano. El racionalismo reconoce que hay contenidos a priori en el sujeto, no derivados de la experiencia, de cuya necesidad no se puede dudar. Sin embargo, funda ésta en su presencia *ab origine* en el sujeto. Para separarse de este *dogmatismo* Kant recurre a la segunda de las hipótesis, a la distinción entre realidad intelible y realidad sensible. No obstante, esto no es suficiente, pues ¿acaso no podría ser el caso que tanto el concepto puro de causa como la idea trascendental de alma inmortal no tuvieran su asiento *ab origine*? ¿Acaso Kant niega tal posibilidad? Si no es así, ¿cómo se desmarca del innatismo? Kant dice así:

“la objeción decisiva a esta vía media (...) consistiría en que las categorías carecerían entonces de necesidad, propiedad que forma parte esencial de su concepto. El concepto de causa, por ejemplo, que expresa la necesidad de que algo se produzca, una vez supuesta una condición, sería falso si se basara simplemente en una *arbitraria y subjetiva necesidad* — implantada en nosotros— de enlazar determinadas representaciones empíricas según tal norma de relación. No podría afirmar entonces que el efecto se halla ligado a la causa en el objeto (es decir, necesariamente) sino que mi disposición es tal, que no puedo pensar esa representación son como enlazada de este modo.” (*KrV*, B168; cursiva mía)

Como se observa en el fragmento, la diferencia entre innatismo y discurso trascendental es, en cierta medida, la misma que entre psicologismo y la filosofía trascendental. Tanto innatismo como empirismo pretenderían fundamentar un

---

metafísica en Kant (*KrV* AXX: “[es el] inventario de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados en la *razón pura*.”; también *KrV*, A843/B876: “[es] la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano”) *vid.* Grondin, 2006, 218-230).

<sup>17</sup> “El concepto mismo de causa encierra con tal evidencia el concepto de necesidad (...) y el de estricta universalidad de la regla, que dicho concepto desaparecería totalmente si quisieramos derivarlo, como hizo Hume, de una repetida asociación entre lo que ocurre y lo que precede y de la costumbre (es decir, de una necesidad meramente subjetiva)” (*KrV*, B5)

<sup>18</sup> Dejamos de lado la cuestión de que para Kant la geometría y la aritmética son la verdadera exposición de la estructura de lo real, mientras que para el empirismo solamente cabría decir que *a la luz de los hechos conocidos* la geometría euclídea, por ejemplo, describe su estructura — pero no podemos inferir nada más. Por lo tanto, como partimos de la base de que son verdaderas por necesidad y universales, como el empirismo es incapaz de dar razón de esta verdad, el empirismo es falso. Un *modus tollens* de nuevo.

conocimiento universal y necesario del universo, pero son incapaces porque sus premisas teóricas los inhabilitan. El empirismo, *ex hypothesi*, porque partimos de la base de que hay determinados conocimientos que son independientes de la experiencia y atribuírselos a la misma sería una forma de “*generatio aequivoca*” (*KrV*, B167); el innatismo, al igual que el psicologismo asociado al empirismo, porque está a un nivel de discurso distinto: mientras este permanece en un nivel descriptivo de las leyes del pensar, el discurso trascendental está en un nivel normativo del discurso, en el cual la presencia de determinadas categorías en la mente no hace de ellas algo necesario y universal por simplemente estar presentes. Hace falta algo más. Como dice el mismo Kant:

“Lo cierto es que no podríamos discutir con nadie sobre algo basado simplemente en la forma de estar organizado el sujeto.” (*KrV*, B168)

“No podríamos discutir” puesto que hablamos en niveles distintos de discurso, niveles que no son contradictorios entre sí: descubrir que la categoría de causa está “puesta en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia” (*KrV*, B167) no es contradictorio con decir que la misma adquiere necesidad en virtud de que posibilite la experiencia en general (*ibíd.*), pues lo segundo es un discurso normativo que no toma sus bases del primero (*no ha de tomar sus bases de*), cosa que si lo hiciera lo inhabilitaría, porque de hechos no se siguen reglas. Así, en último término, a partir de la pregunta por el asiento de los contenidos a priori en la razón pura hemos llegado a una de las características clave de la filosofía de corte trascendental: ser un discurso normativo que busca fundamentar universal y necesariamente la objetividad del conocer. Kant denominará a su discurso una “*epigénesis* de la razón pura” (*KrV*, B167). ¿Qué debemos entender por ello? El ejercicio normativo que la razón ejerce sobre sí misma en aras de fundamentar un conocimiento universal y necesario<sup>19</sup>.

No obstante, una vez expuestas las alternativas que Kant descarta en este epígrafe, la sombra del innatismo no deja de perturbar su discurso trascendental. Si hemos descartado el innatismo porque únicamente lograría una “arbitraria y subjetiva necesidad” (*KrV*, B168), ¿qué podemos decir de la caracterización del espacio y del tiempo como formas a priori de nuestra sensibilidad, según la caracterización que de ellas hace el mismo Kant a lo largo de toda su obra?

---

<sup>19</sup> Pacho, 1995, 46; 102-4.

El problema surge a partir de la caracterización de las formas a priori si las vinculamos con el proyecto trascendental, pues su caracterización va en un sentido contrario a su proyecto general. Tal y como estas aparecen caracterizadas, se disponen como formas de nuestra sensibilidad *fácticamente dispuestas*, es decir, si intuimos en el espacio y en el tiempo es porque nuestra sensibilidad *es así*. Pero, si esto es así, no podemos derivar de ello ninguna universalidad ni necesidad alguna, pues no sería de recibo argumentar en contra del innatismo según unos argumentos que luego no se aplican a tu mismo sistema. Con las formas a priori de la sensibilidad tenemos un problema. Pero Kant también nos da la solución. Y la solución es básicamente leer las formas a priori de la sensibilidad *a la luz* del proyecto trascendental (y no como sería el caso cuando llegamos a este problema, leer el proyecto trascendental a la luz de las formas a priori, es decir, una especie de iniciar el proyecto trascendental una vez finaliza la Estética).

¿Qué sería, en términos generales, leer las formas a priori a la luz del proyecto trascendental? Si algo hemos querido resaltar a lo largo del estudio es la centralidad de la fundamentación de una normatividad como *el* proyecto propiamente trascendental. ¿Cómo es esto posible? La fundamentación de una normatividad es siempre a partir de reglas. Es más: asentar una normatividad es asentar reglas. Y las reglas pueden ser de dos tipos: o necesarias por sí mismas o necesarias para a algo ulterior a ellas.<sup>20</sup> En el caso que nos ocupa, la posibilidad de un conocimiento universal y necesario será el propósito último de todas las reglas que justamente llamamos del conocer. Los juicios sintéticos a priori únicamente lograrán un fundamento objetivo en virtud de ser reglas universales y necesarias para el conocer. Su objetividad vendrá dada, entonces, en virtud de ser reglas para algo ulterior. No obstante, visto que la normatividad se organiza a partir de reglas hipotéticas, queda todavía algo más por reseñar: y es que toda normatividad se impone

---

<sup>20</sup>Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Ak. Iv, 414 A 39 y sigs.

La exposición de los imperativos hipotéticos y categóricos en la *Fundamentación* comparte con la *KrV* un aspecto: su argumentación establece una comparación entre la perfección de la divinidad y los límites del ser humano, ya sea la “voluntad divina”, o “santa”, y los límites de la “voluntad humana”, ya sea la “*intuitus originarius*” y la “*intuitus derivativus*”. La perfección de la intuición originaria y de la voluntad divina se da en la *no separación* (entre el deber y el querer, entre el concepto y su referente), mientras que la imperfección de la intuición derivada y de la voluntad humana se da precisamente en la *sí separación* entre mi querer y mi deber, entre mi representación y el objeto representado. En esta separación, la voluntad humana, ya sea *voluntad práctica* o *voluntad de conocimiento*, para poder saltar esta separación se ve obligada a darse reglas racionales. Y en el caso de la voluntad de conocimiento, estas reglas serán hipotéticas: su propósito será un conocimiento universal y necesario.

siempre ante tanto la posibilidad de su cumplimiento como ante otras alternativas posibles a la misma.

Kant señala que el tiempo es necesario para todo conocimiento —exposición trascendental del tiempo — y ello es así solamente partiendo de que existe *un tiempo anterior* a su caracterización<sup>21</sup> — en la exposición metafísica del tiempo— así como *otras posibilidades de organizarlo* —la imaginación. Debe existir un tiempo anterior a la caracterización normativa ya que dicha caracterización, para ser normativa, debe presuponer un tiempo del sujeto al que aplicar las reglas. Y deben darse otras posibilidades de organizar este tiempo anterior del sujeto en virtud de los distintos fines para los que dispongamos las reglas, que en nuestro caso son los fines de un conocimiento objetivo. ¿En qué facultad reside la temporalidad que atribuimos como fácticamente dada al sujeto? En la sensibilidad. ¿Qué facultad se encarga de producir reglas para el conocimiento objetivo? El entendimiento como facultad de las reglas (*KrV*, B198-199). En conclusión, leyendo las formas a priori como *coherentes* con el proyecto general de la filosofía trascendental descubrimos tanto una temporalidad fáctica del sujeto<sup>22</sup> como la posibilidad de otras caracterizaciones, en virtud de los fines que nos demos.

---

<sup>21</sup> “La infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que le sirve de base. La originaria representación tiempo debe estar, pues, dada como ilimitada.” (*KrV*, A32/B48-49) A partir de esta necesaria limitación de la representación tiempo o, lo que es lo mismo, a partir de la capacidad que siempre tenemos de ir más allá del concepto de tiempo delimitado, Kant concluye que el tiempo es una intuición, una intuición sin objeto (*ens imaginarium*). De ella sólo podemos tener representación a través de la analogía con una línea (*KrV*, A33/B50), o sea, una representación espacial, la cual cumple la misma propiedad que el tiempo: su carácter ilimitado, infinito (*KrV*, A24/B39).

<sup>22</sup> Para descubrir esta *temporalidad fáctica* del sujeto tenemos que irnos a las Analogías de la experiencia. El argumento, tanto *metafísico* —exposición de las propiedades del concepto— como *trascendental* —demostración de su necesidad para toda experiencia posible—, parte de dos premisas. La primera es que el tiempo no puede ser percibido por sí mismo (*KrV*, B225; es un *ens imaginarium*, *KrV*, A291/B348). La segunda es que “nuestra aprehensión de lo diverso en el fenómeno es siempre sucesiva y, consiguientemente, cambiante” (*KrV*, A182/B225). Esta segunda premisa es la formulación del tiempo de la conciencia en cuanto juicio sintético a posteriori. Y descubierto que el orden de aprehensión es siempre sucesivo ya tenemos el segundo elemento necesario para poder comprender la construcción del tiempo como un ejercicio normativo. Pues, en cuanto que mi orden de aprehensión siempre será sucesivo, al orden objetivo de los fenómenos, el cual habré de construir “*de acuerdo con una regla*” (*KrV*, A193/B238), siempre se le presentará como alternativa posible el orden sucesivo de la conciencia. A partir de aquí podemos desplegar todo el argumento de las Analogías (para una formulación explícita de la construcción por el entendimiento del tiempo: *KrV*, A199/B244- A200/B245).

### 2.2.2. Tópica general de la relación a priori/trascendental

“[L]a analítica trascendental (...) constituye, a la vez, una lógica de la verdad. Pues ningún conocimiento puede estar en contradicción con ella sin perder, al mismo tiempo, todo contenido, esto es, toda relación con algún objeto y, consiguientemente, toda verdad.”(*KrV*, A62/B87-A63/B88)

“Todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia.” (*KrV*, A145/B185)

Si de lo que llevamos visto de la relación entre lo a priori y lo trascendental tuviéramos que sacar una conclusión diríamos que todo conocimiento trascendental es a priori pero no todo conocimiento a priori es trascendental, en cuanto que el conocimiento trascendental se propone mostrar el origen, la extensión y límites<sup>23</sup> así como la validez objetiva de los conocimientos a priori. Así pues, a priori y trascendental guardan una doble relación: de género (a priori) y especie (trascendental), pero también, de fundamento (trascendental) y fundamentado (a priori)<sup>24</sup>.

Una vez comprendida esta relación, la más fundamental entre ambos conceptos, tenemos que preguntarnos por la relación entre fundamento/fundamentado, núcleo del proyecto trascendental como hemos visto.

Si la filosofía trascendental como proyecto se proponía buscar las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori, entendidas dichas condiciones como condiciones de posibilidad de un uso objetivo, tal proyecto habrá de propiciar un discurso *de carácter reflexivo*, es decir: retroceder desde los juicios sintéticos a priori hasta sus mismas condiciones de posibilidad hasta llegar al a priori absoluto, *i.e.*, aquel conocimiento a priori que no se fundamente en nada más anterior a sí mismo. Kant denominará al fundamento último bajo el término *Prinzipium*, a diferencia de los a priori trascendentales como espacio, tiempo, categorías, etc. que denominará *Prinzipen* y que,

---

<sup>23</sup> En relación al concepto de límite este aparece bajo dos términos con dos sentidos diferentes. Límite puede expresarse con el término *Grenze*, “una frontera divisoria entre dos campos, pero una frontera que señala unos contornos fijos e inamovibles.” (Rábade, 2009, 350; cursiva mía). Pero también puede aparecer bajo el término *Schranke*, refiriéndose a la limitación de un ámbito determinado en un determinado momento, una limitación contingente y superable. Límites contingentes encontramos en el estado de la investigación científica actual, de la cual se espera progreso, y de los límites de todo tiempo y espacio. Todo límite tanto espacial como temporal —en virtud este último de que su única representación posible es una línea que se puede extender hasta el infinito, segundo postulado de Euclides (*KrV*, A33/B50)— es siempre superable, lo que hace de ellos intuiciones, no conceptos, pero sin objetos, debido a su infinitud (*ens imaginarium*).

<sup>24</sup> Navarro Cordón, 1970, 15

como tales, serán relativos mientras se deriven del principio último<sup>25</sup>. En el caso que aquí nos ocupa no nos viene al caso el determinar qué principios son estos ni cómo los obtiene, sino solamente que el conocimiento a priori no es reflexivo a menos que sea trascendental y que el proyecto trascendental tiene como objetivo no solamente determinar qué principios, en ambos sentidos, encontramos, sino la prueba misma de su verdad<sup>26</sup>. Y en esto último encontramos otra diferencia.

Como se refleja en los pasajes que dan inicio a este apartado, la verdad trascendental es la posibilidad de la verdad empírica, no la prueba de su verdad o falsedad, que como verdad empírica encuentra en el ente sensible. Es su posibilidad en cuanto establece que la posibilidad de su verdad o falsedad habrá de hallarla en el ente sensible (y solamente en el ente sensible). Por lo tanto, la verdad trascendental fija la prueba de la verdad empírica, pero ¿qué determina la verdad de la verdad trascendental? Lo mismo, por cierto, ocurrirá con los conocimientos a priori, pues en cuanto que analíticos fijan su criterio negativo de verdad en el principio de no contradicción (*KrV*, A150/B190-A153/B193). El criterio positivo de verdad vendrá dado por su correspondencia con un ente sensible, pero, como ya hemos visto, esto lo fija la verdad trascendental. Entonces, de nuevo, ¿qué es lo que determina la verdad trascendental como verdad? Ya lo hemos visto: el experimento que aparece acompañando a la hipótesis general como su prueba, su coherencia interna y la contradicción fruto de la negación de sus premisas.

Por consiguiente, ya a modo de conclusión, hemos visto la oposición que mantenían a priori y trascendental en cuanto, primero y más fundamental, *género* y *especie*, y en tanto *fundamento* y *fundamentado*. Es a partir de esta segunda diferencia de la cual obtenemos la diferencia en *el carácter reflexivo* del discurso trascendental, remontándose a las condiciones y fundamentos últimos de su posibilidad, así como en la *prueba*, en cuanto que la verdad trascendental determina cómo ha de ser la verdad empírica y cómo la verdad trascendental no puede sino probarse a través de la coherencia del sistema y de la incoherencia de las alternativas. Son, en conclusión, tres las diferencias que constituyen nuestra tópica general de la diferencia a priori/trascendental.

---

<sup>25</sup> De nuevo nos encontramos con el doble sentido del par relativo/absoluto. Los *Prinzipen* serán relativos en relación al *Prinzipium* absoluto en virtud de su posición en un sistema deductivo, pero el *Prinzipium* absoluto, si es trascendental, habrá de ser relativo, pues tendrá que ser condición de posibilidad para algo.

<sup>26</sup> Navarro Cordón, 1970, 15-17

## Conclusión

“[E]ntonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo (...) que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas.” (*KrV*, BXIII)

“[L]a naturaleza es demasiado compleja para explorarla al azar (...) Algo debe decirle al científico hacia dónde mirar y qué buscar, y ese algo (...) es el paradigma” (Kuhn, 1980, 95).

El proyecto trascendental como proyecto filosófico de la *Crítica de la razón pura* parte de la separación entre sujeto y objeto<sup>27</sup>. Su propósito es superar esta separación para lograr la objetividad en el conocimiento. Y no pudiendo recurrir, *ex hypothesi*, a una instancia divina como garante de esta aproximación, ni tampoco pudiendo pasar por alto esta brecha y asumir que la realidad es tal y como la percibo<sup>28</sup>, el único lugar al que cabía recurrir era a una “epigénesis de la razón pura” (*KrV*, B167), es decir, que la razón pura se diese a sí misma los contenidos a priori necesarios para toda experiencia posible.

El proyecto trascendental kantiano, entonces, es el ejercicio de la razón pura sobre sí misma con el objetivo de asentar una normatividad. La normatividad es, por consiguiente, el elemento fundamental en la comprensión de lo trascendental. Desde la perspectiva que ofrece su reconocimiento, el desarrollo de *Crítica de la razón pura* ofrece nuevas perspectivas e interpretaciones. A lo largo de este trabajo hemos intentado mostrar algunas de ellas siempre a partir de este elemento fundamental: el nuevo estatuto teórico del espacio y del tiempo, las diferencias entre a priori y a priori trascendental y la visión de los conceptos puros del entendimiento como *reglas* para todo conocimiento objetivo, debido a que solamente como reglas pueden lograr un estatuto de validez objetiva— ya que ente de referencia no poseen (*KrV*, A95/96), son algunas de ellas.

---

<sup>27</sup> *KrV*, BXXIII-BXXIV para la explicitación de las tres premisas: el sujeto está separado del objeto, la razón es arquitectónica, la metafísica es sistemática.

<sup>28</sup> Es importante señalar que Kant no es un *fenomenista* (Villacañas, 1987, 62-70). Lo único que *pone* el sujeto es el orden de las representaciones, su *forma*, y, por ello, es ahí donde se ejercitará la labor del entendimiento como facultad de reglas, en la ordenación objetiva de las representaciones (*KrV*, B243 para la ordenación en el tiempo).

Para una referencia explícita: “El postulado según el cual conocemos la realidad de las cosas *no exige* la *percepción* (...) inmediata del objeto mismo cuya existencia se trata de conocer [*i.e.*, la negación del fenomenismo], pero *sí exige* la conexión de tal objeto con alguna percepción efectiva de acuerdo con las analogías de la experiencia [*i.e.*, su ordenación de acuerdo a reglas necesarias], las cuales establecen todo enlace real en una experiencia general. (*KrV*, A225/B272; cursiva mía)

La filosofía trascendental va ligada en su núcleo a la aspiración de una universalidad y de una necesidad que obligue a todo *sujeto con razón*. Los dos momentos constitutivos de su hipótesis originaria —la negación de toda referencia a una instancia suprasensible como lugar de conocimiento posible y la determinación de unos contenidos a priori como universales y necesarios para todo conocimiento objetivo—, ambos momentos constitutivos del discurso trascendental, no han envejecido de la misma forma. La aspiración a contenidos universales y necesarios para todo conocimiento posible ha sido olvidada y, más bien, se ha sustituido por la noción de paradigmas histórica y tácitamente aceptados. La naturalización de la epistemología, ya sea como sociología del conocimiento científico, ya sea apelando a nuestra constitución natural, ha supuesto un revés quizás insuperable para las teorías de corte trascendental. No obstante, sigue quedando *algo*.

Sigue quedando la necesidad de la referencia a la realidad sensible como única instancia de criterio para el conocimiento objetivo, necesidad cuya articulación solamente puede lograrse en la medida en que se articule un discurso trascendental<sup>29</sup>. Y sigue quedando el origen de toda la reflexión que quiera y sea trascendental, como aquel lugar del que no podemos renunciar —pues la teoría científica no podrá jamás decidir sobre él y los criterios prácticos serán su última instancia decisoria. Hablamos de la libertad de un sujeto racional, de un sujeto *que se quiere racional*, y que solamente podrá ser tal, en el ámbito del conocimiento, en la medida en que se dote de reglas racionales que determinen su proceder. La libertad, en conclusión, es el lugar de partida y de llegada de todo el proyecto trascendental.

---

<sup>29</sup> Pues el discurso empírico es incapaz de determinar el lugar *de la verdad/falsedad* y, a su vez, *de la no verdad* — del “vacío” que puede ser llenado por cualquier contenido (*KrV*, A255-B310)— si no es trascendiendo sus propios límites. En *KrV*, A58/B82-A60/B84 se muestra la insuficiencia de *la definición nominal* de verdad para indicar criterio alguno; en *KrV*, A145/B185 se afirma explícitamente la necesidad de la verdad trascendental como fundamento de la empírica.

## Bibliografía

Fuentes primarias:

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos, 2014

KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Gredos, 2014

Fuentes secundarias:

BECK, W.L. (ed.), *Proceeding of the Third International Kant Congress*. Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1972

BENNETT, Jonathan, *La crítica de la razón pura de Kant. Vol. I, La analítica*. Madrid : Alianza, D.L. 1979

CAYGILL, Howard, *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2000

GARCÍA SUÁREZ, Alfonso, *Modos de significar: una introducción temática a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Tecnos, 2011

GRONDIN, Jean, *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder, 2006.

MOYA, Eugenio, *¿Naturalizar a Kant? : criticismo y modularidad de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva, D.L. 2003

—, “¿Naturalizar a Kant? Una relectura del criticismo kantiano a la luz de la hipótesis modularista de la mente”. *Ágora. Papeles de Filosofía de la universidad de Santiago*, 22/1 (2003).

HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981

KUHN, Thomas, “Paradigmas científicos” en VVAA, *Estudios sobre sociología de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1980

MALPAS, Jeff, *From Kant to Davidson. Philosophy of the idea of transcendental*. Londres/Nueva York: Routledge, 2003

MUÑOZ, Jacobo y VELARDE, Julián (eds.), *Compendio de epistemología*. Madrid: Trotta, 2000

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel, “El concepto de «trascendental» en Kant”. *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 5 (1970), 7-26

PACHO, Julián, *¿Naturalizar la razón?: alcance y límites del naturalismo evolucionista*. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1995

RÁBADE ROMEO, Sergio, *Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset*. Madrid: Trotta, 2009

RÁBADE ROMEO, Sergio, LÓPEZ MOLINA, Antonio M., PESQUERO FRANCO, Encarnación, *Kant, conocimiento y racionalidad. Vol. 1, El uso teórico de la razón*. Madrid: Cincel, D. L. 1987

RORTY, Richard, “Verificationism and transcendental arguments”. *Noûs* (1971), 5 (1), 3-14

SKLAR, Lawrence, *Filosofía de la física*, Madrid: Alianza, D.L, 1994

STRAWSON, Peter Frederick, *Los límites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*. Madrid : Revista de Occidente, 1975

STROUD, Barry, *Understanding Human Knowledge*. Nueva York: Oxford University Press, 2000

VILLACAÑAS, José Luís, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Madrid: Tecnos, 1987