

INVESTIGACIÓN

Los nombres
de la metafísica:
analítica
trascendental

The names of
metaphysics:
transcendental
analytic

Aldo Guarneros*

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, CIUDAD DE MÉXICO

aldoguarneros@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-1752-8947

Resumen

El artículo examina el sentido de la metafísica a partir de Kant. El objetivo no es desmenuzar cada una de las determinaciones que el filósofo ofrece toda vez que describe tanto el quehacer de la tradición como el suyo propio, sino examinar en qué consiste la posibilidad de esa diferencia —y unidad— entre la metafísica tradicional y la kantiana. El énfasis yace, por tanto, en la historicidad de la filosofía kantiana de acuerdo con algunos conceptos fundamentales.

PALABRAS CLAVE: principio de unidad, historicidad, analítica trascendental, límite, metafísica.

Abstract

This paper studies the sense of metaphysics in Kant's philosophy. The aim is not to scrutinize each one of the determinations that he offers whenever he describes both the work of the tradition and his own, but to explore what does the possibility of such difference —and unity— between traditional and Kantian metaphysics consist of. Hence, the emphasis of this study lies in the historicity of Kantian's philosophy according to some fundamental concepts.

KEYWORDS: principle of unity, historicity, transcendental analytic, limit, metaphysics.

Recepción: 20-10-21 / Aceptación: 29-03-22

* Realizó estudios de licenciatura, maestría y doctorado en Filosofía en la UNAM. Durante sus estudios de posgrado, como becario Conacyt, llevó a cabo una estancia de investigación de seis meses en la Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne y un año en la Technische Universität Berlin. Formó parte, entre 2016 y 2018, del Seminario de Metafísica a cargo del doctor Ricardo Horneffer y, entre 2015 y 2017, del proyecto de investigación PAPIIT IN402815 a cargo del doctor Crescenciano Grave. Se ha desempeñado como profesor a nivel superior en instituciones como la UNAM, el ITAM, la UP, la UIA, entre otras. Ha participado en coloquios y congresos nacionales e internacionales, es coordinador de tres libros, cuenta con publicaciones en libros y revistas especializadas, y ha traducido textos del alemán, francés, inglés y catalán.

En sus lecciones de metafísica de 1792 a 1793 Kant hizo una observación en apariencia ociosa, pero sumamente significativa: “es difícil hallar una palabra alemana que caracterice adecuadamente a la metafísica”.¹ ¿Quién se ha ocupado jamás de buscar un término en su lengua moderna para “traducir” la metafísica?; más aún, ¿por qué habría siquiera de importar? El mismo Kant, al desarrollar su sistema crítico una década antes, no parece haberse preocupado de tal asunto en ningún momento. Antes bien, adoptó el concepto de metafísica con cierta ligereza. *Grosso modo*, si se refiere a la tradición, metafísica es la pseudo-ciencia dogmática de aquello más allá de lo sensible; si hace alusión a su propio sistema, se trata de una suerte de saber puro, pero restrictivo. ¿Acaso en sus últimos años Kant pretendió hallar un término para caracterizar a la metafísica? Difícilmente. Y, aun así, lo dicho en aquellas lecciones resulta importante porque presupone el historicismo de la metafísica, a saber, que ésta se resignifica en su unidad a lo largo del tiempo y no sólo de forma accidental, sino decidida.

Lo anterior sorprende porque, si bien el sistema kantiano reconoce la historicidad de la metafísica tradicional, lo hace sólo como historia de un error y de una disputa sin sentido ni orden.² Su solución, por tanto, no se puede hallar ni en lo ya dicho ni en lo por decir, sino que se “solventa”

¹ Immanuel Kant, *Metafísica-Dohna*, trad. Mario Caimi (Salamanca: Sígueme, 2007), Ak. 617.

² Una de las primeras ideas con la cual se enfrenta el lector de la obra de Kant es, en efecto, que la historia de la metafísica es un *Kampfplatz der endlosen Streitigkeiten*, un “campo de batalla de [...] disputas sin fin”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (Ciudad de México: FCE-UAM-UNAM, 2009), A VIII. Esta situación es probablemente embarazosa para un quehacer realizado en la única facultad universitaria que se pone potencialmente en conflicto o disputa (*Streit*) con otras, en tanto “tiene el deber de velar porque, si bien no se diga públicamente *toda* la verdad, sí sea verdad *todo* lo que se diga”. Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades*, trad. Roberto Aramayo (Madrid: Alianza, 2003), Ak. 32. La pregunta es hasta dónde llega esa caracterización de la historia, ya que, en principio, “ese antagonismo [...] no supone guerra alguna”. Kant, *El conflicto*, Ak. 35.

al examinar la razón pura: se disuelve mediante la adecuada comprensión de la razón tal como ésta es *más allá de la historia*. De ahí que una de las convicciones más entrañables de la filosofía crítica de Kant exprese que “la razón pura es una esfera tan aislada, [pero] tan completamente interconectada en sí misma”.³ La razón, por su pureza, se escinde de lo empírico, mas no está escindida en sí misma. Su integridad es invariable y este sistema se diferencia de la metafísica tradicional en la medida en que, sustraída de la temporalidad del pensamiento, explica la ilusión — dialéctica— trascendental como origen de las bagatelas expresadas por el pensamiento filosófico a lo largo del tiempo. Pretende, por tanto, dar razón de la *verdad pura* sin incurrir en los *errores históricos*. Así, lo *a priori* no sólo significa previo a la experiencia, sino a la historia. Kant se conside-

Y no obstante, Kant dona a la historicidad de la metafísica un carácter bélico al comprender su desarrollo según “guerras internas”. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 1x; de suerte que su proyecto crítico se presenta “como el verdadero foro judicial para todas las controversias [*Streitigkeiten*] de ella [...] Sin [la cual], la razón está como en estado de naturaleza, y sólo puede hacer valer o proteger sus afirmaciones y pretensiones mediante la guerra”. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 779. Cuando, además, describe semejante disposición bélica de la metafísica como un destino de la humanidad, cabe dudar si es posible una resolución para esta guerra, como se duda en el caso de cualquier otra. Algo semejante a lo que sucede con la historicidad humana en general ocurriría con la historicidad filosófica, que una “paz perpetua” se antoja no sólo lejana e incierta, sino irrealizable. Piénsese cuán entrañable se muestra la guerra para la humanidad: “dado el nivel cultural en que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura; y sólo después de haber consumado una cultura —sabe Dios cuándo— podría sernos provechosa una paz perpetua, que además sólo sería posible en virtud de aquélla”. Immanuel Kant, “Probable inicio de la historia humana”, en: *¿Qué es la ilustración?*, trad. Roberto Aramayo (Madrid: Alianza, 2004), Ak. 121. Quizá de ahí que Kant considere que la historicidad de la metafísica, al igual que la de la humanidad, no tengan resolución en el devenir, sino *allende* la historia, esto es, en sus condiciones de posibilidad, mismas que, para el caso de la metafísica, se investigan en la razón pura y, para el de la historia universal, en las facultades de filosofía: “Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra”. Immanuel Kant, *Para la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellan (Madrid: Tecnos, 1998), Ak. 368.

³ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, trad. Mario Caimi (Madrid: Istmo, 1999), Ak. 263.

ra, en consecuencia, con el derecho legítimo de interrumpir el decurso de la metafísica —aun cuando es imposible detener la marcha histórica— y poner un “alto” a sus extravíos.⁴ Con ello se encamina a los límites de la filosofía. Si en este recorrido traza los límites “por primera vez en la historia” o si se aboca a un quehacer ya realizado y recurrente en ella, será algo por examinar aquí, lo cual depende de comprender qué límites son esos.

Kant está en el límite del *discernir*, que en griego se dice κρίνειν: el límite de la crítica como proyecto de vida, la cual, según él mismo, “nunca será digna de confianza, si no está *acabada enteramente* y hasta en el menor elemento de la razón pura”, de suerte que es necesario “o bien determinar y establecerlo *todo*, o no determinar ni establecer *nada*”.⁵ Eso afirmó en los *Prolegómenos*, dos años después de aparecer la *Crítica de la razón pura* y quince años antes de escribirle a Christian Garve: “La tarea en la que ahora me ocupo se refiere al ‘Tránsito de los fundamentos primeros metafísicos de la ciencia natural a la física’. Esa tarea tiene que resolverse, pues de lo contrario quedaría un agujero en el sistema crítico”.⁶ Tristemente, Kant dejó ese agujero, si bien legó toda una serie de anotaciones tanto esclarecedoras como enigmáticas que conforman su *Obra póstuma*. Entre éstas se atisba la historicidad de su quehacer en pasajes como el siguiente: “Lo menos que se puede poseer es amor a la sabiduría; lo máximo (para el hombre), la sabiduría; de ahí que nos exceda (trascendente). Filosofía trascendental: progreso de ésta a aquélla [...] Proemio: *el conocimiento (histórico) de la ciencia* la conduciría a la sabiduría”.⁷

⁴ Kant, *Prolegómenos*, Ak. 256.

⁵ Kant, *Prolegómenos*, Ak. 263.

⁶ Immanuel Kant, *Correspondencia*, trad. Mercedes Torreveano (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005), 257.

⁷ Immanuel Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física (opus postumum)*, trad. Félix Duque (Barcelona: Anthropos, 1991), 708. Las cursivas son mías. Para fines prácticos, cito esta obra según la paginación de la traducción y no según la numeración al margen que aparece en la misma.

Ahora bien, que deje un agujero —o no— depende de si alguna vez se puede decir realmente la última palabra. También lo pensado en el proyecto formal y crítico de Kant conforma la historicidad de la metafísica. Prueba de ello es que Kant, de hecho, sí hallase un concepto alemán para caracterizar la metafísica y resignificarla; y no sólo la metafísica defendida por él, opuesta a la tradicional, sino ambas a la vez. El objetivo aquí es exponer tal concepto y explicitar su importancia histórica. El hilo conductor será el concepto de *analítica trascendental*, particularmente, algunas determinaciones históricas de esa noción, dado que de ella deriva la resignificación kantiana de la metafísica. Así, pues, el artículo ofrece, primero, una explicación sobre la relación entre metafísica y analítica trascendental. En una segunda sección, se examina el sentido histórico de lo trascendental. En una tercera, el sentido histórico de lo *analítico*. Para concluir, se ofrece el término alemán con que Kant caracterizó la metafísica, así como sus implicaciones no sólo históricas o historiográficas, sino historicistas.

1. Analítica trascendental: metafísica kantiana y tradicional

Si bien Kant tiene una comprensión lata de la metafísica, no siempre es evidente lo que quiere dar a entender con ese término, al referirlo a las reflexiones pasadas o a las propias. Lo que queda claro es que, para Kant, la división histórica más básica es la que distingue entre la metafísica tradicional y la suya; lo cual, al mismo tiempo, ayuda a legar a la tradición ostensible hasta el presente la distinción entre metafísica en sentido “peyorativo” y en sentido “positivo”. ¿En qué consiste esa distinción?

La filosofía de Kant se caracteriza por ocuparse de lo *previo*, *anterior* o *primero* respecto de toda determinación científica. En otras palabras, propone un ámbito de estructuras y elementos *a priori*. Con base en ellos se decide la posibilidad de toda ciencia, independientemente de sus objetos y, por tanto, de toda experiencia. Lo que cae fuera de tal esque-

ma debe tomarse con tiento, por tratarse de ilusiones surgidas de una supuesta objetividad de los principios; suposición que subraya una confusión entre sensibilidad e inteligibilidad. A estas ilusiones, suposiciones y confusiones apunta la metafísica anterior que, a diferencia de Kant, carece de una *propedéutica* o ignora siquiera que la requiere.⁸

Hasta qué punto propedéutica y ciencia realmente se separan es, por momentos, opaco (no sólo en la descripción que ofrece Kant en la *Disertación* de 1770, sino también en la primera *Crítica*).⁹ En términos generales, la apuesta de Kant es que “la metafísica llamada así en sentido estricto [viene a ser] la *filosofía trascendental* [que] estudia sólo el *entendimiento* y la razón misma en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general”.¹⁰ Es significativo que la

⁸ De ahí que la metafísica anterior, en opinión de Kant, sólo dé vueltas en torno a los mismos problemas sin progreso alguno. Irónicamente, establecer la idea de un ámbito *a priori* tendrá dando vueltas a la tradición posterior, que se dedicará a buscar, una y otra vez, lo “más *a priori*”. De suerte que Kant no eliminó la tendencia con la que deseaba acabar, sino que la condujo hacia otro “ámbito”.

⁹ Las palabras textuales de Kant son las siguientes. “La filosofía, que contiene los *primeros principios* del uso del *intelecto puro*, es la *metafísica*. Es *propedéutica* para esta ciencia la que enseña la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual”. Immanuel Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*, trad. Ramón Ceñal (Madrid: csci, 1961), Ak. 395. Una década después, la versión de esta misma idea dice: “La filosofía de la razón pura es o bien *propedéutica* (ejercicio preliminar), que investiga la facultad de la razón con respecto a todos los conocimientos puros *a priori*, y se llama *crítica*, o bien, en segundo término, es el sistema de la razón pura (ciencia), el completo conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) por razón pura, en interconexión sistemática, y se llama *metafísica*”. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 869. En cualquiera de estas formulaciones parece razonable que el ejercicio de la propedéutica requiere de la ciencia y viceversa. Así, en el primer caso, cabe preguntar cómo es posible llevar a cabo la diferenciación entre conocimiento sensible e intelectual sin, al mismo tiempo, exponer los principios del uso puro del conocimiento intelectual; en el segundo, cómo investigar la facultad de la razón en relación con la pureza del conocimiento sin dar cuenta del conocimiento verdadero y aparente al mismo tiempo.

¹⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 873. En este pasaje Kant asevera que, además de ser filosofía trascendental, la metafísica *stricto sensu* es también *fisiología*, entendiendo por ello el estudio de los objetos dados. Lo esencial, en todo caso, es que esa fisiología es tal *en términos racionales* y su comprensión y quehacer depende, por tanto, de entender la metafísica auténtica como filosofía trascendental.

filosofía trascendental estudie el *entendimiento*. Estudia en su totalidad la razón, desde luego; sin embargo, el análisis del entendimiento es decisivo para la filosofía trascendental porque, a partir de esa facultad, ofrece diferencias de diversos tipos, las cuales cabe tomar en cuenta.

En primer lugar, marca la *diferencia en el trato* otorgado a lo analizado. Dado el carácter inmaculado al que, en tanto propedéutica, ha de abocarse, la analítica trascendental no se ocupa de principios particulares, sino de lo *proto-principal*; no es mera metafísica, sino *meta-metafísica*.¹¹ En otras palabras, mientras la tradición se ocupa de lo *más allá*, Kant se ocupa de lo *más allá de lo más allá*, es decir, se ocupa de lo *más acá*, esto es, de lo *a priori* subjetivo. De ahí que su propedéutica “no sirve como *organon*, para el ensanchamiento [del conocimiento], sino como disciplina, para la determinación de los límites”.¹²

¹¹ Cabe notar —tal como me fue sugerido y cuya observación agradezco— que a esta noción de *meta-metafísica* parece apuntar el término *prolegómeno*. Kant entiende el sentido de los *Prolegómenos* como “ejercicios preliminares” o “ejercicios preparatorios” (*Vorübungen*) apoyados, además, “en algo conocido ya como seguro”, de suerte que se pueden concebir como “un plano general” y como “guía de la investigación”. Kant, *Prolegómenos*, Ak. 261, 274, 380 y 381. En otras palabras, pro-legómeno, que literalmente significa *lo dicho con antelación* (προ-λέγειν), viene a ser para Kant una exposición fundamental de algo ya trabajado, que permite introducirse ejercitándose en el asunto. Es algo mucho más nutrido y significativo que los prolegómenos de Baumgarten, quien inicia su *Metafísica*, bajo el rótulo “*Prolegomena metaphysicorum*”, con tres brevísimos párrafos sobre la definición de la materia, su subdivisión y su clasificación, a lo cual sigue la exposición de la ontología, misma que también cuenta con sus “*Prolegomena*”, expuestos en tres diminutos párrafos donde se indican los sinónimos de ese quehacer, su lugar en la materia general y una sucinta enumeración del contenido. Los prolegómenos kantianos no se limitan a ser ni un resumen del sistema ni —tal como establece la segunda acepción de prolegómeno según la RAE— una preparación excesiva o innecesaria. Lo proto-principal de esa suerte de meta-metafísica constituye prolegómenos ejecutados en todo quehacer filosófico con plena proximidad a lo concreto, cuyas últimas consecuencias, quizá, se expresen en la idea que tenía Kant de toda facultad de filosofía cuya peculiaridad, frente a las demás facultades y sus disciplinas, es que “puede [...] reclamar cualquier disciplina, para someter a examen su verdad”. Kant, *El conflicto*, 28.

¹² Kant, *Crítica de la razón pura*, B 823.

Dado que esos límites son diferencias formales y “sólo la metafísica produce la forma del todo”,¹³ las diferencias se producen a partir de la actividad que discierne los componentes de la intuición, el entendimiento y la razón. *La diferencia establecida por la analítica trascendental es, en segundo lugar, la que opera al interior de la razón pura en su totalidad.* De ahí que Kant pueda afirmar, en su segunda *Crítica*, que “la analítica de la razón pura teórica estaba dividida en estética trascendental y en lógica trascendental”.¹⁴ Dicho de otro modo, la actividad analítica y trascendental conduce a la distinción entre estética, analítica y dialéctica; no porque haya varios tipos de analíticas independientes una de otras, sino que la analítica del entendimiento, en sus atribuciones señaladas al interior de la crítica especulativa de la razón pura, explica íntegramente la separación de toda la razón. Así, adquiere un matiz especial que Kant se rehúsa a homologar la analítica trascendental del entendimiento con “el orgulloso nombre de una ontología”;¹⁵ mas no por expresar con ello su humildad, sino porque, para él, la ontología se reduce a una de las cuatro partes de la metafísica.¹⁶ Analítica trascendental es un nombre más orgulloso aún y no sin motivos.

En efecto, la metafísica kantiana, en tanto analítica trascendental es, en tercer lugar, *la diferencia de usos de la razón* en función de posibilidad de la verdad y la ilusión. La delimitación entre lógica de la verdad y lógica de la apariencia ilusoria,¹⁷ misma que distingue entre analítica y dialéctica, no discierne dos “disciplinas” más que por un *límite común* ofrecido por la analítica. Ésta examina la verdad trascendental que da la pauta y las características propias de la crítica: “todos nuestros conocimientos [...] residen

¹³ Kant, *Transición*, 188.

¹⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja (Ciudad de México: FCE-UAM-UNAM, 2005), Ak. 90.

¹⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 303.

¹⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 874.

¹⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 87 y B 394.

en el conjunto de toda la experiencia posible; y en la universal referencia a ella consiste la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible”.¹⁸ Sólo por ello, la analítica trascendental da razón de la posibilidad de la ciencia física y responde a sus presupuestos. En efecto, la ciencia de la naturaleza requiere principios concretos “aun sin referencia a un objeto determinado de la experiencia”, lo cual constituye “la *parte trascendental* de la metafísica de la naturaleza”.¹⁹

Por su parte, la dialéctica trascendental compendia y sistematiza las ilusiones de las ideas discutidas por la metafísica pre-kantiana. De ahí que los *Prolegómenos* presenten un maridaje entre la analítica trascendental y la pregunta por la posibilidad de la física, por una parte, y entre la dialéctica trascendental y la pregunta por la posibilidad de la metafísica, por otra, dando por supuesta una y poniendo en entredicho la otra.²⁰ Pero, el discernimiento que así establece la crítica y que depende de una posición intermedia no tiene parámetro más que en razón de su uso inmanente o trascendente. Y, si bien una dialéctica da cuenta de lo segundo, no puede explicarlo más que como resultado de la analítica del verdadero uso de los conceptos, es decir, del análisis determinante del discernimiento y de la imaginación como facultades en las cuales operan las síntesis de los juicios.

En suma, la analítica trascendental nombra la diferencia de la unidad y, así, nombra el quehacer crítico-metafísico de Kant. En otras palabras, la diferencia en el trato con lo analizado, la diferencia operante dentro de la razón pura en su conjunto y la diferencia de los usos de esa razón, no son diferencias meramente dualistas que establezcan la heterogeneidad de unos pensamientos respecto de otros, ni el pensamiento de un único

¹⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 185.

¹⁹ Immanuel Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. Carlos Másmela (Madrid: Alianza, 1989), Ak. 469-470.

²⁰ Kant, *Prolegómenos*, Ak. 280.

filósofo frente a todos los demás habidos y por haber en la historia. Son, por el contrario, diferencias de las cuales da cuenta la analítica trascendental del entendimiento en la integridad de la filosofía y de la historicidad filosófica, porque sólo adquieren sentido por la relación de la que dan cuenta al discernir tratos, partes y usos de las temáticas legadas y legables a lo largo de la historia filosófica. Así, no es que Kant dé razón de su metafísica como verdad en la analítica trascendental, y de la metafísica de la tradición como ilusión o falsedad en su dialéctica trascendental, contraponiendo y separando radicalmente posturas. La relación o interconexión está más que señalada en el hecho de que su analítica da cuenta de toda forma de consideración de la naturaleza o φύσις, es decir, de toda consideración a propósito de lo físico.

En la primera *Crítica* Kant distinguía entre el *uso físico* y el *hiperfísico*, que son el *inmanente* y el *trascendente*, respectivamente. Conforme avanzaron sus investigaciones, la especificación se volvió más fina. Llegó, incluso, a enumerar cuatro tipos de “doctrinas”: “a la *física* se le contraponen *metafísica*, *hipofísica* e *hiperfísica*, que son doctrinas de desvaríos [y son resultado] de la ilusión de tomar la apariencia por lo efectivamente existente”.²¹ A esta “cuaternidad”, desde una perspectiva, se habría de añadir una quinta doctrina: la metafísica kantiana, es decir, su filosofía trascendental, su meta-metafísica, la cual establece tal cuaternidad. Aunque, desde otra perspectiva Kant distingue de ese modo tres quehaceres: el suyo propio, que establece la condición de posibilidad de la verdad —y de los errores—, el de la ciencia de la naturaleza que puede formular verdades y el de los errores de la tradición; errores o desvaríos que dependen de cómo manejaron los antiguos pensadores su concepción.

Efectivamente, en su *Obra póstuma* explica que la metafísica desvariante, así como la hipofísica y la hiperfísica se “fundamentan”, la primera, en principios puros de la razón, la segunda, en principios empíricos y,

²¹ Kant, *Transición*, 336.

la tercera, en principios trascendentes;²² estos “principios” parecen decir lo mismo porque, justamente, son tres formas de describir la búsqueda histórica de un fundamento *objetivo* del conocimiento. Hipofísica e hiperfísica son, de hecho, nombres descriptivos del contenido de la metafísica tradicional. Hipofísica refiere específicamente a los principios dogmáticos de la teleología, explicados por Kant mediante las operaciones del juicio reflexivo en la *Crítica del discernimiento*. Hiperfísica alude a la búsqueda de lo incondicionado, que da como resultado las ideas del alma, las determinaciones antitéticas del comienzo del mundo y el ideal de Dios, todo lo cual, a decir de la primera y la segunda *Críticas*, adquiere sentido práctico, mas no especulativo. De ese modo, la *metafísica* tradicional sería el conjunto de los dogmas de la *hipo-física*, que es la infructuosa búsqueda de un concepto para la supuesta consistencia extraída de lo empírico y de la *hiper-física*, que es la búsqueda sin sustento empírico de lo incondicionado racional. A ello corresponde la siguiente clasificación de los *usos trascendentes* en la tercera *Crítica*: “en su significación más universal las ideas son representaciones [...] que nunca pueden convertirse en un conocimiento [y que] referidas a una intuición [...] se denominan entonces estéticas” (hipofísica), “referidas a un concepto [...] se denominan ideas de la razón” (hiperfísica), lo cual “hay que distinguir del concepto del entendimiento [...] *inmanente*” (o, simple y sencillamente, física).²³

Dado que esa inmanencia es examinada por la analítica del entendimiento,²⁴ esas diferencias se determinan gracias a la unidad transversal a ellas, esto es, su unidad trascendental. La transversalidad de la analítica trascendental es el límite donde se encuentra Kant. Es puesto por el entendimiento porque éste “no puede, [...] *a priori*, más que anticipar la

²² Kant, *Transición*, 337.

²³ Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto Aramayo y Salvador Mas (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003), Ak. 342.

²⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 352-353.

forma de una experiencia posible en general”, lo cual quiere decir que no extrae nada de lo sensible, pero, al mismo tiempo, “no puede nunca sobrepasar las limitaciones de la sensibilidad”.²⁵ He ahí la diferencia entre la metafísica *trans-cendental* kantiana, por una parte, la ciencia de la naturaleza (φύσις), por otra, y, finalmente, cualquier ilusión a propósito de esa ciencia *física* elaborada *por debajo* (ὕπὸ), *por encima* (ὕπέρ) o *más allá* (μετά).

Sin embargo, si se emplaza de tal modo en el corazón del sistema kantiano y da razón, al mismo tiempo, de la metafísica tradicional, ¿qué relación posee la analítica trascendental con la historia? Su sentido debiese ser ahistórico y, no obstante, no surge de la pura nada. Posee una historia connatural y permite entrever un sentido de la historicidad más amplio de lo que intuyó Kant. Prueba de ello son las transformaciones del sistema kantiano, ya sea al consagrar una tercera *Crítica* a la facultad del discernimiento —o juicio—, según funciones previamente no examinadas, ya sea al matizar el sentido de lo inmanente y lo trascendente dependiendo del carácter especulativo o práctico de la razón en la primera y segunda *Críticas*.²⁶ De hecho, lo trascendental, aun como “ámbito” puro *a priori*, tiene una historicidad que el propio Kant barrunta.

2. Historicidad de lo trascendental

En términos kantianos “la palabra trascendental [...] no significa nunca una referencia de nuestro conocimiento a las cosas, sino sólo a la *facultad de conocer*”.²⁷ No significa lo mismo que trascendente ni que inmanente,

²⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 303.

²⁶ “Mediante la razón pura práctica se amplía realmente nuestro conocimiento y lo que era *trascendente* para la razón especulativa es *inmanente* en la práctica”. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. 133.

²⁷ Kant, *Prolegómenos*, Ak. 293.

sino que examina las condiciones de posibilidad de esa diferencia puestas por la subjetividad y sus estructuras previas. ¿Qué clase de historicidad cabe reconocer ahí entonces?

En la medida en que la analítica trascendental es la deducción de los “conceptos puros [o] categorías [que] son las formas del pensar”,²⁸ Kant da indicios de un pasado. Habla de la “filosofía trascendental de los antiguos”, expresión que alude a los medievales, cuyos conceptos puros están “expuestos en la proposición, tan famosa entre los escolásticos: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*”,²⁹ sentencia que, además, denomina el “principio de Aristóteles: ‘*quodlibet Ens est (trascendentaliter) verum*’”.³⁰ Desde luego, con ello Kant no afirma ninguna genealogía histórica de sus categorías; menos aún pretende mostrar que su quehacer posea un noble antecedente. Al contrario, subraya la originalidad de su investigación en contraste con la filosofía previa, la cual, en sus términos, sólo dio con “criterios lógicos”, mismos que él, en todo caso, deriva de sus categorías de cantidad. Los antiguos sólo indican, mediante su filosofía trascendental, “el criterio de la posibilidad de un concepto (no del objeto de ellos) [que] es la definición, en la cual la *unidad* del concepto, la *verdad* de todo lo que inmediatamente puede ser deducido de él, y finalmente la *integridad* de lo que de él se ha extraído, constituyen lo que se puede exigir para la producción del concepto completo”.³¹ Aun así, no es menor que Kant trace un vínculo histórico de lo trascendental en tanto investigación sobre las condiciones de posibilidad.

Efectivamente, esa temática le es legada, al igual que la distinción entre trascendental y trascendente. Tarde en el medievo se pensaba esa

²⁸ Kant, *Metafísica-Dohna*, Ak. 652.

²⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 113.

³⁰ Rogelio Rovira, “‘La definición nominal de la verdad’ y ‘La filosofía trascendental de los antiguos’”, *Anuario de filosofía*, vol. XLII, núm. 3 (2009): 660.

³¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 115.

diferencia: “hacia el siglo XIV, al parecer introducidos por Francisco de Meyronnes, empezaron a usarse los términos *transcendentale* y *transcendentalia*, y a ello siguieron expresiones como *conceptus transcendentalis* y *ordo transcendentalis* que hicieron fortuna y que resultan sobremanera convenientes para distinguir entre ‘trascendental’ referido a una propiedad del ente y ‘trascendente’ en los varios sentidos que tiene este último vocablo”.³² Antes de ello, en el siglo XIII, Tomás habla de *transcendentales* en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* y Scoto de *transcendentes* en la *Obra oxoniense*, con lo cual, no obstante, hablan de lo mismo.³³

De entre ellos, destaca Scoto y su meditación sobre la relación entre *transcendens* y metafísica. Partiendo del razonamiento de que las realidades comunes son previas a las específicas (de las “ciencias segundas”), Scoto afirma la prioridad de la metafísica “cuyo nombre se constituye a partir de ‘meta’ que significa ‘trans’ y de ‘ycos’ que significa ‘ciencia’, como una ciencia trascendental”.³⁴ Por qué Scoto lee εἰκός en lugar de φύσις —si acaso realmente lo hizo— es difícil de explicar.³⁵ Mas, a pesar de lo peculiar —y errado— de semejante etimología, ésta adquiere gran importancia para la modernidad, máxime porque esa *scientia transcendens*, en tanto metafísica, versa sobre lo primeramente cognoscible (*scibilis primi* o *maxime scibilia*). Así, Scoto hereda al porvenir —incluido Kant— dos ideas harto influyentes: por un lado, el maridaje entre cognoscibilidad y trascendentalidad en un ámbito y, por el otro, la determinación de ese ámbito como aquel en donde se tratan las condiciones de

³² Josep Ferrater, *Diccionario de filosofía* (Girona: E-diciones, 2020) <https://www.diccionariodefilosofia.es> Fecha de consulta: 2 de julio de 2021.

³³ Tal como lo desarrolla Gerald Cresta, “La sistematización de los trascendentales del ser en su desarrollo histórico”, *Acta scientiarum*, vol. XXXVIII, núm. 4 (2016): 347-354.

³⁴ Juan Duns Scoto, “Quaestiones sobre la Metafísica de Aristóteles Libro I”, trad. Héctor Hernando Salinas, *Revista española de filosofía medieval*, núm. 23 (2016): n. 18, 390-391.

³⁵ Claus Andersen, “*Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens*. On the Etymology of *Metaphysica* in the Scotist tradition”, *Medioevo*, núm. XXXIV (2009): 61-104.

posibilidad de la ciencia.³⁶ El hecho de que Kant estuviese apenas enterado de las meditaciones de Scotus no impide que el espíritu coincidente entre ambos sea históricamente fundamental, porque forma parte de la época.

Dicha tesis influye hasta el siglo xx; piénsese en Heidegger —buen conocedor de las interrelaciones históricas—, quien describe a los trascendentales medievales atinadamente como “caracteres de ser que están más allá de toda posible determinación quiditativo-genérica de un ente, de todo *modus specialis entis*, y que convienen necesariamente a todo ‘algo’, sea éste el que fuere”.³⁷ Él asume su quehacer como filosofía trascendental dado que se basa en que el “*ser es lo transcendens por excelencia*”, de suerte que “toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento *trascendental*”.³⁸ Mas, así como Heidegger no se identifica con lo trascendental en el sentido especulativo kantiano ni medieval, sino extático-temporal u horizontal —con lo cual asume el concepto resignificándolo—, igualmente Kant reelaboró el sentido especulativo de lo trascendental resignificando una tradición remota que él mismo retrotrae, al menos, hasta Aristóteles.³⁹

Aristóteles, sin duda, versa de forma análoga en torno a *condiciones de posibilidad* al estilo trascendental, aunque tal concepto le fuese absolutamente desconocido. Lo hizo al referirse a lo necesario —que es, por lo demás, el sentido de lo *a priori* en Kant—, aquello que a tal grado condiciona inmanentemente a lo ente que incluso es descrito como *συναίτια*

³⁶ Jacek Surzyn, “Scotus’ Inspirations in Immanuel Kant’s Transcendentalism”, *Folia philosophica*, núm. 29 (enero de 2013), 64.

³⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2009), 35.

³⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, 58.

³⁹ Si bien no es lugar para desarrollarlo puntualmente, cabe al menos recordar que Heidegger no considera que su propia concepción de lo trascendental rehúya la noción kantiana, sino sólo aquella que el neokantismo atribuye a Kant. En rigor, Heidegger afirma, desde *Kant y el problema de la metafísica*, que Kant llevó a cabo el análisis propio de una ontología fundamental (no una investigación de carácter exclusivamente epistemológico), de suerte que ve un reflejo de Kant en su propio proyecto, o viceversa. Otro tanto puede decirse de la lectura de Kant sobre Aristóteles, a quien considera

o *concausa*.⁴⁰ Lo contrario, lo *extra-limitado*, lo refería Aristóteles como *παρὰ φύσιν*,⁴¹ traducido atinadamente por Moerbeke al latín como *praeter naturam*, esto es, lo *preternatural*, lo que cae fuera del ser de algo. De haberse conducido por esta terminología, Kant no habría tenido que distinguir entre dos metafísicas, sino que le hubiese bastado diferenciar entre metafísica, como necesidad trascendental, y parafísica, en tanto necesidad trascendente. Y es que, mientras la filosofía trascendental —metafísica— da razón de la diferencia de la unidad, a partir del principio de unidad, la parafísica se ocuparía de la separación como mera escisión. En contra de esta última, Aristóteles pensaba la unidad de la analogía, según la cual teorizar en torno a la *συναίτια* de los entes —lo connatural a ellos— demanda analizar el tener (*ἔχειν*) de su ser, ya sea que tengan verdad,⁴² ya sea que tengan su bien (*ἐντελ-ἔχεια*). Por tanto, ni teorizar era meramente subjetivo ni tener meramente objetivo. De ahí la dificultad de homologar lo trascendental medieval-moderno con Aristóteles. Mas, ¿qué significa la subjetividad de lo trascendental en la modernidad?

Los reparos de Spinoza para con los trascendentales se debían a que los comprendió como “modos de pensar con los que retenemos o imaginamos más fácilmente [las] mismas cosas”.⁴³ En orden al conocimiento son convenientes, pero tienen su origen en la limitación del cuerpo y, en consecuencia, en la necesidad del alma de imaginar los cuerpos “bajo

hermanado en objetivos, por limitarse al análisis de los *Elementarbegriffe* o “conceptos elementales”, que interpreta como indicación de los propios “elementos puros” de su analítica trascendental. Kant, *Prolegómenos*, Ak. 323. Esta capacidad para reconocer las intuiciones propias en las “ajenas” a lo largo de la tradición da cuenta de la historicidad del quehacer metafísico, tal como se subrayará hacia el final del artículo.

⁴⁰ Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García (Madrid: Gredos, 2012), v, 5, 1015 a 21.

⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*, v, 5, 1015 b 15.

⁴² Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993 b 31.

⁴³ Baruj Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 2006), I, v.

un solo atributo”.⁴⁴ Ese *carácter operativo subjetivo* es, precisamente, lo atractivo para Kant, quien, suponiendo la imposibilidad de vérselas con las *cosas (rei, realitas: realidad)*, buscó dar razón de los *entes (ens)* o, en otras palabras, de *lo que es*.⁴⁵ Pero, entonces, lo subjetivo refiere más un proceder que una posición.

Esto será enfatizado por la fenomenología del siglo xx, cuando Husserl plantee su método y, más aún, al establecer los antecedentes de la investigación trascendental en Descartes, quien dijo poco sobre el término, pero no poca cosa. Comprendió la unidad trascendental, en la respuesta a las segundas objeciones a sus *Meditaciones*, como “unidades universales” formadas “a partir de la operación del intelecto racionante”.⁴⁶ Asimismo, en carta a Marsenne —quien compiló aquellas objeciones—, escribió que la verdad es una noción “trascendentalmente clara” en la medida en que “se la conoce de natural”,⁴⁷ es decir, en la medida en que es *ya accesible* y no adquirida fortuitamente de fuera. La subjetividad de lo trascendental implica, por ello, una actividad necesaria del pensamiento. En consecuencia, para Husserl no representa una “doctrina”, sino la *condición* del método. Con lo anterior, Husserl se mueve también en derredor de Kant, al ver la historia como una discusión entre posturas objetivistas y trascendentales (subjetivistas): “Es de la mayor importancia la elucidación del origen de este desdoblamiento interno del desarrollo filosófico y el análisis de los motivos últimos de ésta, la más radical transformación de la idea de filosofía. Ella produce sólo una intelección del *sentido más profundo*, que unifica todo el devenir histórico filosófico de la modernidad”.⁴⁸ Pero

⁴⁴ Baruj Spinoza, *Ética*, trad. Vidal Peña (Madrid: Alianza, 2006), II, XL, esc. 1.

⁴⁵ Kant, *Transición*, 678.

⁴⁶ René Descartes, *Œuvres VII* (París: Vrin, 1996), 124.

⁴⁷ René Descartes, *Œuvres II* (París: Vrin, 1996), 597.

⁴⁸ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia Iribarne (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 113.

no sólo la modernidad se refleja en su unidad, sino la historia de la filosofía en general, y no por cuanto trascendental signifique un ámbito o una postura a su interior, sino por insinuar el propio proceder histórico.

En otras palabras, *lo trascendental es trascendentalmente histórico*, asunto patente en las transformaciones que posibilita. Tal como decía noblemente Scoto, el *μετά* griego no puede significar más que el *trans* latino, es decir, atravesar. A ello apunta doblemente el sentido del término *trans-scando*. *Scando* significa lanzar o subir; de ahí la palabra ascender (y descender). La idea de *elevación* parece más que adecuada a una expresión que habla de lo *más allá*. Sin embargo, es adecuada, ante todo, en relación con el siguiente matiz. En rigor, *scando* procede del griego *σκιοπτώω*, saltar, de donde proviene la palabra *σκάνδαλον*, que quiere decir trampa o piedra con la cual uno se tropieza. *Scando*, por sí, tiene el sentido de atravesar y, paulatinamente, de “algo con-junto”. Así, en español, *escandir* significa medir el verso, en francés *scandir* es recitar o declamar lo escrito, y en inglés el verbo *to scan* quiere decir registrar (de donde proviene el sustantivo *scanner*). De ahí que lo trascendental no dé cuenta de objetos del conocimiento ni tome las facultades del conocimiento como objetos, sino que su asunto es lo que acompaña al conocimiento, lo que *acompaña atravesando*. Esto da cuenta de un procedimiento activo; no de una situación pasiva. Solo que esa trascendentalidad no es tal a pesar de la historicidad, sino gracias a ella. Abriéndose paso *a través de* sus propias reflexiones Kant escribe hacia el final de su vida: “La filosofía trascendental no es un modo de conocer un objeto de la filosofía, sino sólo un cierto método o principio (formal) del filosofar”.⁴⁹ ¿Qué clase de método es éste?

⁴⁹ Kant, *Transición*, 682.

3. Historicidad de la analítica

Analítica tiene, al menos, tres sentidos que Kant distingue en una nota de los *Prolegómenos*: “El método analítico [...] podría llamarse mejor *método regresivo*, para distinguirlo del sintético o *progresivo*. Aparece aun el nombre de analítica también como una de las partes principales de la lógica, y entonces es la lógica de la verdad, contrapuesta a la dialéctica, sin que se tenga propiamente en cuenta si los conocimientos que le pertenecen a aquélla son analíticos o sintéticos”.⁵⁰ En otras palabras, analítico, por una parte, es complemento de sintético, primero, como configuración del juicio y, segundo, como método. Por otra, analítica se opone a dialéctica y sirve, tercero, para distinguir los usos de los principios *a priori*.

Dada su función metódica, analítica no significa únicamente una parte de una obra —o de tres—, sino una actividad que divide la sistematicidad de la crítica. Pero esa actividad metódica se interrelaciona también con el sentido analítico o sintético de los juicios, tal como Kant explicó en la *Crítica del discernimiento*, ante la extrañeza que provoca su sistematicidad tripartita:

esto se atiene a la naturaleza de la cosa. Si una división ha de hacerse *a priori*, entonces será o bien *analítica*, según el principio de contradicción; y en ese caso consta siempre de dos partes [...] O bien es *sintética*; y [...] entonces la división tiene que responder necesariamente a una tricotomía, según lo que cabe exigir a la unidad sintética en general, a saber: 1) condición, 2) un condicionado, 3) el concepto que nace de la unión de lo condicionado con su condición.⁵¹

⁵⁰ Kant, *Prolegómenos*, Ak. 276.

⁵¹ Kant, *Crítica del discernimiento*, Ak. 197.

Determinados por los principios supremos de los juicios *analíticos* y *sintéticos*,⁵² los métodos homónimos efectúan, respectivamente, una *descomposición* y una *composición*: un *regreso* y un *progreso*.

La filosofía trascendental consiste en el método analítico que se retrotrae o regresa en una *descomposición* de las condiciones de posibilidad y del sistema en su totalidad. Pero, el método analítico se *complementa* con el sintético y, más aún, el método analítico parece incluso secundario si se busca el progreso hacia la composición de un sistema crítico. En efecto, la exposición de los *Prolegómenos*, que siguen el método analítico, no tendría condiciones para proceder sin la exposición de la *Crítica de la razón pura*, que procede sintéticamente.⁵³ ¿Qué primacía señalada tiene, pues, la analítica?

Históricamente la analítica ha expresado más que un “simple” regreso. Aristóteles, quien jamás usó el término *metafísica* ni refiere obra alguna con tal título, sí habló, en cambio, de la analítica. Declaraba en la —*a posteriori* bautizada— *Metafísica* que, para entender lo ahí examinado, se requería conocer de antemano los *Analíticos*.⁵⁴ Éstos eran la *lógica de la verdad* aristotélica, no porque expusiesen razonamientos silogísticos, sino por encaminarse a la condición de posibilidad de la verdad de la ciencia: el *voũç*. Los *Analíticos* contienen, por ello, intuiciones esenciales de la *Metafísica*. En cuanto al sentido del término, Aristóteles lo expuso como quehacer *retórico* en la obra homónima:

La retórica se compone, por un lado, de la ciencia analítica y, por otro lado, del saber político [y] es además análoga, de una parte, a la dialéctica y, de otra parte, a los razonamientos sofísticos. Pero cuanto más se trate de equiparar a la dialéctica o a la propia retórica, no con facultades, sino con ciencias, tanto

⁵² Kant, *Crítica de la razón pura*, B 189-197.

⁵³ Kant, *Prolegómenos*, Ak. 274-275.

⁵⁴ Aristóteles, *Metafísica*, iv, 3, 1005 b 2-5.

más se estará desfigurando inconscientemente su naturaleza, al pasar con ello a construir ciencias concernientes a determinadas materias establecidas y no sólo a discursos.⁵⁵

Así, pues, Aristóteles inicia aquella idea de una propedéutica de la ciencia y prefigura la oposición entre analítica y dialéctica. Sólo que él no podía permitirse una escisión radical, ya que la unidad analógica aristotélica aproximaba a sí misma la unidad dialógica de Platón y daba razón de la analítica como un procedimiento más complejo que la mera descomposición o regreso; complejidad asumida también en el futuro posterior a Kant.

Por ejemplo, en el siglo xx, por una parte, la fenomenología es analítica —que no por ser existencial deja de ser trascendental. Pero, en fenomenología, analítica nombra la ejecución de una descripción, con la cual se opone a cualquier tipo de prescripción; de suerte que “describir es articular, realizándolo, lo que se ha intuido en sí mismo. Ese articular realizando es *analizar* [...] *La descripción es analítica*”.⁵⁶ Por otra parte, la llamada filosofía analítica adquiere su denominación no por el sentido kantiano, sino por su sentido matemático elaborado en *Los fundamentos de la aritmética* —una de las posibles fuentes eminentes de esta corriente, aunque no la única—, donde lo analítico no es un mero desdoblamiento del sujeto de una oración en su predicado, sino la auténtica ampliación de nuestros conocimientos que “se pueden probar por medios puramente lógicos”, en la medida en que las ideas “están contenidas en las definiciones, pero a la manera en que las plantas lo están en las semillas y no como las vigas lo están en una casa”.⁵⁷ En breve, y según los términos más amplios de la *Introducción a la metafísica*

⁵⁵ Aristóteles, *Retórica*, trad. Quintín Racionero (Madrid: Gredos, 2005), I, 4, 1359 b 8-16.

⁵⁶ Martín Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza (Madrid: Alianza, 2007), 106.

⁵⁷ Gottlob Frege, *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*, trad. Hugo Padilla (Ciudad de México: UNAM, 2016), 471.

bergsoniana, “analizar consiste [...] en expresar una cosa en función de lo que no es ella. Todo análisis es, así, una traducción, un desenvolvimiento en símbolos [...] el análisis multiplica sin fin los puntos de vista para completar la representación siempre incompleta”.⁵⁸ En consecuencia, articulación realizada de la descripción, derivación de la prueba lógica y desenvolvimiento simbólico de la traducción, todas estas formas de recomprender lo analítico, en diálogo con Kant, ponen de manifiesto que analizar nunca consiste sólo en desensamblar algo ya dado e invariable. Las posturas post-kantianas afirman, dicho en términos kantianos, que el análisis es, por sí mismo, composición, síntesis y progreso.

De hecho, esa fue una de las primeras críticas a Kant en el siglo XIX. Hegel, por un lado, consideraba absurda la separación de los métodos analítico y sintético, dado que los resultados de un método son presupuestos por el otro y, por tanto, cada uno de ellos presupone al otro.⁵⁹ Todo análisis sintetiza y toda síntesis analiza. De ahí que, por otro lado, Hegel afirmase también que ambos procedimientos son un solo método, denominado *dialéctica*: “Este proceso es por igual *analítico* porque mediante la dialéctica inmanente solamente se pone lo que está contenido en el concepto inmediato; y es también proceso *sintético* porque en este concepto no estaba puesta todavía esta distinción”.⁶⁰ Si a alguien le parece ofensivo señalar la proximidad entre fenomenología o filosofía analítica, de un lado, e idealismo absoluto, del otro, cabe considerar que tal unidad ya se encontraba latente en Kant, porque proviene de Aristóteles. E, incluso, es más antigua aún.

Schopenhauer lo notó al meditar la raíz platónica del método kantia-

⁵⁸ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant* (París: PUF, 2009), 181.

⁵⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza, 2005), § 231, 292.

⁶⁰ Hegel, *Enciclopedia*, § 239, 297.

no de la primera *Crítica*, mismo que se descompone en la homogeneidad o el “aprehender las variedades para reunir las en especies y éstas en géneros hasta que llegamos finalmente a un concepto supremo que lo abarque todo”, y en la especificación o el acto de distinguir, “pero sin llegar [...] a la mera intuición”.⁶¹ Como prueba de la genealogía, Schopenhauer refiere pasajes de *Fedro*, *Filebo* y *Político*,⁶² diálogos en los que Platón se dedica a mostrar que la dialéctica es el análisis de las divisiones y uniones adecuadas a la condición de posibilidad de lo ente y su cognoscibilidad, es decir, según la forma de las formas (de donde, sin darse cuenta, embebe Kant el sentido de formalidad). Ya Al-Farabi acusaba esta unidad histórica en su *Concordia entre el divino Platón y Aristóteles*: “el método analítico [...] fue el método que el sabio Platón seguía [...] porque el que divide (analiza) ardientemente desea que no se le quede aislado ninguno de los miembros existentes y reales [Sólo por ello] se cuidó mucho Aristóteles de aplicar sus desvelos y emplear sus trabajos en desenvolver el método silogístico”.⁶³

Analítica es toda filosofía, sea dialógica (Platón), analógica (Aristóteles) o crítica (Kant). Lo es a pesar del uso de imágenes en lugar de símbolos (Bergson), a causa de la búsqueda de una nueva gramática (Heidegger) o gracias a la abstracción lógica-matemática (Frege). La analítica es el proceso de diferencia de la unidad, no sólo ejecutado por un pensador, sino expuesto en la historia como integramiento. El carácter trascendental y analítico —o carácter metafísico— es común a lo largo de la historia

⁶¹ Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Leopoldo-Eulogio Palacios (Madrid: Gredos, 1998), 29-30.

⁶² No lo hace a partir de la paginación de Stephanus, sino de la edición bipontina (de la editorial llamada Societas bipontina, localizada en la ciudad alemana de Zweibrücken: dos puentes). Presumiblemente, no obstante, alude a los siguientes pasajes: *Fedro* 265 d-266 c, *Filebo* 16 c-17 b, *Político* 287 c.

⁶³ Clemente Fernández, *Los filósofos medievales I* (Madrid: BAC, 1996), 576.

de la filosofía, el cual Kant, además, resignificó con un término alemán derivado de su peculiar analítica trascendental.

4. *Grenzbegriff*

Procedimiento transversal de diferenciación de la unidad en integramiento. Esto, poco más o menos, indica históricamente la expresión *analítica trascendental*, que no es histórica sólo por realizarse según una sucesión episódica relativamente ininterrumpida de pensadores. La diferenciación misma es lo que atraviesa la historia y, al hacerlo, expone su unidad como unidad de la diferencia. En otras palabras, la historia tiene historicidad por su unidad, que no equivale a uniformidad, sino que es desdoblamiento transversal de diferencias. Es así que la historicidad es analítica y trascendental. Esto implica que la historia previa a Kant es la condición de posibilidad de la exposición kantiana de las condiciones de posibilidad.

A partir de ese *a priori* (la historicidad), Kant se vuelve sobre la historia y la comprende con base en la diferenciación de la unidad que él formula en su peculiar analítica trascendental —posibilitada analítico-trascendentalmente por esa historia misma—, a saber, la diferencia entre fenómeno y noumeno. Ésta, por tanto, no consiste exclusivamente en un tema “a la moda” o moderno, sino que expone el integramiento de intuiciones pasadas que abren intuiciones al porvenir, las cuales Kant explicita a través de la tesis de la subjetividad de la cosa en sí en tanto representación, esto es, en tanto noumeno u objeto trascendental.

En qué medida se diferencian esas tres expresiones —cosa en sí, noumeno y objeto trascendental— no resulta sencillo en el propio lenguaje de Kant.⁶⁴ Incluso cabe preguntar si los objetos *trascendentes* de la razón

⁶⁴ Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant*, trad. Dulce María Granja (Barcelona: Anthropos-UAM, 1992), 374-377.

pura, expuestos en la dialéctica de la primera *Crítica*, han de asumirse como cosas en sí o nouómenos; interrogante planteada tempranamente: “¿Qué es propiamente esa cosa en sí, como él la llama? ¿No *es también* algo suprasensible? Por lo menos es algo extrasensible y no sensible [...] ¿qué relación existe entre *este* suprasensible y la otra especie de suprasensible que Kant al menos presenta siempre como objeto de nuestro esfuerzo cognoscitivo, si él niega también que puede ser conocido *realmente*?”.⁶⁵

Lo cierto es que el nouómeno se origina “según conceptos (*logice oppositum*)”.⁶⁶ Si esto implica que “no es analíticamente [...] necesario que todos nuestros datos sean temporales”,⁶⁷ es cuestionable qué clase de dato es el nouómeno, porque la expresión de una cosa en sí, lejos de tratarse de una oposición lógica, traería consigo contradicciones lógicas, al grado de volverla “un verdadero hierro de madera, pues en cuanto que es *cosa* —objeto—, no es en sí y, si es en sí, no es cosa”.⁶⁸ Sin embargo, si uno se adentra a Kant en sus términos, esas determinaciones pensadas por la analítica trascendental tienen, inevitablemente, una fuente subjetiva que las interconecta, lo cual no ha de sorprender, dado que no sólo *cosa*, *objeto* y *noéma* no son algo “exterior”, sino que ni siquiera lo es el *fenómeno*. ¿Qué significa, entonces, esa subjetividad? ¿Equivale a una posición “interior” separada de lo “exterior”? Parece que sí y, no obstante, semejante interpretación llega tan lejos, si acaso, como la idea de una razón pura ahistórica.

⁶⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*, trad. Luis de Santiago Gervós (Málaga: Edinford, 1993), 181.

⁶⁶ Kant, *Transición*, 527.

⁶⁷ Jonathan Bennett, *La Crítica de la razón pura de Kant. 1. La analítica*, trad. A. Montesinos (Madrid: Alianza, 1979), 80.

⁶⁸ Schelling, *Lecciones munitivas*, 182.

En su última *Crítica* Kant preguntaba: si el subjetivismo de los principios “es perfectamente satisfactorio tanto para el uso especulativo como para el uso práctico de nuestra razón con cualquier propósito *humano* [...] qué es lo que perdemos al no poder demostrar también su validez a partir de fundamentos objetivos puros”.⁶⁹ ¿Qué hemos de entender con esta pregunta? En principio, que Kant invita a no rebasar los límites de la razón. Mas, ¿acaso la tradición ha dado alguna vez con principios objetivos de acuerdo con Kant? De su analítica trascendental se sigue que el ser humano nunca da con principios objetivos y que, por tanto, históricamente no lo ha hecho ni puede siquiera hacerlo. No podemos preguntar, entonces, qué perdemos con la resignación, ya que nunca hemos ganado nada con otro camino, el cual sería quimérico. Todos los principios con los que hemos dado, de acuerdo con él, son subjetivos; ilusorios algunos, pero subjetivos. Por tanto, lo que pregunta Kant con ¿qué perdemos? es: ¿por qué no reconocer que el principio de unidad se funda en el límite trascendental? Pero, otra vez, haciendo caso a sus tesis, todo se fundamenta en dicho límite. Para efectos de la analítica trascendental *querer* rebasar los límites de la razón no equivale a rebasarlos *de facto*. No tiene lugar preguntar si los principios que existen realmente son subjetivos u objetivos, como si en una época hubiesen existido unos y en otra los otros. Ello pasaría por alto, por una parte, que lo dicho por Kant tiene su suelo histórico —no meramente uno abstracto-puro— y, por otra, que esa historicidad es una interrelación no reducible a lo accidental —aun cuando tampoco pueda ser pre-dicha.

En otras palabras, Kant no pone en juego si el principio de unidad de los entes es “exterior” o “interior”. ¿En dónde se “sitúa”, entonces, el principio? En la propia condición de posibilidad o, mejor dicho, el principio

⁶⁹ Kant, *Crítica del discernimiento*, Ak. 400.

de unidad es la condición de posibilidad misma que, en su procedimiento transversal, da razón de las diferencias conceptuales de la unidad histórica. Este principio es, por lo mismo, metafísico —en sentido tradicional y kantiano a la vez. Se trata del sitio *inter-medio* que en Kant ocupa *una* analítica trascendental de *la* analítica trascendental que opera en su sistema.

Esa unidad del principio planteada por Kant en la diferencia entre fenómeno y noumeno queda más clara en su *Obra póstuma*, cuando declara que “el *noumenon*, en oposición al *phaenomenon*, es el Objeto en el fenómeno pensado por el entendimiento, en la medida en que contiene en sí un Principio de posibilidad de proposiciones sintéticas *a priori*”:⁷⁰ el noumeno es lo que necesariamente ha de pensar el entendimiento para concebir el principio de unidad del que da razón la metafísica kantiana. En otras palabras, el noumeno da razón de una muy peculiar condición de posibilidad. A ello apuntaba ya la primera *Crítica* cuando explica: “este objeto trascendental no se puede separar de los datos sensibles, porque entonces no queda nada por lo cual fuera pensado. En sí mismo no es, por consiguiente, objeto alguno del conocimiento, sino sólo la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general”.⁷¹ En ese sentido, lo intermedio del principio de unidad, que es la condición de posibilidad meditada por Kant, no es la subjetividad en cuanto tal, sino la *relación* que ésta *produce* con aquello a lo que denomina “un algo = x”: “la cosa en sí (*ens per se*) no es otro Objeto, sino otra relación (*respectus*) de la representación con el mismo Objeto, a fin de pensar a éste no analíticamente, sino sintéticamente como compendio (*complexus*) de representaciones intuitivas en cuanto fenómeno, es decir, de representaciones tales que contengan un fundamento, meramente subjetivo, de determinación de representaciones en la unidad de la intuición”.⁷²

⁷⁰ Kant, *Transición*, 527.

⁷¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, A 251.

⁷² Kant, *Transición*, 510.

La diferencia entre fenómeno y nómeno no es, consecuentemente, una diferencia entre interiores y exteriores, ni tampoco de posturas o posiciones que hagan las veces de fuentes del pensamiento. De ahí la característica que, con un término alemán, concede Kant a la metafísica: “el concepto de *noumenon* es tan sólo un *concepto límite* para limitar la pretensión de la sensibilidad y, por tanto, es sólo de uso negativo”.⁷³ La metafísica kantiana es, según su actividad, analítica trascendental, pero, por su “posición”, concepto límite (*Grenzbegriff*); lo cual no significa limitado (*eingeschränkt*), porque el límite (*Grenze*) es la condición de posibilidad de cualquier limitación negativa (*Schranke*).

De esa precisión se ocupó en los *Prolegómenos*: “Los límites [*Grenzen*] presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un lugar determinado y lo encierra; las limitaciones [*Schranken*] son meras negaciones que afectan a una cantidad, en la medida en que no tienen integridad absoluta”.⁷⁴ De la integridad absoluta da cuenta la inter-mediación de la analítica trascendental, desde la cual puede llevarse a cabo la diferenciación transversal de la razón “pura”, “puesto que un límite es, él mismo, algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera de un conjunto dado”.⁷⁵ Así, “es un conocimiento real y positivo el que adquiere la razón con sólo extenderse hasta ese límite”, cuya consecuencia, “del modo que corresponde a un conocimiento del límite, [es que] *la razón se limita a la relación* de aquello que yace fuera del límite, con aquello que está contenido dentro de él”.⁷⁶ Siendo esto cierto respecto de la razón pura, lo es también de la historicidad, en la medida en que esa razón y la diferenciación que lleva a cabo en el límite

⁷³ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 311.

⁷⁴ Kant, *Prolegómenos*, Ak. 352.

⁷⁵ Kant, *Prolegómenos*, Ak. 361.

⁷⁶ Kant, *Prolegómenos*, Ak. 361.

de la crítica dan cuenta de los pensamientos sidos y por venir o, mejor dicho, es cierto de la “razón pura” porque esa pureza es histórica.

Así, Kant da razón de la historicidad a partir de su obra sistemática, pero no sólo en la medida en que establece hipotéticamente “una historia universal que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*”.⁷⁷ La pregunta es: ¿en qué sentido fundamenta la historicidad y qué carácter tiene ésta? Sin duda, Kant habla explícitamente de una idea de historicidad, pero lo que él fundamenta con su concepto límite no se limita a dicha idea.

La idea de historicidad que desarrolla Kant explícitamente es la del *progreso*. Este ideal no sólo es evidente en el caso del ser humano como especie —consideración basada en la noción de “la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste justamente en [...] progresar”⁷⁸ e implica, además, comprender esa naturaleza a partir de un fin final, esto es, “requiere la relación de la naturaleza con algo suprasensible”—,⁷⁹ sino que, junto con el progreso de la naturaleza humana, Kant determina el progreso como esencia de la naturaleza científica. Ahora bien, frente al progreso de la historicidad universal —cuyo aseguramiento puede ponerse en duda al no haber método para acelerarlo—,⁸⁰ el progreso de la historicidad científica debe estar siempre asegurado y, en ese mismo sentido, la ciencia ha de contar desde el inicio con ciertas limitaciones que posibiliten su ilimitado avance:

⁷⁷ Kant, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en *¿Qué es la ilustración?*, Ak. 30.

⁷⁸ Kant, “Contestación a la pregunta: ¿qué es la ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración?*, Ak. 39.

⁷⁹ Kant, *Crítica del discernimiento*, Ak. 378.

⁸⁰ Sospecha implícita en varios pasajes de Kant consagrados a la reflexión sobre la historia, pero manifiesta al máximo en: “Si preguntamos ahora por qué medios cabría mantener, e incluso acelerar, este incesante progreso a mejor, pronto se ve que tal éxito —que llega a perderse en la inmensidad— no dependerá tanto de lo que *hagamos nosotros* (por ejemplo, de la educación que demos a la juventud) y del método con que *nosotros* hemos de proceder para conseguirlo, cuanto de lo que haga la *naturaleza* humana en nosotros y con nosotros para *forzarnos* a seguir una vía a la que difícilmente nos doblegaríamos por nosotros mismos”. Kant, “Teoría y práctica”, en *¿Qué es la ilustración?*, Ak. 310.

La ampliación de los conocimientos en la matemática y la posibilidad de invenciones siempre nuevas llega hasta lo infinito [o lo ilimitado] Pero no se pueden desconocer aquí las limitaciones, pues la matemática se refiere sólo a fenómenos, y aquello que, como los conceptos de la metafísica y de la moral, no puede ser objeto de la intuición sensible, yace completamente fuera de su esfera, y ella nunca puede conducir hasta ahí; pero no necesita tampoco de tales conceptos. No hay, pues, un progreso continuo hacia estas ciencias ni una aproximación continua a ellas.⁸¹

Desde el punto de vista del progreso, Kant tiene razón en que la metafísica carece de carácter histórico, dado que no hay progreso ni *en* ella ni *hacia* ella o, lo que es lo mismo, la metafísica no posee ese carácter científico. Mas igualmente cierto es que el progreso no es ni el único ni el más esencial aspecto de la historicidad expuesta en el sistema kantiano. Kant expresa el historicismo desde la condición de posibilidad de toda diferencia o desenvolvimiento, la cual es, al mismo tiempo, condición de posibilidad de toda unidad o interconexión. De ello da testimonio su sistema que, a partir del *entre* o intermedio (el concepto límite), se transforma y se diversifica en múltiples consideraciones sin que ninguna de ellas se desprenda completamente de las otras.⁸² Esto quiere decir que el concepto límite es el umbral que permite establecer no sólo las condiciones de posibilidad de las ciencias positivas, sino del desarrollo histórico de la filosofía, incluidas las denomi-

⁸¹ Kant, *Prolegómenos*, Ak. 352-353.

⁸² Así ocurre con las temáticas trascendentes avistadas a partir del *entre*, en tanto límite analítico trascendental, que examina en su obra. Piénsese, por ejemplo, en las propiedades que adquieren los principios resultantes del juicio reflexivo hacia el final del sistema crítico, que parecen haberse adoptado y modificado a partir de las propiedades de los principios dados como hipérbolos al inicio del sistema crítico. Ambos principios dan cuenta de las “tantas modificaciones de los conceptos trascendentales universales de la naturaleza que quedan sin determinar mediante [las] leyes dadas *a priori* por el entendimiento puro, porque dichas leyes sólo atañen a la posibilidad de una naturaleza en general”. Kant, *Crítica del discernimiento*, Ak. 180.

nadas doctrinas hiperfísicas (las hipérbolas de los silogismos “condicionalistas” de los juicios determinantes en la *Crítica de la razón pura*) e hipofísicas (la búsqueda causal teleológica de lo incondicionado de la naturaleza en la *Crítica del discernimiento*). Sólo a causa de la raíz común en el concepto límite se da la diversificación de las formulaciones de temáticas, preguntas y principios ofrecidas por la razón a lo largo de la historia de la metafísica. Esto, a su vez, revela la permanente posibilidad de reunificación de temáticas, preguntas y principios, en la medida en que cada pensar reconozca la mismidad entre el quehacer propio y el “ajeno” que, por tanto, no es realmente un planteamiento enajenado, sino común.

Advertir semejante fondo histórico (las condiciones de posibilidad) puede ayudar a tomar con tiento la tan constrictiva idea de la historia como progreso y, en cambio, encaminar la apertura de la historicidad hacia la extensión del sentido aportado por los nombres de la metafísica. Ahora bien, reducir todos los nombres históricos de la metafísica a uno solo (analítica trascendental) parece no sólo injusto, sino, de hecho, mermanante. Los nombres de la metafísica son, en rigor, múltiples. Lo son tanto en la obra kantiana, como en su revisión de la tradición y, sobre todo, en la misma tradición tan abundante hacia el pasado y hacia el futuro. ¿Qué clase de comunidad se da entre ellos? Parecería que ninguna si se presupone que cada nombre de la metafísica, por sí mismo, es la indicación de una escisión o de una actitud escisora, comenzando con el propio término de metafísica, interpretado según no pocos como un quehacer “enemigo”, del cual uno ha de desprenderse y al que se debe refutar. Sin embargo, la metafísica da cuenta de la filosofía en su totalidad, lo mismo que las otras “ramas” en que ésta suele dividirse, porque esa división no es la que corresponde a caminos que puedan desmembrarse y abandonar su interrelación, sino, acaso, a la diferencia *de* la unidad. La analítica trascendental da razón de los nombres de la metafísica —en toda su pluralidad y contraste— en tanto se comprenda que los nombres de la metafísica no pueden limitarse históricamente a subyugar una forma de

ser, una tendencia o una única temática, sino que se atraviesan unos a otros y son permanentemente susceptibles de ponerse en relación en su descomposición y recomposición. Los nombres de la metafísica —ya sean nombres propios, descripciones de su actividad o conceptos fundamentales que ésta arroja como resultado de su interrogar— dan cuenta íntegramente de su historicidad, no al poner un punto final, sino porque integran algo a su historia y, al hacerlo, complementan eso íntegro que es su historicismo. Dan cuenta de la historicidad, no por acotar una rama de la filosofía o del ser y hacer humanos, desde donde se plantee exclusivamente su esencia, sino en la medida en que son nombres de la filosofía misma en su total apertura. Por tanto, explicitar esta potencial interconexión implícita en todos los nombres de la metafísica no se limita a un quehacer historiográfico, sino que busca subrayar, reconocer y preguntar por la historicidad en el núcleo y en toda la extensión del quehacer filosófico. Al hacerlo, esta actividad se mantiene en los límites humanos que son metafísicos por situarse en el intermedio o *entre* analítico trascendental de la historia. Hacia el final de su vida Kant expuso con gran soltura esta potencialidad y el impulso que posee el entre del límite:

El espíritu finito es aquel que no es activo sino a través de la pasividad y que llega a lo absoluto solamente mediante límites; sólo en cuanto que recibe una estofa actúa y configura. Un tal espíritu combina, pues, el impulso hacia la forma o hacia lo absoluto con un impulso hacia la estofa o hacia los límites, en cuanto condiciones sin las cuales no tendría, ni podría bastarle, el impulso primero. En qué medida puedan convivir en el mismo ser dos tendencias tan opuestas es un problema que puede, ciertamente, poner en apuros al metafísico [dogmático], pero no al filósofo trascendental. Éste no se precia, en modo alguno, de explicar la posibilidad de las cosas, sino que se conforma con establecer sólidamente los conocimientos a partir de los cuales llegue a ser concebida la posibilidad de la posibilidad de la experiencia. Y, dado que la experiencia sería imposible tanto sin aquella oposición como sin

su unidad absoluta, establece con pleno derecho estos dos conceptos como condiciones igualmente necesarias de la experiencia, sin preocuparse más de su compatibilidad.⁸³

Así, pues, con la noción de *Grenzbegriff* Kant no sólo caracteriza la metafísica —la propia y la ajena—, sino que la resignifica. De ese modo, el nóumeno, pensado como límite, no es contraargumento de la intuición intelectual, sino la reconducción de esta noción que, por lo demás, proviene de un pleonasma que en griego antiguo se formuló de varias formas desde los presocráticos y Platón, adquiriendo su mayor fama en la expresión de Aristóteles: νόησις νοήσεως.⁸⁴ Esa fue, también en la antigüedad, una forma de caracterizar la metafísica como *concepto límite*, en la medida en que su objeto (el “concepto”, la νοητή o lo νόημα) da razón del límite o πέρας, que no sin razón era para Aristóteles un término mucho más rico que el de ἀρχή o principio.⁸⁵

Históricamente la metafísica es, pues, concebir-límite. Y tal como corresponde a la historicidad de un conocimiento del límite, se relaciona con lo sido y lo porvenir en el integramiento del principio de unidad que es su condición de posibilidad. Así lo demuestra el pensar de Kant (al igual que cualquier otro *a priori* y *a posteriori* en la historia), gracias al proceso transversal de diferenciación de la unidad del que da cuenta aquella noción tan eminente entre los nombres de la metafísica: analítica trascendental.

⁸³ Kant, *Transición*, 677.

⁸⁴ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074 b 34.

⁸⁵ Aristóteles, *Metafísica*, V, 17, 1022 a 10-13.

Referencias

- Allison, Henry. *El idealismo trascendental de Kant*. Traducido por Dulce María Granja. Barcelona: Anthropos-UAM, 1992.
- Andersen, Claus. “*Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens*. On the Etymology of *Metaphysica* in the Scotist Tradition”. *Medioevo*, núm. xxxiv (2009): 61-104.
- Aristóteles. *Retórica*. Traducido por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 2005.
- _____. *Metafísica*. Traducido por Valentín García. Madrid: Gredos, 2012.
- Bennett, Jonathan. *La Crítica de la razón pura de Kant. 1. La analítica*. Traducido por A. Montesinos. Madrid: Alianza, 1979.
- Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. París: PUF, 2009.
- Cresta, Gerald. “La sistematización de los trascendentales del ser en su desarrollo histórico”. *Acta scientiarum*, vol. xxxviii, núm. 4 (2016): 347-354.
- Descartes, René. *Œuvres II*. París: Vrin, 1996.
- _____. *Œuvres VII*. París: Vrin, 1996.
- Fernández, Clemente. *Los filósofos medievales I*. Madrid: BAC, 1996.
- Ferrater, Josep. *Diccionario de filosofía*. Girona: E-ditiones, 2020. <https://www.diccionariodefilosofia.es> Fecha de consulta: 2 de julio de 2021.
- Frege, Gottlob. *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. Traducido por Hugo Padilla. Ciudad de México: UNAM, 2016.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducido por Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.
- Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2007.
- _____. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2009.

- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Kant, Immanuel. *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*. Traducido por Ramón Ceñal. Madrid: csci, 1961.
- . *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Traducido por Carlos Másmela. Madrid: Alianza, 1989.
- . *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (opus postumum)*. Traducido por Félix Duque. Barcelona: Anthropos, 1991.
- . *Para la paz perpetua*. Traducido por Joaquín Abellan. Madrid: Tecnos, 1998.
- . *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Traducido por Mario Caimi. Madrid: Istmo, 1999.
- . *Crítica del discernimiento*. Traducido por Roberto Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Antonio Machado Libros, 2003.
- . *El conflicto de las facultades*. Traducido por Roberto Aramayo. Madrid: Alianza, 2003.
- . *¿Qué es la ilustración?* Traducido por Roberto Aramayo. Madrid: Alianza, 2004.
- . *Correspondencia*. Traducido por Mercedes Torrevejano. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005.
- . *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Dulce María Granja. Ciudad de México: FCE-UAM-UNAM, 2005.
- . *Metafísica-Dohna*. Traducido por Mario Caimi. Salamanca: Sígueme, 2007.
- . *Crítica de la razón pura*. Traducido por Mario Caimi. Ciudad de México: FCE-UAM-UNAM, 2009.
- Rovira, Rogelio. “‘La definición nominal de la verdad’ y ‘La filosofía trascendental de los antiguos’”. *Anuario de filosofía*, vol. XLII, núm. 3 (2009): 649-673.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*. Traducido por Luis de Santiago Guervós. Málaga: Edinford, 1993.
- Schopenhauer, Arthur. *De la cuádruple razón del principio de razón suficiente*. Traducido por Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Gredos, 1998.
- Scoto, Juan Duns. “Quaestiones sobre la Metafísica de Aristóteles Libro I”. Traducido por Héctor Hernando Salinas. *Revista española de filosofía medieval*, núm. 23 (2016): 387-394.
- Spinoza, Baruj. *Ética*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2006.
- . *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2006.
- Surzyn, Jacek. “Scotus’ Inspirations in Immanuel Kant’s Transcendentalism”. *Folia philosophica*, núm. 29 (enero de 2013): 63-81.