

El significado de *conocimiento trascendental* en la *Crítica de la razón pura* de Kant

Manuel Sánchez-Rodríguez¹

Recibido: 15/02/2023 / Aceptado: 24/03/2023

Resumen. El objetivo de este artículo es mostrar qué significa *conocimiento trascendental* en la *Crítica de la razón pura* de Kant, especialmente a partir de una explicación de las razones por las que este modificó en la segunda edición la definición ofrecida en A 11s. En primer lugar, me centro en la concepción de la ontología de Wolff y Baumgarten, y explico por qué la definición de conocimiento trascendental que Kant ofreció en la primera edición había de resultarle insatisfactoria. En segundo lugar, profundizo en las razones de la corrección introducida por Kant en 1787 (B 25). Sostengo que solo esta última formulación revela la originalidad del conocimiento trascendental con respecto a la ontología de Wolff y Baumgarten, debido a que tal formulación clarifica que el conocimiento trascendental se centra en nuestro tipo específico de conocimiento (*unsere Erkenntnißart*), frente a la indeterminación de la que, según Kant, adolece la ontología de sus predecesores. Finalmente, planteo una breve discusión crítica sobre la base de estos resultados.

Palabras clave: Baumgarten; Kant; ontología; trascendental; Wolff.

[en] The Meaning of *Transcendental Cognition* in Kant's *Critique of Pure Reason*

Abstract. The aim of this article is to explain what is meant by *transcendental cognition* in Kant's *Critique of Pure Reason*, especially by clarifying the reasons why he modified in the second edition the definition in A 11f. First, I focus on Wolff's and Baumgarten's conception of ontology, and explain why Kant's definition of transcendental cognition in the first edition must have been unsatisfactory for him. Second, I elaborate on the reasons for the correction introduced by Kant in 1787 (B 25). I argue that only the latter formulation reveals the originality of transcendental cognition with respect to Wolff's and Baumgarten's ontology, because such a formulation clarifies that transcendental cognition focuses on our specific kind of cognition (*unsere Erkenntnißart*), as opposed to the indeterminacy that, according to Kant, the ontology of his predecessors suffers from. Finally, I offer a brief critical discussion on the basis of these results.

Keywords: Baumgarten; Kant; ontology; transcendental; Wolff

Sumario. 1. Introducción. 2. La definición de conocimiento trascendental en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. 3. La definición de conocimiento trascendental en la segunda edición. 3.1. El significado de “*Erkenntnißart*” en B 25. 3.2. Ontología dogmática y filosofía trascendental en las *Lecciones de Metafísica*. 3. Algunas observaciones críticas a modo de conclusión.

Fuentes de financiación. Proyecto de investigación “Leibniz: *Obras filosóficas y científicas*” (PCG2018-094692-BI00). Plan Estatal del Ministerio de Ciencia e Innovación, Programa “Generación del conocimiento”.

Cómo citar: Sánchez-Rodríguez, M. (2023): El significado de *conocimiento trascendental* en la *Crítica de la razón pura* de Kant, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(2), 307-319.

1. Introducción

En un conocido pasaje de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant define el conocimiento trascendental como sigue: «Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestros conceptos *a priori* de obje-

tos» (A 11s.)². En la segunda edición tal formulación es sustituida por la siguiente: «Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocimiento de los objetos, en cuanto este ha de ser posible *a priori*» (B 25)³. Tanto la interpretación del significado de ambas formulaciones como la explicación de las razones

¹ Universidad de Granada (España)

E-mail: msr@ugr.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0502-9040>

² *KrV*, A 11s.: «Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenstände, sondern mit unsern Begriffen *a priori* von Gegenstände überhaupt beschäftigt». Con el objeto de conservar la homogeneidad en el uso de la terminología, las traducciones serán propias. Los escritos de Kant serán citados según la *Akademie-Ausgabe* y las normas de la Kant-Gesellschaft.

³ *KrV*, B 25: «Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenstände, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenstände, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt». Empleo como punto de partida la traducción convencional para “*Erkenntnißart*”, a saber, “modo” o “manera de conocer”. Uno de los resultados de este estudio será que una traducción más acertada es “tipo” o “especie de conocimiento”.

por las que Kant modificó esta importante definición han llevado a los intérpretes a una amplia discusión.

Defenderé que Kant debió de considerar su primera formulación de A 11s. claramente insuficiente para mostrar la originalidad y diferencia específica de la filosofía trascendental con respecto a las ontologías de la tradición leibniziano-wolffiana. Esta hipótesis gana plausibilidad a partir de la constatación de los nuevos elementos incorporados a la definición de conocimiento trascendental en B 25, pues estos sí denotan un punto de inflexión con respecto a esta tradición. En este artículo defenderé que solo esta última formulación da cuenta de la originalidad del conocimiento trascendental frente a otras filosofías, precisamente porque aclara que este se centra en la posibilidad del conocimiento *a priori* a partir del análisis y la crítica de la razón humana en su especificidad. Tal cambio de enfoque es lo que define al criticismo y marca así su diferencia con otras filosofías de las que Kant se había nutrido en su desarrollo intelectual. Esta lectura de la definición de conocimiento trascendental en Kant ha de contribuir a poner en cuestión el punto de partida de interpretaciones recientes de su pensamiento, que defienden la necesidad de inscribir el criticismo en el marco general del programa de la ontología wolffiana, ya sea como una reforma de tal programa⁴ o como una clarificación de aquello que la ontología debería ser⁵. Según estas interpretaciones, Kant se habría nutrido del espíritu y del método del proyecto wolffiano destinado a construir una ontología sobre la base de un análisis de los conceptos y principios del conocimiento humano, si bien a costa de llevar a cabo una restricción en la aplicación de esta ciencia general, que se centraría ahora meramente en los objetos sensibles.⁶

En la primera sección, analizo la formulación de la definición de conocimiento trascendental en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y planteo hipotéticamente las razones de por qué Kant llegó a encontrar esta primera formulación insatisfactoria. En la segunda sección, me centro en la nueva definición introducida por Kant en 1787 y, a través del

análisis de sus componentes, especialmente el término “*Erkenntnißart*”, sostengo que con esta nueva versión Kant trataba de exponer con mayor precisión la originalidad de su posición frente a Wolff y Baumgarten. En la tercera sección llevaré a cabo una breve discusión crítica a partir de los resultados precedentes, donde se atenderá especialmente a la relación entre el criticismo y la tesis del idealismo trascendental.

2. La definición de conocimiento trascendental en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*

Al usar la primera persona del singular (*Ich nenne*) en la definición de la edición de 1781, y a diferencia de otras referencias genéricas al concepto,⁷ Kant pretende aducir su propia comprensión del concepto de trascendental frente a la filosofía precedente y coetánea.⁸ Sin embargo, cuando se la compara con las declaraciones sobre el significado y el programa de la ontología moderna alemana es difícil pasar por alto que con tal definición Kant parece alinearse con esta tradición, especialmente con la filosofía leibniziano-wolffiana.

A diferencia de los aristotélicos alemanes, Wolff empleó el término “trascendental” para designar el trascender propio de los conceptos y principios *a priori* con respecto a los conocimientos de la ciencia natural empírica.⁹ La ontología trascendental trata del conocimiento que corresponde a los objetos como tales, considerados en general. La trascendencia de este conocimiento ya no consiste en la comunidad y universalidad del ser, a lo cual atendían los aristotélicos alemanes en el siglo xvii, sino más bien en la universalidad del *a priori*, como opuesto al conocimiento *a posteriori* de las ciencias naturales. Para Wolff, siguiendo el título de su obra, la metafísica es «*Philosophia prima, sive ontologia, Methodo pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*»¹⁰. La ontología investiga los *principios* y *conceptos* que explican la posibilidad de los objetos en general, porque sin estos conceptos univer-

⁴ DE BOER, Karin, *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

⁵ LU-ADLER, Huaping, «Ontology as Transcendental Philosophy», en Fugate, Courtney D. (ed.), *Kant's Lectures on Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, 53–73.

⁶ DE BOER, *Kant's Reform*, ed. cit., 87; LU ADLER, «Ontology», ed. cit., 56, 71.

⁷ En otros pasajes Kant habla de la filosofía trascendental en un sentido general (*KrV*, A 290/B 346) o en tanto que una posición ajena, como en su exposición sobre la «filosofía trascendental de los antiguos» (*KrV*, B 113). Con esto se designarían intentos pasados de resolver un problema filosófico que solo su propia filosofía trascendental habría planteado correctamente y resuelto satisfactoriamente, de tal modo que en este caso estaríamos ante una ciencia específica completamente nueva: «Puede decirse que toda la filosofía trascendental, que necesariamente antecede a toda metafísica, no es ella misma más que meramente la solución completa de la cuestión aquí planteada, pero en orden sistemático y detallado, y por lo tanto hasta ahora no ha habido ninguna filosofía trascendental» (*Prolog*, AA 04: 279). En sus *Apuntes de Lecciones de Metafísica* Kant afirma que la «verdadera filosofía trascendental» es aquella crítica de la razón pura que ha de preceder a todo sistema de la razón (*V-Met/Volckmann*, AA 28, 378), por lo que «no se ha tenido verdadera filosofía trascendental, sino que la palabra ha sido usada y comprendida como ontología» (*V-Met/Mron*, AA 29: 752). Sobre la relación de la tradición leibniziano-wolffiana y Kant con respecto a la ontología escolástica, véase SCHNEPF, Robert, «Metaphysik und Metaphysikkritik in Kants Transzendentalphilosophie», en Stolzenberg, J. (ed.), *Kant in der Gegenwart*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, 71–109, 85–91; y HONNEFELDER, Ludger, «Metaphysics as a Discipline: From the ‘Transcendental Philosophy of the Ancients’ to Kant’s Notion of Transcendental Philosophy», en Friedman, R. L. y Nielsen, L. O. (ed.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*, Dordrecht, Springer, 53–74.

⁸ HINSKE, Norbert, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreissigjährige Kant*, Stuttgart, Kohlhammer GmbH., 1970, 28.

⁹ *Idem*.

¹⁰ WOLFF, Christian, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, en Christain Wolff, *Gesammelte Werke*, ed. de J. École, 2^o sec., vol. 3, Hildesheim, Zürich y New York, Olms Verlag, 2011, 1736^a, título.

sales sería imposible el conocimiento empírico. Por eso, “trascendentales” son los conceptos generales y fundamentales que definen la posibilidad e inteligibilidad de los objetos particulares, conceptos que son revelados por medio de un *análisis del conocimiento humano*. La comprensión del ser en general presupone la explicación del concepto de posibilidad, que a su vez se basa en el principio de contradicción. Como un hecho indubitable, somos conscientes de nosotros mismos y de otras cosas.¹¹ A partir de este hecho evidente, el principio de contradicción y el principio de razón suficiente ofrecen la condición para la exposición de los conceptos que definen la posibilidad e inteligibilidad del concepto de ser en general. Un ente es posible cuando sus predicados no se contradicen mutuamente. Esta conformidad de los predicados del ente, la cual presupone el principio de contradicción, manifiesta la esencia de tal ente. Estos predicados esenciales constituyen el fundamento de todo lo que puede corresponderle con verdad a tal ente, por lo que la presuposición de este fundamento es garantizada por el principio de razón suficiente. Tras esta teoría se halla la convicción de que *el principio de razón suficiente puede ser justificado a partir del principio de contradicción*.¹²

En lo que respecta a la relación con la filosofía posterior de Kant, debe tenerse en cuenta que la ontología se convierte con Wolff en la doctrina formal sobre los principios del pensar y el conocer del ente como tal, es decir, de los objetos en general.¹³ Pero esto no significa que la ontología clásica aristotélica sea sustituida por una mera teoría del conocimiento, sino que la metafísica general u ontología deja de ocuparse directamente de objetos o sus principios, para centrarse más bien en los *principios fundamentales del conocimiento humano*, dado que estos representan propiamente los predicados fundamentales o categorías del ente como tal.

El hecho de que en la filosofía de Wolff se entienda una doctrina acerca de los principios del conocimiento humano como una ontología relativa a los principios fundamentales y necesarios del ente en general explica que Baumgarten más tarde defina la metafísica como la «ciencia de los predicados más generales del ente»¹⁴ e identifique estos con «los primeros principios del conocimiento humano»¹⁵.

Si se lee la definición de la primera edición de la *Crítica* en el contexto histórico de la filosofía escolar alemana, puede apreciarse que Kant se distancia

con claridad de la ontología escolástica aristotélica, pero no tan evidentemente de la nueva ontología de Wolff y Baumgarten. La cuestión que aquí se plantea no es si la *Crítica de la razón pura* en sí misma toma distancias efectivamente con respecto a la tradición leibniziano-wolffiana, sino si la definición de conocimiento trascendental en A 11s. da cuenta de la diferencia específica de la nueva filosofía trascendental de Kant. Es un hecho que en 1787 este abandona la formulación de la definición de conocimiento trascendental presente en la primera edición. Independientemente de la incuestionable originalidad de la primera *Crítica* con respecto a esta tradición, es posible que tras la publicación de la obra en 1781 Kant mismo apreciase que la definición mediante la cual había de explicar esta originalidad se movía aún en el ambiente de la ontología clásica alemana de la que pretendía alejarse.

En primer lugar, debe notarse que la definición de la primera edición se sirve del lenguaje de la ontología alemana. Al igual que esta, el conocimiento trascendental no trata directamente de los objetos, sino más bien de nuestros conceptos *a priori* de los objetos en general. En A 11s. Hinske¹⁶ lee el «*nicht so wohl ... sondern*» como equivalente al latino «*non tam ... quam*», de tal modo que, según su interpretación, Kant estaría estableciendo diferencias de grado entre dos miembros, y por tanto concediendo que el conocimiento de los objetos es también, en alguna medida, tema del conocimiento trascendental. Se trataría, según Hinske, de los objetos de la metafísica especial, tal como aquellos de que se ocupará la Dialéctica trascendental. Sin embargo, el análisis filológico de Pinder¹⁷ muestra de modo convincente que la expresión puede leerse como la afirmación de que el conocimiento trascendental no se centra tanto (directamente) en los objetos, sino solo (indirectamente) en ellos en tanto que se ocupa de los conceptos de los objetos.¹⁸ En A 11s. no dice sin más «no ... sino» (*nicht ... sondern*), sino «no tanto ... sino más bien» (*nicht so wohl ... sondern*), porque de este modo el fin no se obtiene *tanto* inmediatamente *sino más bien* a través de su medios, en virtud de los cuales es alcanzado indirectamente. Por lo tanto, según Pinder, a partir de A 11s. *puede leerse* que Kant está sosteniendo que la filosofía trascendental solo ofrece un conocimiento de los objetos *en tanto que* se centra en los conceptos fundamentales del entendimiento.¹⁹ Creo que Pinder está en lo cierto, pero que precisa-

¹¹ WOLFF: *Philosophia prima*, § 27.

¹² PERIN, Adriano, «The Proof of the Principle of Sufficient Reason: Wolff, Crusius and the Early Kant on the Search for a Foundation of Metaphysics», en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 71, 2015, 515–530, 518f.

¹³ KNOEPFFLER, Nikolaus, *Der Begriff „transzendental“ bei Kant*, 3ª ed., München, Herbert Utz, 1998, 17.

¹⁴ BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Metaphysica*, en Kant, AA 15: 5–54 y 27: 5–226, 1739, ⁴1757, § 4, AA 27: 24.

¹⁵ *Ibidem*, § 5, AA 27: 24.

¹⁶ Cf. HINSKE, *Kants Weg*, ed. cit., 28–34.

¹⁷ Cf. PINDER, Tillmann, «Kants Begriff der Transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs ‚transzendental‘ in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* (A 11 f./B 25)», en *Kant-Studien*, 77, 1986, 1–40.

¹⁸ Cf. *ibidem*, 11s.

¹⁹ De hecho, la ambigüedad de la definición en la primera edición sirve de base a DE BOER para sostener la comunión de la filosofía trascendental de Kant con el plan general de la ontología wolffiana. En relación con la definición en la primera edición, y basándose explícitamente en la inter-

mente por ello Kant debía cambiar tal definición, precisamente para prevenir que su filosofía pudiese ser leída de ese modo, según una comprensión ajena a su intención y al espíritu de novedad que ya reclamaba la filosofía trascendental en 1781.²⁰ Pues debemos preguntarnos *si es compatible con el criticismo la tesis de que el mero conocimiento de los conceptos puros implica de por sí en cualquier sentido un conocimiento de los objetos en general*. Tal como sostiene Kant en sus lecciones de metafísica de 1784–1785, precisamente contra la ontología de Baumgarten, la filosofía trascendental no se ocupa de ningún modo con los objetos, tampoco indirectamente, es decir por medio de una teoría sobre los principios del conocimiento humano: «A la filosofía trascendental se la llama ontología; pero la ontología es la consideración de los objetos por medio de nuestras fuerzas de la razón [...]. Pero la filosofía trascendental es autococonocimiento de nuestra razón, por lo que significa una ciencia completamente separada».²¹ Kant volverá a la definición de “trascendental” en los *Prolegomenos*, en un sentido que es compatible con la posición de esta lección: «La palabra “trascendental”, que en mi filosofía nunca significa una relación de nuestro conocimiento con las cosas, sino solo con la *facultad de conocer*»²².

Si la ontología de Baumgarten pretende llegar a los objetos por medio de la *mera* razón, la filosofía trascendental, por el contrario, es un conocimiento que la razón realiza de sí misma, *sin que por ello pueda interpretarse este mismo análisis como un conocimiento de objetos en general*, tal como podría llegar a sugerir la definición de A 11s. Por esta razón, la filosofía trascendental es una ciencia diferente de la ontología, al menos tal como la interpreta Baumgarten.

Se podría objetar con razón que la crítica de la razón pura sí tiene una relación con los objetos, en la medida en que los principios puros de la razón definen las condiciones de validez *objetiva* de los conceptos del entendimiento. Sin embargo, lo que enuncia esta tesis sobre la validez objetiva en la *Crítica* es precisamente que los meros conceptos o principios de la razón, *por sí mismos*, con independencia de su aplicación, no ofrecen conocimiento de ninguna índole sobre los objetos. De hecho, como ponen de manifiesto otras declaraciones de Kant en la primera edición, el conocimiento trascendental no es meramente un conocimiento *a priori* con pretensiones de universalidad y necesidad, sino que es propiamente un conocimiento filosófico de segundo grado, que investiga fundamentalmente la posibilidad del *a priori* y las condiciones para su aplicación y su uso²³, las cuales determinan «el origen, el alcance y la validez objetiva de tales conocimientos»²⁴. Por ello, el conocimiento trascendental se ocupa de los conceptos *a priori* solo en tanto que se pregunta cómo estos pueden referirse en general a objetos, es decir, cómo y bajo qué condiciones pueden ser objetivamente válidos, y en absoluto ofrece un conocimiento ontológico, relativo al ser de los entes. Este cambio de posición en el modo de plantear el problema de la metafísica muestra que la filosofía trascendental es una doctrina *sobre* la metafísica y su posibilidad,²⁵ y que ella misma solo puede ser entendida como ontología si no se pierde de vista esta dimensión crítico-reflexiva que le es esencial.

Sin embargo, esta significación de la filosofía trascendental, alcanzada ya en 1781, no es recogida en absoluto en la definición de A 11s. Esto podría explicar por qué Kant la sometió a corrección en 1787. Pues la diferencia entre el conocimiento trascendental y la

pretación de Pinder, la autora afirma: «I have argued, however, that Wolffian ontology no less deals with the conceptual determinations of any object [...] rather than actual objects. Considered in this way, Kant’s conception of transcendental philosophy and Wolff’s conception of ontology have much more in common than may appear at first sight” (*Kant’s Reform*, ed. cit., 85; véase también 87 n. 28). Para De Boer, con la expresión “filosofía trascendental” Kant se refiere fundamentalmente a una teoría de los principios del conocimiento humano y, por tanto, a cualquier metafísica que incluya los conceptos fundamentales del ser y sus principios respectivos, por lo que a este respecto este no diferencia su proyecto de la ontología wolffiana (véase DE BOER, Karin, «Transformations of Transcendental Philosophy: Wolff, Kant, and Hegel», en *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 32, 2011, 50–79, 56, 70 n. 15). Esto explica por qué la autora centra su interpretación principalmente en A 11s., a pesar de que este texto fuera *eliminado* por Kant en la segunda edición de la obra. Defiendo aquí que esta interpretación, que oculta la originalidad del criticismo, puede en efecto deducirse fácilmente de A 11s., pero igualmente que precisamente por esta razón Kant la eliminó tras la primera edición y la sustituyó por B 25.

²⁰ Para nuestra propuesta de lectura de la expresión «*nicht sowohl ... sondern*», véase en este trabajo la sección 2.2., nota 55. Al tratarse de una expresión idiomática, procedente del alemán cotidiano, Kant podía emplearla tanto en el sentido defendido por Hinske como en el que reconoce Pinder, así como en un tercer sentido no contemplado por ninguno de ellos. Por esta razón, esta indeterminación solo puede resolverse sobre la base de un estudio comparado de fuentes.

²¹ *V-Met/Volckmann*, AA 28: 360. Se trata de una concepción de la ontología como metafísica subjetiva, que puede ser rastreada desde finales de la década de 1760. A este respecto, véase RIVERO, Gabriel, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant*, Berlin y New York, Walter de Gruyter, 2014, 238, 79ff. Sobre la importancia de esta lección para la comprensión de la filosofía de Kant, véase FUGATE, Courtney D., «The Unity of Metaphysics in Kant’s Lectures», en Clewis, Robert R. (ed.), *Reading Kant’s Lectures*, Berlin y New York, Walter de Gruyter, 2022, 64–87, 80–87; y JIMÉNEZ, Alba y ROVIRA, Rogelio, «Presentación de las *Lecciones de metafísica de Kant según los apuntes de J. W. Volckmann*», en Kant, Immanuel, *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann*, ed. Jiménez, Alba y Rovira, Rogelio, Madrid, Siglo XXI, 2021, 9–24. Jiménez y Rovira sostienen que este pasaje, así como el tratamiento general de esta cuestión en los apuntes de Volckmann, muestra que el objeto de Kant ya no es «el esclarecimiento del principio de contradicción y del de razón suficiente [...] como lo era de la metafísica de la escuela de Wolff» (22, véase también 17). Sin embargo, como se mostrará a lo largo de este trabajo, era Kant precisamente quien pensaba que estos filósofos habían meramente presupuesto estos principios, sin reflexionar sobre su posibilidad, por lo que la crítica había de centrarse en la aclaración crítica de su verdadero origen y, a este respecto, se desempeña como una crítica de la metafísica.

²² *Prol*, AA 04: 293.

²³ *KrV*, A 56/ B 80; véase VAHINGER, Hans, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen*, Stuttgart, Berlin y Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922, vol. I, 468.

²⁴ *KrV*, A 57/B 81.

²⁵ BRANDT, Reinhard, “Kant als Metaphysiker”, en Volker Gerhardt (ed.), *Der Begriff der Politik*, Metzler, Stuttgart, 1960, 57–94, 66.

metafísica clásica no consiste en que solo el primero trata la cuestión de la ontología mediante una doctrina formal sobre los conceptos *a priori*. Esto también podría afirmarse como propio de los filósofos de los que Kant quería distanciarse, los cuales representaban por ello uno de los objetivos más claros de sus críticas presentes en la *Crítica de la razón pura*. Pues el plan del conocimiento trascendental, como crítica de la metafísica, consiste en preguntarse por la pretensión de validez objetiva reclamada por tales conceptos, una vez que Kant reconoce que esta había sido presupuesta dogmáticamente en la ontología leibniziano-wolffiana. Así, igualmente, si en A 11s. se define el conocimiento trascendental como aquel que se ocupa meramente de nuestros conceptos *a priori*, sin cuestionarse su origen ni poner de manifiesto el problema de la posibilidad de su validez objetiva, la definición parece presuponer dogmáticamente aquello que el criticismo de hecho señalaba como un problema y que Kant había convertido con anterioridad a la *Crítica* en tema principal de sus inquietudes intelectuales. Dicho de otro modo, la descripción en A 11s. bien podría adscribirse a cualquiera de los filósofos que soslayaban la dificultad planteada por el mismo Kant ya en 1772: «cómo el entendimiento haya de formarse por sí mismo, completamente *a priori*, conceptos de cosas, con los cuales han de concordar necesariamente las cosas; cómo haya él de bosquejar principios reales acerca de la posibilidad de estas, con los que la experiencia debe concordar fielmente y que, sin embargo, son independientes de ella»²⁶. La tarea que se propone el criticismo, a diferencia de los filósofos con los que Kant se confronta, no consiste en la formulación sistemática de los conceptos *a priori* del entendimiento, sino en abordar la cuestión relativa a cómo estos conceptos pueden referirse *a priori* a objetos, bajo el presupuesto de que no tienen su origen en la experiencia. Según Kant en 1772, la futura filosofía trascendental debe buscar las «fuentes del conocimiento intelectual, sin las cuales no puede determinarse la naturaleza y los límites de la metafísica»²⁷. Esta es, en efecto, una tarea planteada en la *Crítica de la razón pura* ya en 1781, la cual sin embargo no encuentra expresión en la definición de A 11s.

3. La definición de conocimiento trascendental en la segunda edición

3.1. El significado de “*Erkenntnißart*” en B 25

Que éstas fueron las verdaderas razones que llevaron a Kant en 1787 a corregir la definición de conoci-

miento trascendental en A 11s. solo puede plantearse a modo de hipótesis, dado que él mismo no se expresó al respecto. Si sabemos que tras la publicación de la primera *Crítica* en 1781 Kant era consciente de los malentendidos y tergiversaciones que a su juicio afectaron a la recepción de su obra y la comprensión de su filosofía. La recensión de Garve y Feder, la publicación de *Morgenstunden* de Mendelssohn o los ataques satíricos de Eberhard exigían una aclaración mucho más precisa de Kant con respecto a su propio enfoque filosófico.²⁸

Pero sí podemos asumir que las mismas razones que determinan el contenido recogido en la segunda versión arrojan luz sobre por qué la primera versión deja de tener cabida en la obra. En particular, podemos preguntarnos qué se expresa en la segunda edición, y de lo que carece la definición de A 11s. En B 25 hallamos una modificación tan breve como importante: «Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocimiento [*Erkenntnißart*] de los objetos, en cuanto este ha de ser posible *a priori*». No existe acuerdo entre los intérpretes clásicos y contemporáneos con respecto a qué signifique propiamente “*Erkenntnißart*” ni, en consecuencia, con respecto al significado de la segunda formulación de conocimiento trascendental o a las razones que movieron a Kant a corregir la primera propuesta de 1781.

Para Erdmann²⁹, la razón para la corrección de la definición de conocimiento trascendental radica en que Kant pretendía con ello hacerla compatible con la definición ya mencionada de A 56s./ B 80s., en la que sostiene que el conocimiento trascendental se encarga de investigar «cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) se aplican solamente *a priori* o son posibles *a priori*». Con “*Erkenntnißart*”, B 25 estaría incluyendo un segundo tipo de representaciones *a priori*, las intuiciones puras, y no solo los conceptos. La formulación de A 11s., por el contrario, al hablar solo de conceptos *a priori*, estaría dejando fuera de la definición las intuiciones puras, de las que sí se habla en A 56s./ B 80s. Así, en la segunda edición de la obra Kant habría tenido en consideración en su determinación del significado de trascendental la importancia esencial de la estética trascendental. Sin embargo, con “tipo de conocimiento” en B 25 Kant no puede estar refiriéndose a las intuiciones, dado que en sentido estricto ni estas ni los conceptos constituyen por sí mismos *conocimientos*.³⁰

²⁶ Br. an Markus Herz, 21 de febrero de 1772, AA 10: 131.

²⁷ *Ibidem*, AA 10: 131s.

²⁸ Véase al respecto SÁNCHEZ-RODRÍGUEZ, Manuel, «Der Begriff der Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie als kritisch-immanente Transformation des leibnizschen Prinzips der Harmonie», en Ordenes, Paula, y Pickhan, Anna (eds.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Wiesbaden, Springer, 2019, 191–212; SÁNCHEZ-RODRÍGUEZ, Manuel, «La crítica y la transformación de Leibniz en los *Progresos* y en la respuesta de Kant a Eberhard», en G. Leyva, Á. Peláez y P. Stepanenko (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 2018, 129–143.

²⁹ Cf. ERDMANN, Benno, *Beiträge zur Geschichte und Revision des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Georg Reimer, 1900, 28.

³⁰ FM, AA 20: 266.

Por otro lado, Pinder³¹ y Rivero³² defienden que con “*Erkenntnißart*” Kant está refiriéndose a los juicios sintéticos *a priori*. Según esta interpretación, en B 25 estaría planteando el problema de la posibilidad de este tipo de juicios como la tarea central de la crítica de la razón pura. En esta línea, ya Vaihinger³³ sostenía que la sustitución de “*Begriffe*” por “*Erkenntnißart*” se debía a que de este modo Kant podía referirse a juicios, y por tanto a conocimientos en sentido estricto, y no a meros conceptos. Ciertamente, en B 10 Kant se refiere a los juicios analíticos y sintéticos como «estos dos tipos de conocimiento [*Erkenntnißarten*]». Ahora bien, la equivalencia entre “*Erkenntnißart*” y “*synthetische Urteile a priori*” no es en absoluto sistemática. Pues “*Erkenntnißart*” puede tener tantos significados como tipos o especies de conocimiento posibles. Por lo tanto, la expresión no puede tener un significado determinado si este no es definido de algún modo mediante una diferencia específica: «Ya sea que esta peculiaridad [de un conocimiento como ciencia] consista en la diferencia del objeto, o en la de las fuentes del conocimiento, o incluso en la del tipo de conocimiento [*Erkenntnißart*], o en alguno de estos aspectos, cuando no en todos ellos, en ella se basa ante todo la idea de la posible ciencia y de su territorio»³⁴. Así, por ejemplo, Kant habla de «este tipo de conocimiento»³⁵ para designar la *metaphysica naturalis*, así como del «único tipo de conocimiento que puede llamarse conocimiento metafísico»³⁶, o de la «naturaleza y los límites de este tipo de conocimiento»³⁷ en relación con el proceder dialéctico de la metafísica especial dogmática. Pero al igual que existe un tipo metafísico de conocimiento, también existe un tipo de conocimiento matemático o un tipo de conocimiento de la ciencia natural. Por lo tanto, tal como ha señalado Rivero³⁸ contra la interpretación de Hinske³⁹, el uso de tal expresión en la definición en B 25 no es razón suficiente para juzgar que con ello Kant está incorporando la *metaphysica specialis* al programa del criticismo. Pero, precisamente por esto, tampoco hay una razón suficiente que nos permita interpretar “*unsere Erkenntnißart*” como una denominación equivalente a “*synthetische Urteile a priori*”, sobre todo porque en la definición con que nos ocupamos en particular aparece además un adjetivo específico, mediante el cual se pretende determinar de modo unívoco a qué tipo o especie de

conocimiento se hace referencia. Pues en B 25 Kant no se refiere sin más a cualquier tipo de conocimiento, sino que define o limita de modo específico esta designación: se trata con claridad de «*nuestro* tipo de conocimiento» (cursiva del autor), es decir, el tipo humano de conocimiento, siempre y cuando éste sea posible *a priori*. Si la tarea central de la crítica es demostrar la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* en la metafísica, esta cuestión solo puede ser enfrentada si, como condición previa, nos ocupamos del tipo específico del conocimiento que es propio de la naturaleza de la razón humana.

Esta hipótesis debe ser demostrada a partir de un estudio comparado de fuentes, pues de lo contrario no podemos defender más que su plausibilidad, en el contexto de una interpretación general de la filosofía de Kant.

3.2. Ontología dogmática y filosofía trascendental en las *Lecciones de metafísica*

En la Arquitectónica de la razón pura Kant plantea contra la metafísica de origen wolffiano la exigencia de determinar, según «su género y su origen», la diferencia específica de esta disciplina con respecto a otros saberes⁴⁰. «Cuando se decía», como en la filosofía de Wolff y Baumgarten, «que la metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano, no se señalaba con ello un tipo completamente particular de conocimiento, sino solo un rango relativo a la universalidad, por lo que a través de esto ella no podía ser diferenciada de lo empírico»⁴¹. Para Kant, lo que determina la diferencia específica de la metafísica no es el grado de generalidad o universalidad de sus principios, sino «la completa heterogeneidad y diferencia del origen»⁴² de esta disciplina. En la metafísica de Baumgarten, por ejemplo, la psicología empírica formaba parte del sistema general de la metafísica; para Kant, sin embargo, los conceptos y principios deben ser *a priori*, y por lo tanto absolutamente independientes de la experiencia. Estos deben tener su origen en la razón pura. Con todo, la respuesta de Kant en la Arquitectónica no es clara, en mi opinión. Allí sostiene que lo que delimita la especial unidad de un conocimiento puro *a priori* es la «facultad de conocer solo en la cual él puede tener su sede»⁴³. En el caso de la metafísica, en tanto que

³¹ Cf. PINDER, «Kants Begriff», ed. cit., 28.

³² Cf. RIVERO, *Zur Bedeutung*, ed. cit., 114s.

³³ Cf. VAIHINGER, *Kommentar*, ed. cit., vol. I, 469.

³⁴ *ProI*, AA 04: 265.

³⁵ *KrV*, B 21.

³⁶ *ProI*, AA 04: 266.

³⁷ *RefI*. 5116, AA 18: 95.

³⁸ Cf. RIVERO, *Zur Bedeutung*, ed. cit., 113.

³⁹ Cf. HINSKE, *Kants Weg*, ed. cit., 37–39. Véase también GERRESHEIM, Eduard, *Die Bedeutung des Terminus „transzendental“ in Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft: eine Studie zur Kantischen Terminologie und zugleich eine Vorstudie zu einem allgemeinen Kantindex*, Köln, Gouder y Hansen, 1962, 129.

⁴⁰ *KrV*, A 842/ B 870.

⁴¹ *Ibidem*, A 843/ B 871.

⁴² *Ibidem*, A 844/ B 872.

⁴³ *Ibidem*, A 845/ B 873.

filosofía trascendental, esta «considera solo el *entendimiento* y la *razón* mismos en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren en general a objetos, sin suponer objetos que *estuvieran dados* (ontología)»⁴⁴.

Esta exposición por sí misma no es suficiente para la aclaración del significado del conocimiento trascendental, tal como es expuesto en B 25. Con todo, la mera formulación del texto impide leer que Kant esté identificando filosofía trascendental y ontología,⁴⁵ en la medida en que indica con claridad que solo en la ontología se asumen objetos dados. Por esta razón, nos serviremos de los desarrollos de esta misma exposición de la Arquitectónica presentes en los apuntes de las lecciones de metafísica. Pues bien, aquí puede leerse con claridad lo que la Arquitectónica solo insinúa: lo que constituye la naturaleza específica de la filosofía trascendental es la naturaleza específica de su objeto, a saber la razón humana, en tanto que solo en ella radica el *origen* de los conocimientos *a priori*. Si la «filosofía trascendental o crítica de la razón pura»⁴⁶ se dedica ella misma a «investigar la posibilidad del conocimiento puro racional»⁴⁷, entonces no tiene más objeto que la razón pura misma⁴⁸. A este respecto, la filosofía trascendental es un «tipo de auto-conocimiento»⁴⁹, el auto-conocimiento que nuestra propia razón lleva a cabo acerca de sí misma⁵⁰. Sin embargo, que la filosofía trascendental expuesta en la *Crítica de la razón pura* es una crítica ejercida por la propia razón sobre sí misma, en la que esta es juez y parte, es algo que Kant expone ya en el prólogo mismo de la primera edición: «Por [*Crítica de la razón pura*] entiendo la crítica de la capacidad de la razón en general en lo que respecta a todos los conocimientos a los que esta es capaz de aspirar con independencia de toda experiencia»⁵¹. A mi juicio, la constatación de que el conocimiento trascendental es un auto-conocimiento de la razón no nos permite captar lo esencial y específico de este tipo de conocimiento con respecto a la filosofía wolffiana. De hecho, comprobaremos que el propio Kant sostiene que *también* la ontología wolffiana consistía en última instancia en un au-

to-conocimiento de la razón. Además, si constatamos que el conocimiento trascendental es un conocimiento que tiene por objeto a la razón misma, debemos preguntarnos adicionalmente *qué en particular* es lo que ha de conocer la razón de sí misma y cuál es el *sentido* o el propósito de esta indagación. Para resolver estas cuestiones nos dirigiremos de nuevo a las lecciones de metafísica, así como a un texto paradigmático para entender la confrontación de Kant con la escuela leibniziano-wolffiana, a saber, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (1791).

La sección dedicada específicamente a la ontología tanto en los apuntes de Mrongovius (1782/1783) como de Volckmann (1784/1785) es de especial relevancia para mostrar la relación de la filosofía trascendental con respecto a la ontología dogmática.

En primer lugar, Kant declara el error fundamental del programa de la ontología leibniziano-wolffiana, la cual se supone que «ha de ser la ciencia que trata de los predicados generales de todas las cosas»⁵² cuando, en realidad, carece por completo de un objeto determinado. Si esta pretendida ciencia se centra en un análisis de los conceptos universales que definen la *posibilidad* de una cosa en general, entonces no estará tratando propiamente de un objeto, sino del *pensar* de los objetos: «No tiene absolutamente ningún objeto especial, pues “cosa” [*Ding*] se llama en general a todo objeto del pensar; si, pues, no tengo ningún otro objeto que el del pensar, entonces no tengo ningún objeto que se diferencie de los otros y no queda sino el conocimiento»⁵³. Una ciencia sin objeto, que por lo tanto tiene que carecer de juicios sintéticos *a priori*, debe abandonar el *orgullosa nombre de la ontología*⁵⁴: «Por lo tanto, aquí tendremos que examinar no tanto objetos, sino [*nicht so viel ... sondern*]⁵⁵ los principios de nuestro conocimiento mismo de la razón»⁵⁶. Por lo tanto, la pretendida ciencia que trata con objetos en general en realidad no trata más que con los conceptos a través de los cuales el entendimiento piensa, por lo que a este respecto en nada se diferencia de la lógica: «pues así como la lógica no determina nada sobre los objetos, sino más

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ Como sostiene LU-ADLER, “Ontology as Transcendental Philosophy”, *ed. cit.*, 54.

⁴⁶ *V-Met/Mron*, AA 29: 751.

⁴⁷ *Ibidem*, AA 29: 752.

⁴⁸ *Ibidem*, AA 29: 750.

⁴⁹ *Ibidem*, AA 29: 756.

⁵⁰ *V-Met/Volckmann*, AA 28: 363. Véase al respecto, Jiménez, Alba y Rovira, Rogelio, «Presentación de las *Lecciones*», *ed. cit.*, 21.

⁵¹ *KrV*, A XII.

⁵² *V-Met/Mron*, AA 29: 784.

⁵³ *V-Met/Volckmann*, AA 28: 390.

⁵⁴ *V-Met/Volckmann*, AA 28: 391: «y por eso no será oportuno llamar ontología a esta ciencia, porque esto significaría como si tuviéramos cosas por objeto». Conviene recordar aquí la declaración de Kant en *KrV*, B 303: «el *orgullosa nombre de una ontología, que se arroga el aportar, en una doctrina sistemática, conocimientos sintéticos a priori* acerca de las cosas en general (p. ej., el principio de causalidad), debe ceder el paso al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro».

⁵⁵ Señalaremos en los textos que siguen la fórmula general “no tanto ... sino”, paralela a aquella que apareciera en A 11s./ B 25, y que era objeto de la polémica entre Hinske y Pinder. Estos paralelismos en los apuntes de metafísica apuntan con claridad a que la oposición no debe ser leída como una constatación de diferentes grados de afirmación (Hinske) (*no solo, sino también*); ni como un modo de expresar la consecución de un objetivo no tanto directamente, sino de modo indirecto (*no tanto, sino más bien*); sino como la negación absoluta de la primera opción, sustituida de modo alternativo por la segunda (*no ... sino*).

⁵⁶ *V-Met/Volckmann*, AA 28: 391.

bien sobre las reglas del entendimiento en general, así sucede también con la ontología»⁵⁷.

En segundo lugar, puede observarse la transición que Kant reconoce desde la ontología dogmática a una filosofía trascendental basada en una crítica de la razón pura. La ontología wolffiana y la filosofía trascendental comparten un mismo programa, en efecto. Pero no, tal como sostienen los defensores de un Kant metafísico, porque Kant pretenda incorporar su propia propuesta al programa histórico más amplio de una ciencia de los principios constitutivos de los objetos en general;⁵⁸ sino, más bien, porque *tanto la ontología como la filosofía trascendental en última instancia no tratan más que con un análisis de los conceptos y principios de la razón*. Ahora bien, la filosofía trascendental significa una ruptura con esta tradición, la cual marca el paso del dogmatismo al criticismo, en la medida en que solo ella *reconoce* de modo *reflexivo* que un conocimiento acerca de nuestro pensar no es por sí mismo un conocimiento de los objetos, dado que es imposible obtener objetos de ninguna índole por medio de un mero análisis de los principios de la razón pura.⁵⁹ En los apuntes de Mrongovius Kant reconoce este tránsito crítico, por el que la filosofía trascendental surge precisamente de esta ruptura con respecto al dogmatismo de la ontología: «La ciencia que trata de objetos en general [*i.e.* ontología] no tratará más que de conceptos por los que el entendimiento piensa, por lo tanto, de la *naturaleza del entendimiento y de la razón, en tanto que ella conoce algo a priori* – Esto es la filosofía trascendental, que no dice *a priori* algo acerca de los objetos, sino que más bien [*nicht ... sondern*] investiga *la facultad del entendimiento o de la razón para conocer algo a priori*»⁶⁰. Esto nos permite aclarar *qué* es en particular lo que la razón conoce de sí misma a través del conocimiento trascendental: su propia naturaleza específica. La filosofía trascendental, por lo tanto, se centra en la naturaleza del entendimiento y de la razón, en tanto que ella conoce algo *a priori*. *El paralelismo con B 25 es claro y nos permite aclarar el significado de “Erkenntnißart”*: la filosofía trascendental no pretende tratar con objetos, tal como la ontología precedente, sino meramente con la naturaleza específica de la razón pura del ser humano, es decir, con nuestro tipo de conocimiento de los objetos, en la medida en que sea posible *a priori*. Por consiguiente, el objeto de estudio de la filosofía trascendental no es sin más la

propia razón, sino fundamentalmente su «naturaleza»⁶¹ o «esencia»⁶².

Podemos preguntarnos ahora por el *sentido* de esta investigación acerca de aquello que es propio y específico de la razón humana. En primer lugar, para Kant es claro que el mero conocimiento de los principios de la razón humana no puede ser interpretado, tal como pretendía la ontología wolffiana, más que como un mero análisis *lógico* que sólo se centra en el *pensar*. Ahora bien, si el conocimiento trascendental fuera un mero auto-conocimiento de la razón, ¿cómo podemos entender que el programa de Kant consigue superar los límites de la mera lógica? La respuesta la ofrece este mismo en las lecciones. Para Kant, un estudio de índole analítica de los principios *a priori* de la razón pura *no es todavía la filosofía trascendental*⁶³, «sino que es trascendental la consideración de la posibilidad de nuestro conocimiento de la razón pura. La filosofía trascendental mostrará, por tanto, cómo es posible conocer algo *a priori*»⁶⁴. Se expresa con ello la matización introducida por Kant en A 56s./ B 81s.

En efecto, existe una clara relación histórica entre el proyecto de la filosofía trascendental y el programa de la ontología wolffiana. En primer lugar, Kant no rechaza tanto la exigencia de llevar a cabo una teoría analítica acerca de los primeros principios del entendimiento humano. Pero con respecto a esta posición, introduce dos críticas fundamentales. En primer lugar, debemos evitar introducir elementos empíricos entre los principios; estos deben ser principios puros de la razón. En segundo lugar, la filosofía trascendental tiene como punto de partida el reconocimiento crítico de que un mero análisis lógico de estos principios no puede ser interpretado en absoluto como una ontología, en la medida en que, por sí mismo, no es más que un discurso formal sobre la facultad de pensar en general, que no puede contener principios sintéticos *a priori* con validez objetiva. En relación con esto, el conocimiento trascendental no desarrolla un análisis lógico de las facultades de la razón para extraer conocimientos relativos a la posibilidad *real* de los objetos; antes bien, de modo propedéutico problematiza de modo crítico lo que el wolffianismo suponía dogmáticamente, a saber: cómo es posible que conceptos puros, que tienen su origen en la mera razón, puedan referirse *a priori* a objetos. La solución la hallará en un paso ulterior de la investigación. El conocimiento trascendental se concreta en una crí-

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ DE BOER, *Kant's Reform*, 87.

⁵⁹ Volveremos sobre este punto.

⁶⁰ *V-Met/Mron*, AA 29: 784, cursiva del autor.

⁶¹ *Ibidem*, 360.

⁶² *V-Met/Mron*, AA 29: 786.

⁶³ *Ibidem*, AA 29: 783.

⁶⁴ *V-Met/Volckmann*, AA 28: 391. Mientras que la filosofía trascendental lleva a cabo un análisis crítico de la facultad pura de la razón, la llamada “*metaphysica applicata*” comprende la ontología crítica, como un sistema derivado de esta crítica de valor propedéutico, así como la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres. En la metafísica de la naturaleza y en la metafísica de las costumbres consideramos la naturaleza y la libertad, “no a partir de los principios de la experiencia, sino a partir de los principios de la razón” (*V-Met/Volckmann*, AA 28: 366). Véase al respecto FUGATE, «The Unity of Metaphysics», ed. cit., 80–87.

tica de la razón pura en un sentido muy determinado, a saber: en tanto que se pregunta por lo específico de la razón humana y ofrece una explicación de la posibilidad del conocimiento *a priori* “para nosotros”, los seres humanos. La definición de B 25 muestra que la *Crítica de la razón pura* es fundamentalmente una crítica de lo específico de la razón humana. Comprobemos esta hipótesis a partir de los textos.

Esta pregunta por la especificidad obliga a atender a los límites y el alcance de la razón humana, algo que sólo puede lograrse mediante una determinación o definición de esta: «[...] si tengo razón en mí, ha de ser posible por tanto determinar los límites de la razón pura – y la filosofía trascendental es la determinación de los límites de la razón pura»⁶⁵; «y de esta naturaleza de mi razón debe ser posible una determinación de su límite»⁶⁶.

Para Kant, si la filosofía trascendental es una filosofía pura que consta exclusivamente de conocimientos *a priori*, entonces estos solo pueden tener su origen en la razón misma. Los conceptos mediante los cuales la razón conoce y piensa lo real en cualquiera de sus ámbitos pueden ser comunes a cualquier ser racional, pero solo si investigamos el modo específico de conocer y de pensar de la razón humana, aquel que solo nos es propio a los seres humanos, podremos explicar la posibilidad del conocimiento *para nosotros*,⁶⁷ así como los límites y las condiciones según las cuales este conocimiento es objetivamente válido. Por esta razón, la resolución de la tarea central de la filosofía trascendental, a saber, cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, depende como condición previa de que se reconozca lo específico de la razón humana. Kant es claro al respecto:

La tarea precedente [*i.e.*, cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori*] no puede resolverse más que del siguiente modo: que la consideremos previamente en relación con la facultad del ser humano por la que este es capaz de ampliar su conocimiento *a priori*, lo cual constituye en el ser humano aquello que puede denominarse de modo específico su razón pura. Pues cuando se entiende por razón pura de un ser en general la facultad de conocer cosas con independencia de la experiencia y, con ello, de las representaciones de los sentidos, entonces de este modo no se determina en absoluto cuál es el modo en general en que tal conocimiento es posible en él (por ejemplo, en Dios o en

otro espíritu superior), y el problema queda entonces sin determinar.⁶⁸

El proyecto de la metafísica de origen leibniziano-wolffiano carece de determinación en la medida en que en él no se especifica cómo los conceptos generales de la ontología y de la metafísica especial son aplicables en el caso del ser humano. A pesar de ser definida como una ciencia de los principios generales del conocimiento humano, la metafísica de sus oponentes no determina el modo como los conceptos de la racionalidad tienen aplicación en el ser humano, es decir, no ofrece una explicación del alcance y los límites de estos conceptos al no reconocer su origen en la naturaleza de la razón humana.

Previamente he afirmado que para Kant un conocimiento acerca de nuestro pensar puro no es por sí mismo un conocimiento de ninguna índole acerca de los objetos, dado que es imposible obtener objetos por medio de un mero análisis de los principios de la razón pura. Esto puede constatarse fácilmente si atendemos al cuestionamiento que Kant lleva a cabo con respecto a la teoría de los principios que sirve de fundamento al programa de la ontología leibniziano-wolffiana.⁶⁹ Tal como sostenía Kant contra Wolff y Baumgarten ya en los años sesenta,⁷⁰ el fundamento de los juicios sintéticos no puede ser deducido lógicamente del fundamento de los juicios analíticos⁷¹. Ciertamente, la metafísica de Leibniz y Wolff no pretendía estar transitando meramente las posibilidades que el principio de contradicción ofrece a un desarrollo exclusivamente lógico de los conceptos, pero su pretensión de sobrepasar el ámbito de la lógica es juzgada por Kant como fallida. En primer lugar, mediante el principio de razón suficiente estos pretendían justificar la existencia de los objetos a los que se refieren sus conceptos, pero según la enunciación en que Kant presenta tal principio –«*Alles hat seinen Grund*»–, este enunciado se refiere a las cosas en general en tanto que pensadas por meros conceptos, y no a los objetos en tanto que dados al entendimiento por medio de la sensibilidad.⁷² Que el principio se refiera en general a la razón o el fundamento de todo lo que podemos pensar no significa que también se refiera en particular a la causa de los objetos de los sentidos, pues a través de un paso lógico no es posible deducir la realidad a partir de meros conceptos. Más bien, este principio carece por completo de validez objetiva

⁶⁵ *V-Met/Mron*, AA 29: 787.

⁶⁶ *V-Met/Volckmann*, AA 28: 392.

⁶⁷ *KrV*, A 27/ B 43: “Dado que no podemos hacer, de las condiciones particulares de la sensibilidad, condiciones de la posibilidad de las cosas, sino solo de sus fenómenos, entonces podemos decir sin problema que el espacio abarca todas las cosas que puedan aparecernos exteriormente, pero no todas las cosas en sí mismas, ya sean intuitas o no, por el sujeto que se quiera. Pues no podemos juzgar en absoluto si las intuiciones de otros seres pensantes están vinculadas a las mismas condiciones que limitan nuestra intuición y que son universalmente válidas para nosotros”.

⁶⁸ *FM*, AA 20: 324s., cursiva de Kant.

⁶⁹ Véase al respecto SÁNCHEZ-RODRÍGUEZ, «Der Begriff der Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie», *ed. cit.*; y SÁNCHEZ-RODRÍGUEZ, «La crítica y la transformación de Leibniz en los *Progresos*», *ed. cit.*

⁷⁰ Sobre esta cuestión, véase Rivero: *Zur Bedeutung*, 123–125.

⁷¹ *Pról*, AA 04: 270; *ÜE*, AA 08: 238.

⁷² *FM*, AA 20: 277–279.

si no se cumple la condición establecida por la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, que Kant le recuerda críticamente a Eberhard, al haber seguido este último a Wolff y Baumgarten en una pretendida derivación lógica del principio sintético de razón suficiente a partir del principio analítico de contradicción, a saber: «que ninguna categoría puede contener ni producir el más mínimo conocimiento si no se le puede dar una intuición correspondiente, que para nosotros los seres humanos siempre es sensible»⁷³. En tanto que Leibniz y los leibnizianos no pueden llegar a fundar el principio más que como un mero principio lógico y no demuestran su validez objetiva, será ilegítimo cualquier intento de dar un paso a través de él en el campo de la metafísica, pues si esta concierne a la ampliación del conocimiento en general, ha de contener principios sintéticos *a priori*.⁷⁴

4. Algunas observaciones críticas a modo de conclusión

Si de hecho el criticismo se centra en el problema de la posibilidad de la validez objetiva de nuestros conceptos *a priori*, debe investigarse en primer lugar cómo pueden referirse estos conceptos a objetos en nuestro caso, el conocimiento humano, según la naturaleza específica de nuestras facultades de conocer. La relación de los conceptos de la razón humana con respecto a los objetos no puede ser explicada si no se adopta como punto de partida de la reflexión filosófica el reconocimiento de que *a nosotros, los seres humanos, deben dárseles* las cosas si hemos de poder conocerlas.⁷⁵ Tal como ha señalado acertadamente Allison⁷⁶, para la comprensión del idealismo

trascendental y de su diferencia específica con respecto al racionalismo y el empirismo es imprescindible hablar no solo de condiciones epistémicas en general, sino también de la especificación de estas según la naturaleza discursiva del conocimiento humano.

La atención sobre la naturaleza de la razón humana no se restringe a la Analítica trascendental, pues se halla presente en los diferentes momentos de la labor crítica emprendida por la filosofía trascendental.⁷⁷ En particular, este punto de vista estará presente en la Dialéctica trascendental y en la crítica de la metafísica especial tradicional, y no meramente con una intención *negativa*.⁷⁸

En la Introducción a la primera *Crítica* Kant no solo añade en 1787 la corrección de B 25, sino igualmente la sección VI⁷⁹, en la que uno de sus momentos más importantes es la descripción de la metafísica como una *predisposición natural de la razón humana*⁸⁰. El origen de las preguntas metafísicas reside en “la propia necesidad” que impulsa a la razón del ser humano⁸¹, es decir en una necesidad subjetiva derivada de las carencias y exigencias procedentes de ella misma. Con respecto a esta *metaphysica naturalis*, la crítica no trata con objetos de la razón, sino meramente con la razón misma y los problemas que surgen de ella a partir de su naturaleza específica.⁸² A este respecto, el conocimiento trascendental tiene por objeto la «facultad de la razón pura», en tanto que «predisposición natural a la metafísica», pues solo a través de esta investigación puede decidirse acerca de los objetos a que van dirigidas estas cuestiones: «debe ser posible llegar con ella a la certeza, ya sea sobre el saber, o sobre la ignorancia acerca de los objetos; es decir, debe ser posible llegar a una decisión, ya sea sobre los objetos de sus cuestiones, o sobre la

⁷³ ÜE, AA 08: 198.

⁷⁴ Kant reconocía que Hume fue el primero en poner en cuestión la metafísica al plantear la pregunta sobre la posibilidad de la síntesis *a priori* en relación con el principio de causalidad (*Prol*, AA 04: 310; *FM*, AA 20: 266). Johann Heinrich Lambert previamente había criticado el intento de Wolff de alcanzar conocimiento de objetos suprasensibles que no pueden ser mostrados en la experiencia. Por otro lado, para Crusius la filosofía no debería ser interpretada como la ciencia de las cosas posibles, destinada a descubrir las razones que subyacen al orden natural, tal como pretendía Wolff, sino que había de ser más bien el análisis del conocimiento humano desde el reconocimiento de su finitud. Sobre este contexto crítico al woffianismo, presupuesto en la filosofía de Kant, véase WILSON, Catherine, «The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century», en Jolley, N. (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 442–74, así como SÁNCHEZ-RODRÍGUEZ, Manuel, «Kant and His Philosophical Context. The Reception and Critical Transformation of the Leibniz-Wolffian Philosophie», en Altman, M. (ed.), *The Palgrave Kant Handbook*, London y New York, Palgrave Macmillan, 2017.

⁷⁵ MARTIN, Gottfried, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969, 129; MARTIN, Gottfried, *Wilhelm von Ockham: Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949, 247.

⁷⁶ ALLISON, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Edición ampliada. New Haven y London, Yale University Press, 2004, XIV–XV, 11–19.

⁷⁷ FÖRSTER, Eckart, «Kant's Notion of Philosophy», *The Monist*, 72, 1989, 285–304, 293ss., defiende que la definición de B 25 muestra que a partir de los *Prolegomena* la filosofía trascendental es entendida por Kant, en tanto que Analítica, exclusivamente como una teoría sobre las condiciones *a priori* de la experiencia, por lo cual la Dialéctica a partir de este momento deja de ser entendida como trascendental. Sin embargo, en la *Crítica del Juicio* Kant sigue aplicando la labor crítica a los temas de la Dialéctica trascendental. De hecho, el único uso de la expresión “filosofía trascendental” en esta obra (AA 05: 341) tiene lugar en el contexto de la exigencia de distinguir entre conceptos del entendimiento e ideas de la razón.

⁷⁸ Tal como ha mostrado MALTER, Rudolf: “Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Überlegungen zu Kants Ideenlehre”, en Kopper, J. y Marx, W. (ed.): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, 169–210, 172–176, el propósito de la Dialéctica trascendental no consiste en emprender una crítica de la metafísica leibniziano-woffiana, una crítica que ya se presupone en la misma Analítica que le precede, sino más bien en describir y revelar las «intenciones metafísicas» que se derivan de la «necesidad interna de la razón», así como en mostrar la posibilidad de una expresión correcta de esta, desde el reconocimiento de su verdadero significado racional e inmanente.

⁷⁹ *KrV*, B 19–24.

⁸⁰ *Ibidem*, B 21s.; B 870–877.

⁸¹ *Ibidem*, B 21.

⁸² *Ibidem*, B 23.

capacidad o incapacidad de la razón para juzgar algo acerca de ellos»⁸³.

El objetivo principal del presente artículo no ha sido mostrar cómo se desarrolla este programa que he bosquejado, lo cual exigiría un detallado análisis de los múltiples y variados aspectos de la filosofía de Kant, así como el detectar la presencia de este problema en áreas tales como la filosofía moral o la teoría del Juicio reflexionante y el concepto de lo suprasensible. Me he centrado más bien en las razones que llevaron a Kant a modificar la definición de conocimiento trascendental en A 11s./ B 25. A este respecto he defendido que estas razones se derivan fundamentalmente de su necesidad de definir más claramente la originalidad de su propuesta con respecto a la tradición leibniziano-wolffiana. Kant no interpretaba su programa filosófico como contrario a la metafísica, *à la Hume*, pero su posición con respecto a la metafísica leibniziano-wolffiana difícilmente puede ser interpretada como perteneciente a un programa de *reforma* de la ontología wolffiana. Para De Boer, por ejemplo, la intención de Kant se reduce a continuar el programa de la ontología wolffiana, tras descubrir por medio de la crítica que los conceptos puros del entendimiento solo pueden ser aplicados a los objetos sensibles de la experiencia, pero no a los objetos en general. Para la autora, tanto Kant como Wolff interpretaban que la filosofía trascendental u ontología tiene como cometido la exposición de los conceptos fundamentales del ser, por medio del análisis de los principios del conocimiento humano. De acuerdo con ella, Kant habría introducido una restricción en este programa al verificar que el entendimiento puede aplicar conceptos *a priori* solo a los objetos que se nos presentan a la sensibilidad, pero no a lo suprasensible. Es innegable que Kant sostiene esta postura; sin embargo, la contribución y originalidad de su filosofía detenta una mayor riqueza, que se recoge en una teoría que no es tratada en ningún momento en la obra de De Boer: el idealismo trascendental.

Kant no solo defiende que las categorías del entendimiento pueden aplicarse solo a los objetos sensibles, sino principalmente que no podemos interpretar este conocimiento como un conocimiento *de lo que las cosas son en sí mismas*. También Wolff admite la posibilidad de un conocimiento histórico o empírico acerca de los objetos, lo cual podría estar en conformidad con la mencionada restricción negativa introducida por Kant si no fuera por el hecho de que el primero interpretaba tal conocimiento como un conocimiento *confuso de la realidad*, precisamente por no haber reconocido, según Kant, «la naturaleza y el origen de nuestros conocimientos»:

De ahí que la filosofía leibniziano-wolffiana haya asignado un enfoque completamente equivocado a todas las investigaciones *acerca de la naturaleza y el origen de nuestros conocimientos* al considerar que la diferencia de la sensibilidad con respecto a lo intelectual es meramente lógica, cuando es manifiesto que tal diferencia es trascendental y no concierne meramente a la forma de la distinción o indistinción, sino a su origen y contenido; de tal modo que no es que mediante la sensibilidad conozcamos la naturaleza constitutiva de las cosas en sí mismas de una manera meramente indistinta, sino que no la conocemos de ninguna manera y, tan pronto como quitamos nuestra constitución subjetiva, no se encontrará ni se podrá encontrar por ningún lado el objeto representado, junto con las propiedades añadidas a él por la intuición sensible, dado que es precisamente esta constitución subjetiva la que determina la forma de este objeto en tanto que fenómeno.⁸⁴

La originalidad de Kant no radica en exponer los principios generales del conocimiento como condiciones universales y necesarias de la experiencia, sino en mostrar críticamente el error dogmático por el que se interpretan tales condiciones como fundamentos de lo real, y no más bien como fundamentos relativos a nuestro modo específico de constituir lo real para su conocimiento. La cuestión planteada en la carta a Herz de 1772 citada más arriba (sección 2.1.), a saber, cuál sea la fuente o el fundamento de la conformidad entre nuestros conceptos *a priori* y las cosas a las que pretenden referirse⁸⁵, encuentra según Kant una respuesta en la *Crítica de la razón pura*, si se presupone a modo de ensayo «que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento [*nach unserem Erkenntniß richten müssen*]»⁸⁶. Según esta declaración, la conformidad entre los conceptos y los entes se debe a que «de las cosas solo conocemos *a priori* aquello que nosotros mismos ponemos en ellas»⁸⁷. Sin embargo, no es posible comprender cómo el entendimiento puede aplicar *a priori* conceptos puros a los objetos si no aclaramos *previamente* cómo pueden sernos dados tales objetos a los seres humanos y no apreciamos que esto solo es posible si tales objetos se nos dan, no tal como son en sí, sino solo según la constitución específica de nuestra sensibilidad. Así, la referida posibilidad «de establecer *a priori* algo sobre los objetos mediante conceptos»⁸⁸ puede explicarse fácilmente, según Kant, si se asume que estos objetos, en lo que respecta al modo como se nos dan, se rigen *previamente* por el tipo de conocimiento del ser humano, en particular por la naturaleza de la receptividad humana: «en cambio, si el objeto (en tanto objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza constitutiva de nuestra facultad de intuir [*nach der*

⁸³ *Ibidem*, B 22.

⁸⁴ *Ibidem*, A 44/ B 61s., cursiva del autor.

⁸⁵ AA 10: 131.

⁸⁶ *KrV*, B xvi.

⁸⁷ *Ibidem*, B xviii.

⁸⁸ *Ibidem*, B xvi.

Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens], entonces puedo representarme perfectamente tal posibilidad»⁸⁹ (B xvii). Por tanto, si podemos suponer a modo de ensayo que los objetos se rigen por los conceptos del entendimiento, esto a su vez solo es posible porque previamente los objetos, como fenómenos, se nos dan *a priori* según la forma específica de la sensibilidad humana. Según Kant, cuando conocemos algo *a priori* sobre los objetos de la experiencia, «no conocemos nada más que nuestro modo de percibirlos, que nos es propio, y que tampoco debe corresponderle necesariamente a todo ser, aunque sí a todo ser humano»⁹⁰.

En este artículo hemos confirmado que, para Kant, el conocimiento trascendental es aquel que explica la posibilidad del conocimiento *a priori* de objetos en general, por medio de un análisis crítico de la razón humana en su especificidad. Con la expresión “*unsere Erkenntnißart*” Kant designa el objeto principal en que se centra el conocimiento trascendental. En la definición de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant se centra así en lo que marca la especificidad de su proyecto filosófico, que le permite diferenciarse de las filosofías de la escuela leibniziano-wolffiana. La filosofía debería centrarse en un análisis de la naturaleza de la razón, para a partir de ello definir las condiciones de posibilidad y el alcance del conocimiento *a priori*. La justificación de una determinación *a priori* de los objetos por medio de conceptos universales y necesarios solo es posible si reconocemos que estos conceptos solo se aplican a

objetos tal como estos se dan a los seres humanos, en conformidad con el tipo particular de la sensibilidad en él. De objetos que se nos dan *a posteriori* solo podemos conocer *a priori* aquello que previamente hemos puesto en ellos, a saber, aquellas condiciones bajo las cuales son conocidos por nosotros como objetos de una experiencia posible. Así pues, lo que conocemos *a priori* acerca de los objetos es solo nuestro tipo de conocimiento de ellos, basado en principios que tienen su origen en la razón del ser humano. A este respecto, el conocimiento trascendental, como una crítica de la razón pura, ofrece el fundamento para una superación de la ontología dogmática, en tanto que reconoce de modo crítico y reflexivo el origen subjetivo de esta constitución objetiva y diferencia analíticamente las facultades de conocer implicadas en esta constitución. En virtud de estas condiciones preliminares, la filosofía trascendental niega el estatuto de ciencia a la metafísica especial. Con todo, la relación con esta disciplina y sus conceptos no es solo ni principalmente negativa, en tanto que esta crítica es el primer paso para el reconocimiento de las pretensiones de sentido expresadas en el concepto de lo suprasensible. Este concepto define el modo como deberíamos pensar o reflexionar acerca de la totalidad de la realidad si ha de ser posible de un modo consecuente nuestra acción genuinamente moral y el desarrollo de la investigación empírica de la naturaleza, con el objeto de pensar teleológicamente una realidad que, por principio, puede ser pensada racionalmente a pesar de no ser racional en sí misma.

Referencias

- Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Edición ampliada. New Haven y London: Yale University Press, 2004.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysica*, en Kant, AA 15: 5–54 y 27: 5–226, 1739, 41757.
- Brandt, Reinhard, “Kant als Metaphysiker”, en Volker Gerhardt (ed.), *Der Begriff der Politik*, Metzler, Stuttgart, 1960, 57–94, 66.
- De Boer, Karin, «Transformations of Transcendental Philosophy: Wolff, Kant, and Hegel», en *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 32, 2011, 50–79. <https://doi.org/10.1017/S0263523200000161>
- De Boer, Karin, *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- Erdmann, Benno, *Beiträge zur Geschichte und Revision des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Georg Reimer, 1900.
- Förster, Förster, «Kant's Notion of Philosophy», *The Monist*, 72, 1989, 285–304. <https://doi.org/10.5840/monist198972211>
- Fugate, Courtney D., «The Unity of Metaphysics in Kant's Lectures», en Clewis, Robert R. (ed.), *Reading Kant's Lectures*, Berlin y New York, Walter de Gruyter, 2022, 64–87. <https://doi.org/10.1515/9783110345339-008>
- Gerresheim, Eduard, *Die Bedeutung des Terminus „transzendental“ in Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft: eine Studie zur Kantischen Terminologie und zugleich eine Vorstudie zu einem allgemeinen Kantindex*, Köln, Gouder y Hansen, 1962.
- Honnfelder, Ludger, «Metaphysics as a Discipline: From the ‘Transcendental Philosophy of the Ancients’ to Kant's Notion of Transcendental Philosophy», en Friedman, R. L. y Nielsen, L. O. (ed.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*, Dordrecht, Springer, 53–74. https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-017-0179-2_4

⁸⁹ *Ibidem*, B xvii.

⁹⁰ *Ibidem*, A 42/ B 59.

- Hinske, Norbert, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreissigjährige Kant*, Stuttgart, Kohlhammer GmbH., 1970.
- Knoepffler, Nikolaus, *Der Begriff „transzendental“ bei Kant*, 3ª ed., München, Herbert Utz, 1998.
- Jiménez, Alba y Rovira, Rogelio, «Presentación de las *Lecciones de metafísica de Kant según los apuntes de J. W. Volckmann*», en Kant, Immanuel, *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann*, ed. Jiménez, Alba y Rovira, Rogelio, Madrid, Siglo xxi, 2021, 9–24.
- Lu-Adler, Huaping: «Ontology as Transcendental Philosophy», en Fugate, Courtney D. (ed.), *Kant's Lectures on Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, 53–73. <https://www.jstor.org/stable/43630985>
- Martin, Gottfried, *Wilhelm von Ockham: Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949.
- Martin, Gottfried, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969.
- Perin, Adriano, «The Proof of the Principle of Sufficient Reason: Wolff, Crusius and the Early Kant on the Search for a Foundation of Metaphysics», en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 71, 2015, 515–530. <https://www.jstor.org/stable/43630985>
- Pinder, Tillmann, «Kants Begriff der Transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs ‚transzendental‘ in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* (A 11 f./B 25)», en *Kant-Studien*, 77, 1986, 1–40. <https://doi.org/10.1515/kant.1986.77.1-4.1>
- Rivero, Gabriel, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant*, Berlin y New York, Walter de Gruyter, 2014.
- Sánchez-Rodríguez, Manuel, «Kant and His Philosophical Context. The Reception and Critical Transformation of the Leibniz-Wolffian Philosophie», en Altman, M. (ed.), *The Palgrave Kant Handbook*, London y New York, Palgrave Macmillan, 2017. https://doi.org/10.1057/978-1-137-54656-2_3
- Sánchez-Rodríguez, Manuel, «La crítica y la transformación de Leibniz en los *Progresos* y en la respuesta de Kant a Eberhard», en G. Leyva, Á. Peláez y P. Stepanenko (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 2018, 129–143.
- Sánchez-Rodríguez, Manuel, «Der Begriff der Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie als kritisch-immanente Transformation des leibnizschen Prinzips der Harmonie», en Ordenes, Paula, y Pickhan, Anna (eds.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Wiesbaden, Springer, 2019, 191–212. https://doi.org/10.1007/978-3-658-23694-6_11
- Schnepf, Robert, «Metaphysik und Metaphysikkritik in Kants Transzendentalphilosophie», en Stolzenberg, J. (ed.), *Kant in der Gegenwart*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, 71–109. <https://doi.org/10.1515/9783110208733.2.71>
- Wilson, Catherine, «The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century», en Jolley, N. (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 442–74.
- Wolff, Christian, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, en Christain Wolff, *Gesammelte Werke*, ed. de J. École, 2ª sec., vol. 3, Hildesheim, Zürich y New York, Olms Verlag, 2011, 1736⁴.