

*Mariannina Failla*  
*Prólogo de Nuria Sánchez Madrid*  
*Traducción de Antonio José Antón Fernández*

---

# Existencia, necesidad, libertad

En camino hacia la crítica



## **CTK E-Books**

Digital Library of Kantian Studies (DLKS)  
Biblioteca Digital de Estudios Kantianos (BDEK)

### **Series**

Translatio Kantiana (TK)  
Quaestiones Kantianas (QK)  
Hermeneutica Kantiana (HK)  
Dialectica Kantiana (DK)

Esta biblioteca digital se integra en la revista *Con-Textos Kantianos International Journal of Philosophy* (CKT-IJP)

ISSN: 2386-7655

Diseño del logo de la colección CTK E-Books: Armando Menéndez

e-mail: contextoskantianos@gmail.com

Página web: [www.con-textoskantianos.net](http://www.con-textoskantianos.net)

Título original: *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*

© Quodlibet, 2012

La edición española ofrece al lector una actualización bibliográfica y un nuevo capítulo final que da cuenta de la evolución de la investigación de la autora sobre los temas especulativos y éticos de Kant.

© Prólogo, Nuria Sánchez Madrid, 2017

© Traducción, Antonio José Antón Fernández, 2017

© CTK E-Books, Ediciones Alamanda, Madrid, 2017

La edición electrónica de este libro es de acceso abierto y se distribuye bajo los términos de una licencia de uso y distribución Creative Common Attribution (CC BY-NC-ND International 4.0) que permite la descarga de la obra y compartirla con otras personas, siempre que el autor y la fuente sean debidamente citados, pero no se autoriza su uso comercial ni se puede cambiar de ninguna manera.

Diseño y maquetación: Nuria Roca

ISBN: 978-84-940241-5-3



Ediciones Alamanda

General Zabala, 5 E-28002 Madrid



CTK E-Books | Serie Hermeneutica Kantiana

*Mariannina Failla*

*Prólogo de Nuria Sánchez Madrid*

*Traducción de Antonio José Antón Fernández*

# **Existencia, necesidad, libertad**

**En camino hacia la crítica**

edicionesALAMANDA

# Advertencia

*Esta es la edición en lengua española del libro Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762, Quodlibet, Macerata 2012. La edición española ofrece al lector una actualización bibliográfica y un nuevo capítulo final que da cuenta de la evolución de la investigación de la autora sobre los temas especulativos y éticos de Kant.*

# Índice

|  |     |
|--|-----|
| PRÓLOGO.....   | 6   |
| El ser como tarea infinita: glosas<br>contemporáneas a una problemática kantiana ..... | 6   |
| ABREVIATURAS .....   | 11  |
| <b>DE LA EXISTENCIA</b>  |     |
| EL PROBLEMA: LA EXISTENCIA MÁS ALLÁ<br>DEL IDEALISMO Y DEL REALISMO INGENUOS .....     | 15  |
| GLOSA 1. POSIBLE Y EXISTENCIA.....   | 32  |
| GLOSA 2. ESENCIA Y EXISTENCIA .....  | 41  |
| GLOSA 3. EXISTENCIA Y WIRKLICHKEIT EN 1762.....  | 67  |
| GLOSA 4. LA EXISTENCIA EN LAS ANALOGÍAS<br>DE LA EXPERIENCIA .....                     | 80  |
| <b>DE LA NECESIDAD Y DE LA LIBERTAD</b>  |     |
| GLOSA 5. NECESIDAD Y NADA .....  | 95  |
| GLOSA 6. EL SER ABSOLUTAMENTE NECESARIO .....  | 106 |
| GLOSA 7. NECESIDAD Y LIBERTAD.....   | 131 |
| GLOSA 8. MECÁNICA DEL DESEO Y FELICIDAD.....   | 145 |
| APÉNDICES .....  | 175 |
| Apéndice a la Glosa 2. Noúmeno .....   | 175 |
| Apéndice a la Glosa 5. Teoría del objeto .....   | 184 |
| BIBLIOGRAFÍA.....  | 188 |
| ÍNDICE DE NOMBRES .....  | 203 |

# Prólogo

## EL SER COMO TAREA INFINITA: GLOSAS CONTEMPORÁNEAS A UNA PROBLEMÁTICA KANTIANA

El volumen que la Biblioteca Digital de Estudios Kantianos *CTK E-Books* se precia en publicar como segundo título de la serie «Hermeneutica Kantiana», redactado por la profesora de la Universidad de Roma Tre, Mariannina Failla, destacada especialista en el pensamiento moderno y contemporáneo de la academia filosófica italiana, ofrece una lectura tan detenida como estimulante de uno de los problemas más enmarañados del pensamiento de Kant, como es el caso de su planteamiento de la cuestión de las interacciones entre posibilidad, realidad, existencia y necesidad desde el periodo pre-crítico y concretamente a partir de la publicación del

## PRÓLOGO

ensayo de 1762 *Del único fundamento de una demostración de la existencia de Dios*. Los interlocutores elegidos por la mirada adoptada por Failla resultan prometedores de altos vuelos especulativos, que nos conducen principalmente a las debilidades que Franz Brentano identificara en la crítica kantiana de la validez del clásico argumento ontológico, a la teoría de la objetividad pura de Alexius Meinong y a la aplicación de los principios del cálculo infinitesimal por Hermann Cohen a la comprensión de los principales núcleos de formación del criticismo kantiano. Con todos estos autores, representativos de un rigor teorético que actualmente no vive sus mejores momentos en la vieja Europa, dialogan y se miden las observaciones de la autora, demoradas y exigentes de cara al lector, al que se intenta aproximar en todo momento a la pluralidad de dimensiones —lógico-formal, ontológica, desde el eje de la *realitas* y de la *Wirklichkeit*— encerradas en la noción kantiana de existencia. Si tuviera que formular con brevedad la aportación que Mariannina Failla realiza a los estudios kantianos del presente me decidiría por su capacidad por conectar con el ritmo más íntimo de la formación del pensamiento de un autor que aparece como auténtico cortafuegos de la Modernidad filosófica, cerrando sin paliativos una etapa de hegemonía leibniziana, en la que el todopoder del concepto hacía valer sus derechos. ¿Qué entidades tutelan el progreso argumentativo de este ensayo? A mi juicio, no se trata tanto de entidades como de procesos, ni de esencias como de funciones, por decirlo tomando prestada la virtud de Ernst Cassirer para la analogía, pues lo que finalmente aparece bajo capas de análisis cuidadoso de los textos es justamente la procesualidad de un pensar que convierte a la propia existencia en el resultado de un itinerario coherentista, en el que el todo es convocado como condición racional, pero al mismo tiempo como saldo arrojado por la actividad de una síntesis de la finitud, siempre contingente a pesar de su pertenencia al plano de la determinación.

El lector descubre de la mano de los capítulos y apéndices reunidos por la autora una densidad conceptual con frecuencia inesperada en las consideraciones kantianas acerca de los motivos que impiden resolver la cuestión de la existencia sin tomar en consideración la copresencia de una multiplicidad de acontecimientos y fenómenos que permiten iden-

tificar el lugar ocupado por las realidades objetuales. La insistencia con que, especialmente en los apéndices y fundamentalmente en la glosa final, se atiende a la emergencia de un horizonte regulativo como condición de posibilidad de toda decisión acerca de lo que se considera real y especialmente existente, manifiesta la conexión del estudio de que hablamos con el *Apéndice de la Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica* y, desde luego, con el proyecto de transición —Übergang— y unificación de las dos esferas de la razón en la *Crítica del Juicio*. De alguna manera, si la idealidad conceptual desde la que Leibniz comprende la existencia efectiva se declara periclitada en el paradigma crítico, esta decisión se materializa gracias a la manifestación de las realidades que conforman una comunidad ontológica que todo juicio con pretensiones de declaración existencial debe tener en cuenta. Los fragmentos existenciales que nuestro discurso atrapa al mencionar la realidad efectiva de diferentes fenómenos señalan al mismo tiempo en dirección hacia un tejido complejo que funciona como fondo que contribuye a dotar a los primeros de significado. No es mal destino para el *ens realissimum* el de verse transfigurado —en una moderna *Verklärung*— en una condición de comprensión que vehicula el discurso apofántico, como una suerte de tapiz infinito, en el que se combate por encima de todo el fantasma del nihilismo. El libro de Failla recuerda al especialista la genealogía kantiana de la condición sistemática del conocimiento en el modelo trascendental, que hunde sus raíces en la expresión de la oposición al racionalismo ya en 1762. Sin duda, podría decirse que *Del único fundamento* y la tercera *Crítica* son dos obras hermanas, separadas por tres décadas en las que parece como si las obsesiones de Kant no hubiesen cambiado significativamente. En ambas la teleología aparece como el único horizonte a la medida de la concepción trascendental del Juicio, toda vez que la legalidad de la contingencia, feliz expresión del § 76 de la *Crítica del Juicio*, confirma que con la muerte de Dios no se desmantela la realidad legal del mundo, sino que más bien al contrario este reivindica la autonomía de su conformidad a ley y su interconexión legal.

Conozco desde hace tiempo el trabajo de hermenéutica y crítica textual de la profesora Mariannina Failla, con la que he tenido la fortuna



de compartir seminarios kantianos de enorme rigor, auspiciados por la siempre ejemplar comunidad académica kantiana en Italia. Sus ensayos suelen habitar los márgenes y gustar de las realidades de frontera, con un estilo marcadamente benjaminiano. ¿Cómo se lee a un autor desde el extremo límite de su pensamiento, ese lugar desde el que normalmente no se vuelve o que resulta repetidamente negado como lo asumible por al autor? Ese lugar en el que el *ipse* se encuentra ante la realidad del desmayo —el *Ohnmacht*—, tras la que la inconsciencia y la nada ganan la batalla a la subjetividad, pero cuya realidad fronteriza debe y exige ser pensada. ¿Qué aguarda tras lo que llamamos existencia, una afirmación solo aparentemente superficial? ¿No es la entera densidad del mundo la que comparece cuando decimos algo acerca de algo? ¿Y no es precisamente esa comunidad de realidades la que la metafísica especial de la tradición racionalista pensaba poder encerrar bajo la expresión *ens realissimum*? Se trata de una disposición esta que deja recaer la atención principalmente sobre entidades limítrofes y lo no-dicho en la argumentación central que favorece de manera evidente el retorno a cuestiones consideradas clásicas del pensamiento kantiano, tan simpaticante de los *parerga*, a los que recientemente el equipo editor de la revista *Con-textos Kantianos* ha dedicado un seminario de investigación celebrado en el IFS/CSIC y en la Facultad de Filosofía de la UCM en mayo de 2017. Solo me cabe esperar que este diálogo persista y dé pronto nuevos frutos, como es el caso de un proyectado volumen colectivo de interpretación sistemática de la *Crítica del Juicio* y otro dedicado a la discusión kantiana de las emociones, que verán la luz previsiblemente a lo largo de 2018, el primero de ellos en una de las series de la Biblioteca Digital mencionada. El ensayo que *CTK E-Books* pone ahora en las manos de los especialistas e interesados en general en los vericuetos del pensamiento kantiano ofrece una oportunidad que debe ser aprovechada para acompañar a un clásico en la conformación de su pensar, así como abre vías inusuales de cooperación conceptual entre las tradiciones trascendental y fenomenológica, en las que la pluma de Failla evidencia su pericia y voluntad de rigor crítico. Son todas virtudes que justifican la satisfacción resultante de ver finalmente traducido al castellano este

EXISTENCIA, NECESIDAD, LIBERTAD. EN CAMINO HACIA LA CRÍTICA

ensayo, reelaborado y ampliado con vistas a esta edición castellana, por una especialista ya presente en tantas bibliografías de tesis doctorales hispanohablantes, pero a la que hasta ahora no habíamos tenido la oportunidad de leer en nuestra lengua.

Nuria Sánchez Madrid  
Halle an der Saale, julio de 2017

# Abreviaturas

## BDG

(1912). *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. II. Berlin: Reimer (trad. cast. (2004). *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Buenos Aires: Prometeo).

## GMS

(1911). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. IV. Berlin: Reimer (trad. cast. (2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial).

## HN

(1911-1955). *Handschriftlicher Nachlass*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. III, Bd. XIV-XXIII. Berlin: W. De Gruyter & Co.

## KpV

(1908). *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. V. Berlin: Reimer (trad. cast. (2000). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial).

## KrV

(1904). *Kritik der reinen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. III. Berlin: Reimer.

## KU

(1908). *Kritik der Urteilskraft*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. V. Berlin: Reimer (trad. cast. (2003). *Crítica del discernimiento*. Madrid: A. Machado Libros).

MSI

(1912). *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. II. Berlin: Reimer (trad. cast. (1996) *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*. Madrid: CSIC).

PND

(1910). *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. I. Berlin: Reimer (trad. cast. (1974). Nueva dilucidación de los principios primeros del conocimiento metafísico. En *Disertaciones latinas de Kant*. Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Prol

(1911). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. IV. Berlin: Reimer (trad. cast. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo).

UD

(1912). *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. II, Berlin: Reimer (trad. cast. (1974). Sobre la Nitidez de los Principios de Teología Natural y de la Moral, en *Revista Diálogos*, 27).

V-Lo/Blomberg

(1966). *Vorlesungen über Logik*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. IV, Bd. XXIV, Hälfte 1-2. Berlin: W. De Gruyter & Co.

V-Lo/Busolt

(1966). *Vorlesungen über Logik*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. IV, Bd. XXIV, Hälfte 1-2. Berlin: W. De Gruyter & Co.

## ABREVIATURAS

V-Lo/Dohna

(1966). *Vorlesungen über Logik*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. IV, Bd. XXIV, Hälfte 1-2. Berlin: W. De Gruyter & Co.

V-Lo/Philippi

(1966). *Vorlesungen über Logik*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. IV, Bd. XXIV, Hälfte 1-2. Berlin: W. De Gruyter & Co.

V-Lo/Pölitz

(1966). *Vorlesungen über Logik*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. IV, Bd. XXIV, Hälfte 1-2. Berlin: W. De Gruyter & Co.

V-Met-L1/Pölitz

(1968). *Vorlesungen über Metaphysik und Razionaltheologie*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. IV, Bd. XXVIII, 2. Hälfte Tl 1. Berlin: W. De Gruyter & Co.

VAMS

(1955). *Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. III, Bd. XXIII. Berlin: Walter De Gruyter.

VBO

(1912). *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt*, en *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. II. Berlin: Reimer.

# **De la existencia**

# El problema: La existencia más allá del idealismo y del realismo ingenuos

Este trabajo debe su origen a la lectura de las reflexiones que Franz Brentano dedicó a la prueba ontológica en su obra *Sobre la existencia de Dios* (Brentano, 1980; trad. cast. 1979), y cómo esta prueba es recibida en la filosofía post-cartesiana y en especial en Kant.

Lo que atrajo la atención de la autora es la doble vía sobre la que discurre la reflexión de Brentano.

Por un lado el filósofo de Königsberg, segundo Brentano, habría captado plausiblemente el valor fundacional del juicio existencial.

No parece que el paso del juicio como relación al juicio en cuanto posición *schlechthin de algo* sea el único *argumento* kantiano valorado por Franz Brentano en su *Psicología*. Valorado, precisamente, por un filósofo que en numerosos pasajes ataca con dureza no sólo la reflexión crítica kantiana sobre la prueba ontológica de Dios, sino también, y quizás exclusivamente, la teoría kantiana de los juicios, la distinción fundamental entre juicios analíticos y sintéticos, y su clasificación en hipotéticos, disyuntivos y categóricos (Brentano, 1971: 65 y ss.). De este modo, Brentano, en la sección titulada «Presentación (*Vorstellung*)<sup>1</sup> y juicio (*Urteil*)<sup>2</sup>: dos clases fundamentales diferentes», afirma:

En su crítica a la prueba ontológica, Kant ha observado *justamente* [curiosa nuestra] que en una proposición existencial, es decir, en una proposición como «A es», el ser «no es un predicado real», es decir, no es un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de la cosa, «es» sencillamente dice la posición de la cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas (Brentano, 1971: 53, trad. nuestra).<sup>3</sup>

Por otro lado, Kant no llegará hasta el final en su crítica de la prueba ontológica, precisamente porque acabará incluyendo el juicio existencial entre los categóricos y los sintéticos.

Para solventar la falta de radicalidad en el propio Kant, Brentano propone dos criterios fundamentales para desenmascarar a los que llama paralogismos de la prueba ontológica (Bausola, 2000: 282-294). El

---

<sup>1</sup> La decisión de traducir *Vorstellung* como *presentación* fue motivada por Lilliana Albertazzi en la traducción italiana de la *Psychologie vom empirischen Standpunkt* y en la monografía *Immanent Realism: Introduction to Brentano* (2006). Para una discusión del concepto de *presentación* (*Vorstellung*) y su relación con el ámbito activo y reflexivo de la conciencia, véase Fisette, Fréchette, 2013.

<sup>2</sup> Para los conceptos de *matter*, *quality* y *modality* en la teoría del juicio de Franz Brentano véanse Simons, 1992: 43-58 y Kriegel, 2017.

<sup>3</sup> Para la raíz aristotélica del concepto de juicio de existencia en Franz Brentano, y para la comparación de su teoría del juicio con el lógico matemático Gottlob Frege, véase Dölling, 1997: 123-146.



argumento ontológico estaría planteando un doble equívoco: el primero consistiría en considerar afirmativa una expresión negativa; el segundo, en considerar real una definición simplemente nominal (Brentano, 1980: 34-50; trad. cast. 1979: 88).

La fórmula más habitual de los juicios afirmativos es «S es P». La proposición «Algún hombre es feliz» expresa un juicio real afirmativo, y reconociendo la unidad de un hombre con la propiedad de ser feliz, podemos afirmar razonablemente que *su significado* equivale al de la proposición «hay un hombre feliz». Supongamos que lo mismo sucede con el principio de identidad: «A es A» o «Un hombre es un hombre». Esta última proposición tendría el mismo significado: «hay un hombre que es un hombre». Puesto que la expresión «un hombre es un hombre» equivale a la simple expresión «un hombre», se sigue de ello que el significado de la proposición «un hombre es un hombre» es idéntico al de «hay un hombre». Sin embargo esto no sería verdadero, sostiene Brentano. El principio de identidad es evidente de por sí, y que un hombre sea un hombre es evidente a priori; no es sin embargo evidente a priori la *existencia* de los hombres, ni es en absoluto una verdad necesaria: en los albores del mundo, por ejemplo, no existía hombre alguno. ¿Cuál es entonces el significado de «A es A» o de «un hombre es un hombre»? No se trata de «A es, o hay un hombre», sino, más bien, «no hay un hombre que no sea un hombre», o «no hay A que no sea A». La proposición no afirma, sino que niega que haya un hombre que no sea hombre, y esto es evidente de por sí, dado que lo contrario sería contradictorio. El significado de «A es A» corresponde así a su clarificación analítica por vía negativa.

Todas las proposiciones de la matemática pertenecen a las proposiciones de apariencia positiva, pero de sentido negativo, como «A es A»; la verdad de la proposición «el cuadrado tiene cuatro lados» es de hecho independiente de la existencia de cuadrados reales. Este ejemplo aclara la primera de las dos confusiones que nutren el discurso de los defensores del argumento ontológico, a saber: aquella que Brentano considera el paralogsismo con mayor carga de errores y consecuencias negativas. La segunda confusión tendría que ver con la determinación nominal y real

de un concepto. Partamos del supuesto de que el verbo «es» equivalga a «significa»; merced a este supuesto, cuando se afirma que la cuadratura del círculo «es» la construcción de un cuadrado con la misma superficie que un determinado círculo, no se quiere afirmar otra cosa que «*se entiende*» por cuadratura del círculo una construcción con tales características. Nada se dice acerca de la existencia y mucho menos de la posibilidad de tal construcción. Se trata de indicar el *sentido* de una expresión que desde luego puede referirse también a algo imaginario, como el caballo alado o La Bella Durmiente. Se puede afirmar de este modo, y *con pleno sentido*: «tronco de madera ferrosa», substrayendo tal expresión al ámbito de las afirmaciones contradictorias y colocándola en la esfera de los entes imaginarios. Una proposición así es correcta si se concibe de manera semántica y nominal, pero se hace falsa y contradictoria si es concebida según la acepción real, es decir si el verbo «es» no equivale a «significa», sino a «existe». El significado no es intercambiable con la existencia de un concepto evidente. Se puede decir que la cuadratura del círculo «es» algo que tiene el siguiente significado: «es», por tanto, la construcción de un cuadrado con la misma superficie que un círculo determinado. Tiene un sentido nominal, pero no un «sentido real».

¿Qué significa «Dios es un ser infinitamente perfecto»? Si quisiera decir «hay un Dios infinitamente perfecto», nada se podría objetar a esa proposición, siempre y cuando la única inferencia posible sea: «Se entiende por Dios un ser al que pertenece la existencia necesaria», y la cuestión respecto de si este ser existe o no continuaría sin estar resuelta (Brentano, 1980: 45; trad. cast. 1979: 91). En el fondo, continúa Brentano, ya se le planteó esta crítica al argumento ontológico. Y podríamos añadir: la planteó el propio Kant, desde el periodo pre-crítico.

La falacia del argumento ontológico, sin embargo, no puede desmascararse plena y verdaderamente mediante la contraposición entre nominalismo y realismo semántico, entre sentido real y nominal, entre cosa y nombre. La debilidad del argumento ontológico anida más bien en la confusión entre juicio negativo y positivo, cuya aclaración puede adoptar la denominación de vía del análisis.

Coloquémonos brevemente, como hace el mismo Brentano, frente a

las argumentaciones que propone Descartes para afrontar esta confusión:

- Aquello de lo que clara y distintamente sabemos que pertenece a la naturaleza de una cosa (es decir, que está contenido en el concepto de ella) lo podemos *decir* de esta cosa con seguridad.
- Conocemos clara y distintamente que a la naturaleza del ser máximamente perfecto le pertenece la posesión de la existencia eterna, necesaria de suyo.
- Así pues, de Dios cabe *decir* que tiene la existencia necesaria de suyo, y por consiguiente, Dios existe (Brentano, 1980: 46-47; trad. cast. 1979: 92).

El riesgo de confusión —afirma Brentano— se encuentra ya en la premisa mayor, y en especial en el verbo *decir*, porque lo que está en el concepto de una cosa *no puede de ninguna manera decirse* a priori si no es de modo *hipotético*. En otras palabras, no es lícito afirmar a priori *positivamente* que la determinación de la existencia pertenezca al sujeto, pero se puede afirmar, sólo *negativamente*, que al sujeto no le puede faltar en su misma esencia íntima la existencia de la cosa. Por lo tanto no se deduce aquí que Dios posea la existencia necesaria en sí, más bien que no hay ningún Dios que no posea esta existencia (Brentano, 1980: 47; trad. cast. 1979: 92). La existencia, por tanto, sólo puede convertirse en un criterio coherentista de la verdad de Dios: «No hay ningún Dios que no posea existencia» es equivalente a: «Dios es si y sólo si posee existencia», pero esto no dice absolutamente nada sobre el hecho de que Dios exista realmente.

Según Brentano, Kant, pese a ver este problema, no logra desenmascararlo completamente.<sup>4</sup> La debilidad kantiana estaría precisamente en emprender un camino de síntesis para criticar el argumento ontológico.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Oskar Kraus se ocupó, si bien brevemente, de la relación en el ámbito teórico-cognoscitivo entre Brentano y Kant: véase Kraus, 1924: 141-150; sobre la crítica de Brentano a Kant, véanse también Campos, 1979 y el breve artículo de Körner, 1987: 11-17. Para una descripción sintética de la relación crítica de Brentano respecto a la filosofía kantiana, y que aborda reflexiones epistemológicas y teológicas, v. Marocco, 1998: 53-69.

<sup>5</sup> En el marco de la exégesis kantiana, Serban (2013: 167-187) ha destacado la síntesis como crítica del argumento ontológico de la tradición.

Se trata de un sendero muy alejado de la vía analítica que quiere seguir Brentano para reflexionar sobre la existencia de Dios, y que lo llevará a considerar la existencia de Dios como una hipótesis, un objeto de una predicación negativa verificable solamente mediante el cálculo infinitesimal. Partamos de este supuesto: el bien, para Brentano, no puede ser concebido como un valor que deba realizarse a partir de la naturaleza de otro ente, por ejemplo a partir de la naturaleza del ente divino. Dios tiene una existencia que puede probarse sólo mediante el método analítico-inductivo basado en la ley de los grandes números de Bernoulli; retomando la terminología de O. Kraus, se puede decir que «la trascendencia para Brentano sólo es probable». Se alude aquí a la relación entre existencia divina y cálculo de probabilidades, discutido en *Über die Erkenntnis*, publicado en Leipzig en 1925, dentro de *Versuch über die Erkenntnis*, editado por Alfred Kastil, y en *Vom Dasein Gottes*, editado también en Leipzig, en 1929.

A través de la multiplicación indefinida del número de ocurrencias en las que hemos observado la realización de un determinado suceso, la probabilidad de que el número que indica la frecuencia con la que el suceso se ha producido converja hasta casi coincidir con el número que indica la probabilidad de que se produzca de nuevo, se aproxima indefinidamente a la certeza. Sobre base empírica se pueden recoger incontables casos de sucesión constante de un fenómeno antecedente con uno consecuente. No podríamos demostrar rigurosamente que existe entre dos fenómenos un vínculo de causa y efecto, pero tampoco deberíamos contentarnos con decir, como hace Hume, que creemos en una relación causal merced a un «creencia ciega», a una fe fundamentada sólo en la costumbre. Con un cálculo riguroso es posible establecer que, dada la frecuencia de cierta sucesión de eventos, es extremadamente probable que la relación entre dos fenómenos dados sea una relación de condicionamiento necesaria o causal. Desde luego, hablamos sólo de probabilidades, pero también de probabilidades se trata en las ciencias de la naturaleza y sus leyes particulares, respecto a las cuales nos comportamos como si fueran ciertas. ¿Por qué deberíamos comportarnos de manera diferente frente a las tesis metafísicas, también ellas relativas a la existencia de Dios, si estas fueran producidas a través del mismo método?

Con el método científico se hacen probables la finalidad de lo real y la existencia de un Dios que es fin último y providencial. El cálculo de probabilidad se introduce así en la cuestión metafísica de la existencia de Dios. La idea de un dios «probablemente» existente quiere salvaguardar del escepticismo radical ese filón de teología negativa, cuyas rendijas se abrieron gracias a la noción leibniziana de posibilidad,<sup>6</sup> y llegaron hasta la concepción lockeana y humeana de causa.

Partiendo de la esencial distinción de los juicios entre analíticos y sintéticos, Kant acabaría por considerar la afirmación existencial (Dios es) como un juicio sintético categórico, negando sin embargo que en tal afirmación haya dos conceptos en relación recíproca. En el juicio existencial de Kant la relación no sería entonces entre dos conceptos (sujeto y predicado), sino entre un concepto y el *objeto* totalmente externo al pensamiento (Brentano, 1980: 34-37; trad. cast. 1979: 82-84). Cuando se dice: «Dios es» no se pone ningún predicado de existencia en relación con el sujeto Dios, sino que se pondría en relación el objeto [lo existente] con el concepto Dios. El objeto se añade (*hinzukommen*) de modo sintético al concepto. Hay una certeza clara en Brentano: en la *Crítica de la razón pura* la afirmación existencial categórica tendría una peculiaridad respecto a todas las otras afirmaciones categóricas: de manera similar al modo en que en esas afirmaciones se añade un predicado a un concepto, aquí se añade (*hinzukommen*) al concepto que está en nosotros un ente efectivamente existente (*wirkliches Ding*) que se encuentra fuera de nosotros. En otras palabras: a partir del concepto (que está en nosotros) se predicaría un ente real efectivo fuera de nosotros. Kant parece recorrer la misma senda errónea que Tomás de Aquino y algunos escolásticos, que a menudo procedían en su argumentación como si el juicio pudiese consistir en la relación comparativa entre pensamiento y realidad. Habría una convergencia esencial entre el *Vergleichen* escolástico y el *Beziehen* kantiano, pensado para el juicio categórico de existencia.

Lo que aquí sostiene Brentano tiene que ver principalmente con el

---

<sup>6</sup> Para las vías abiertas para la teología negativa por parte de la concepción leibniziana de Dios, véase Scribano, 1994: 170-171.

«Ideal trascendental» de la *Crítica de la razón pura*, en la que Kant acaba hablando del juicio existencial como una relación entre el concepto y su objeto. ¿Pero cómo debe entenderse la noción de objeto? Y remitiéndonos solamente a algunos puntos de la «Dialéctica trascendental», ¿es el objeto interpretable como ente efectivo, razón por la cual sería justificable la acusación de tomismo?

Para Brentano, exegeta del Kant maduro, es totalmente evidente, claro e inequívoco que el objeto del concepto es un ente efectivo, externo al pensamiento; para nosotros, sin embargo, este será precisamente un punto neurálgico que debe ser cribado y comprobado.

Seguramente deba aclararse que la noción de objeto en Kant es intrínsecamente equívoca, porque recoge una pluralidad de significados no correspondientes al de ente efectivo. Cuando Kant reflexiona sobre el ente efectivo, su auténtica referencia, más que la cosa o la cosa en sí, son las síntesis empíricas que se obtienen gracias a la mediación de materia y forma perceptiva, síntesis que necesitan una justificación trascendental que les otorgue objetividad.

El término «objeto», entonces, remite al menos a tres órdenes de reflexión: el primero tiene que ver con la pensabilidad en general del objeto incluyendo también el ente racional «cosa en sí» (*Objekt*);<sup>7</sup> el segundo

---

<sup>7</sup> Sobre el tema del objeto como «cosa en sí» (*Objekt*) véase Cohen, 1989: 105-109. Él considera a la cosa en sí como *transzendentales Objekt*, un *Etwas = x*, «wovon wir gar nichts wissen [...] sondern welches nur als ein Korrelatum [...] dienen kann» (Cohen, 1989: 107). Luigi Scaravelli, en *Scritti kantiani* (1973: 141-155) subraya la coexistencia y la correlación del Objeto (cosa en sí) y el objeto fenoménico, que se corresponde con *el modo* en que percibimos el ente fuera de nosotros. El mundo nouménico está muy cerca del mundo fenoménico. El primero rodea al segundo sin penetrar nunca en él (Scaravelli, 1973: 141-152). Según Scaravelli la naturaleza y la diferencia entre estos dos mundos dan origen a la dialéctica de la razón pura (Scaravelli, 1973: 153). Es interesante también la interpretación ofrecida por Eugen Fink, según la cual «Die Vermeidung der Grenzüberschreitung einerseits und andererseits die Gegenbewegung gegen eine nievellierende Vorstellung vom Seienden unter der Führung eines allgemeinen Seinsbegriffs bilden die beiden Richtungen, auf die hin der Unterschied von Phaenomena und Noumena zu verstehen ist» (véase Fink, 2011: 1008-1009 y ss.). El nómeno y su diferencia ontológica respecto al fenómeno

tiene que ver con la validez objetiva de aquello que está frente a nosotros (*Gegenstand*), y concierne por tanto al problema de la deducción trascendental y a toda la teoría del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. En este contexto se perfila la cuestión del *Anspruch auf Gültigkeit*, que se entrelaza inevitablemente con la reflexión sobre las estructuras a priori de la conciencia, desembocando en el problema de la necesidad y la universalidad del objeto conocido.<sup>8</sup> El tercer orden de

---

se contemplan desde la doble perspectiva de la crítica a la metafísica y la fundación de una metafísica crítica en von Hermann, 2010: 23-32. Para la perspectiva del nóumeno entendido como libre y abierta determinación del objeto, véase Simon, 2010: 185-196. Sobre este tema la autora se remite también al apéndice a la Glosa 2 *Noúmeno*, en este libro.

<sup>8</sup> Sobre el tema del objeto (*Gegenstand*) en la *Crítica de la razón pura* y su vínculo con el del «conocimiento crítico-científico», véase Cohen, 1989: 49-98. Para la relación entre objeto, objetividad y necesidad del conocimiento sintético a priori, véase Vaihinger, 1970: 314-450. Para la «relación al objeto» y su fundamento temporal, v. Heidegger, 1977: 326-386; 1991: 133-165. Para el análisis del tiempo como forma intuitiva y como problema metafísico, véase Fischer, 2010: 79-100. Para la relación entre el concepto de objeto y el uso empírico del entendimiento, v. Strawson, 1966. Los lugares clásicos de la problemática deductiva tienen que ver también con el papel de la imaginación trascendental en el uso empírico de las categorías del entendimiento. Respecto a esta cuestión, además de los trabajos de M. Heidegger, véanse De Vleeschauwer, 1936: 236-258 y Cohen, 1925: 375-420. El tema de la referencia al objeto, sorteado mediante el dilema que plantea la teoría de la *adaequatio*, es analizado por Ernst Bloch en sus *Leipziger Vorlesungen*, con la conclusión de que Kant, para ir más allá del dilema de la teoría de la verdad como correspondencia, pone en marcha una suerte de objetivación del sujeto (véase Bloch, 1985: 56-65). Es necesario añadir que el propio Kant critica la verdad como correspondencia desde el punto de vista de la lógica formal, adoptando un argumento de tipo escéptico. Para esto, véanse las lecciones de lógica: Kant, 1966, en especial V-Lo/Blomberg, 55-57; V-Lo/Philippi, 386-392; V-Lo/Pöhlitz, 525; V-Lo/Busolt, 627; V-Lo/Dohna, 718-724. Oscar Meo (2000) se ha interesado por el análisis escéptico del concepto kantiano de lo verdadero como adecuación. Según el autor, Kant habría superado, more lógico-transcendental, la objeción escéptica contra lo verdadero como adecuación —objeción nacida en la lógica formal—, puesto que el fin de la lógica trascendental es dar y legitimar las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia. Para la problemática deductiva y la noción de objeto, v. Henrich, 1976. Para un análisis del concepto de objeto en general, v. Pinder, 1986: 1-40, en particular 20 y ss.

reflexión tiene que ver con la efectividad del estar frente a la conciencia por parte del ente.

La distinción entre el objeto para una conciencia y su efectividad es la que nos parece de mayor interés en este ámbito. Está presente de manera significativa precisamente en la «Sección sexta de la antinomia de la razón pura» (*Dialéctica trascendental*) de la *Crítica de la razón pura*, lugar en el que Kant expone su idea de idealismo crítico-trascendental con el objetivo de encontrar una solución a los conflictos cosmológicos. En estas páginas distingue entre el objeto «para una conciencia» y por tanto objeto representado, y el ente efectivamente existente (*wirkliches Ding*). Por otro lado, no hace más que subrayar las conclusiones de la estética trascendental, sosteniendo que todo lo que es intuitivo en el espacio o en el tiempo, y por tanto todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no es más que fenómeno, es decir, simple representación. Kant remite aquí al concepto de idealidad de las formas de la intuición espacio-temporal. Se podría sostener que gracias al concepto de idealidad del sentido externo e interno<sup>9</sup> la estética trascendental prepararía el terreno para la correlación entre *Gegenstand*, *Erscheinung* y *Vorstellung*, declarada en las primeras líneas de la sección dedicada al idealismo trascendental.

En la «Estética» la idealidad del espacio corresponde a simples relaciones: relaciones de lugar o de cambio de lugar, y las relaciones entre las leyes que regulan tales cambios. Y desde luego —concluye Kant— no es posible conocer una cosa en sí misma por medio de simples relaciones. En la representación espacial se puede tener solamente la relación del sujeto con el objeto, y no la cosa tomada en sí misma. De manera similar, la forma del sentido interno no indica más que relaciones (ya no entre sujeto y objeto, sino entre el sujeto y sus modificaciones, que no son otra cosa que representaciones). Con lo cual, gracias al concepto de idealidad como forma de las relaciones espaciales y temporales, se prepara —tal y como se ha dicho— la relación recíproca entre tres conceptos fundamentales: objeto, fenómeno y representación, ya que en este contexto los tres conceptos indican *relaciones reguladas por leyes*.

Con estas consideraciones Kant quiere defenderse de dos adversarios: por un lado, del realista trascendental, que transfigura y desnaturaliza la

---

<sup>9</sup> Véase KrV, A 49, B 67 y ss.; trad. cast. 2007: 115.



representación, concibiéndola como cosa en sí; por el otro lado, del idealista empírico. Pese a admitir el espacio como realidad peculiar, este acaba por atribuir la existencia sólo a las representaciones temporales del sentido interno (hoy se diría: sólo a las vivencias psíquicas), poniendo en duda o incluso negando la existencia de seres extensos en el espacio. El idealista empírico deja el mundo a la deriva entre ensoñaciones, o en todo caso en un ámbito indistinguible entre sueño y realidad. Para responder al idealista empírico y quizás también por evitar objeciones similares, Kant no se detiene en la ecuación objeto-fenómeno-representación. Después de haber desplazado todo el problema del objeto (aquello que está frente a nosotros) hacia la esfera subjetiva «del objeto para nosotros» u «objeto representado» parece no considerar al objeto sólo desde el punto de vista de su posibilidad trascendental —es decir, experienciable gracias a las puras relaciones formales del tiempo y del espacio unificadas por las categorías intelectuales— sino también desde el punto de vista de su efectividad.

Kant habla de «*wirkliches Ding*» y parece querer otorgar al objeto un estatuto existencial concreto. En este punto, la acusación de Brentano parecería tener fundamento. La noción de objeto, invocada por el juicio existencial categórico, parece coincidir con el ente externo efectivamente existente. Pero en Kant el ente efectivo tampoco se da nunca sin la mediación con la conciencia. Cuando se quiere garantizar la subsistencia de la realidad externa, se hace desde la mediación del ente efectivo con las síntesis correlativas que puede tener la conciencia: el ente efectivo siempre es un correlato, no está nunca por sí o en sí mismo.

El objeto, tanto interno como externo, si es *efectivamente dado* a la conciencia, lo es *no sólo gracias* a la *Anschauung* —que es portadora de la pura idealidad formal, es decir, de puras relaciones espaciotemporales— sino también a la *Wahrnehmung*, a la percepción, según sostiene Kant en la «Sección sexta de la antinomia de la razón pura» de la «Dialéctica trascendental».

El paso terminológico de la *Anschauung* a la *Wahrnehmung*, operado aquí por Kant, tiene cierta importancia si se miran los pasos de la «Estética trascendental» en los cuales examina y distingue las *Anschauungen* (puras relaciones formales de las intuiciones), las *Emp-*

*findungen* (las sensaciones en cuanto materia perceptiva) y las *Wahrnehmungen*, es decir, percepciones en las cuales se obtienen síntesis entre leyes y materialidad perceptiva (sensación) (KrV, A 42-43, B 60; trad. cast. 2007: 109-110). En la primera parte de la «Sección» del «Idealismo trascendental» Kant estaría manteniendo un doble foco de atención: por un lado subraya el papel de las intuiciones espaciotemporales, consideradas en su idealidad, que no deben confundirse con las cosas en sí mismas, ya que serían funciones simples de la operatividad representativa de la conciencia. Y en este caso el objeto sólo es «objeto representado» no es cosa, no es *Ding*, y mucho menos cosa en sí: es *Vorstellung*<sup>10</sup>. Por otro lado la operatividad de la conciencia (el fenómeno, la representación), para no caer en la indistinción onírica entre sueño y realidad del mundo, necesita una existencia concreta, garantizada en su validez (por la deducción «objetivo-trascendental») y en su efectividad por las síntesis de las percepciones (*Wahrnehmungen*) (KrV, A 492, B 521-522; trad. cast. 2007: 562).<sup>11</sup>

Nada nos es efectivamente dado (*wirklich*), excepto la percepción [y la percepción a menudo es en Kant un *medium subjetivo* entre materialidad de la sensación y organización sintético intuitiva del material sensible] y el progreso empírico de esta a otras percepciones posibles. Pues en sí mismos, los fenómenos, como meras representaciones, sólo son efectivamente reales *en la percepción, que en verdad no es otra cosa que la realidad efectiva de una representación empírica, es decir, fenómeno* [cursiva nuestra]. Llamar cosa efectivamente real a un fenómeno (*wirkliches Ding*), antes de la percepción, o bien significa que debemos encontrar esa percepción en el progreso de la experiencia, o bien [la expresión

---

<sup>10</sup> Véase la crítica que Friedrich Eduard Benecke plantea al concepto kantiano de objetividad, es decir, validez objetiva. La objetividad es un mero juego verbal. Se debería hablar de necesidad subjetiva. Para esta interpretación y para la crítica al concepto kantiano de facultad, v. Benecke, 1832: 36. Sobre el pensamiento de Benecke v. Pettoello, 1992.

<sup>11</sup> «In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterscheiden, wenn beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen».

«ente efectivo»] no tiene significado alguno (KrV, A 493, B 521; trad. cast. 2007: 563).

El incesante progreso de la experiencia, su procedimiento regulador, da pleno sentido a la denominación «ente efectivo» distinguiéndolo así de *la cosa en sí* empleada por el realismo trascendental, y al mismo tiempo distinguiéndola del nominalismo vacuo, típico del idealismo onírico de Berkeley.<sup>12</sup>

Se puede hablar de procedimiento regulador de la experiencia porque en la «Sección octava» de la dialéctica Kant añade una consideración fundamental para su idealismo crítico-trascendental: la noción cosmológica de una totalidad absoluta de la serie de condiciones debe valer no como principio constitutivo, sino como principio regulador de la experiencia del mundo. El carácter regulador de la idea cosmológica de totalidad absoluta de la serie de condiciones debe ser un principio de «la mayor continuidad y extensión posible» de la experiencia, principio en base al cual ningún límite empírico debe valer como absoluto.

En este sentido la idea cosmológica puede convertirse en motor del progreso cognoscitivo, cuya dinámica interna consiste en considerar todos los límites puestos por la idealidad espacio-temporal de las intuiciones puras como relativos y no absolutos; dinámica, por tanto, dirigida a no absolutizar el uso empírico del entendimiento. Regular los límites parece ser una de las tareas optativas de lo inteligible. La idea cosmológica de totalidad debe regular lo que debemos hacer en ese procedimiento que

---

<sup>12</sup> La crítica al idealismo onírico de Berkeley y al realismo ingenuo, que sigue estando presente en las indagaciones de Brentano sobre el objeto en Kant, podría abordarse también considerando la relación entre percepción y sensación en Kant. La sensación (*Empfindung*) indica el elemento gracias al cual la conciencia tiene experiencia de la acción (*Wirkung*) de la entidad efectiva en sí misma y de su propia modificación (*Affizierung*). Por eso la sensación, aunque sea material, alude ya a la mediación entre la representación sensible y efectividad de la entidad fuera de nosotros. Alejándose de la crítica de Hermann Cohen a Helmholtz, la autora supone que en Hermann von Helmholtz, y en particular en su teoría de los signos y del material perceptivo (véase von Helmholtz, 1879), se pueden encontrar desarrollos interesantes de la diferenciación y relación entre *percepción* y *sensación* (*Wahrnehmung* y *Empfindung*). Para la crítica de Cohen a Helmholtz, véase Cohen, 1987: 296-310.

nos retrotrae de las condiciones dadas a sus premisas. Los antecedentes en esta regresión se pueden identificar de dos maneras diferentes: mediante la regresión al infinito sostenido por los matemáticos, o en virtud de la regresión indefinida, propia de los filósofos, y elegida por Kant.

Si en la intuición empírica —afirma Kant— se ha dado todo, la regresión en la serie de sus condiciones internas procede al infinito, y este es el caso de la división (descomposición) de la materia de un cuerpo intuido empíricamente como un todo (es decir, que nos es dado como una totalidad dentro de sus límites sensibles).

Si por el contrario nos es dado sólo un término de la serie en la intuición empírica y es necesario proceder desde este término hacia la totalidad absoluta, entonces *la regresión será indefinida*.

El ejemplo kantiano es el de la progeñe, esto es, la historia natural del hombre, en la que no es posible llegar a una generación primera, a un primer hombre. La regresión procede a partir de cada miembro de esta generación hacia uno más alto; en este recuento inverso no se encontrará nunca un límite empírico que presente a un miembro como absolutamente incondicionado.

Concluyendo, podemos decir que, pese a lo penetrante del análisis de Brentano, este encuentra un escollo en el hecho de que Kant no se limita nunca a un realismo ni metafísico ni ingenuo o naturalista, tal y como señala Brentano en su exégesis, aludiendo a la interpretación del juicio existencial como juicio categórico y sintético. La prueba está en su idealismo trascendental, que considera la progresión indefinida de la experiencia como el único modo de dar *sentido* a la expresión *ente efectivo*. Según denuncia Brentano, la síntesis que concibe Kant estaría entre dos elementos heterogéneos y mutuamente intraducibles: el concepto que está en mí y el objeto concreto fuera de mí.<sup>13</sup> Kant sin embargo supera amplia-

---

<sup>13</sup> Una interpretación interesante de la mediación entre heterogéneos la ofrece Claudio La Rocca en su análisis de la facultad del juicio ínsita en la Doctrina trascendental del juicio. «Con el análisis de la *Urteilkraft* entra en juego una dimensión decisiva de la subjetividad trascendental hasta ahora en la sombra. La pretensión, fundamentada en la deducción trascendental, de hacer valer unos conceptos aparentes como funciones de interpretaciones de una multiplicidad espacio-temporal en relación al

mente la ingenua concepción realista del objeto «fuera de mí», no sólo en el ámbito dialéctico. También cuando afronta el componente material de la intuición sensible, no considera en todo caso la materia por sí misma, sino su mediación con las leyes del pensamiento, ya sean a priori o empíricas. Kant siempre piensa, por tanto, en una efectividad en relación a las fuentes subjetivas (ideales y trascendentales) del conocimiento (intuición o entendimiento), como bien aclara en los «Postulados del pensamiento empírico». Se puede de hecho afirmar que la justificación de la relación de la conciencia con una efectividad implica dos fases de la reflexión kantiana dentro de la *Crítica de la razón pura*. La primera tiene que ver con la constitución subjetiva (apercepción pura) y objetiva (síntesis pura a priori) de la referencia de la conciencia al objeto; la segunda tiene que ver con la posible relación de la objetividad (alcanzada ya en el plano trascendental) con la existencia. Kant valora la relación entre objetividad y existencia desde más puntos de vista: desde la homogeneidad matemática del ente (cantidad extensiva); desde la mecánica y dinámica de los cuerpos físicos (analogías de la experiencia), y en último lugar desde el punto de vista de la gradualidad perceptiva del ente (cantidad intensiva y categoría de la calidad), que según la interpretación de Hermann Cohen, y como veremos en la Glosa 2 de este trabajo, funda y cumple los otros. Todas estas determinaciones sintéticas de los entes —es decir, su homogeneidad, su gradualidad intensiva, sus conexiones de transformación, permanencia, causalidad, acción recíproca— determinan el sentido de la experiencia perceptiva en el ámbito cognoscitivo. Sentido que en la «Dialéctica» asumirá el carácter regulador teleológico no sólo gracias a la distinción entre infinito matemático y regresión indefinida, sino también gracias al valor regulador de aquella idea racional de individuo tratada en el «Ideal trascendental de la razón pura». El individuo leibniziano, cuya noción completa también abordará A. Gottlieb Baumgarten en su *Meta-*

---

horizonte formal de una experiencia posible, esta pretensión exige, si se desarrolla en sus implicaciones, la idea de un sujeto intérprete, un sujeto por tanto capaz de transformar simples reglas en funciones de interpretación de una multiplicidad: *una inteligencia capaz de mediar entre dos códigos por definición heterogéneos, de interpretar uno en relación al otro* [trad. y cursiva nuestras]» (véase La Rocca, 1999: 132).

*physica*, se transformará en el sentido teleológico de la apertura indefinida a la predicabilidad del objeto, en las complejas páginas kantianas.

A partir de la crítica puesta en marcha por Brentano a las debilidades argumentativas de Kant relativas a la prueba ontológica, crítica que en algunos puntos parece asumir rasgos caricaturescos, nació la exigencia de valorar las efectivas argumentaciones kantianas sobre la prueba ontológica de Dios en su mismo origen, comparándolas con los resultados no sólo dialéctico-rationales del criticismo kantiano, sino también teórico-cognoscitivos, en los que se reflexiona sobre la constitución del sentido (esquemático-sintético) de los entes.

Nos ha parecido oportuno comenzar por el significado y por el papel que el término existencia ha adquirido en el escrito precrítico de Kant de 1762, *El único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios*. Se trata de un escrito al que sus intérpretes colocan de dos maneras: todavía bajo la égida de la tradición esencialista (Baumgarten)<sup>14</sup> —respecto a la cual Kant, sin embargo, declaraba que-erse emancipar— o conectado a aquella complicada relación de contraposición entre las filosofías de Christian Wolff y August Crusius,<sup>15</sup> con las que Kant entró seguramente en contacto también en los años anteriores a 1762.

En este trabajo se tendrá en cuenta el diálogo que Kant entabla con la metafísica de Baumgarten, y con las reflexiones de C. Wolff no sólo relativas a la existencia, sino sobre todo dedicadas a la cosmología y a Dios. Se buscará además indicar la relación de crítica y al mismo tiempo

---

<sup>14</sup> Sobre el vínculo con la filosofía de Alexander Baumgarten y al mismo tiempo sobre el papel central que tiene el escrito de 1762 para un concepto operativo y ya no substancialista del ser, véase Margiotta, 1971a; 1971b: 71-83.

<sup>15</sup> Para la colocación del pensamiento kantiano precrítico en la relación entre la escuela wolffiana y la de Crusius, colocación dirigida a dar una autonomía «ecléctica» al pensamiento de Kant, véase Tonelli, 1959. Para una reconstrucción del clima cultural en el que han madurado los escritos precríticos kantianos, véase Sgarbi, 2010b. El trabajo de M. Sgarbi profundiza el marco histórico-teórico de la investigación sobre los escritos precríticos ofrecido por G. Tonelli, y dedica una especial atención a las influencias aristotélicas sobre la formación del pensamiento crítico de Kant. A este respecto véase Sgarbi, 2010a.

de atención y asimilación que mantendrá Kant respecto a A. Crusius en lo que respecta a la noción de existencia.

Este trabajo quiere considerar también la autonomía que Kant pretende alcanzar, no siempre totalmente cumplida o trazada con claridad, a partir de las reflexiones leibnizianas sobre la posibilidad y la esencia en el ámbito teológico, y sobre todo, ético.

Nos ha parecido propedéutico concentrar el análisis sobre las vicisitudes del término existencia en las reflexiones de Kant de 1762, y evidenciar cómo se puedan lograr en ellas diferentes planos argumentativos relativos al *Dasein*.

Ahí puede recuperarse, de hecho, un plano lógico-formal, uno ontológico, un plano ulterior que remite a la *realitas*, al contenido conceptual, al objeto del pensamiento, y un último plano, que remite a la noción de efectivo (*wirklich*), que Kant considera, en pocos pero significativos pasos, plena de significado.

El objetivo de nuestro escrito será por tanto valorar los entrelazamientos y las referencias recíprocas de los significados asignados a la noción de existencia, procediendo mediante el método del análisis y del comentario (glosas) a las primeras tres «consideraciones» que componen el único argumento posible para la prueba a priori de la existencia de Dios, defendida en 1762.

# Glosa 1

## Posible y existencia

Comencemos por la primera consideración kantiana: la existencia no es un predicado o determinación de cosa alguna. La existencia es posición absoluta. Podríamos servirnos de la expresión «existencia» como un predicado, si no se cometiera entonces el error de quererla deducir a partir de conceptos simplemente posibles, tal y como estamos acostumbrados a hacer cuando se quiere probar la existencia absolutamente necesaria, es decir, la existencia de Dios.

Podemos glosarlo así: si no se quisiera deducir la existencia de Dios a partir de su posibilidad lógica podríamos hacer de la existencia un predicado, y muy probablemente sería un predicado real, remitiendo por tanto



a un objeto del pensamiento puesto positiva y verazmente. Pero para convertirse en objeto del pensamiento —advierte Kant— la existencia debe estar ya dada y pre-supuesta.

En cuanto predicación, en su «respectus logicus», la existencia equivale al pensamiento de la relación de un *quid*<sup>16</sup> con el sujeto. Por tanto, desde el punto de vista lógico el ser lo da la cópula de un juicio, es decir, la relación entre sujeto y predicado; sin embargo el ser simple vale en cuanto existencia cuando no se considera solamente la relación sujeto/predicado, sino más bien la cosa misma en sí y por sí.

A continuación veremos que en las reflexiones de 1762 la cosa en sí y por sí implica no sólo su posición absoluta (ontológica) y la materia conceptual del objeto puesto, la *realitas* del pensamiento.<sup>17</sup> También implica la efectividad del ente puesto, su *Wirklichkeit*, que puede entenderse como referencia última del objeto y de sus predicaciones. Aunque apenas sea mencionada, tal efectividad adquiere para Kant, ya en 1762, un estatuto semántico: es aquello que da sentido al concepto y a sus predicados, tal y como dijimos en el primero párrafo.

La primera diferenciación, por tanto, es entre la posición del ser en sí y por sí de una cosa y el juicio predicativo sobre algo, entre el ser del ente y

<sup>16</sup> La expresión *quid* no nos puede eximir de su consideración en el contexto de la temprana Edad Media, en la disputa sobre los universales. *Quid* remite a la *quidditas*, es decir, a la esencia o naturaleza de una cosa, expresada por una definición. La quiddidad, aquello que la cosa es, se contrapone al ser o a la «quoddidad», es decir, al «hecho de que la cosa sea». El *quid* tiene por referencia el concepto, la esencialidad conceptual; tiene que ver con el plano lingüístico que define al pensamiento; el *quod* tiene una dimensión fáctica positiva, remite a la cosa y al hecho de que la cosa es. Véase de Libera, 2014.

<sup>17</sup> Así interpreta Heidegger el concepto kantiano de *realitas*: «Lo que pasa es que para Kant la palabra “real” tiene todavía su significado originario. Significa aquello que forma parte de una *res*, de una cosa, del contenido material de una cosa. Un predicado real, una determinación que forma parte de una cosa, sería, por ejemplo, el predicado “pesada” en relación con una piedra, independientemente del hecho de que la piedra exista o no efectivamente. Por lo tanto, en la tesis de Kant, “real” no significa [...] los hechos [...] Para Kant, realidad (*Realität*) no significa realidad efectiva (*Wirklichkeit*), sino aquello que tiene carácter de cosa, la coseidad (*Sachheit*)». Véase Heidegger, 1961: 451; trad. cast. 2003: 365-366.

su predicabilidad. La gran línea divisoria que Kant parece proponer aquí es la que media entre ontología y lógica.

El objetivo polémico de tal división tiene como primer modelo la prueba de Anselmo de la existencia de Dios, cuya piedra angular era la definición de la perfección de Dios. La prueba de Anselmo llegará hasta Descartes y Leibniz, si bien con algunos cambios y mayor distancia crítica.

En Anselmo se puede encontrar la siguiente argumentación:

Si con la palabra Dios queremos decir el bien perfectísimo del que no se puede indicar nada mayor, podemos inmediatamente deducir que existe el ente al que llamamos Dios.

En primer lugar es evidente que Dios existe siempre en nuestro intelecto (es decir, cada vez que lo pensamos).

Es sin embargo imposible que aquello respecto a lo cual no se puede pensar nada mayor exista sólo en el intelecto, porque aquello que existe en el intelecto y también en la realidad sería más perfecto que aquello que existe sólo en el intelecto.

Damos el *nombre* de Dios a aquello que es más perfecto, del que no es posible pensar nada mayor. Si Dios existiera sólo en el intelecto, entonces sería pensable algo más perfecto, y esto sería contradictorio con el *nombre* Dios. Por tanto Dios no existe sólo en el entendimiento, sino también en la realidad.<sup>18</sup>

A estas argumentaciones replica un contemporáneo de Anselmo, con una objeción que parece operar también, en cierto modo, en las críticas kantianas a la idea de que la posibilidad formal de Dios (Dios pensable como perfecto) esté en la base de su existencia. Se trata de la crítica de Gaunilo, expresada en su *Liber pro insipiente*: sin haber admitido antes la existencia efectiva de ese ser al que se le da el *nombre de* Dios, el argu-

---

<sup>18</sup> A la edición Raynaud del *Proslogion* de Anselmo, publicada en 1630 en Lyon, le sigue la edición de 1675 de Mauriner, en París. En la edición de 1630 hay solamente una publicación parcial del *Proslogion* acompañada del análisis de las respuestas tomistas; en la edición de 1675 el orden de los escritos de Anselmo ya no es cronológico, sino temático, y el *Proslogion* aparece integralmente en el volumen dedicado a *De Deo (Uno)*. Para una historia de las ediciones de Anselmo, véase Schmitt, 1984: 6-244.

mento anselmiano no logra justificar su realidad. En efecto, es necesario adquirir primero la certeza de que el ser mayor de todos está efectivamente en alguna parte; después, a partir del hecho que es mayor de todos «no podrá dudarse» de que también subsista en sí mismo.

El error de Anselmo sería parecido a querer narrar una fábula según la cual en algún lugar del océano hay una isla tan rica en tesoros naturales y tan fértil que supera a todas las otras tierras conocidas. Ateniéndonos al método de Anselmo habría que concluir que es necesario que exista esta isla, ya que, de ser una isla puramente imaginaria, pese a estar dotada de muchas perfecciones, tendría menos valor que las islas reales.

En realidad, en este contexto es donde nace la justificación «esencialista» de Dios. Esta consistiría en que las perfecciones internas de Dios que constituyen su esencia —que pertenecería a la predicación analítica, según el vocabulario kantiano maduro— engloban en sí la existencia, la cual, sin embargo, implicará en el futuro desarrollo del pensamiento kantiano una referencia imprescindible a la síntesis. Si las examinamos mejor, las reflexiones de Kant que atraviesan la *Nova dilucidatio* (PND; trad. cast. 1974) de 1755 y el BDG, se puede argüir que su polémica se dirige a aquella tradición esencialista que nunca había superado realmente, sino sólo corregido, las reflexiones anselmianas. En la referencia a la existencia en cuanto *Realgrund* de la esencia divina, se refleja, para nosotros, la polémica con la concepción cartesiana de Dios como *causa sui*, examinada por Kant en la *Nova dilucidatio* teniendo en cuenta también la recepción spinozista de ese supuesto.<sup>19</sup> La alusión es a la famosa «Proposición 7» de la «Primera parte» de la *Ética* de Spinoza, cuya demostración remite a la

---

<sup>19</sup> Este pasaje es muy importante porque algunos intérpretes han considerado que la noción de causa sui y el principio de razón suficiente son buenas razones para ver en Kant un vínculo con la concepción monista de la sustancia de Spinoza; vínculo que Kant habría mantenido hasta el *Spinozismusstreit*. En la consideración kantiana del principio de razón suficiente da comienzo, a nuestro juicio, no la adhesión al monismo mecanicista de Spinoza, sino su crítica. Esta se traducirá también en la reflexión madura sobre la libertad, como trataremos de mostrar en las Glosas 7 y 8. Fue Boehm (2012; 2014) quien se pronunció a favor del spinozismo kantiano. Wyrwich (2014: 113-124) ofrece una interesante discusión crítica de la interpretación de Boehm.

primera definición de la sección dedicada a Dios. En ella Spinoza esboza la noción de *causa sui* y al mismo tiempo la implicación directa de esencia y existencia, temas que constituirán el objeto de polémica para el Kant precrítico, y que encontramos de nuevo en la argumentación de la «Primera consideración», de 1762:

*A la naturaleza de una substancia* —escribe Spinoza— *pertenece el existir.*

*Demostración:* Una substancia no puede ser producida por otra cosa (por el corolario de la proposición anterior); será, por tanto, causa de sí, es decir (por la definición I) que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir (Spinoza, 2010: 5, 13; trad. cast. 1998: 51).

Es oportuno referirse también al trasfondo histórico de las posiciones mantenidas por Spinoza en la primera parte de su *Ética*, es decir, a la polémica cartesiana con las concepciones tomistas que habían negado toda validez a las argumentaciones anselmianas, las cuales, como acabamos de ver, admitían la posibilidad de derivar la existencia divina a partir de la definición de ente perfectísimo.

El papel que tiene la definición de la figura en el conocimiento geométrico se desarrolla en la demostración de la existencia de Dios a partir de la definición de Dios mismo. Según Descartes la validez de la prueba a priori de la existencia de Dios, como la validez de los teoremas geométricos, depende del hecho de que la idea de Dios sea una idea innata y a ella le corresponda una esencia independiente respecto al pensamiento humano. Este punto se entiende mejor si se compara la cartesiana prueba a priori de la existencia de Dios con la prueba de Anselmo, desmentida en las argumentaciones de Tomás de Aquino.

Tomás, como hará también Kant, había rechazado la prueba de Anselmo considerando ilegítima la atribución a una existencia meramente pensada la exterioridad respecto al pensamiento; existencia pensada que forzosamente debe atribuirse a Dios una vez que se define como un ente respecto del cual no se puede pensar uno mayor.

Tomás acusa a Anselmo de pasar de la existencia en el pensamiento a la existencia real de Dios, sin ninguna justificación y legitimación. Johannes

Caterus, en la «Primera objeción» a las *Meditaciones* de Descartes, dará por válida esta misma argumentación (Descartes, 1996: 91-101; trad. cast. 1996: 79-86). Descartes responderá dando la razón a Tomás contra Anselmo, pero sosteniendo al mismo tiempo que su argumento, al contrario que el anselmiano, escapa a la crítica de Tomás.

No es la mente la que infiere la necesidad de la existencia de Dios pasando de su pensamiento necesario a su realidad necesaria. Al contrario: la necesidad de la existencia del ente divino es la que se impone al pensamiento, tal y como el contenido de las ideas innatas se impone a la mente. Al atribuir la existencia a Dios, no se pretende pasar del pensamiento a las cosas, y por tanto no se quieren imponer las leyes del pensamiento a una realidad que podría ignorarlas, sino que son las cosas las que se imponen con su necesidad al pensamiento. Es la esencia del triángulo la que hace pensar con necesidad en la equivalencia entre dos ángulos rectos y sus tres ángulos internos; del mismo modo, la esencia de Dios es la que legitima el triángulo como existente.

Las esencias de las cosas, de hecho, como muestra la teoría innatista, son independientes del pensamiento. Por consiguiente, la teoría innatista es la que permite responder a las objeciones de Caterus-Tomás.<sup>20</sup> La reacción kantiana a esta concepción puede comprenderse también por la fortuna que tuvo la teoría esencialista cartesiana en los siglos posteriores. De hecho, la interpretación de la causa primera como una esencia que implica la existencia, se produjo tanto del lado teísta como entre los propios ateos, que debatieron ampliamente sobre la identidad del ente necesario, pero no sobre su existencia.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Sobre las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, basadas en la teoría de las ideas innatas y en la fortuna del esencialismo, véase Scribano, 1994: 180 y ss; 1997. Para las pruebas cartesianas en general, véase además Koyré, 1922; Beck, 1979. Para una reconstrucción histórico-teórica de la prueba ontológica en la época moderna, véase Henrich, 1967.

<sup>21</sup> La relación entre racionalismo y teología es tan estrecho que representa, como afirma Bayet, 1939, aquel gran tema que se despliega desde Descartes, y su relación con la escolástica, hasta Leibniz y Spinoza, y ha caracterizado al debate de los siglos dieciséis y diecisiete entre teístas y ateos. Véase Kors, 1990.

Kant, por su parte, parece volver a proponer el argumento de Gaunilo<sup>22</sup> precisamente allí donde subraya que la existencia no sólo no es un predicado, es decir, algo solamente pensable; sino que no puede deducirse de los predicados del ente divino, y por tanto tampoco a partir de su perfección. Esto es, no puede deducirse en general a partir de su pensabilidad.

La existencia debe ponerse de modo simple y absoluto<sup>23</sup> antes de cualquier predicación. Así, según Kant, en el juicio «Dios es omnipotente» se

---

<sup>22</sup> En esta hipótesis nos impulsa un breve pasaje de las lecciones sobre la prueba de la existencia de Dios de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, en el que se encuentra una alusión a Anselmo, Gaunilo y Kant, además de a la crítica dirigida al ejemplo kantiano de los cien táleros reales y pensados, crítica que está presente también en el primer libro de la *Lógica*. Así, afirma Hegel: «Kant ha criticado esta prueba; lo que él objeta es lo siguiente: Si se definiera a Dios como la suma de todas las realidades no le correspondería el ser, porque el ser no es ninguna realidad; en efecto, el concepto no aumenta por el hecho de existir o de no existir, sino que sigue siendo el mismo. Ya en tiempos de Anselmo un monje objetó lo mismo [cursivas nuestras]; él dijo: lo que yo me represento no existe por el hecho de representarlo. Kant sostiene: Cien táleros siguen siendo lo mismo ya sea que yo los represente meramente o que los posea; así el ser no sería ninguna realidad, porque nada agrega al concepto». Véase Hegel, 1986: 245; trad. cast. 1987: 257.

<sup>23</sup> Hemos unido los atributos simple y absoluto respecto a la posición ontológica de existencia, diferenciándonos así de aquellas interpretaciones que confían al adjetivo «simple» la tarea de representar la posibilidad lógica, y al adjetivo «absoluto» la función de expresar la posición ontológica, existencial. Nuestra elección tiene al menos dos motivos: en primer lugar un motivo léxico. El propio Kant, al comienzo del segundo párrafo del *Único argumento posible*, sostiene: «*Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei*». Por tanto el concepto de posición ontológica es totalmente simple. Y no sólo eso; la expresión que emplea Kant para indicar la posibilidad lógica no es *einfach*, sino *bloß*, y esta, como es sabido, sí tiene algo que ver con lo simple, pero en el sentido de lo meramente posible, mientras que el ser *einfach*, en lo que respecta al concepto de la posición equivalente al ser, no indica una mera posición, sino la originariedad de la posición ontológica. Por tanto la posición lógica es «mera» posición, y la posición ontológica remite, sin embargo, a un concepto simple y absoluto y por tanto originario, eminente, como el ente divino. El término capaz de incluir todos estos matices, empleado por Kant para la posición ontológica es, de hecho: *schlechthin*. Consideramos más adecuado a las estrategias argumentativas del Kant de 1762 distinguir entre posible lógico (entendido también como esencia de un concepto) y su posición ontológica a través de las indicaciones que provienen de las reflexiones

pone sólo la relación entre Dios y su predicado, no se dice nada sobre la posición de su ser, sobre la existencia de Dios y sobre su absolutidad.

En la predicación, el sujeto sólo es pensado como posible, pero no es puesto como existente, lo que equivale a decir: no se puede tomar prestada la existencia de Dios a partir de las relaciones lógicas entre el sujeto y los predicados. Más bien, esta debe pertenecer al «modo» (*Wie*) en que es puesto el concepto, junto a todos sus predicados. Si Dios no fuese supuesto ya como existente (y veremos que sería necesariamente existente de manera absoluta y simple, *schlechthin*) al margen de sus predicaciones; si la isla imaginada no fuese efectivamente existente en algún lugar, quedaría por determinar —afirma Kant— si la relación que establece el predicado es respecto a algo existente o puramente posible.

Cuando se afirma: «Dios es una cosa existente» parece que se esté atribuyendo la existencia, en cuanto predicado, a Dios; sin embargo, se está predicando como divina la posición de ser de algo. Dios es, por tanto, el «nombre» para el conjunto de atributos relativos a la cosa puesta. Para expresar con exactitud la predicación de «algo puesto» se debería decir: «algo existente es Dios». Esto es, debería ponerse la existencia *con* y *en* el sujeto [el algo] conectándola después al conjunto de sus atributos recogidos en el «nombre» Dios. El nombre «Dios» representa la amplitud, la totalidad de la posibilidad lógica; es un nombre que abarca y designa

---

del párrafo 3 del BDG, en cuyo título, y no por caso, se usa para lo posible lógico la expresión *bloÙe Mglichkeit*. La *bloÙe Mglichkeit* se entiende como el *Was* de aquello que se pone, y lo que Kant dirá sobre el *Was* de la *Setzung* del «mero» posible, recuerda mucho a la noción leibniziana de substancia individual y de su perfección. La existencia, sin embargo, es denominada el *Wie der Setzung*. Para dar cuenta del *Was* Kant afirma que *en* un ente efectivo no se da más que sus posibles predicaciones, y por tanto de lo posible lógico; aquello (*was*) que es puesto *en* un ente, equivale a su esencia, a su *quiddidad*, pero el modo en que es puesto el ente, tiene que ver con su existencia. El *Wie*, la modalidad de la posición ontológica tiene, a su vez, una doble referencia: por un lado se refiere a la necesidad absoluta del ente simple (Dios), por el otro implica al ente efectivo como llenado semántico del concepto. Para la diferenciación entre simple (posición lógica) y absoluto (posición ontológica), del que aquí nos alejamos, véase D'Agostini, 2012: 106. Para el tema de la coincidencia de los predicados posibles con aquello (*Was*) que es dado «en» un existente, véase Veca, 1969: 49-55.

la complejión esencial (*Inbegriff*) de los predicados posibles de la cosa puesta, pero esta esencia lógico/conceptual y lingüística (Dios = nombre), esta *quiddidad*, no contiene en sí la existencia, la presupone como ser eminente, en sentido absoluto. Se podría decir que la totalidad de los predicados necesita una fundamentación ontológica, que para nada coincide con la predicación esencial y completa.

A una cosa existente le competen aquellos predicados que, tomados en conjunto, distinguimos con la expresión (*Ausdruck*) Dios. Estos predicados se ponen en relación a este sujeto; pero la cosa misma, junto a todos sus predicados, es puesta *tout court* (*schlechtin*) (BDG, 74; trad. cast. 2004: 50-51).<sup>24</sup>

El *nombre* Dios se examina aquí bajo dos aspectos: como *conjunto posible* que no va más allá de la esfera del pensamiento, y como *conjunto predicativo que remite a una existencia* dada por la posición simple y absoluta (*schlechtin*) del «algo/ente», al cual pueden referir los predicados divinos mismos. Los predicados se determinan lógicamente mediante la cópula, es decir, relativamente a la cosa misma. Pero la cosa, junto a todos sus predicados, no es puesta de modo relativo, sino más bien de modo absoluto (*schlechtin*): es la posición ontológica de los posibles divinos, contenidos en el nombre «Dios».

Sin embargo, examinada más detenidamente, la argumentación kantiana parece no llevar a cabo el salto definitivo y veraz, aquel que va del ámbito de la predicación al de la ontología. Se podría sostener que «el único argumento posible» propone en definitiva una consideración diferente del juicio existencial. «Dios es», «el hombre es», o «A es», no son ya relación entre sujeto y predicado, sino más bien posición del sujeto en conjunción con sus determinaciones esenciales.

---

<sup>24</sup> En estos pasajes Kant utiliza el adverbio *schlechtin*, que precisamente significa *en sentido absoluto, de modo eminente*; pero también alude a la simplicidad originaria de algo. Por esto se ha elegido insertar la locución *tout court*, en vez de utilizar el término «simple».



## Glosa 2

# Esencia y existencia

Surge así una pregunta. Si al ejemplificar la posición absoluta Kant recurre al juicio existencial «una cosa existente es Dios», negando que la existencia se resuelva en la relación entre sujeto y predicado, y afirmando que es fundamento de un *Etwas*, no podemos no preguntarnos: ese *Etwas* en el que piensa Kant, ¿es concepto, es objeto del pensamiento, o remite a la concreta existencia externa? Si ese *Etwas* estuviera indicando el género, podríamos concluir que cuando ponemos algo ponemos la esencia.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Al igual que Aristóteles, *Tópicos*, I, 5: «Género es lo que se predica, dentro del qué es [inmanente a la esencia], acerca de varias cosas que difieren en especie. Se

Si miramos a la esencia, al *Wesen*, cuando ponemos algo como existente —en su carácter originario—, lo podemos hacer independientemente del hecho de que sea un ente efectivo o de pensamiento; hay una especie de indiferencia de la esencia respecto a su ser conceptual o concreto. El *Etwas*, como querían los *Reales* de la temprana edad media, es indiferentemente género (concepto en general) y cosa; y la cosa, a su vez, puede ser tanto objeto del pensamiento como ente concreto.

Por este camino se complica la cuestión de distinguir las reflexiones kantianas de 1762 y el esencialismo de Baumgarten, del que no obstante quieren diferenciarse. Toda la ontología de Baumgarten equivale a una lógica predicativa; se propone desde el comienzo como ciencia de los predicados generales del ente. Por consiguiente, la reflexión sobre el ente, sobre su realidad y existencia, es una reflexión sobre la predicación y sus modalidades.

Para la lógica predicativa, lo predicable y lo existente son semánticamente equivalentes, es decir: hay perfecta coincidencia entre el concepto y su objeto, entre posible, pensamiento y existente. El propio Kant no niega esta coincidencia. La equivalencia de posibilidad y existencia es contemplada, pero sólo y exclusivamente *respectu logico*. En 1762, de hecho, vuelve a indicarse esta equivalencia, al distinguir aquello que ocurre *en un Etwas* de lo que deriva *de un Etwas*. «*En un existente no se pone nada más que en un puro posible*», porque aquello que es puesto en un existente coincide con todos sus predicados, lo que Leibniz —como ya hemos mencionado— llamaría la perfección de una esencia. Pero *en virtud* de algo existente se pone más que el posible predicativo: se obtiene la posición absoluta, originaria, eminente (*schlechthin*) de la cosa misma. Un existente contiene, por tanto, todas sus posibles predicaciones lógicas, y sólo en este sentido puede hablarse de equivalencia entre esencia, *quid-*

---

dirá que se predicán dentro del qué es [predicación inmanente a la esencia] todas las cosas que corresponde dar como explicación cuando alguien ha preguntado *qué es la cosa* en cuestión; como, por ejemplo, en el caso del hombre, cuando alguien ha preguntado qué es la cosa en cuestión, corresponde decir que animal [cursivas nuestras]» (trad. cast. 1982: 97, añadimos en corchetes, para mayor claridad, los términos utilizados por la autora).

*didad*, y existencia; sin embargo la complejión de las predicaciones no es suficiente como para justificar la existencia originaria del contenido de un concepto, su posición absoluta.<sup>26</sup>

En Baumgarten, por el contrario, es la *Setzung* la que tiene un valor exclusivamente lógico, pues equivale al principio de identidad, como se dice explícitamente en el § 11 de la *Metaphysica*:

Jedes mögliche A ist A: Alles was ist, das ist, oder: Jedes Subjekt ist Prädikat seiner selbst. Wenn man das verneint und sagt: irgendein A ist nicht-A (§ 10), dann wäre es A und nicht-A, oder nichts (§ 7), was unmöglich ist (§ 9). *Dieser Satz heißt das Prinzip der Setzung oder der Identität* (Baumgarten, 2011: 59) (cursiva nuestra).

Si la posición se reconduce al principio lógico-formal de la identidad, cualquier tipo de predicación será una implementación del poner, por lo cual predicar equivaldrá a poner el ente, determinándolo mediante los principios de identidad (*possibilitas*), de contradicción (*impossibilitas* o *nulla*) y de razón suficiente (*realitas necessaria*). La razón del determinar es el determinante —afirma Baumgarten en el § 35 de su *Metaphysica*—; toda razón suficiente determina suficientemente. Por tanto, mediante la *posición* del determinante *se pone* lo determinado. *Quitando* el determinante *se quita* lo determinado (Baumgarten, 2011: 67). Posición y razón determinante coinciden. Determinar según el modo contradictorio, idéntico (posible) o necesario devienen así esencialmente sinónimos del no poner, el poner positivamente y el poner necesariamente. Con ello Baumgarten

---

<sup>26</sup> Sobre este aspecto de la argumentación kantiana, véase Kannisto, 2016: 291-313. Con razón Kannisto observa que para Kant la predicación completa de un objeto no nos dice nada sobre su existencia. La predicación completa es, efectivamente, condición necesaria pero no suficiente para la existencia del concepto predicado. Kant no critica (1) que el concepto de Dios sea completo, (2) que Dios indique la perfección del sumo ser real; (3) él niega que esta perfección pueda decidir de la existencia de Dios (Kannisto, 2016: 298-301). Véase también Marcolungo, 2012: 35-49. En el ensayo Marcolungo toma en consideración los diversos significados del posible en el *Beweisgrund* y en la *Crítica de la razón pura* teniendo como punto de referencia tanto los desarrollos de las ciencias como los de la metafísica. Sobre estos temas véase también el primer capítulo del libro de Toccafondi, 2010: 25-40.

puede afirmar, primero, que una predicación positiva verdadera pone la *realidad* del ente; y una predicación negativa verdadera pone su descarte o *Aufhebung* (su vacuidad, nulidad). Y en segundo lugar, que una negación que sólo aparentemente es verdadera corresponde a una realidad (*realitas*) escondida y a una realidad aparente. Es decir: un predicado positivo sólo aparentemente verdadero es una vacuidad. La realidad (*realitas*) no es otra cosa, entonces, que una determinación (predicación) afirmativa del posible, contrapuesta a la predicación negativa. Así, no es difícil pensar en el predicado real como una determinación en la que *realitas* es afirmación (*Bejahung*) predicativa de la *res*, de la cosa. Y es precisamente esto lo que se encuentra en el § 36 de la *Metaphysica* de Baumgarten:

Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata), sunt *determinationes, altera positiva, et affirmativa* (§ 34, 10), *quae si vere sit, est realitas, altera negativa* (§ 34, 10), *quae si vere sit, est negatio* [cursivas nuestras]. *Negatio apparens est realitas cryptica, realitas apparens est vanitas* (Baumgarten, 2011: 67).

La realidad es la posición de predicados positivos, afirmativos y verdaderos; en sus *Reflexionen*, Kant comentará repetidas veces este pasaje de Baumgarten, junto a muchos otros de su *Metaphysica*, afirmando: *Realitas* es materia cognitiva (*materia cognitionis*), y puede emplearse de manera afirmativa y negativa (HN, XVII, *Reflexion* 4301, 500).

No obstante, para Baumgarten —merece la pena recordarlo— la *realitas* y la existencia misma se quedan en el marco de la predicación lógica. De hecho, Baumgarten llega a la existencia pasando a través de la distinción interna de lo posible, entre predicados absolutos (esenciales) y de relación,<sup>27</sup> y calificando a la esencia como un concepto colectivo, que expresa un conjunto —un agregado de predicados, diría Kant.

La complejión (*Inbegriff*) de aquello que es esencial en un posible o en su posibilidad interna, no sólo es su razón formal —su naturaleza, su

---

<sup>27</sup> Baumgarten: «Los primeros [predicados], si son simples, son predicados esenciales, y son por tanto representables en el interior mismo de lo posible; son determinaciones absolutas intrínsecas, principios y razones de todas las restantes determinaciones internas. Los predicados que son representables sólo en conexión con otra

*Wassein*— sino también el ser del ente. La substancia y las predicaciones internas, es decir, aquello que deriva de la esencia (*rationata essentiae*), son sin embargo afecciones de la esencia. En este contexto la existencia no se considera el fundamento de la esencia, su posición absoluta y ontológica, sino que ella también sería un agregado predicativo, el de las afecciones esenciales. La existencia equivale a la totalidad de las afecciones, a la complejión de su composibilidad. La existencia —escribe Baumgarten en el § 55 de su *Metaphysica*— es una complejión de afecciones (y las afecciones derivan de los predicados esenciales) composibles y dadas en algo; es un complemento/cumplimiento de la esencia o de la posibilidad interna, en la medida en que esta se considere exclusivamente como complejión de determinaciones (Baumgarten, 2011: 72-73).

Parece importante preguntar ahora sobre el papel que desarrollaría la concepción de Baumgarten en la reflexión tardía de Kant sobre los conceptos de realidad y de existencia.

Si pensamos en la interpretación que da Hermann Cohen de tal concepto en su fundamental estudio *El principio del método infinitesimal y su historia*, hay que subrayar el modo en que, en el Kant maduro, se cumple la superación —por así decir— «sintética» de la concepción baumgartiana analítico-esencialista de la «realidad» y por consiguiente de la existencia.

Afirma Cohen:

Uno se pregunta cómo ha podido creerse seriamente que *el hecho lógico del juicio afirmativo* haya podido representar para Kant *la razón para hacer de la realidad la unidad sintética de ese juicio*, junto al cual la negación se configura como concepto coordinado, ¡cuando sobre esta *obviedad lógica se inserta el principio de las anticipaciones*, mediante el

---

cosa, son predicados de relación, son relaciones, *ta pros ti*, tanto en sentido amplio como en sentido estricto, y pueden dirigirse tanto al interior de lo posible como a su exterior. Entre estos últimos hay después relaciones extrínsecas en sentido estricto, que son talmente diferentes respecto a las determinaciones esenciales como para no poder ser representadas si se considera lo posible en sí» (trad. nuestra). Véase Baumgarten, 2011: 67-69.

cual se garantizan las percepciones! (Cohen, 1984: 26) (cursivas y trad. nuestras).<sup>28</sup>

Al hilo de estas palabras puede plantearse la hipótesis de cómo se coloca, sobre la *obviedad lógica* —que podría tener su raíz en la idea esencialista según la cual lo real se agota en la predicación positiva de un concepto— el problema de la legitimación trascendental de la materialidad sensorial (*Dasein*) tal y como es tratado en las anticipaciones de la experiencia. La referencia a la existencia en el ámbito de la reflexión sobre la realidad se debe a lo siguiente: Kant no introduce el tema del grado sensorial de la realidad teniendo en mente la sensibilidad en cuanto forma de las intuiciones espacio-temporales, sino concibiendo la sensación como contenido material (*Dasein*) de las formas intuitivas, y —podemos añadir— la percepción entendida como percatación concienical de esa materialidad.

El estatuto sensorial (*Dasein*) —según H. Cohen— se refleja en el estatuto crítico-cognoscitivo, dirigido a justificar los criterios de validez y necesidad de la existencia, es decir, de la efectividad sensorial (que para Cohen corresponde a la presencia de los cuerpos físicos en la mecánica). En este contexto la efectividad puede tener una justificación crítico-cognoscitiva sólo a través de la categoría de realidad.

Por convención se llama efectivo a lo que es perceptible, y necesario a lo que está demostrado. Quien ve en la percepción el derecho natural, la certeza inmediata, la fuente absoluta de la efectividad, se coloca fuera de todo lo que enseña la crítica del conocimiento. Si la percepción contuviese el criterio suficiente para la objetividad, entonces no sería necesario ningún aparato crítico adicional: sabríamos ya adonde ir para aprehender la naturaleza infinita. Sin embargo, la percepción y la efectividad que le corresponden denotan precisamente sólo esa relación, definida por la

---

<sup>28</sup> «Wie konnte man ernstlich glauben, dass die logische Thatsache des bejahenden Urteils für Kant hätte die Veranlassung bieten können, die Realität zur synthetischen Einheit desselben zu machen, neben welcher die Negation als koordinierter Grundbegriff figuriert – während auf diese logische Trivialität der Grundsatz der A n t i c i p a t i o n e n gepfropft wird, durch den die Wahrnehmungen garantirt werden!».

existencia, entre los elementos pensados a partir de la ecuación (Cohen, 1984: 27) (trad. nuestra).<sup>29</sup>

En estas líneas, el uso que hace Cohen del término «ecuación» parece remitir a las analogías en las que la existencia se perfila como término de referencia de la síntesis entre las categorías de relación (substancia, causa, acción recíproca) y las intuiciones puras de la sensibilidad (reglas conectivas puras y a priori del tiempo: permanencia, sucesión, simultaneidad). Aunque en las «Analogías» la existencia se convierta en el término de referencia de los esquemas de los conceptos de substancia, causalidad y acción recíproca, el *Dasein* no sólo no es capaz de legitimarse, sino que tampoco parece plenamente legitimado, según Cohen, por las síntesis producidas por las categorías de relación. De hecho, unas pocas líneas más abajo Cohen explica el modo en que las analogías de la experiencia han creado un equívoco; han «hecho superfluo, en el sentido de la síntesis y de la fundamentación de la experiencia» el concepto de realidad, en la medida en que este concepto es «reemplazado por la substancia y por la causalidad o por la categoría de la existencia» (Cohen, 1984: 27).

Una vez afianzada la idea de que la existencia no legitima, sino que sólo indica el darse de la materialidad sensorial, su justificación no podría cerrarse sin la reflexión crítico-cognoscitiva sobre la realidad y su grado perceptivo. De este modo, sugiere que no se puede lograr una auténtica legitimación de la existencia permaneciendo en los esquemas temporales de las categorías de la relación —substancia, causa, acción recíproca— ni tampoco considerando el principio según el cual todas las

---

<sup>29</sup> «Es ist eine Übereinkunft, das Wahrnehmbare als das Wirkliche zu benennen, das Bewiesene dagegen als das Nothwendige. Wer in der Wahrnehmung das natürliche Recht, die unmittelbare Gewissheit, die absolute Quelle der Wirklichkeit erblickt, der steht doch ausserhalb der erkenntniskritischen Belehrung. Wenn Wahrnehmung das zureichende Kriterium der Objectivität enthielt, so würde es aller weiteren kritischen Zürüstung nicht bedürfen: wir wüssten alsdann, wo wir sie fassen könnten, die unendliche Natur. Vielmehr bezeichnet die Wahrnehmung und die ihr entsprechende Wirklichkeit eben nur jenes durch Dasein definierte Verhältniss unter den gedachten Elementen der Gleichung».

intuiciones son cantidades extensivas,<sup>30</sup> sino más bien pasando a aquel principio según el cual la materialidad perceptiva es la que tiene una cantidad intensiva, es decir, un grado. Este paso es posible sólo gracias a las categorías de cualidad: realidad, negación y límite. Para dar plena cuenta de la existencia, las categorías de relación y de cantidad se deben *cumplir* en la categoría de cualidad. Pero al mismo tiempo, para poder referirse a lo existente, la cualidad debe poder tener su esquema, que sólo la matemática puede ofrecerle.

¿Cómo es esto posible, si el elemento empírico material de la sensibilidad (la existencia) y el grado, que es la medida, no encuentran —según Kant— su anticipación a priori en las formas puras intuitivas del espacio y del tiempo<sup>31</sup> (o sea, en las formas de la intuitividad matemática), sino en la categoría lógica de la realidad?

En definitiva, para responder a la cuestión de la sinteticidad de la categoría de realidad Hermann Cohen elabora dos núcleos conceptuales fundamentales. Él distingue netamente la realidad de la existencia, y por otro lado intenta una legitimación deductiva, o como la llama él mismo,

---

<sup>30</sup> Para Kant las cantidades extensivas garantizan la homogeneidad de lo múltiple intuitivo. La intervención de la cantidad en la intuición espacio-temporal permite decir que la pluralidad es *gleichartig*, por lo que las intuiciones pertenecen a un grupo homogéneo. «Ahora bien —dice Kant en la demostración de los *Axiomas de la intuición*— la conciencia de lo homogéneo (*Gleichartigkeit*) múltiple en la intuición en general, en la medida en que mediante ella se hace, primeramente, posible la representación de un objeto, es el concepto de una magnitud (*quanti*)». Véase KrV, A 162, B 202-203; trad. cast. 2007: 258.

<sup>31</sup> Así Kant: «Los fenómenos, como objetos de la percepción [...] contienen en sí, pues, además de la intuición, también las materias para cualquier objeto en general (mediante las cuales se representa algo existente en el espacio o en el tiempo), es decir, lo real de la sensación, como representación meramente subjetiva, de la cual uno puede ser consciente solamente de que el sujeto es afectado, y a la cual se la refiere a un objeto en general. [...] Y como la sensación, en sí, no es una representación objetiva [necesita de una deducción trascendental – nota de la autora], y en ella no se encuentran ni la intuición del espacio, ni la del tiempo, entonces le corresponderá, no una magnitud extensiva, pero sí una [...] *magnitud intensiva*, es decir, un grado [...]» (KrV, A 166, B 207-208; trad. cast. 2007: 262-263).



«crítico-cognoscitiva», del principio de realidad, para dar validez objetiva a la efectividad sensorial.

La existencia no es realidad porque remita a una efectividad todavía no demostrada y por tanto no necesaria, y la demostración del efectivo existir debe acaecer gracias a la categoría lógica de lo real. Una solución tal, logicista<sup>32</sup> —por así decir—, podría parecer totalmente en sintonía con el esencialismo baumgartiano. Pero en Cohen hay igualmente una fuerte necesidad de llegar a una justificación sintética de la categoría lógica de la realidad. Una justificación que logre, si no directamente al menos de manera mediata, una relación con la matemática. En otras palabras, para conferir validez objetiva a la existencia, la realidad debe poder tener su deducción trascendental. Por tanto, la legitimación «crítico-cognoscitiva» de la categoría intelectual de realidad no puede por más que dirigirse a la doctrina kantiana del esquematismo puro de los conceptos del entendimiento. La categoría de la realidad, según Cohen, es capaz de «cumplir» el existente, *esto es, de dar* validez objetiva a la existencia de los cuerpos físicos, precisamente gracias a la mediación de conceptos matemáticos —como el concepto de infinitesimal. Pero la pregunta que Cohen parece plantearse después es: ¿cuál es el elemento categorial, intelectual, que permite la relación de la categoría lógica de realidad con la matemática? Pregunta que puede encontrar una justificación en los siguientes pasos kantianos:

---

<sup>32</sup> El objetivo final de Cohen es localizar en Kant un método constructivo que haga «del grado no ya una calidad del objeto que se accede *en la* sensación, sino un producto de la continuidad del pensamiento *para la* sensación»; véase Ferrari, 1997: 61-62. Cohen defiende esta interpretación también en su *Kant's Theorie der Erfahrung*. En este escrito niega la relación *en la sensación misma* (*Empfindung*) con el *nihil negativum*; la sensación tiene una relación sólo con el *nihil privativum* gracias exclusivamente a la intervención de la continuidad matemática (*Differenzial*). Esto quiere decir que no se puede dar materialidad si no es a través de las estructuras lógico matemáticas del pensamiento. Véase Cohen, 1987: 554-555. Sin embargo, Eugen Fink pone en discusión la relación del grado intensivo con su límite inferior (es decir, con la nada); Fink muestra que, según Kant, la nada no es tanto un hecho empírico como un límite esencial (*Wesengrenze*) de la sensación misma. Véase Eugen Fink, 2011: 432-434.

Ahora bien, lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación es realidad (*realitas phaenomenon*), lo que corresponde a la falta de ella, [es] negación = 0. Por lo demás, toda sensación es capaz de una disminución, de modo que puede disminuir y así, poco a poco, desaparecer. Por eso, entre la realidad en el fenómeno, y la negación, hay una *concatenación continua* de muchas posibles sensaciones intermedias, la diferencia entre las cuales es siempre menor que la diferencia entre una dada y el cero, o la completa negación. Esto es, lo real en el fenómeno tiene siempre una magnitud [...] (KrV, A 168, B 210; trad. cast. 2007: 264).

La categoría de realidad vive de una relación oposicional con la negación, y de esta relación Kant deriva después el concepto fundamental de límite de la realidad, que se aproxima al cero sin alcanzarlo nunca.

Según Cohen, en este punto es precisamente el concepto de límite/limitación el que debe profundizarse, para llegar —añadimos nosotros— a la deducción trascendental de la categoría de realidad. De hecho, la noción de límite/limitación, y con ella la noción matemática de infinitesimal, es la que media la relación de la realidad con la efectividad de los cuerpos físicos (sensación o materialidad sensorial). El grado, como cantidad intensiva de la efectividad real, se justifica gracias a la mediación de la limitación, que no puede no tener una representación matemática.

Se puede concluir entonces que Cohen pone el acento sobre el origen matemático de las magnitudes reales dadas en el grado, subrayando el papel del concepto de infinitesimal —nacido del problema matemático de las «tangentes»—, y que a partir de ahí emprende aquello que se puede definir como una esquematización del concepto de realidad.

Si el *continuum* perceptivo del existente no puede basarse sobre la identificación de realidad y existencia, la justificación trascendental del grado perceptivo debe ser capaz de poner en relación el mundo de los cuerpos físicos con la matemática:

La identidad entre magnitud intensiva e infinitesimal era en tiempos de Kant una afirmación generalmente compartida. [...] Era sin embargo necesario poner el acento sobre la idea según la cual el papel funcional de la magnitud intensiva corresponde a la condición de la realidad, y la validez que satisface la exigencia y el supuesto de la realidad queda garantizado en el principio del grado, mediante el cual se instituye y se

fundamenta internamente *el vínculo entre la matemática y la ciencia natural* (Cohen, 1984: 14) (cursivas y trad. nuestras).<sup>33</sup>

La idea de un posible esquema trascendental capaz de conectar la materialidad perceptiva (su magnitud) con la categoría lógica de realidad mediante el concepto de límite/limitación —cuya contraparte equivalente se encuentra en el cálculo infinitesimal— debe tener el objetivo de transformar los sólidos geométricos en cuerpos físicos, y por tanto unir, siguiendo a Cohen, la geometría a la física mecánica.<sup>34</sup>

Debemos reflexionar sobre el hecho de que, en este contexto específico, que se opte por situar el cumplimiento de la existencia en la categoría lógica de realidad se trata de identificar las complejas relaciones mediadas y no inmediatas que la categoría lógica de realidad puede instituir con la matemática, y es precisamente el concepto de infinitesimal el que puede justificar esa «compenetración» entre elementos sensibles y lógicos que el propio Cohen deseaba. En un homenaje al escrito de Paul Natorp sobre

---

<sup>33</sup> «[...] dass die Identität der intensiven und der unendlichkleinen Grösse zu Kants Zeiten eine allgemeine Annahme war. In dieser Beziehung brauchte also Kant nicht ausführlicher zu sein. Aller Nachdruck war vielmehr auf den Gedanken zu legen: dass die Leistung der intensiven Grösse der Bedingung der Realität entspreche; dass derjenige Geltungswerth, welcher der Forderung und Voraussetzung der Realität Genüge leistet, in dem Grundsatz des Grades gewährleistet werde, durch welchen die *V e r b i n d ü n g* von *M a t h e m a t i k* und *N a t ü r w i s s e n s c h a f t* thatsächlich gestiftet und innerlich begründet wird».

<sup>34</sup> La relación entre geometría y física mecánica es una constante en la interpretación que hace Cohen de la tarea metodológica de la *Crítica de la razón pura*. Véase su Cohen, 1989: 28 y ss. La naturaleza sintética de la categoría de realidad y su posible esquematización pueden encontrarse también en las reflexiones de otro exegeta kantiano, Luigi Scaravelli. En sus trabajos la categoría de realidad se conecta principalmente con el problema del carácter *continuo* y/o discreto de la materia perceptiva, dando así preferencia a problemáticas provenientes de la física y de los desarrollos cuánticos de la física moderna. Véase Scaravelli, 1973. En este estudio se retoma una anterior reflexión sobre la categoría kantiana de realidad, a saber, en Scaravelli, 1947: 97 y ss. Para una lectura que intenta subrayar el modo en que la negación de Cohen de la autonomía de la sensibilidad respecto al entendimiento plantea la cuestión de su síntesis, dando un papel decisivo a la actividad esquematizante del entendimiento, véase Gigliotti, 1995a: 785-808.

la teoría del conocimiento de Descartes, publicado en Marburgo en 1882, Cohen escribe:

Al aclarar de este modo la necesidad de plantear la realidad como supuesto de la geometría, consolidamos la concepción según la cual todo aquello que debe poder obtener validez en el ámbito de la ciencia natural debe ser derivado del espacio mismo, como su primer fundamento. Así, la idea clásica introducida por Descartes en un extraordinario impulso creativo, sigue siendo para nosotros la idea directriz; y la autodonación sensible permanece en cuanto condición fundamental a priori, si bien y precisamente porque reconocemos que a ella está ligado aquel elemento del pensamiento puro sin el cual las construcciones ideales de la geometría serían sólo esquemas y no los *schemata* de las cosas de la naturaleza. Por tanto la *necesidad de compenetración entre los elementos de la sensibilidad y los elementos del pensamiento se aclara en el concepto de realidad* (Cohen, 1984: 130) (cursivas y trad. nuestras).<sup>35</sup>

En la misma «Historia del concepto de infinitesimal» Cohen toma en consideración, si bien muy brevemente, las concepciones de Baumgarten (la relación entre inextenso e intensivo, ilustrada a través de las reflexiones de Lambert [Cohen, 1984: 102]) y, analizadas más en detalle, las de Leibniz. De este último, sostiene que se puede encontrar esa misma prioridad de lo intensivo sobre lo extensivo, retomada por Kant precisamente en las «Anticipaciones de la percepción». El propio Cohen subraya esta prioridad cuando sostiene que no es suficiente con dar cuenta de la homogeneidad de lo sensible múltiple (magnitud extensiva) para llegar a la justificación

---

<sup>35</sup> «Indem wir über die nothwendige Voraussetzung der Realität schon für die Geometrie klar machen, so befestigen wir die Einsicht, dass aus dem Raume selbst im ersten Grunde alles abgeleitet werden müsse, was naturwissenschaftliche Geltung soll erlangen können. Somit bleibt uns der classische Gedanke, den Descartes in enthusiastischer Überspannung eingeführt hat, wegweisend. Somit bleibt die sinnliche Gegebenheit die aproprische Grundbedingung, wenglied und gerade weil wir mit ihr verbunden erkennen dasjenige Element des reinen Denkens, ohne welches die geometrischen Idealgestalten nur Schemen wären, nicht die Schemata der Dinge der Natur. Die Nothwendigkeit der Durchdringung der Elemente der Sinnlichkeit mit den Elementen des Denkens wird somit an dem Begriffe der Realität einleuchtend».

crítico-cognoscitiva de la existencia físico-corpórea, es decir, a la realidad de la existencia. De hecho, respecto a la realidad intensiva Cohen reitera:

Tal principio particular es necesario para dar aprioricidad y objetividad a la sensación, la raíz de lo subjetivo. Y este principio debe ir más allá de la extensión, porque debe legitimar el hecho de que A y B pueden ser puestos en sí. La extensión, sin embargo, determina solamente magnitudes mensurables que, como tales, se basan en comparaciones. La realidad conserva sin embargo un vínculo con la *autodonación*, con la referencia de la conciencia al dato (§ 25). Más precisamente, la realidad estabiliza y lleva a cumplimiento todo lo que en esa referencia está todavía en suspenso, transformando los sólidos geométricos en cuerpos físicos (Cohen, 1984: 28) (trad. nuestra).<sup>36</sup>

La referencia a la extensión en estos pasajes —necesaria para transformar los «sólidos geométricos» en cuerpos físicos— parece remitir claramente a la insuficiencia de la geometría y de las magnitudes extensivas mismas, y de la categoría de lo homogéneo en general, para el conocimiento científico-natural de los cuerpos físicos.

En línea con Leibniz se podría sostener, por tanto, que lo extensivo se debe fundamentar en lo intensivo si se quiere dar cuenta de la existencia.<sup>37</sup> Sólo lo intensivo puede de hecho legitimar la posición en sí del existente, sólo lo intensivo, el grado de realidad del existente, puede dar estabilidad a aquello que la magnitud extensiva deja suspendido en lo homogéneo, en la simple comparación de relaciones.

---

<sup>36</sup> «Ein solcher besonderer Grundsatz ist erforderlich, um die Empfindung, die Wurzel des Subjectiven zu apriorisieren und zu objectivieren. Und dieser Grundsatz muss die Extension überwinden; denn er soll legitimieren, dass A und B an sich gesetzt werden dürfen. Die Extension dagegen bestimmt nur Massgrößen, die als solche auf Vergleichen basieren. Dennoch aber behält die Realität Zusammenhang mit der Gegebenheit, mit der Bezogenheit des Bewusstseins auf das Gegebene. Vielmehr will die Realität das Schwebende an dieser sicher machen und erfüllen, den geometrischen Körper zum physischen ausgestalten».

<sup>37</sup> Respecto a la prioridad de lo intensivo sobre lo extensivo, Cohen la hace valer también para la noción de apercepción, en pasajes que parecen preparar la polémica con las teorías de la conciencia de Fechner, con la que concluye su investigación. (Cohen, 1984: 107-110 y 161-162).

Y sin embargo el problema real de Kant consiste sobre todo en reflexionar sobre el distinguirse y concordarse de las variantes de lo intensivo (categoría y sensación), y por tanto sobre su posible síntesis: su posible esquema (*cf.* Cohen, 1984: 111-112).<sup>38</sup> Con ello estamos más allá del leibniziano esencialismo de Baumgarten.

La comparación entre las posiciones de Baumgarten y los desarrollos kantianos tardíos no tiene que ver sólo con las implicaciones epistemológicas de la relación entre existencia y realidad. También se trata de la reflexión metafísico-teológica, que en Baumgarten permanece bajo la égida de la *realitas*, y que Kant discutirá precisamente en el «Ideal trascendental» de la razón pura.

Progresar de la *realitas* a la existencia interpretando esta última como cumplimiento de las predicaciones esenciales de un ente, subordinando completamente la existencia a la esencia misma, a la razón formal del ente, a su *Wassein*, a su *quiddidad*, es de hecho la vía propuesta por Baumgarten también en la reflexión sobre Dios.

El ente divino es aquel al que le es propia la más alta perfección entre los entes, es decir, es el ente en el que concuerda plenamente la pluralidad máxima de lo posible (Baumgarten, 2011: 437). Al ente perfectísimo le es entonces absolutamente necesaria una cierta pluralidad, se presenta como agregado de perfecciones. En Dios se pueden armonizar tantas perfecciones como sean *composables* por su naturaleza (Baumgarten, 2011: 438). La existencia del ente divino se define como «*realitas cum essentia et reliquis realitatibus compossibilis*» (Baumgarten, 2011: 438), aplicando así también a Dios la convicción de que existir corresponde al no contradictorio estar juntos de los predicados esenciales.

No sólo la ecuación entre agregado, complejión, totalidad predicativa, cumplimiento<sup>39</sup> y existencia es criticada por Kant ya en 1762, sino que

---

<sup>38</sup> N. Argentieri destaca que la intención de Cohen en esta obra no es absolutizar el elemento lógico respecto al intuitivo, y menos aún dar pábulo a interpretaciones unilaterales de las dos modalidades transitivas de relacionarse con el objeto (intuición y pensamiento). Véase Argentieri, 2011: 28-30, en especial la nota 59.

<sup>39</sup> El rechazo kantiano a la idea de que la existencia es el cumplimiento de lo posible, surge también en su crítica de la filosofía de Wolff. En el § 13 de los *Principios del*

muchos pasajes del «Ideal trascendental» de la *Crítica de la razón pura* parecen un comentario crítico al procedimiento especulativo de Baumgarten. En los pasajes del «Ideal trascendental», Kant expone el procedimiento natural y común que sigue la razón especulativa en la demostración de la existencia de Dios. Nombra sólo a Leibniz, pero probablemente tiene en cuenta también aquellas partes de la *Metaphysica* de Baumgarten dedicadas al ente y a su determinabilidad positiva (*realitas*), y a la noción de esencia y de existencia (Baumgarten, 2011: 67-73), para aplicarlas después al ente divino.

El punto de partida kantiano se sitúa precisamente en el tema de la *realitas* del concepto. Esta es vista como el ámbito de atribución de la totalidad de los predicados a un ente (*Ding*). Aquello que está en juego aquí es el ente (*Ding*), entendido sin embargo como elemento objetivo (*materia cognitiva*) de un concepto, y su entera posibilidad, su perfección, como diría Leibniz. El conjunto (síntesis) de todos los predicados nos da el concepto completo del ente, esto es, de su objeto. Este principio es un principio material, contiene por tanto la materia (*predicados*) de toda posibilidad del concepto.

La reflexión sobre el carácter *completo* (el individuo lebniziano) de la predicación real/esencial del ente, nos lleva entonces a la idea de la totalidad de los posibles (*omnitudo realitatis*) que, a su vez, debe tener un fundamento en la máxima perfección de Dios, en el *ser* realísimo. La realidad suprema —adquirida mediante la reflexión sobre la totalidad de los posibles (mundo), como en el fondo quería Baumgarten, siguiendo la vía lebniziana— se llama también ente originario (*Urwesen*). Ahora bien, puesto que no tiene nada por encima de sí mismo, se llama también ente

---

*conocimiento y los entes en general*, Wolff parecería presentar una argumentación que prepararía la separación kantiana de posibilidad y existencia. En el libro se sostiene que si algo es posible no se puede admitir por ello que algo exista efectivamente o haya existido en el pasado, o existirá. La separación de realidad efectiva (existencia) y posibilidad, sirve, no obstante, para ver en la existencia y en la realidad el cumplimiento, una suerte de perfección de la posibilidad. La existencia efectiva, la realidad (*die Wirklichkeit*) no hacen sino cumplir y completar (*erfüllen*) lo posible (§ 14); serían su perfeccionamiento (Wolff, 1983a: 9).

supremo (*höchstes Wesen*), y en la medida en que todo lo condicionado está por debajo de él, se llama ente de todos los entes (*Wesen aller Wesen*). No nos conduce sin embargo a la *existencia* de Dios —parece advertir Kant— adentrarnos en las argumentaciones de Leibniz-Baumgarten, o sea, seguir las reflexiones que van de la totalidad de los predicados de un ente a la totalidad de todos los posibles y de esta a la totalidad de las posibles perfecciones en Dios.

Aun admitiendo a Dios como compleción de perfecciones, este sólo puede devenir *objeto de una idea regulativa de la razón pura*, dejándonos totalmente a oscuras respecto a la *existencia* de un ente tan eminente. En la *Crítica*, el distanciamiento respecto a la razón especulativa, pero también, como hemos visto, respecto a la «natural», de derivación leibniziana y baumgartiana, queda señalado en dos pasajes.<sup>40</sup>

Sobre todo, el único atributo reconocido a Dios es su ser «simple», precisamente para corregir la idea, arriba indicada, de que Dios tiene *necesariamente* una pluralidad de perfecciones, de modo que su *existencia* equivale a su composibilidad. Si el ente supremo, entendido como ente originario de todos los posibles, no fuese simple, toda derivación de un posible, en cuanto es una limitación, sería también una limitación del ente supremo. La admisión de una pluralidad de predicados en Dios abriría la brecha de una deriva panteísta en la que ya no sería posible

---

<sup>40</sup> Claudia-Cristina Serban dedica un interesante artículo al tema de la diferencia sustancial entre la onto-teología del BDG y la concepción de Dios como idea subjetiva y regulativa, presente en el *Ideal trascendental* de la *Crítica de la razón pura*; v. Serban, 2013: 167-187. Sobre la crítica a la ontoteología en la *Crítica de la razón pura*, véase también Costantino, 2012: 123-146. En A. Moretto se puede encontrar una perspectiva diferente que pone en relación la tradición matemática de Lambert —y en definitiva, de Leibniz— con el criticismo de Kant. Moretto realiza una comparación entre las teorías matemático-filosóficas de Lambert, relativas al tema de la certeza, con las teorías matemáticas de Kant. Central es el concepto de límite (*Schranke*), entendido, ya no —o no sólo— como frontera que delimita el marco fenomenológico respecto al nouménico, sino como aproximación al infinito. El *Schranke* se convierte en la única noción válida para dar cuenta de la exhaustividad a la cual aspiran las ideas trascendentales de la razón pura. La aproximación, pues, no tiene nada que ver con la incertidumbre sino con el valor regulativo de la idea racional. Véase Moretto, 2012: 15-34.



distinguir entre Dios y la totalidad de los entes posibles (mundo). Para hablar con precisión —afirma Kant— la derivación de toda otra posibilidad a partir del ente originario no podrá ser considerada como su limitación, como una limitación de su realidad suprema y por tanto como su división (*diairesis*). En tal caso el ente originario sería considerado como un simple agregado de entes derivados, su conjunto (como en el fondo ha sostenido numerosas veces Baumgarten) y no su fundamento. El ente originario, *Urwesen*, es simple y por tanto es fundamento, y no conjunto o agregado de todos los posibles, o sea de todas las determinaciones y limitaciones. La noción de conjunto, *Inbegriff* (*compleción*) de los compositibles, tan apreciada por el lebniziano Baumgarten, y de la cual hemos partido, aquí es totalmente superada y transformada en la noción de *Urwesen* simple.

La simplicidad del ente originario ya se había logrado en 1762, y lo atestiguan los lapidarios títulos de algunos párrafos de la «Tercera consideración» del BDG: el ser necesario es simple (*einfach*) (§ 4), es inmutable y eterno (§ 5) y contiene la suma realidad (§ 6). Y es precisamente al hablar de la simplicidad del ente necesario donde Kant aclara su crítica a la noción de agregado, considerada completamente irreconciliable con la de existencia necesaria. El agregado da cuenta solamente de la existencia contingente de los entes (BDG, 84-86; trad. cast. 2004: 62-64). No solamente eso, sino que ya en 1762 le resultaba muy clara a Kant la visión de Dios como ente absoluto simple, precisamente para evitar derivas panteístas,<sup>41</sup> advertidas y denunciadas desde las primeras páginas del BDG

---

<sup>41</sup> Giovanni Battista Sala, en su obra sobre la reflexión metafísico-teológica kantiana, subraya la importancia del escrito sobre el *Optimismo* para la emancipación de Kant respecto a los peligros panteístas, presentes —según el autor— en la *Nova dilucidatio* de 1755. En realidad, según G. B. Sala, no sólo en la *Nova dilucidatio*, sino también en el texto sobre las magnitudes negativas, y antes aún en la *Naturgeschichte*, Kant certificaría un estrecho vínculo entre infinitud de lo real, que se ofrece a nuestro pensamiento, infinitud del universo e infinitud de Dios. El hecho de que Kant pasara de modo imperceptible de la necesidad de lo real en cuanto materia del pensamiento a la necesidad de lo real en cuanto tal, haciéndola asumir un carácter divino, lleva a Sala a proponer la hipótesis de una visión panteísta todavía en la *Nova dilucidatio*. G. B. Sala sostiene además que la superación del

en las cuales él se expresa así sobre Spinoza: «Zum Beispiel der Gott von Spinoza ist unaufhörliche Veränderungen unterworfen» (BDG, 74; trad. cast. 2004: 50).<sup>42</sup>

En 1762, sin embargo, antes de ser simple, Dios es único (*einig*). El ser necesario —afirma Kant— es único en la medida en que es principio último real (*Realgrund*) de toda otra posibilidad; de él dependen la posibilidad y la existencia de todas las otras cosas. Al no ser dependiente, sino primero, no puede ser plural. Dicho de otro modo: no puede haber más entes absolutamente necesarios. Admitir una pluralidad de existencias primeras necesarias significa caer en contradicción. Al sostener la unicidad de Dios aparece a contraluz también la necesidad kantiana de diferenciarse del modo en que Leibniz había tejido la trama de la relación hombre y Dios, contingente y ente necesario. El objetivo kantiano parece estar en evitar la leibniziana mezcla de las razones de lo divino con las de lo contingente.

Ya en sus reflexiones juveniles sobre el optimismo, que se remontan a los años 1753-1754, Kant había dado ya señales de que tomaría esta dirección. En ellas parece cuestionar dos puntos de la teodicea leibniziana: Leibniz interpreta el mundo como el mejor de los posibles, utilizando el modelo de la independencia y al mismo tiempo el de la dependencia de tal mundo respecto al querer divino. Y aquí Kant hace un comentario que

---

panteísmo en el escrito de 1762 habría tenido un coste: ligar la necesidad de la existencia de Dios sólo a su no contradictoriedad. Esta sería la argumentación de G. B. Sala: el contenido objetivo (*der objektive Gehalt*) de un objeto no contradictorio del pensamiento significa ya la posibilidad real del ente pensado. A la pregunta: «¿por qué lo no contradictorio, que sólo puede estar contenido en el pensamiento, tiene una relación trascendental con el ser, de modo tal que (lo no contradictorio) sea un posible “esse”?», Kant respondería: «porque en su esencia está fundamentado aquello que es necesariamente existente, y es precisamente en lo necesariamente existente donde la posibilidad (o *das Wesen*) en cuanto determinación (*Bestimmung*) es idéntica al ser». «Lo necesario» divino, para G. B. Sala, acabaría emancipándose de la concepción panteísta, porque no iría más allá de la necesidad esencial de los contenidos del pensamiento, y por tanto no iría más allá del esencialismo que Kant, empero, quería criticar. Así, situaría a Kant como uno más en la tradición escolástica de la que él mismo quería diferenciarse. Véase Sala, 1990: 98-105, 111 y ss.

<sup>42</sup> «Por ejemplo, el Dios de Spinoza está sometido a cambios incesantes».

nos debería hacer reflexionar sobre qué dirección emprende su intento de corregir la ambivalencia leibniziana:

De hecho, el mundo no es de esta manera porque así lo quiera Dios, sino más bien porque no es factible de modo diferente a como ha sido hecho. La independencia de las naturalezas eternas va por delante. La dependencia consiste solamente en el plan mediante el cual Dios busca (*trachtet*) ordenar según las reglas de lo óptimo tanto bien como permiten sus determinaciones esenciales. La esencia [buena] del mundo no es así meramente (*lediglich*) porque Dios lo quiera así, sino más bien porque no es posible de otro modo (HN, XVII, *Reflexion* 3705, 237-238) (trad. nuestra).<sup>43</sup>

Pese a que el empleo del adverbio *lediglich* —sinónimo en definitiva de la expresión *bloß*— pueda introducir alguna ambigüedad interpretativa, aquí Kant parece sostener que para superar el *impasse* leibniziano debemos pensar en un mundo óptimo, no porque así lo haya querido Dios, sino por el mundano principio de razón suficiente, merced al cual el mundo no era posible de otro modo.

El segundo error leibniziano derivaría del hecho de que el mal y las imperfecciones percibidas en el mundo se justifican solamente a partir del supuesto de la existencia de Dios. En la medida en que se crea que *existe* un ser infinitamente bueno e infinitamente perfecto se puede entonces estar seguros de que el mundo, asumido como obra suya, es bello y armonioso; sería sin embargo oportuno pensar que son precisamente los órdenes mundanos, *cognoscibles en sí y por sí*, los que ofrecen la más bella prueba de la existencia de Dios y de la general dependencia de todas las cosas respecto a ella. En esta segunda reflexión Kant parece asumir el punto de vista de la religión natural, basado en una idea providencial y finalista de la naturaleza, la única que nos permite postular la existencia de una mente reguladora suprema (HN, XVII, *Reflexion* 3705, 238-239).

---

<sup>43</sup> «[Die Welt ist eigentlich nicht so, weil sie Gott so haben will, sondern weil es sich nicht thun läßt sie anders als zu machen. Die Unabhängigkeit der ewigen Naturen geht voran. Die Abhängigkeit besteht nur in dem Plan, darin sie Gott nach den Regeln des Besten so gut zu ordnen trachtet, als ihre wesentliche Bestimmungen es verstaten.] Der Welt wesen [gut] ist nicht [bloß darum gut weil] lediglich darum so, weil sie Gott so haben will [und], sondern weil sie nicht anders möglich war [...]».

A ella puede adjudicarse también la necesidad de buscar en lo contingente las razones de lo óptimo, si bien esté combinada con el problema típico de toda prueba cosmológica de Dios: la circularidad entre contingente y divino. Un problema que Leibniz había previsto ya al comienzo de su *Teodicea*, sin que pudiese liberarse completamente de él. Por lo tanto, en estos pensamientos kantianos se puede entrever la intención de corregir algunas ambivalencias leibnizianas, si bien no desembocan todavía en una verdadera y auténtica superación o distanciamiento crítico.

Kant no logrará transformar estas reflexiones en un tratado sobre el optimismo,<sup>44</sup> aunque este fuera su deseo, y sin embargo sigue siendo significativo el hecho de que desde los años '50 busque una corrección, aunque

---

<sup>44</sup> En realidad Kant todavía escribirá sobre el optimismo en 1759; véase VBO, 27-36. En este escrito se asiste a una discusión crítico-teórica sobre el tema del optimismo entre Kant y Crusius, basada en las incongruencias del infinito matemático. Crusius sostenía que el mundo óptimo de Leibniz presentaba las mismas aporías que el pensamiento del número más grande. Pese a dirigirse contra Crusius, los argumentos kantianos no expresan, sin embargo, una completa adhesión a los supuestos leibnizianos. Él busca una vía autónoma respecto a los dos pensadores; un camino que no lo lleve a rechazar la suposición de un mundo óptimo, pero tampoco a aceptar la relación contingencia-Dios sobre la base del infinito matemático. Las reflexiones de Kant tienen que ver, de hecho, precisamente con la diferenciación de la relación, entre finito e infinito presente en el número, y la relación entre los dos, expresado por el grado de realidad (que en la filosofía leibniziana tiene que ver con los niveles de perfección). Un número es algo finito cuyo paso y transición al infinito son imposibles. La finitud de la magnitud plantea un límite indeterminado a lo múltiple que compone el número; un límite genérico, desplazable a placer según el principio de continuidad, e insuperable. El grado de realidad finito, sin embargo, es algo completamente determinado contra lo infinito divino, o es algo bien distinguible de la infinitud verdadera del grado de la realidad divina. «Der Grad der Realität der Welt ist hingegen etwas durchgängig bestimmtes» (VBO, 32). Si se supone que el mundo debe necesariamente estar a una distancia mínima y cierta (por la determinabilidad del grado) respecto a la perfección del creador, no se puede negar que esto es óptimo. Lo que sorprende en esta argumentación crusiana es que se basa siempre en la exigencia de postular una distinción y demarcación entre Dios y contingencia, una necesidad que la filosofía de Leibniz no respeta totalmente, como sostenían las *Reflexionen*. En ellas Kant escribe que Leibniz considera la bondad del mundo dependiente, y por otro lado independiente, del querer de Dios. Para las reflexiones kantianas sobre el optimismo véase Tonelli, 1959: 200-203.

no del todo satisfactoria y coherente, a aquello que le parecía problemático en Leibniz: la simultánea dependencia e independencia del mejor mundo posible respecto a la voluntad de Dios.<sup>45</sup> Si en 1762 sigue bien viva la necesidad de admitir a Dios como un ente único, carente de pluralidad en su interior, no puede por menos que sugerirse otro motivo de diferenciación respecto a la teodicea leibniziana.

Se trata del § 20 de la *Teodicea*, en el que Leibniz se dirige precisamente a la pluralidad de las verdades eternas, inherente al entendimiento divino, para afrontar el problema del origen del mal. La impiedad, la injusticia, el sufrimiento, son reconducidos a las verdades eternas divinas, pues ellas tienen en sí el principio de la «naturaleza ideal de la criatura» humana. El mal tiene su razón precisamente en el entendimiento divino, lugar de pluralidad por excelencia, complejo de infinitos posibles, porque precisamente la pluralidad de las idealidades del entendimiento divino representa la fuente (el principio) de las idealidades racionales que actúan en el entendimiento humano. De este modo Leibniz coloca dos argumentaciones interesantes: imputando el mal a la idealidad de las verdades eternas como fuente de la esfera ideal racional del hombre, colocando por tanto el origen del mal en las múltiples posibilidades eternas del *entendimiento* divino, disocia completamente el mal de la *voluntad* de Dios. Dios ciertamente tiene en el entendimiento la razón ideal del mal como verdad eterna, entre las otras verdades eternas, pero no quiere el mal y por lo tanto no es sujeto de imputabilidad moral, con lo que nunca podrá ser ni injusto ni malvado. El origen divino del mal es de hecho totalmente ineficiente respecto a las acciones humanas. Se podría utilizar la misma expresión asumida por Leibniz y decir que Dios, su entendimiento, es la causa deficiente del mal. Las verdades eternas determinan solamente la posibilidad —no la necesidad— del mal físico (sufrimiento) y del mal moral (el pecado) § 21. Precisamente distinguiendo lo posible de lo necesario llegamos a la segunda argumentación leibniziana: la admisión de

---

<sup>45</sup> Para una ilustración de las posiciones de Kant en las *Reflexionen* 3703-3705 y para una introducción a la polémica kantiana contra la teoría sobre el optimismo de Weymann, véase Sgarbi, 2010c: V-VII.

una pluralidad de verdades posibles en el entendimiento divino resultará fundamental para intentar salvaguardarse del peligro de un determinismo absoluto de las acciones humanas. Salvaguarda que el mismo Kant, según nuestra lectura, no considerará suficiente y querrá profundizar; lo hará en la dirección de un principio, interno al entendimiento humano, que determina la voluntad del todo.

Si volvemos a las temáticas del «ideal de la razón pura», se puede advertir cómo permanece un motivo ulterior de diferenciación respecto al esencialismo leibniziano-baumgartiano.

La problemática sin resolver de la natural razón especulativa, pese a ser depurable de sus derivas panteístas y de las concepciones pluralistas del entendimiento divino, es la substancial dependencia de la existencia del ente en sí respecto de lo posible.

Si bien cuando *pienso* un ser como la suprema realidad (privada de todo defecto —afirma Kant en KrV, A 600, B 628— queda siempre abierta la cuestión de si *ella existe o no* (cursiva nuestra).<sup>46</sup>

Kant afirma en 1762 que los predicados divinos (la necesaria pluralidad de las perfecciones, según Leibniz/Baumgarten) no nos dicen nada acerca de la existencia de Dios. Predicar y poner la existencia no son lo mismo, y sobre todo la existencia no puede intercambiarse por la predicación afirmativa verdadera (positiva) de un ente. En la *Crítica de la razón pura* sostendrá: mientras nos movamos en el ámbito del pensamiento puro no habrá *signo alguno* que nos ayude a distinguir la existencia de la simple posibilidad.

Para dar existencia a un concepto, sea cual sea la extensión y naturaleza del contenido de su objeto, tendremos que salir fuera del concepto. Para los objetos de los sentidos, es posible «salir/*herausgehen*» del concepto a través de la percepción (*Wahrnehmung*). Es más, siendo más precisos, es posible salir gracias a la *conexión* del concepto con *una determinada percepción*, en base a leyes empíricas. Pero para los objetos del pensamiento

---

<sup>46</sup> Para la peculiaridad del concepto de existencia citado en este pasaje kantiano véase Forgie, 2008: 1-12.

puro no hay ningún medio para conocer su existencia, «debiendo proceder completamente a priori». Una existencia que esté fuera de la unidad de la experiencia, pese a no ser absolutamente imposible, no está sin embargo legitimada y justificada: es una *ficción racional* (KrV, A 601, B 629).<sup>47</sup> Por tanto el tema de la predicación completa del ente, pese a conducirnos hacia el ideal de un ser originario, se desenmascarará como ideal ilusorio, no sólo porque vincula la idea de un ser originario a la de *Inbegriff*, sino también porque el intelecto humano nunca podría conocer su existencia. La perfección y completitud predicativa del objeto no nos puede conducir a la idea de la existencia de Dios porque la existencia remite sólo a los objetos posibles de nuestra experiencia sensible.

Si no puede asumirse como prueba ontológica de Dios, la completitud predicativa de un ente puede cumplir todavía un papel, y convertirse en objeto de una idealización racional. En las reflexiones kantianas el tema del individuo, de origen leibniziano, todavía podría ejercer una función retroactiva sobre la experiencia cognoscitiva del mundo, siempre que la ideación de la totalidad predicativa de un objeto se entienda como un criterio regulador, y no constitutivo, de la experiencia misma.

La reflexión sobre la completitud de la predicación real/esencial del ente, interna al «Ideal trascendental», presenta así una pregnancia teórica: al no estar relacionada con el conjunto de principios suprasensibles, arquetípicos, y no pudiendo corresponder ni siquiera a un ideal trascendental relativo a la existencia originaria, a su hipóstasis teológica, sí podrá convertirse en una idea reguladora «a priori de lo predicable empírico» (La Rocca, 1999: 189 y ss).<sup>48</sup> El valor regulador de la idea trascendental

---

<sup>47</sup> Sin embargo —continúa Kant— la idea de un ente supremo resulta muy útil. Su utilidad está estrechamente conectada a su estatuto de Idea, y por tanto a su absoluta ineficacia cognoscitiva, y a la vez a su ineficacia ontológica; conectada al hecho de que no remite y no puede remitir al conocimiento de algo existente.

<sup>48</sup> Las páginas de C. La Rocca sobre esta cuestión parten de una importante clarificación terminológica-conceptual, distinguiendo los términos «ideal» e «idea» en los difíciles pasos kantianos sobre el ideal trascendental: «En realidad *el ideal es la idea sobreentendida*: no se puede hablar de un ideal regulador, sino de una idea reguladora que decae a ideal [trad. nuestra]» (La Rocca, 1999: 189-190).

de individuo se capta ahora en la apertura indefinida de la predicabilidad del ente, y viene así a integrar, desde el punto de vista de la especificación de la naturaleza,<sup>49</sup> una perspectiva indicada por Kant durante toda la «Dialéctica trascendental»: el sentido de la experienciabilidad del mundo es un sentido indefinidamente abierto.

En la *Crítica de la razón pura*, para dar cuenta de la distinción entre lo «real» de conciencia y existencia efectiva, Kant necesita por un lado de la unidad de la experiencia y su carácter regulador, y por otro de la categorialidad y la intuitividad. Pero en este punto surge una pregunta: en 1762, cuando en su filosofía no ejercían aún un claro papel directivo la elaboración de los elementos formales y materiales de la sensibilidad, la distinción y conjunción de la sensibilidad y el entendimiento, y menos aún el concepto de síntesis, ¿cuál habría sido el elemento claramente decisivo entre esencia (ámbito de lo posible) y existencia?

La síntesis se esbozará sólo varios años después del BDG, en la *Dissertatio* de 1770, con estas palabras:

En efecto, una cosa es, dadas las partes, concebir la *composición* del todo por medio de una noción abstracta del intelecto, y otra cosa es, cual si se tratara de un problema de razón, realizar esta noción general por medio de la facultad cognoscitiva sensible, es decir, representársela mediante una intuición distinta. Lo primero se obtiene por medio del concepto de composición en general, en cuanto que bajo él se contienen muchas cosas (que dicen entre sí mutuo respecto), esto es, por medio de ideas intelectuales y universales; lo segundo se apoya en las condiciones del tiempo, en cuanto que, añadiendo sucesivamente una parte a otra, el concepto de composición es posible genéticamente, es decir, por síntesis, y

---

<sup>49</sup> El tema de la especificación de la naturaleza que se traza en estas partes de la *Crítica de la razón pura* volverá en la *Primera Introducción a la Crítica del juicio*, desarrollándose cumplidamente en toda la *Crítica del juicio*. Para las consecuencias epistémicas de la finalidad de la naturaleza, véase Marcucci, 1972; 2005: 61-74. Para las relaciones entre la primera y la tercera *Crítica* véanse las conocidas argumentaciones de Garroni, 1976; 1989: 7-19, y también La Rocca, 1997: 3-19; 1998: 530-544. Respecto al puente que construye la idea racional de individuo entre la primera *Crítica* y el juicio teleológico de la tercera *Crítica*, véase La Rocca, 1999: 175-298.



está sometido a las leyes de la *intuición* (MSI, 338; trad. cast. 1996: 4) (cursivas nuestras).

El *añadido sucesivo de partes*, confiado a la intuición temporal, abre en realidad un ámbito problemático muy amplio y distante de los intereses principales del BDG, porque reclama en primer lugar la relación de Kant con la psicología y las concepciones del alma tal y como se iban explicando, por ejemplo, en sus *Lecciones de Metafísica LI*.<sup>50</sup>

La síntesis temporal como composición de partes podría remitirse, de hecho, a la posterior noción de aprehensión; a saber, aquella actividad del sentido interno capaz de organizar intuitivamente la multiplicidad sensorial, ofreciéndola solamente como algo *dado* a las síntesis objetivas operadas por las unidades categoriales propias de la lógica trascendental.<sup>51</sup>

Pero, ¿qué quería decir «posición absoluta» en 1762, entendida en cuanto *Wie* del ente, y en qué modo se diferencia Kant, tal y como declara desde el comienzo, respecto al esencialismo de Baumgarten? Y además, pese a considerar a la existencia como posición absoluta de un ente, este, precisamente porque es puesto (*gesetzt*), ¿lograría superar los límites del pensamiento, *alias* de lo meramente posible? O en todo caso, en la medida en que es puesta (*gesetzt*), ¿no sería posible una existencia gracias al pensamiento, fundada en y por él? ¿No seguiría siendo objeto del pensamiento, aunque su subsistencia fuera independiente de todo pensamiento, tal y como afirmará Kant en las *Lecciones de Metafísica y Teología racional* de 1775-1780?

En este punto de nuestra investigación la fusión entre esencia (lógica) y existencia (ontología) parecería no sólo comparable a la de Baumgarten,

---

<sup>50</sup> A este respecto véase la *Metaphysik LI* de Kant, que se remonta precisamente a 1770 (V-Met-L1/Pölitz, 221-253). Para un análisis detallado del papel de la psicología en la filosofía kantiana y en la exégesis del siglo XX, véase La Rocca, 2010: 391-435.

<sup>51</sup> Para la diferente valoración del papel de la temporalidad pura y de la imaginación, se remite por un lado a Heidegger, 1991: 127-203; trad. cast. 1981: 112-172; por el otro lado al ya citado *Kommentar zur Kritik* de H. Cohen (1989: 38-69) y al escrito de Cohen, 1987: 270-338. Para el desarrollo del concepto de síntesis en el pensamiento kantiano véase Kaulbach, 1967: 56-92.

sino que se situaría peligrosamente dentro del alcance del mismo correctivo que Kant nos quiere proponer. Por un lado, la predicación real tiene una referencia ontológica porque en todo caso es determinación positiva de la *res* (del ente): incluso cuando Kant niega que la existencia sea predicación real, no renuncia a la concepción de la *realitas* en la que esencia y ente coinciden. Por el otro lado, el ente, pese a ser subsistente por sí, siempre necesita del pensamiento para su posición. ¿Deberíamos entonces tomar prestado de Heidegger el segundo título asignado a la tesis kantiana sobre el ser: «Ser y pensamiento»? Título que Heidegger puede atribuirle porque interpreta la posición existencial como pura (*rein*). Si la existencia es posición pura, el ser, al que Kant dirige su mirada, no se derivaría de aquello que el ente es en cada ocasión. Esa posición indicaría entonces un ámbito «propio», diferente de la facticidad positiva, concreta, empírica, óptica (Heidegger, 1976: 451-452; trad. cast. 2003: 367).<sup>52</sup>

De ser así, ¿cuál sería entonces la diferencia decisiva entre existencia como posición absoluta —llevada a cumplimiento en la identidad de ser y pensamiento, según la exégesis de Heidegger— y existencia como totalidad de los predicados reales y compositibles de un ente? Esta es, además, una diferencia que Kant señala con decisión, y a la que, como hemos visto, se atiende también en sus reflexiones críticas.

---

<sup>52</sup> «“Ser” y “es”, junto con todos sus significados y variaciones, pertenecen a un ámbito propio. No son nada con carácter de cosa o, como diría Kant, no son nada objetivo. Así pues, para poder pensar “ser” y “es” tenemos que emplear otra mirada, una que no esté guiada exclusivamente por la contemplación de la cosa o por un tener en cuenta la cosa. Podemos examinar y analizar en todas las posibles direcciones una piedra que está ahí delante y que manifiestamente “es”, y sin embargo nunca encontraremos en ella el “es”. Y, con todo, lo cierto es que la piedra *es*. [...] ¿Acaso esta interpretación del ser como posición no nos sigue resultando extraña, hasta arbitraria, o por lo menos ambigua y por ende imprecisa?». Heidegger va disolviendo progresivamente las ambigüedades, poniendo la concepción kantiana del ser, trazada en 1762, en la esfera de la apercepción pura, tal y como se esboza en la lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

## Glosa 3

# Existencia y Wirklichkeit en 1762

Hay un pasaje en el escrito de 1762 en el que la existencia (*Dasein*) no se pone en relación con lo real del pensamiento, en la medida en que es su necesario fundamento último (*Realgrund*), sino con la efectividad de los entes, construyendo así un puente entre el concepto de *Dasein* y el de *Wirklichkeit*. Se trata de los lugares en los que Kant quiere subrayar que lo posible lógico se funda sobre el *Etwas Wirkliches*.

Este pasaje, que nos disponemos a glosar, pertenece a la «Consideración segunda» de la prueba a priori de la existencia de Dios, demostrada como «posible» en el escrito de 1762.

En ella, Kant establece la relación de toda posibilidad (*aller Möglichkeit*) con una existencia determinada (*Dasein*). Esta relación puede ser

doble: o lo posible es pensable sólo en la medida en que es él mismo efectivo (*wirklich*) y entonces la posibilidad se da en la efectividad (*im Wirklichen*) como una determinación (podemos decir que la posibilidad es una de las predicaciones de la existencia); o lo posible es tal porque algo otro es efectivo (*wirklich*) (BDG, 79; trad. cast. 2004: 56). Y es al calificar el significado del «algo efectivo» donde se advierte un doble registro en la reflexión kantiana sobre la existencia: la existencia como fundamento último de lo mundano (Dios), y la existencia como referencia semántica del concepto.

En general, es oportuno notar cómo en el § 4 del BDG se encuentran de nuevo términos provenientes de la *Metaphysica* baumgartiana. Piénsese en el uso kantiano de la expresión «*innere Möglichkeit*» discutida por Baumgarten en los §§ 14 y 15. Un predicado merced al cual —se afirma en aquellos párrafos— algo es principio o consecuencia, o ambos, se llama *nexus*. Y es precisamente el *nexus* el que permite la distinción entre lo posible interno, lo posible *an sich*, y lo posible hipotético. Baumgarten sostiene: aquello que no es considerado en conexión con algo externo a aquello que es postulado, es considerado en sí mismo, es decir: de modo *intrinsicus*, *innerlich*, *simpliciter*, *schlechterdings*, *absolute*, *absolut* —es considerado por sí. Entonces, la posición absoluta, la posibilidad interna, se alcanza siempre bajo la égida de los nexos predicativos, es decir, si el predicado está en relación o no con la esencia interna del concepto o con otros conceptos externos.

¿Y qué hace Kant? Pone la posibilidad interna en relación directa con la existencia. Dicho de otro modo: no sólo no es la noción de nexo la que establece la predicación intrínseca o esencial, sino que la posibilidad interna no es un *primum*; podemos decir más bien que es un derivado, es consecuencia de la existencia.

Toda posibilidad —conviene repetirlo— se da en algo efectivo (*im irgendetwas Wirklichen*) como determinación o, a través de lo efectivo, como *consecuencia* (BDG, 79; trad. cast. 2004: 57). El papel del *Etwas Wirkliches* se confirmará precisamente en el *incipit* del § 4 de la «Segunda consideración», en la que se afirma:

[...] Hay que explicar en toda posibilidad en general y en cada una en particular, que ella supone algo efectivo (*Etwas Wirkliches*), sea una cosa (*Ding*) o muchas (*oder mehrere*) (BDG, 79; trad. cast. 2004: 57).

¿Cuál es, en este contexto, la naturaleza y el significado del *Etwas Wirkliches*, expresión que tenemos y queremos traducir por «algo efectivo», precisamente para diferenciarla de los términos *real* y *realitas*?

Del BDG se pueden extraer dos recorridos exegeticos: uno conduce al ente absolutamente necesario (Dios), el otro introduce —si bien de un modo aún incipiente— el tema de la efectividad de los entes (mundanos), y con él el tema de la *referencia* de los conceptos a los entes (a los objetos).

La referencia a la efectividad del ente mundano se entrevé ya en las palabras antes citadas: la posibilidad presupone algo efectivo «sea una cosa o muchas (*sei es ein Ding oder mehrere*)» (BDG, 79; trad. cast. 2004: 57). Es precisamente la alusión a la pluralidad de los entes la que nos permite proponer la hipótesis según la cual la efectividad, en cuanto fundamento de lo posible, no tiene que ver sólo con la trascendencia del ente supremo, sino que puede ser interpretada también como referencia a la pluralidad mundana de los entes, de las cosas.

Si observamos el ejemplo kantiano de 1762 relativo al espacio, podemos suponer que la existencia, ligada a la efectividad, tendría que ver con el tema del llenado semántico de un concepto, conectado en esos textos a la contraposición lleno-vacío de un concepto.

Todos los predicados, los *data* esenciales del espacio o de un cuerpo, son posibles pero vacíos —sostiene Kant— si no se fundamentan en algo efectivo (*Etwas Wirkliches*) o existente. La existencia puede predicarse de muchos posibles, pero esto no nos dice nada sobre la implicación necesaria que cada posible debe tener con algo efectivamente existente. Que un cuerpo o el fuego deban existir como datos de lo posible, como predicados, tendría su condición suficiente en el hecho de que son pensables. La concordancia de un predicado, por ejemplo el predicado ígneo, con el sujeto cuerpo, según el principio de contradicción se encuentra en los conceptos mismos, al margen de que sean entes efectivos o simplemente posibles. Puedo admitir (suponer) también que ni el cuerpo ni el fuego deban

ser entes efectivos (*wirkliche Dinge*), y es sin embargo posible y pensable un cuerpo ígneo. ¿Pero es posible un cuerpo en sí mismo, y cómo?

Esta es la pregunta central del escrito precrítico, que pertenece a la esfera del pensamiento a priori y cuya respuesta, no pudiéndose apoyar en la experiencia, se remitirá a los *data* de la posibilidad del cuerpo mismo, o sea: la extensión, la impenetrabilidad, la fuerza, y la ausencia de oposición interna. Este plano no supera sin embargo la predicación esencial del objeto conceptual «cuerpo», es decir, no va más allá de la predicación analítica, por usar el vocabulario kantiano posterior.

Se debe plantear aquí una pregunta ulterior, en la que es importante detenerse, precisamente porque podría calificarse como una reflexión proto-crítica, que reaparecerá de modo más completo y con una mayor complejidad en una parte importante de la primera *Crítica*.

Hay que preguntarse —sostiene Kant— cuál es el motivo por el que se tiene «el derecho a aceptar el concepto de extensión como un dato [*weswegen ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum so gerade anzunehmen Recht habt*]» (BDG, 80; trad. cast. 2004: 58).

La pregunta tiene que ver con el derecho de asumir un concepto (materia cognitiva) como un dato del pensamiento. Dicho de otro modo, Kant pregunta: ¿qué legitima la predicación real de un ente? ¿Sólo su coherencia formal, su posibilidad lógica, u otra cosa? La pregunta sobre la legitimidad, y por tanto sobre el derecho de la lógica misma a ser lógica predicativa —es decir, a considerar la extensión, la fuerza, la impenetrabilidad, etc., *data*, *quiddidad*, como predicados reales/esenciales del concepto de espacio (o del concepto de cuerpo)— es precisamente la que remite a la suposición a priori de un ente efectivamente existente, al que podemos atribuir los predicados.<sup>53</sup> Si no se supone a priori algo

---

<sup>53</sup> Sobre la insuficiencia de la predicación esencial para dar significado a los conceptos, por ejemplo al concepto de espacio, véase Kaulbach, 1960. Para la relación entre el período pre-crítico y crítico en Kant véase también Rodríguez, 2016: 429-450. Este ensayo quiere reconstruir los momentos pre-críticos en los que se gesta la teoría del esquematismo trascendental. Los conceptos clave analizados son: construcción matemática y construcción de la imaginación (crítica); diferencia entre

efectivamente existente (puesto en sí), la predicación es posible, si bien vacía, carente de significado.<sup>54</sup>

Está claro —repetamos— que en estos pasajes la referencia kantiana a algo efectivamente existente en sí se mantiene conjuntamente en su duplicidad teológica y teórica. Entendido como fundamento ontológico de todos los predicados, lo efectivamente existente en sí remite a aquel *Realgrund*, ente necesario y simple que sostiene la efectividad de los entes mundanos.

Pero aplazaremos la continuación de estas consideraciones. La misma aplicación hará más comprensible un concepto que, sin exigirse demasiado a uno mismo, difícilmente se puede volver distinto por sí solo, porque se trata de lo primero que yace como fundamento de lo pensable (BDG, 80; trad. cast. 2004: 58).

El desarrollo de la pregunta sobre la legitimidad de la predicación esencial sirve para hacer más inteligible un concepto que de otro modo apenas se podría aclarar: el de Dios.

En las argumentaciones kantianas hay sin embargo rastros de una elaboración de cuestiones teóricas significativas, por ejemplo la pregunta acerca del derecho a asumir algo como predicado de un concepto, y la exigencia de encontrar una respuesta en la relación del concepto con la cosa efectivamente existente.

Por tanto, no se puede silenciar el modo en que en la argumentación onto-teológica se trasluce una reflexión sobre la referencia al objeto relativa a aquellos «*mehrere Dinge*» que la posibilidad lógica presupone en cuanto entes efectivos, y ejercen así de referencia semántica.

---

intellectus archetypus e intellectus ectypus, trazada en el período precrítico, y su influencia en la teoría crítica del esquematismo.

<sup>54</sup> A este respecto son significativas las reflexiones de La Rocca: «La forma más correcta de expresar una existencia es por tanto enunciar la atribución a una cosa existente de los predicados pensados en un concepto [trad. nuestra]». Véase La Rocca, 1999: 73. La Rocca trae después a colación el ejemplo kantiano del unicornio marino, lo que parece corroborar también nuestra tesis, a saber: que en el BDG Kant se plantea el problema de la reconducción de los predicados «pensados», no sólo a su posibilidad lógica, sino también a la efectividad de la existencia, a la cosa «efectivamente existente».

Es el propio Kant, de hecho, el que habla de significado:

De hecho, habiendo postulado que tal concepto no *significa* nada, o sea, que no remita ni a uno ni a más entes efectivos —podríamos verosímelmente añadir— la posibilidad del cuerpo [...], confundida con la posibilidad de la extensión (*dafür*) es una alucinación (*Blendwerk*) (BDG, 80; trad. cast. 2004: 58).<sup>55</sup>

La pregunta aquí es si cuerpo y espacio serían palabras vacías, o si indican algo. Y su *capacidad de indicar*, refiriéndose a algo efectivo, desde 1762 no se puede inferir de una simple posibilidad lógico-formal que remita sólo a las predicaciones esenciales. Si el espacio no existe, o al menos [no] es dado como consecuencia a partir de algo existente —se sostiene en el BDG— la palabra espacio no significa absolutamente nada. La falta de contradicción, propia de lo posible, en este caso no es decisiva; una palabra vacía, es decir, carente de referencia al ente efectivo, no indica nunca algo contradictorio. Hasta que se pone a prueba la posibilidad utilizando el principio de contradicción, se recurre siempre a lo pensable dado en la cosa, considerando solamente el nexo según una regla lógica. Pero si se reflexiona sobre cómo (*wie*) nos es dado este pensable, no se puede apelar a otra cosa que a una existencia. Vuelve aquí la distinción introducida por Kant sobre el *was* (esencia, *Inbegriff* de predicados, como afirma el mismo Baumgarten en el § 40 de la *Metaphysica*) y el *wie*, la *modalidad* del ente o de los entes, *modalidad* que se perfila, en estas líneas, como «referencia», capacidad de indicar y designar algo efectivo.<sup>56</sup>

Hemos llegado así a los lugares en los que Kant se remite a la necesidad de suponer a priori la existencia de un ente efectivo para dar «significa-

---

<sup>55</sup> «Ich räume noch alles ein, allein ihr musst mir Rechenschaft geben, weswegen ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum so gerade anzunehmen Recht habt, denn gesetzt, er *bedeute nichts*, so ist eure dafür ausgegebene Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk» (cursivas nuestras).

<sup>56</sup> Una posición articulada sobre este punto se encuentra en Stampa, 2000: 20-36. El autor afirma: «A la luz de la caracterización del ser en cuanto posición, a la existencia se le asigna —nos parece— la tarea de expresar, dentro de la relación cognoscitiva



do» a las predicaciones lógicas. En estos pasajes la alusión a la existencia como término de referencia (significante) de la predicación lógica se perfila como piedra de toque —*Probierstein*— de la lógica predicativa de origen esencialista, es decir, se sugiere como indicación de su insuficiencia.

Los *data* conceptuales de la extensión, o sea, penetrabilidad, impenetrabilidad, magnitud, etc., están llenos y no están vacíos de significado, si se supone —afirma Kant— siempre una existencia efectiva como su referencia última.

Llegados a este punto parece necesario recordar el comentario de 1762 sobre la concepción de la existencia de Crusius, partiendo precisamente de sus mismas palabras:

Nuestros pensamientos primeros son las sensaciones (*Empfindungen*), y por tanto son pensamientos de cosas (*Dingen*) existentes. En la ontología, por tanto, sólo debemos mostrar cómo abstraemos de ellas el concepto de la existencia y de la esencia, y aquello que queda para la existencia después de haber separado y aislado aquello que pertenece a la esencia (Crusius, 1964: 73) (trad. nuestra).<sup>57</sup>

De la posición de Crusius, Kant no comparte aquella interpretación de la existencia que ve su peculiaridad exclusiva en la capacidad de atribuir una determinación espacio-temporal al ente. El espacio y el tiempo no

---

y del juicio en el que esta se efectúa: el lado objetivo de esta o el recíproco “ir al encuentro” de la trascendencia o distancia de la cosa respecto al sujeto; y por otra parte, la facultad representativa del hombre. Con esta caracterización, nos basta ahora subrayar, Kant puede distinguir la existencia de toda *realitas*, entendida como determinación del carácter de contenido, constitutivo del concepto de la cosa, y enunciar el célebre principio “la existencia no es en absoluto predicado o determinación de una cierta cosa” con la que se despidió del esencialismo que afectaba a la doctrina wolffiana de la existencia [trad. nuestra]» (Stampa, 2000: 30). Si por un lado el autor ve la posibilidad de concebir la existencia como referencia a algo efectivo y capta el valor antiesencialista, por el otro se detiene sobre el carácter no del todo satisfactorio del escrito de 1762, ambivalente y no resuelto, respecto a la maduración del problema de la modalidad, tal y como se irá trazando en la *Crítica de la razón pura*.

<sup>57</sup> «Unsere ersten Gedanken sind Empfindungen, und also Gedanken von existierenden Dingen. Wir haben demnach in der Ontologie nur zu zeigen, wie wir aus denselben den Begriff der Existenz und des Wesens abstrahieren, und was für die

pueden cualificar a la existencia porque son también determinaciones de lo posible. Lo que Kant no acepta de Crusius no es, por ejemplo, la idea de *distinguir la esencia de la existencia*, sino más bien el supuesto según el cual son sólo las determinaciones espacio-temporales, y sólo ellas, las que pueden caracterizar al existente en sí y de este modo distinguirlo de lo posible lógico.

Sin embargo, en la afirmación de 1762: «hay que preguntarse si espacio o extensión son palabras vacías o si indican, o quizás es mejor decir designen, algo (*bezeichnen etwas*)», se plantea la cuestión de la referencia como *referencia significativa a los entes (Dinge)*. En la predicación nosotros predicamos el significado del término, el cual subsiste en la medida en que se refiere, «indica», algo efectivo. ¿No emerge aquí la misma necesidad de Crusius a la hora de diferenciar esencia y existencia, aunque Kant no quiera considerar la existencia como el «residuo» perceptivo del pensamiento?

En algunas reflexiones de metafísica, que acompañan a los años de preparación de la primera *Crítica*, hay alusiones explícitas a la existencia efectiva, en la que cumple un papel esencial precisamente el elemento material de la intuición (la sensación), como en el fondo quería Crusius en el § 45 de su *Entwurf*; ahí sostenía que nuestros primeros pensamientos son las sensaciones (*Empfindungen*), y por tanto son pensamientos de cosas *existentes*.

Comentando el § 55 de la *Metaphysica* de Baumgarten, dedicado a la existencia, Kant escribe:

Un concepto general y meramente posible no se determina *omnimode*, pero un concepto individual sí, y por añadidura puede ser meramente posible. La existencia no puede ser algún predicado, porque de ser así el ente sería conocido como existente sólo gracias al juicio y por medio del entendimiento. Por tanto conocemos la existencia de los entes gracias a la sensación (*Empfindung*) (HN, XVII, *Reflexion* 3761, 286) (trad. nuestra).

---

Existenz übrig bleibt, nachdem dasjenige abgesondert worden ist, was zu dem Wesen gehört».

Sobre esta reflexión parece haber incidido precisamente el camino abierto por Crusius, anteriormente criticado. En 1762 el existente en cuanto tal no podía consistir sólo en las predicaciones espacio-temporales, y sin embargo tales predicaciones ahora pueden proporcionar un *criterio de relación* respecto a la *naheliegende Existenz*, aquella existencia próxima de los entes intramundanos, que era ya un término signifiicante de los conceptos.

Al dedicar espacio a la pregunta de 1762 sobre la legitimidad de la relación del predicado esencial con su efectividad, no se pretende ignorar el problema que Kant afronta explícitamente en la segunda parte del escrito, en el que trata la necesidad divina y la necesidad de la contingencia, retomando temas totalmente asimilables a la prueba cosmológica de Dios, de derivación leibniziana.

Las argumentaciones parten de la demostración a posteriori de la existencia del ente divino. La armonía de la naturaleza, que podemos percibir, en ningún caso puede llevarnos a pensar que tenga su fundamento en el azar: «Desde luego no se deben al azar la unidad y la recíproca armonía de todas las cosas», y por tanto, sin duda, tendrá su *Realgrund* en otra cosa que la naturaleza misma, esto es, en el ente divino.

Si ante el ordenamiento de la naturaleza está justificado preguntar por el fundamento de una tan amplia coincidencia de la multiplicidad, ¿lo estará menos al percibir la proporción y la unidad en las determinaciones infinitamente múltiples del espacio? ¿Esta armonía es menos sorprendente por ser necesaria? Sostengo que por eso mismo lo es más. Y puesto que en una pluralidad en la que todos tuviesen su necesidad particular e independiente, nunca podría haber orden, concordancia y unidad entre las relaciones contrapuestas, ¿no se llegará por esto, del mismo modo que por la armonía en las disposiciones contingentes de la naturaleza, a la suposición de un mismo principio supremo de la esencia de las cosas, ya que la unidad del principio produce también unidad en el ámbito de las consecuencias? (BDG, 94-95; trad. cast. 2004: 75)

Inmediatamente después de haber admitido el principio divino de la armonía, Kant se pregunta también sobre un posible principio unitario de la contingencia que se diferencie del divino. Y es en este contexto

donde apela a una necesidad solamente lógica —para algunos intérpretes solamente lógico-formal— de la contingencia (*cf.* Stampa, 1995: 355-367).<sup>58</sup>

Si la contingencia se entiende en sentido real como dependencia de lo «material» de la posibilidad respecto a un otro, es evidente que las leyes del movimiento y el resto de propiedades de la contingencia deben depender de un gran ser primero y común. En segundo lugar, el principio común debe tener que ver no sólo con la existencia de esta materia y de las propiedades a ella otorgadas, sino también con la posibilidad de la materia en general y del ser mismo. El principio común coincide, entonces, con la cuestión de la posición absoluta de la existencia de Dios.

Para evitar derivas panteístas, Kant atribuye a la pregunta sobre la posibilidad de la existencia de lo contingente un significado sólo lógico, que apela al lado *formaliter* de la posición de existencia, sosteniendo lo siguiente: la posición simple de existencia no admite en sí, lado *formaliter*, contradicciones; por tanto, la necesidad absoluta de las leyes de lo contingente es una *necesidad exclusivamente lógica* que sin embargo se da siempre y solamente en un real determinado.

Ateniéndonos a este argumento, no se nos escapa por tanto que Kant, en la reflexión cosmológica (la llamada prueba a posteriori de la existencia de Dios), establece para lo contingente una primacía de lo posible *formaliter*. Lo hace precisamente para reforzar la idea de la demostración a priori, según la cual la posición de absoluta necesidad de la existencia pertenece sólo al ente divino.

---

<sup>58</sup> M. Stampa no sólo coloca a Kant en una misma distancia crítica tanto hacia Ch. Wolff como hacia Crusius (1964: 360), sino que subraya como problema sin resolver del Kant precrítico su incapacidad para ir más allá del significado lógico-analítico de la necesidad de lo contingente. Lado analítico que acabaría prevaleciendo también en su prueba ontológica a priori, precisamente cuando apoya la reflexión sobre el ente necesario en el principio de no contradicción. En línea con la interpretación dada ya por G. B. Sala (véase *supra*, nota 41), según M. Stampa Kant, por consiguiente, no sería capaz de abrir una vía realmente alternativa al esencialismo escolástico criticado en el ensayo de 1762 (Stampa, 1995: 361-364).

En este contexto la armonía de la contingencia parecería adherir perfectamente a la idea leibniziana de la *combinabilidad* no contradictoria de los predicables.

Hay sin embargo algunos pasajes, precisamente las líneas finales de la «Primera Consideración» dentro de la «Segunda Sección» dedicada a la prueba cosmológica a posteriori, en los que Kant no se detiene en la mera idea leibniziana de la posibilidad *formaliter* de los predicables, sino que busca un principio de la contingencia en sentido *realiter*, totalmente diferenciado del principio divino.

Kant alude aquí al principio de unidad de lo múltiple y a la conexión de lo diferente, capaces de demostrar no la derivación divina, sino «la contingencia de las leyes del movimiento entendidas de modo realista». Afirma: «[...] pero se comprende también cómo, en no menor medida, la misma posibilidad intrínseca de la materia, es decir, los datos y lo real que son fundamento de este pensable, no sea independiente o dada por sí misma, sino que esté dada por un principio *en el que lo múltiple obtiene unidad, y lo diferente, conexión*» (BDG, 100) (trad. modificada por la autora, cursiva nuestra), y este principio pertenece a la contingencia en sentido real y no a la derivación divina de las leyes de lo contingente.

Nos preguntamos en este punto: con estas palabras, ¿acaso no introduce Kant un principio real de lo contingente que no se limita a la mera posibilidad lógica, lado *formaliter*, valiéndose de expresiones como *Einheit* y *Mannfaltigkeit*, *Verknüpfung* y *Verschiedenes*, de gran relevancia en su pensamiento posterior?

Nuestra reflexión sobre el significado de la existencia y sobre su papel en el escrito de 1762 se bifurca así en dos recorridos: el primero ha pasado por la pregunta sobre la legitimidad de la predicación lógica y ha llegado a la idea de la referencia del concepto a algo efectivamente existente;<sup>59</sup> el

---

<sup>59</sup> Con esta interpretación no nos sumamos plenamente a la exégesis heideggeriana de la tesis kantiana sobre el ser. Esa exégesis no busca tanto el punto de contacto entre el escrito precrítico y la *Crítica de la razón pura* en el problema de la referencia del concepto y sus predicaciones a algo efectivo, sino más bien en el vínculo de la noción de pensamiento con la de subjetividad pura trascendental. En el BDG

segundo conducirá a la noción de ente absolutamente necesario, es decir, a Dios.

En 1762, este segundo camino llega a las argumentaciones kantianas sobre la contradicción, sobre la nada y sobre lo necesario, plegando también aquí en sentido existencial el principio lógico de contradicción. No obstante, lo hace sin llegar a la idea de oposición real, elaborada en un escrito de la misma época, dedicado a las cantidades negativas.

En el ámbito de la reflexión sobre el principio de no contradicción, Kant vuelve al concepto de *realitas* y sobre su necesidad de fundarse so-

---

—intentando determinar mejor lo que se entiende por existencia en cuanto posición absoluta— Kant afirma que la naturaleza del objeto, que aquí significa la esencia del ser, «[...] en relación a las capacidades de nuestro entendimiento no permite un mayor grado de claridad» (cursivas nuestras). De esta frase Heidegger deduce que Kant, desde el comienzo, piensa la existencia y el ser en relación a nuestro entendimiento, en relación al pensamiento. En todo caso el vínculo entre posición y pensamiento establece una relación entre posición de ser y sujeto. Se alcanzaría «el mayor grado de claridad», la fundamentación plena de la esencia del ser —de su naturaleza, o sea: del ser óntico puesto por el pensamiento—, cuando Kant identifica en las intuiciones sensibles la posibilidad de dar sentido y significado al pensamiento. Sin la intuición al concepto de ser le falta —en las modalidades del ser-posible, real y necesario— la relación con un objeto, aquella relación mediante la cual solamente les es conferido aquello que Kant llamaría su significado. «No cabe duda—argumenta Heidegger— que “ser” quiere decir posición, ese estar puesto en el poner a través del pensar en cuanto acción del entendimiento. Pero esta posición sólo es capaz de poner algo como objeto, esto es, como algo ha sido traído enfrente, y de esste modo llevarlo a un estar en clidad de algo que está puesto *enfrente*, cuando por medio de la intuición sensible, es decir, a través de la afección de los sentidos, le es *dada* a la posición de algo susceptible de ser puesto». La afección de los sentidos remite sin embargo a un múltiple confuso que puede ser aclarado y ordenado sólo gracias a la unidad del conectar (del recoger) que no viene de los sentidos, sino más bien de la apercepción del sujeto. El ser en definitiva se puede poner sólo a través de la unidad de la síntesis originaria de la apercepción trascendental. Véase Heidegger, 1991: 462; trad. cast. 1981: 371). Queda la duda de si «aquel mayor grado de claridad», es decir el problema de la síntesis y de la apercepción trascendental, sea derivable precisamente de la frase kantiana de 1762 citada por Heidegger. La idea, sin embargo, de que el concepto precrítico «positivo» de existencia implicará para Kant también el de relación y referencia —que tendrá en las *Analogías de la experiencia* y en los *Postulados del pensamiento empírico* su más cumplida y consciente expresión— nos parece en todo caso una vía significativa de investigación.

bre la existencia, precisamente para mostrar que solamente el fundamento existencial de la materia cognitiva permitirá argumentar sobre Dios de manera no contradictoria y absolutamente necesaria.

Antes de pasar al principio de no contradicción, parece oportuno seguir el camino que tomará en la *Crítica la Reflexion 3761*, antes citada. En ella Kant —adoptando, como se ha mencionado ya, la vía de Crusius— ha vinculado la existencia a la sensación, y por tanto a algo que no puede sino remitir a determinaciones espacio-temporales. A este mismo problema, es decir, al problema de la relación de la existencia con las formas puras de las intuiciones puras de la sensibilidad, y a través de ellas con los esquemas del entendimiento, quieren dar una respuesta las reflexiones de las «Analogías de la experiencia». En ellas la existencia implica en realidad todos los niveles de la actividad (*Handlung*) sintética del sujeto: la sensación y su presencia consciente (percepción, como especifica Kant en los «Postulados del pensamiento empírico en general»), la aprehensión imaginativa, aparte de sus reglas necesarias (dadas por aquello que Kant llama los conceptos conectivos ofrecidos por la idealidad pura del tiempo: es decir, permanencia, sucesión, simultaneidad), los esquemas de las categorías de la relación, y la apercepción pura en su actividad sintética.

# Glosa 4

## La existencia en las Analogías de la experiencia

Pasamos por tanto a la reflexión sobre la existencia en las «Analogías de la experiencia». Sobre ellas debemos hacer, de manera preliminar, una consideración general comparando las reflexiones acerca de estas cuestiones en la primera y la segunda edición de la *Crítica*. En la primera edición encontramos que

El principio universal de [estas analogías] es —Todos los fenómenos, por lo que concierne a su existencia, están a priori sometidos a reglas



#### GLOSA 4. LA EXISTENCIA EN LAS ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA

de la determinación de la relación de ellos, los unos con los otros, en un tiempo (KrV, A 177; trad. cast. 2007: 270).

En la segunda edición, sin embargo, escribe Kant:

El principio [de estas analogías] es —*La experiencia es posible solo mediante la representación de una conexión necesaria de las percepciones* (KrV, B 218; trad. cast. 2007: 270).

Quedándonos sólo en los pasos de la primera formulación, antes citados, quedaría sin determinar si la relación recíproca de la existencia de los fenómenos acaece gracias a reglas subjetivas, ligadas a la aprehensión, u objetivas (necesarias) de la temporalidad, entendida como forma de la intuición pura; en la primera edición, de hecho, no aparece el término «necesario».

En la segunda formulación, la relación es entre síntesis empíricas y su necesidad dada a priori. En ella, por tanto, Kant habla explícitamente de conexión necesaria, garantizada por las reglas de la forma pura a priori del tiempo: la permanencia, la sucesión, la simultaneidad. La segunda edición apunta entonces con más decisión a la relación entre síntesis empíricas y sus reglas objetivas y necesarias.

Kant parece querer superar aquí la relación entre la experiencia, entendida como conexión de síntesis empíricas, y el concepto, sólo subjetivo, de aprehensión de tales síntesis; esta superación la busca en las reglas de la temporalidad que justifican la «necesidad objetiva» y se conectan sintéticamente a las categorías intelectuales de la relación.

Si la experiencia es síntesis de las percepciones, tal síntesis sin embargo no está contenida en las percepciones mismas, sino que remite a una unidad interna a la conciencia. Esta no puede ser dada por la aprehensión, porque esta última es sólo una *composición* de lo múltiple de la intuición empírica, carente de una representación de la necesidad en base a la cual está conectada, en el espacio y en el tiempo, la existencia de los fenómenos. Es decir, esa existencia que la aprehensión misma organiza y junta sin poder hacer que devenga «objeto» del conocimiento.

Es precisamente este el punto: la aprehensión es una actividad de la libre imaginación, no determinada objetivamente por leyes necesarias. Por

eso, Kant, ya desde la introducción a la segunda edición de la *Crítica*, habla de conexión necesaria, dando muestras de no querer vincular a la psicología el tema de las analogías y de la referencia de la conciencia a la existencia de los fenómenos dados en el tiempo. Es más, las «Analogías» quieren *regular* la relación con las síntesis perceptivas de la existencia, identificando los criterios necesarios de la objetividad existencial. Aquello que quiere ser objeto —afirma H. Cohen en la cuarta edición del *Kants Theorie der Erfahrung*— debe dejarse demostrar no sólo como magnitud extensiva e intensiva del existente, sino también como *modus* de la substancia, es decir, como efecto o como causa, como coexistencia común de efectividad (Cohen, 1925: 434).

Llegados a este punto se podría interpretar el paso de la primera a la segunda edición de la *Crítica* como «*Umsturz der psychologischen Wahrnehmung und ihrer Zeitauffassung*» (Cohen, 1989: 87), es decir, como inversión, decaimiento o subversión de la percepción psicológica y de su concepción temporal. Creemos poder afirmar, sin embargo, que en la segunda edición Kant no busca una subversión, inversión o decaimiento de la psicología en favor de la lógica trascendental, sino más bien una justificación a priori de la actividad imaginativa de la aprehensión y por tanto de la psicología; justificación que tiene ciertamente su núcleo fundamental en la noción de esquema, noción que se convierte en el punto de referencia «objetivo» del mismo valor regulador de las «Analogías».<sup>60</sup>

Para justificar, es decir, para investigar un fundamento trascendental, necesario y objetivo a la aprehensión de la efectividad, Kant no puede por más que aseverar:

[...] porque la aprehensión [es] sólo un *juntamiento* [cursivas nuestras] de lo múltiple de la intuición empírica, pero no se encuentra en ella, en el espacio ni el tiempo, representación alguna de la necesidad de la

---

<sup>60</sup> A este respecto véase Gigliotti, 1995b: 255-275, en especial 274: «Si la síntesis puede presentarse también como reguladora, no puede entonces identificarse —me parece— como la *descripción* [cursivas nuestras] del constituirse de un proceso del conocer, sino que debe entenderse sin duda como condición de validez de tal proceso [trad. nuestra]» y, añadimos, como su justificación trascendental.

#### GLOSA 4. LA EXISTENCIA EN LAS ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA

existencia enlazada de los fenómenos que ella junta (KrV, A 177, B 219; trad. cast. 2007: 271).

Aunque sea para justificar y fundamentar la actividad de la aprehensión, Kant no podrá sino reconducir la «necesidad» de la que habla aquí a la unidad sintética de la apercepción. Todo el escenario argumentativo de las analogías lo ocuparán esquemas temporales de las categorías de relación. En otras palabras: con el principio general de las analogías de la experiencia se va en busca del elemento objetivo y necesario del tiempo, de sus conceptos conectivos —permanencia, sucesión, simultaneidad—, para justificar a priori la existencia de lo múltiple, dada en las síntesis empíricas y perceptivas; para dar objetividad al existente. El elemento objetivo y necesario del tiempo, pese a justificarse a su vez sólo gracias a la unidad de la apercepción, se analiza en los esquemas que tal unidad hace posibles.

La existencia del ente deviene para nosotros objeto de experiencia sólo gracias a su posible relación con las reglas que la constituyen objetivamente. La existencia no se da nunca en sí, sino sólo en relación a las reglas intuitivas e intelectuales de sus síntesis perceptivas, sólo en relación a sus posibles esquemas.

Cada unidad sintética, dada objetivamente en el tiempo, remite a la unidad de la apercepción puesto que es precisamente esta unidad el garante último del carácter necesario de la forma temporal en general, y es precisamente ella quien interviene en los esquemas sintéticos de la conciencia:

[...] en la apercepción originaria ha de ser unificado todo este múltiple por lo que toca a sus relaciones temporales [...] Esta *unidad sintética* en la relación temporal de todas las percepciones [...] es pues la ley que todas las determinaciones temporales empíricas deben estar bajo reglas de la determinación temporal universal, y las analogías de la experiencia, de las que vamos a tratar ahora, deben ser tales reglas (KrV, A 177, B 220; trad. cast. 2007: 272).

Las analogías de la experiencia apuntan por tanto a la regulatividad de las síntesis que objetivan la existencia de los fenómenos; existencia que —en cuanto dada— se ofrece a la unidad de sus conexiones temporales. Son las relaciones formales del tiempo las que ofrecen el terreno para las con-

xiones objetivas y necesarias entre las síntesis perceptivas (las conexiones entre *Dasein*).<sup>61</sup>

Afirmar esto no quiere decir que la existencia de los fenómenos, dada en sí misma, pueda ser conocida a priori. A priori podríamos encontrar sólo los criterios objetivos, no de la existencia en sí de los entes mundanos, sino de las *relaciones recíprocas* entre las existencias percibidas. En el caso de los

principios meramente *regulativos* [...] no hay que pensar ni en axiomas, ni en anticipaciones, sino que si nos es dada una percepción en una relación temporal con otras (aunque indeterminadas), no se podrá decir *a priori cuál* otra percepción, ni *cuan grande*, [es la que está enlazada necesariamente con aquella], sino como está enlazada necesariamente con aquella en lo que respecta a la existencia en este *modo* del tiempo (KrV, A 179, B 222; trad. cast. 2007: 273).

A priori se podrá decir sólo *el modo* en el que (y según el significado latino de *modo*, la regla y el límite gracias al cual) la existencia de una percepción está *conectada a* otra existencia. A través de los esquemas temporales de las categorías de relación no se alcanzará la justificación objetiva de la existencia en cuanto tal, o la justificación de las existencias individuales, sino la de su conexión y relación. Y es en este pasaje específico donde cumplen un papel determinante los *modos* temporales de la permanencia, sucesión y simultaneidad.

Su análisis nos permitirá ver cómo la actividad sintética de la conciencia, dada en los esquemas temporales de la categoría de relación, nos ofrece modalidades objetivas (objetivamente válidas), siempre diferentes, de conexión entre los existentes. Los esquemas temporales de substancia, de causa y de acción recíproca representan objetividades modales, en el sentido de objetividades que regulan los nexos existenciales, las relaciones de los existentes. El *modus* temporal de la sucesión es anclado por Kant, por ejemplo, al nexo causal objetivo de las aprehensiones perceptivas.

No diré, pues, que en el fenómeno dos estados siguen uno al otro; sino solamente: que una aprehensión sigue a la otra, lo que es algo meramente

---

<sup>61</sup> Para la interpretación de la existencia como conexión temporal entre percepciones, véase Fink, 2011: 492 y ss.

#### GLOSA 4. LA EXISTENCIA EN LAS ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA

*subjetivo*, y no determina objeto alguno, y por tanto no puede valer como conocimiento de objeto alguno (ni siquiera en el fenómeno) (KrV, A 195, B 240; trad. cast. 2007: 287).

Hacer objetiva una serie de aprehensiones perceptivas es posible siempre a través de una regla necesaria.

De hecho la necesidad del nexo causal, y sólo ella, es capaz de «transformar los efectos» —que en la actividad imaginativa de la aprehensión podrían no recibir ningún orden necesario y confundirse con las causas— en «acaecimientos» o sea, en auténticos fenómenos objetivos (segunda analogía) (KrV, A 198-199, 211 y 256, B 243-244).

A la categoría de acción recíproca y al *modus* temporal de la simultaneidad, es decir, a la tercera analogía, se le confiará después la tarea de dar cuenta ya no de la mecánica, sino de la física dinámica. También es este el lugar en el que Kant analizará la cuestión del vacío en la materia física, temática que retomará en la antinomia matemática relativa a la infinitud o finitud espacio-temporal del mundo.

Para rastrear el significado que el término existencia asume en estos pasos de la *Crítica*, parece esencial reflexionar, no obstante, sobre la primera analogía, porque en ella la relación con la existencia está determinada por ese esquema temporal que pone en relación la substancia y sus transformaciones. Se trata de un esquema que quiere dar cuenta de la vida temporal de la substancia, proporcionándole un correspondiente objetivo experienciable, el de duración. Así, en esta analogía se capta la temporalidad de la existencia, estableciendo los nexos objetivos en la relación entre permanencia y transformación.

Todos los fenómenos están en el tiempo y solamente en él —afirma Kant—, y sólo gracias al substrato (es decir, a la forma que asume la permanencia en la intuición interna), puede representarse lo que es simultáneo y lo que es sucesivo.

Kant continúa sus argumentaciones sobre la substancia escribiendo:

El tiempo, por tanto, en el cual todo *cambio de los fenómenos ha de ser pensado* [cursivas nuestras], *permanece y no cambia*, porque él es aquello en lo que la sucesión o la simultaneidad pueden ser representadas sólo como determinaciones de él. Ahora bien, el tiempo, en sí, no puede

ser *percibido* [cursivas nuestras]. En consecuencia, *en los objetos de la percepción*, es decir, en los fenómenos, *debe encontrarse el substrato* que representa al tiempo en general [cursivas nuestras], y en el cual (*an dem Substrat*) puede ser percibido, en la aprehensión, todo cambio o simultaneidad por medio de la relación de los fenómenos con él. Pero el substrato de todo lo real (*das Reale*), es decir, de lo que pertenece a la existencia (*Existenz*) de las cosas, es la substancia, en la cual (*an Welcher*) todo lo que pertenece a la existencia (*Dasein*, existir efectivo) puede ser pensado sólo como determinación.

Por consiguiente, lo permanente, sólo en relación con lo cual pueden ser determinadas todas las relaciones temporales de los fenómenos, es la substancia en el fenómeno, es decir, lo real de este (*Reale*), lo cual, como substrato de todo cambio, permanece siempre el mismo. Y como ella no puede cambiar en la existencia, entonces tampoco su *quantum* en la naturaleza puede aumentarse ni disminuirse (KrV, A 182, B 225; trad. cast. 2007: 276).

¿Qué se dice en estas líneas?

Si «pensar» las transformaciones es posible gracias al permanecer inmutable del tiempo, el tiempo como permanencia y substrato, por su parte, sólo puede ser «pensado», y no «percibido» —no se puede tener percepción del tiempo «por sí». En consecuencia el substrato puede percibirse sólo de manera *mediada* en los objetos de la percepción, en lo que se podría llamar efectividad del tiempo, en su existencia. Y es en la relación entre substrato (la permanencia como *pura capacidad conectiva*, forma del tiempo) y aprehensión de las percepciones temporales en cuanto determinación efectiva y existencial del «substrato», donde retornan los términos precríticos vinculados a la esencia y a la existencia (*Real*, *Dasein* y *Wirklichkeit*). Aquellos términos, es decir, que ya se habían configurado por un lado como *essentia*, «contenido quiditativo» (Heidegger, 1991: 86-87; trad. cast. 1981: 80)<sup>62</sup> (*das Reale*) y por el otro lado como posición actual del ente mismo, expresada por su datidad perceptiva (*Dasein*).<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Los traductores al castellano distinguen aquí entre *contenido-quad* (*Wasgehalt*) y *contenido quiditativo* (*Sachgehalt*) (N.d.t.).

<sup>63</sup> Para los diferentes significados de *Wirklichkeit* y *Realität* en la *Crítica de la razón pura*, véase Bochicchio, 2005: 75-98. Respecto a la realidad, el autor sostiene:

#### GLOSA 4. LA EXISTENCIA EN LAS ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA

En la primera analogía la existencia es posición de un contenido perceptivo, de una síntesis perceptiva que debe encontrar su validez objetiva gracias a la mediación de la «permanencia temporal» con la categoría de substancia.

Así como no se puede dar una percepción directa del tiempo por sí mismo (de modo directo el tiempo sólo se puede pensar), sino sólo en el *medium* de un existente, o sea, de una percepción sensible, la existencia, por su parte, quedaría como un efímero nacer y desvanecerse carente de conexión, si no interviniese *das Reale* temporalizado, esto es, el permanecer en y de la substancia.

Para devenir una efectividad objetiva, para poderse emancipar por tanto de su continuo ir y venir, nacer y desvanecerse, la existencia necesita de la intervención conectiva intelectual; necesita ser pensada y por tanto ser puesta en relación con la categoría intelectual de la substancia. Tal relación se obtiene gracias a la *síntesis* con la forma ideal y subjetiva del tiempo (la permanencia); *síntesis* que calificará a la existencia misma como duración.

La existencia se configura como aprehensión perceptiva; permanecería en el fondo como un dato psicológico carente de toda realidad objetiva y de significado crítico-cognoscitivo si no interviniese la esquematización temporal de la substancia.

El substrato es la esencia real (*das Reale*) no efectiva (*Dasein*) del tiempo en general. Y en el substrato (*an dem Substrat*) o a partir de él, deben ser percibidas en la aprehensión subjetiva (efectividad) todas las transformaciones, sucesiones o simultaneidades temporales.

---

«*Realität* conserva», tanto en el *Beweisgrund*, como en el *Ideal transcendental* y en algunas páginas de las *Vorlesungen über Metaphysik*, «su significado escolástico de afirmación predicativa y contenido cognoscitivo (no indica por tanto la *realitas phaenomenon* de las *Antizipationen der Wahrnehmung*) mientras que la *Wirklichkeit* indica el *modus* de tal contenido, su cómo [trad. nuestra]» (Bohicchio, 2005: 84); y después: «No es posible asumir como *wirklich* todo poner, sino que puesto un *quid* como sujeto (una *Realität*) sigue todavía abierta la cuestión de su *Existenz*, que debe superarse *sintéticamente* [cursivas nuestras]; por eso después de unas pocas líneas Kant afirma que los juicios dirigidos a sostener la existencia efectiva de algo son juicios sintéticos, y que el predicado existencial implica una *Bestimmung* que sobrepasa al concepto del sujeto [trad. nuestra]» (Bohicchio, 2005: 85).

La permanencia es aquello que se da de temporal en la substancia, y esto puede expresarse también de este modo: el permanecer de la substancia corresponde al real (*das Reale*) temporalizado que hace de *substratum* a la transformación perceptiva, y la efectividad de la existencia (la cual se da en las percepciones) sólo a partir de él puede ser esquemáticamente pensada como determinación de la substancia, como duración. El permanecer es entonces aquel *modus* del tiempo que, expresando el correlato constante de las existencias efectivas, se conforma al real (*das Reale*), consintiendo la mediación entre los existentes perceptivos mismos y la categoría de la substancia. Esta es la razón para que Kant pueda decir:

La permanencia expresa, en general, al tiempo como correlato onstante de toda *existencia* [cursivas nuestras] de los fenómenos, de todo cambio y de todo acompañamiento. Pues el cambio no alcanza al tiempo mismo, sino sólo a los fenómenos en el tiempo (así como la simultaneidad no es un *modus* del tiempo mismo, ya que en él no hay partes simultáneas, sino que todas son sucesivas). Si se pretende atribuir al tiempo mismo una sucesión, habría que pensar otro tiempo, en el que esa sucesión fuese posible. Sólo gracias a lo permanente recibe la existencia (*Dasein*) [su determinación perceptiva, decimos nosotros] en diversas partes sucesivas de la serie temporal una *magnitud*, que se llama *duración*. Pues en la mera (*bloÙe*) sucesión solamente, la existencia (*Dasein*) está siempre desapareciendo y comenzando, y nunca tiene la más mínima magnitud (duración) (KrV, A 183, B 226; trad. cast. 2007: 277).

En el análisis kantiano de la substancia y de los accidentes, y en el de la transformación, encontramos la misma relación entre real y existencia. «El accidente es el modo en que el *Dasein* de una substancia está determinada positivamente» (KrV, A 186, B 229-230).

Para la transformación Kant parte de las siguientes consideraciones:

Sin embargo, debido a las condiciones del uso lógico de nuestro entendimiento, a aquello que en la existencia de una substancia puede cambiar mientras la substancia permanece, es inevitable separarlo de algún modo, y considerarlo en relación con lo propiamente permanente y radical; por eso, también, esta categoría está bajo el título de las relaciones, más como condición de ellas, que como si contuviera ella misma una relación (KrV, A 186, B 230; trad. cast. 2007: 280).



#### GLOSA 4. LA EXISTENCIA EN LAS ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA

Por tanto la categoría de substancia es condición de relaciones y no contiene ella misma relaciones. Sobre esta característica de la substancia —ser condición de posibilidad de las relaciones, carente en sí misma de relaciones— se funda también la *Berichtigung* (o sea, la definición y reglamentación) de la transformación. Nacer y morir no son transformaciones de aquello que surge o muere, sino que son transformaciones del permanecer.

La transformación es un modo de existir que sigue a otro modo de existir del mismo objeto. Por tanto aquello que cambia permanece constante y es sólo su estado el que se transforma. Dado que esta transformación tiene que ver sólo con las determinaciones que pueden cesar o también comenzar, entonces, con una expresión aparentemente paradójica se puede decir que sólo aquello permanente es modificado, y que lo mutable no sufre ninguna modificación, sino más bien una alternancia (*ein Wechsel*) por el hecho de que algunas determinaciones cesan y otras inician. Esto quiere decir que no se da percepción (y por tanto, existencia) de la transformación si no es en relación con la substancia y la permanencia temporal.

La transformación existe y puede ser percibida sólo en las substancias.

[...] el nacer o el morir —considerados en sentido absoluto, y no simplemente referidos a una determinación de lo permanente— no pueden en absoluto constituir una percepción posible, ya que es eso permanente, precisamente, lo que posibilita la representación del paso de un estado a otro, y del no ser al ser.

Las transiciones de un estado a otro, entonces, pueden conocerse empíricamente sólo como determinaciones mutables de aquello que permanece constante.

Suponed que algo comienza, absolutamente, a ser; para eso debéis tener un punto del tiempo, en el que no era. ¿Dónde vais a fijarlo, si no es en aquello que ya existe? Pues un tiempo vacío, que precediese, no es objeto alguno de la percepción, pero si conectáis este nacer con cosas que antes estaban y que perduran hasta aquello que nace, entonces esto último era sólo una determinación de lo primero, de lo permanente. Y así es también con el perecer; pues este presupone la representación empírica de un tiempo en el que un fenómeno no es más.

Las substancias (en el fenómeno) son los substratos de todas las determinaciones temporales. El nacer de algunas de ellas, y el perecer de otras, suprimiría incluso la única condición de la unidad empírica del tiempo, y los fenómenos se referirían entonces a dos tiempos diferentes, en los cuales, uno junto al otro, fluiría la existencia; lo que es absurdo. Pues hay *solamente un* tiempo, en el cual todos los tiempos diferentes deben ser colocados, no a la vez, sino unos después de los otros (KrV, A 188, B 231-232; trad. cast. 2007: 281).

También aquí se confirma el recorrido argumentativo de Kant, subrayado antes: sólo el esquema temporal de la substancia, posibilitado por el *modus* temporal de la permanencia, nos permite dar cuenta de la *existencia* de las transformaciones mismas, o dicho de otro modo, de las síntesis perceptivas de los diversos estados de la existencia. Los diversos existentes, tomados de por sí, sólo pueden alternarse, pero no transformarse. Los existentes, de hecho, no tienen en sí la regla de su transformación: les es dada por el permanecer (*substantia*).

Pero sin el nacer y el perecer, se podría preguntar en este caso, ¿qué ocurre con la categoría de substancia? En cuanto condición de relación de las transformaciones, sería ciertamente posible en general, pero —por utilizar la terminología de los posteriores «Postulados del pensamiento empírico en general»— carecería de *Wirklichkeit*. Si volviéramos a la reflexión inicial de Kant, en la que sostiene que el tiempo por sí mismo no puede percibirse, y sólo puede ser pensado, podríamos decir que sólo la existencia ofrece aquel *medium* perceptivo gracias al cual los esquemas pueden pasar del tiempo ideal puro subjetivo —cuya realidad ostentan los nexos de permanencia, sucesión y simultaneidad— al tiempo (sintético) efectivo (*wirklich*).

El mismo paso de la pensabilidad a la efectividad, y después a su necesidad, se presenta, con una angulación diferente, en los «Postulados del pensamiento empírico en general». Indicando, respecto a los esquemas temporales de las categorías de substancia, causa y acción recíproca, su posible relación con lo existente, la perspectiva analógica y reguladora procedía a investigar el progresivo paso de la efectividad perceptiva (conectada con la aprehensión) a la imaginación y, finalmente, a la objetividad.

Esa objetividad garantizaba la validez del nexo conectivo entre los existentes (perceptivos). Los postulados vuelven a plantear el tema de la efectividad existencial,<sup>64</sup> de su posibilidad y necesidad, sin apuntar al lado objetivo (entendiendo aquí por lado objetivo los diferentes esquemas temporales de las relaciones entre existentes) sino a las fuentes subjetivas de aquellos nexos objetivamente constituidos.

Las analogías se pueden reconducir a las modalidades objetivas de los existentes (perceptivos), las cuales reglamentan las relaciones internas de transformación, causalidad y acción recíproca; los postulados, sin embargo, representan las modalidades subjetivo-trascendentales de los existentes.

Ellos indican lo que de manera preliminar se exige al pensamiento para la posición de un objeto de la experiencia. Los postulados son por tanto exigidos, exactos, pretendidos por el pensamiento puro, y se expresan en principios que explican el ser posible, el ser efectivo (*wirklich*) y el ser necesario del objeto. Estas tres modalidades determinan en definitiva el objeto de la experiencia, su existir válido, de manera efectiva y necesaria, para la conciencia trascendental.

El primer postulado dice: aquello que se atiene a las condiciones formales de la experiencia según la intuición (*Anschauung*) y los conceptos (*Begriffe*), es posible. El segundo afirma: lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación [*Empfindung*]) es efectivo (*wirklich*). El tercer postulado afirma: aquello cuya conexión con lo que es efectivo (*wirklich*) está determinada según las condiciones generales de la experiencia, es (existe) necesariamente.

Una primera comprensión de estos postulados —afirma Heidegger (1976: 466; trad. cast. 2003: 377)— viene de la aseveración negativa de la tesis kantiana sobre el ser, de 1762, según la cual el ser no es un predicado real. Traducido en los términos de la *Crítica*, en plena madurez filosófica, ello puede significar que el ser, y también las modalidades del

---

<sup>64</sup> Para la permanencia de los temas de la existencia como *Setzung* en los *Postulados del pensamiento empírico*, véase Veca, 1969: 299-301. Para una interpretación de la modalidad vinculada al concepto de esquema, véase Chiurazzi, 2000: 146-164; 2006.

ser, no dicen qué es aquello que está ante nosotros, sino cómo aquello que está frente a nosotros, el objeto (*der Gegen-stand*), está en relación con el sujeto.

El mismo Kant comienza a dilucidar los postulados, sosteniendo cómo las categorías de la modalidad tienen en sí la siguiente particularidad: como determinaciones del objeto, no aumentan para nada el concepto, no aumentan por tanto el concepto del sujeto de la preposición, al que son añadidas como predicado, sino que expresan solamente *la relación con la facultad del conocer* (KrV, A 219, B 266).

Una vez establecido que lo posible, en ámbito trascendental, tiene que ver con la conformidad a las formas intuitivas (idealidad subjetiva del espacio y del tiempo) e intelectuales, y por tanto se trata de una posibilidad no analítica, sino sintética (Cohen, 1989: 98), tenemos conocimiento no sólo si se da la existencia de los entes en la sensación, sino si tal existencia está conectada de manera necesaria por el entendimiento gracias a su actividad sintética. Y en esto Kant parece recorrer *a parte subjecti* aquello que ya habíamos visto en las analogías de la experiencia, a saber: existir es una cuestión correlativa que se basa en una idea procedimental de la síntesis, una suerte de progresión constitutiva de la actividad sintética. Aquel proceder que, por ejemplo, nos permite ir de la aprehensión perceptiva de una variación de estado —todavía totalmente casual y arbitraria, vinculada a lo psicológico— al conocimiento objetivo y necesario del movimiento de los cuerpos, o a su nexo causal. Aquel proceder, por tanto, que nos permite pasar de la aprehensión del efectivo darse de los entes (existir) a su constituirse en objetos del conocimiento.

Aunque hayamos llegado a un orden de reflexión muy distante del problemático ámbito de 1762, nos preguntamos: ¿cómo habría podido nacer la concepción sintética de la posibilidad, que en las *Analogías* responde al esquema temporal de las categorías de la relación —con su doble referencia a las categorías de substancia, causa y acción recíproca por un lado, y a la existencia perceptiva por el otro— si en 1762 Kant no hubiese ya planteado la pregunta: qué *legítima* la predicación esencial de un concepto?

#### GLOSA 4. LA EXISTENCIA EN LAS ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA

Parecería de hecho que el carácter analítico (esencial) de la predicación remita, desde 1762, a algo ulterior capaz de legitimar tal predicación. Y este “algo ulterior” no es identificable tout court con la concepción leibniziana de la perfección del intelecto divino.

# **De la necesidad y de la libertad**

# Glosa 5

## Necesidad y nada

Afrontemos ahora la «Tercera Consideración» de la prueba ontológica a priori y partamos de la noción de contradicción.

Todo aquello que es contradictorio en sí tiene una imposibilidad interna. En lo imposible hay siempre una conexión con *algo* que es puesto, y *algo* gracias a lo cual aquello que es puesto al mismo tiempo es extraído, eliminado.

La repulsión, es decir, la relación entre lo puesto y lo quitado, y por tanto la relación de exclusión entre dos *Etwas*, es denominada por Kant lo «formal» de la impensabilidad y de la imposibilidad. Lo «material» de la imposibilidad, dado en el contraste de la exclusión recíproca, es de por sí

algo que puede ser pensado, y por tanto también es de por sí «posible» si los dos *Etwas* están en una relación formal de contradicción.

Decir «triángulo cuadrado» es contradictorio, por lo tanto impensable e imposible. La expresión «cuadrado» no está entre los atributos esenciales (intrínsecos) o consecuentes (extrínsecos) del triángulo, por lo que se genera un contrasentido, un *Unding*. Pero Kant no se detiene en estas reflexiones y sostiene: el contrasentido puesto en juego por el «triángulo cuadrado» es sólo formal, no material. Los elementos materiales de esta imposibilidad formal, o sea, el triángulo y el cuadrado, no son, tomados de por sí, absurdos contradictorios, de hecho son formalmente posibles. No sólo eso, sino que los pensables individuales (triángulo, cuadrado, rectilíneo, círculo, etc.), a su vez, tienen a la vez una posibilidad formal y material. Tomemos el ejemplo del triángulo. Un triángulo que tiene un ángulo recto es en sí posible. Esta afirmación une ya la posibilidad material a aquella formal. Los materiales del triángulo son tanto el triángulo mismo como el ángulo recto, la noción de hipotenusa, de cateto, etc. Para que el triángulo sea posible debe haber un acuerdo formal entre sus «materiales». El acuerdo es por tanto lo lógico de lo posible, los *quid* acordados o no acordados, son su material. Del acuerdo lógico entre dos *quid* deriva aquella predicación para la que se puede decir: «un triángulo es rectángulo si y sólo si tiene un ángulo recto».

La relación lógica, formal, de lo posible es en definitiva equivalente a la comparación de los predicados con sus sujetos, comparación que debe seguir la regla hipotética del «si y sólo si».

Siguiendo tal regla parece semánticamente equivalente decir: «Un triángulo es rectángulo si y sólo si tiene un ángulo recto» y decir: «No hay ningún triángulo rectángulo que no tenga un ángulo recto». Las aseveraciones afirmativas singulares, lógicamente coherentes, en sentido *formaliter*, tienen el mismo significado que las afirmaciones universales existenciales negativas, en las que sin embargo la existencia puede tener un valor exclusivamente predicativo, porque no pone ningún triángulo en sí, sino que lo predica como «rectángulo». En este específico ejemplo la existencia equivale a la posibilidad predicativa, la cual se perfila como posibilidad lógica. La predicación universal negativa existencial puede volver a



entrar de este modo en ese procedimiento que establece los márgenes de la definición de un concepto remitiéndose a criterios coherentistas de verdad y falsedad. Si quisiéramos usar el lenguaje crítico posterior, se podría decir que en este ámbito el principio de no contradicción/identidad no supera los márgenes de la lógica analítica.

Sin embargo, en las argumentaciones kantianas, la noción de *Etwas*, que remite a la materialidad del pensamiento, desarrolla un papel crucial. Al algo, es decir, a aquello que se encuentra en el acuerdo formal, en la concordancia, se le llama de hecho lo material de la posibilidad, a veces su real (*reale*). A lo «formal» de la contradicción Kant une, de este modo, una reflexión sobre la identidad/contradicción material que implicará la *existencia, en cuanto posición, haciendo a la contradicción misma total y absoluta*.

La distinción de lo posible en formal y material, y a su vez, la distinción de la contradicción en formal y material permite a Kant reflexionar sobre la negación absoluta de lo posible formal, es decir de lo pensable, pero sobre todo sobre la negación absoluta de lo posible material y del existente supuesto por él. He aquí que se nos presenta el tema del nihilismo.

En el § 2 de la «Segunda consideración» —con el título *La posibilidad intrínseca de todo ente presupone la existencia*— ya se había aclarado que toda posibilidad puede caer no sólo de parte del punto de vista lógico, sino también del lado material, estableciendo la siguiente diferencia: cuando el pensamiento está vacío de objetos todavía es pensable *lo posible en general*, lado *formaliter*, en conformidad con el principio de no contradicción. Pero si se elimina la *existencia entera*, se extingue todo tipo de posibilidad, material y formal. La existencia, el *Dasein*, es aquí la condición de posibilidad del pensar, porque es el fundamento de su materia, y en consecuencia también el fundamento de las relaciones formales de la materia, es decir, de los contenidos del pensamiento.

Apliquemos todo lo dicho hasta aquí sobre la contradicción en general al ser y a la nada, como hace el mismo Kant. Él aclara inmediatamente que la contradicción no tiene que ver con la *pensabilidad* de la nada y del ser, sino con la *posición de existencia* de la nada, del absoluto no-ser. Lo formal de lo posible no implica una contradicción absoluta, pues toda la

posibilidad, o quizás es mejor decir toda posibilidad (*alle Möglichkeit*) es negada sólo a través de aquello que quita lo material y los *data* a todo lo posible (*zu allem Möglichen*). La privación de lo material tiene lugar cuando se quita toda la existencia: cuando se niega toda la existencia se le quita también todo lo posible. Decir entonces que nada es, sin contradecirse, es una vana pretensión; porque la negación absoluta de la existencia implica también el *quid* conceptual «nada», que puede ser pensado sin contradicción pero no puede ser puesto como existente sin incurrir en contradicción.

Si la nada es, no es posible que algo sea y por tanto no es posible que la nada misma sea, en cuanto postulado y material *quid* de lo posible lógico. La nada *formaliter* admite, como igualmente posible, el ser *formaliter*. Es sin embargo imposible, por contradictorio, *pensar* (posibilidad) y al mismo tiempo *poner*; a la nada *como algo existente* (*Dasein*). En estos puntos existencia y materia cumplen un papel fundamental: sin existencia no se da la materia del pensamiento, y consiguientemente no se da acuerdo formal entre los materiales. Kant no quiere sostener que sea contradictorio negar universalmente la existencia, el todo no-ser es sin duda pensable sin contradicción. La contradicción requeriría que algo fuera puesto y al mismo tiempo quitado, pero puesto que, en general, en la negación de toda la existencia no es puesto nada, no se puede decir que quitar algo implique una contradicción interna. Es más bien contradictorio poner *algo* cuando se quita toda la existencia. La contradicción surge entonces entre la negación ontológica absoluta, el no-ser y la posición del *Etwas*. La negación absoluta del ser entra en contradicción con el *algo*.

La contradicción en el BDG es en totalmente interna al acto fundamental del poner, que no es predicativo, es más originario; es el fundamento de toda posible predicación. Esto es, la contradicción es completamente interna a aquel modo del ente denominado existencia, y tiene que ver con la existencia quitada y puesta al mismo tiempo. Frente a la negación universal del modo existencia, parecería que sólo la negación o la posición determinada de un *quid* sean fuente de contradicción. Decir esto tiene repercusión también en la posibilidad misma de pensar por qué el pensamiento del puro ser y de la pura nada, si bien formalmente posible, puede

quedar completamente vacío si carece de la existencia. La contraposición en este contexto, el *Widerstreit*, debe ser material, y debe *ser de y estar entre* contenidos conceptuales dados, los cuales, sin embargo, deben presuponer la existencia.

El caso de la contradicción entre el no ser y el algo (el *quid* determinado de lo posible, su contenido material) ha podido emerger gracias a un procedimiento fundador que desde el supuesto coherentista de la contradicción retrocede hasta la existencia.

Al poner como *algo* existente aquello que quita toda existencia, se incurre en ese contraste (*Widerstreit*) entre puesto y quitado, que tiene que ver con la materia, o antes aún con la existencia que ejerce de fundamento, y que sólo como consecuencia tiene que ver con la relación lógico-formal.

Si hemos aceptado la identidad de existencia y ser, en la afirmación «la *nada es*» se pone como *algo* existente lo no existente. El nihilismo absoluto que pretende una posición de ser para la nada es contradictorio, y por tanto socava lo posible desde la raíz. La posición ontológica de la nada es el jaque mate de la lógica misma y del pensamiento en general.

Hegel, en las primeras páginas de la *Lógica*, y precisamente en la *Nota I* a la sección «Cualidad» identificó lúcidamente esta problemática y reflexionó precisamente sobre la nada y su relación con el «algo» en estos términos:

«Nada suele venir contrapuesta a algo [*Nichts pflegt dem Etwas entgegengesetzt zu werden*]» (Hegel, 1965: 88; trad. cast. 2013: 226). En ese «suele venir» en que se vierte el verbo *pflegen*, no se puede excluir que esté contenida también la referencia al argumento kantiano de 1762 según el cual no es posible poner la nada como *algo existente*.

Por consiguiente: «Nada suele venir contrapuesta a algo» y de aquí surge la contradicción y por tanto la imposibilidad de la nada a la hora de la imposibilidad de que la nada se adentre en el ser. «Pero algo es un ente determinado, que se diferencia de otro algo; es así pues, igualmente, la nada contrapuesta a algo, la nada de cierto algo, una determinada nada». Hegel derivaría, de la inmediata contraposición de la nada al algo, la imposibilidad de la absoluta nada, interpretaría con sutileza la intención kantiana de negar el nihilismo absoluto, afirmando que con la contraposición de la

nada al algo la negación del ser puede ser sólo y siempre determinada, no puede nunca ser absoluta, arriesgando su insuperable contradictoriedad.<sup>65</sup> Hegel vería bien cómo las argumentaciones kantianas excluyen toda forma de nihilismo absoluto, y sin embargo le parecerían todavía vinculadas a la negación irreflexiva y abstracta del «no»: la única nada no contradictoria sería la nada del algo, la nada determinada, señalada por la negación lógico-formal. El camino de la contraposición de la nada al algo no corresponde, para Hegel, al auténtico comienzo de la lógica. El comienzo debe entender la nada «en su indeterminada simplicidad», para hacerla confluir en otra indeterminada simplicidad, el ser. El auténtico comienzo debe ser pobre y abstracto, y debe considerar la relación entre Nada y Ser sólo a través del devenir, es decir, a través de una óptica que se aleje del Eleatismo junto al cual Hegel relega, en definitiva, también a la filosofía kantiana (Hegel, 1965: 89; trad. cast. 2013: 227).

El ser, según la filosofía parmenídea, es comienzo auténtico en la medida en que es indeterminado, si fuese o tuviese una determinidad no sería comienzo primero y absoluto.

Como comienzo auténtico, o sea, en cuando inmediato e indeterminado, no tiene nada en sí y precisamente por esto no puede emerger en otro, deviniendo así comienzo y final de sí, pura afirmación de sí del todo autorreflexiva y no-relacionada. Nada puede surgir de aquel ser absolutamente primero, y nada puede penetrarlo. El ser parmenídeo es —repetimos— comienzo y final de sí, porque no admite el emerger a otro, no admite el devenir, es absoluta referencia a sí, carente de mediación con el otro de

---

<sup>65</sup> Para una evaluación crítica del comienzo y de los principios primeros de la lógica hegeliana, véase Winfield, 2012. Para Ludwig Werner Euler, sin embargo, el comienzo de la lógica hegeliana descubre el significado metodológico del mismo movimiento del concepto; el comienzo de la lógica no se propone identificar los principios primeros del pensamiento, sino el método de formación del concepto. Véase Euler, 2017: 176-193. Para la interpretación del pensamiento en Hegel como dinámica de espontaneidad y alienación, v. Ferrarin, 2016: 117 y ss. Véase también Laurentis, Whited, 2016. En este Sonderheft de las *Hegel Studien* se investiga en primer lugar si Hegel es verdaderamente un pensador metafísico. En este horizonte crítico la metafísica se pone en relación con los diversos aspectos lógicos, ontológicos, políticos y religiosos del pensamiento hegeliano.

sí. De este ser sin relación, abstracto y pura autorreferencia a sí, se puede pasar al negativo, a aquello que está determinado y finito sólo de un modo *extrínseco* (cursiva nuestra) —afirma Hegel en la *Nota III* a la «Cualidad».

El problema del inicio de la *Lógica* parece, sin embargo, ser precisamente este. Respecto al ser, absoluta simple y abstracta indeterminidad, ¿cómo puede el propio Hegel hacerlo emerger en *otro* sin caer él mismo en presuposiciones extrínsecas? En otras palabras, ¿logra Hegel pasar del Ser a la nada, pero sobre todo de la nada al ser sin recurrir a algo espurio y carente de mediación con el puro ser y con la pura nada? ¿Puede Hegel dar comienzo a todo el proceso de la *Lógica* sin referirse de modo extrínseco, inmediato e irreflexivo a algo determinado? Aquel «Nada suele venir contrapuesta a algo» de modo del todo extrínseco, tan diferenciado por Hegel respecto a su propia visión del puro ser y de la pura nada, ¿no recae como némesis sobre algunos pasajes iniciales de la *Lógica* en los que Hegel intenta dar cuenta del movimiento interno a la Nada misma? ¿Logra Hegel ir definitivamente más allá de Kant en las delicadísimas páginas del comienzo del saber científico, o sin embargo, y a su pesar, en algunos pasajes cruciales sigue siendo un kantiano?

Para responder a estas preguntas es oportuno sortear aquellos pasos en los que Hegel reflexiona sobre la Nada y sobre su «posibilidad intrínseca» de devenir igual al Ser (*cf.* Ilchman, 1992: 11-25).<sup>66</sup>

La Nada es simple semejanza con sí, vaciedad completa (*vollkommene Leerheit*), ausencia de determinación y de contenido; y precisamente por esto es pura igualdad con el Ser, antes definido como «pura indeterminación y puro vacío». Precisamente aquí —es decir, en el momento en el que se cumple la absoluta indeterminación de estos simples y abstractos protagonistas del Comienzo— Hegel introduce de *modo no dialéctico* y completamente *extrínseco* una diferencia de la Nada consigo misma, una

---

<sup>66</sup> La argumentación crítica de Ilchmann está dirigida, sin embargo, no tanto a rastrear la factura kantiana de algunos pasajes hegelianos, como a desplazar el auténtico comienzo de la *Lógica*, alejándolo del puro ser/pura nada, y colocándolo en el devenir. El autor pretende además captar un importante «momento materialista» en la lógica hegeliana, precisamente por el papel diferente que asume el ser respecto a la nada, en su pasar al devenir.

«determinación» de lo indeterminado, inevitable para que la Nada misma devenga *igual* al Ser<sup>67</sup>.

Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob *etwas* [cursivas nuestras] oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung, beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken (En la medida en que puedan mencionarse aquí intuir o pensar, vale entonces como diferencia que *algo* [cursivas nuestras] o que *nada* sea intuido o pensado. Nada intuir o nada pensar tiene pues una significación; ambos deben distinguirse, de modo que nada es (existe) dentro de nuestro intuir o pensar; o más bien, ella es el vacío intuir y pensar mismos, y el mismo vacío intuir o pensar que el puro ser. Nada es con esto la misma determinación o más bien, carencia de determinación. y por ende, en general lo mismo que lo que el puro ser es [Hegel, 1965: 88; trad. cast. 2013: 226]).

La nada, por tanto, aun en su semejanza consigo misma se distingue en sí misma a través de la *relación a la inmediatez del «algo»*. Sin la contraposición/relación con el algo, pensar e intuir no podrían «determinarse» como absolutamente vacíos, es decir, como abstractamente indeterminados. «Los dos se distinguen» —afirma Hegel— y gracias a esta distinción la Nada está en nuestro intuir o pensar como vacío intuir o vacío pensar, ahí donde *estaba también el puro ser*.

La igualdad entre Ser y Nada como vacíos pensar e intuir se logra aquí a través de la referencia al «algo» que no es para nada aquel «Algo» al que Hegel llegará de manera reflexiva y mediada, pasando de la unidad de Ser y Nada a su devenir, y de este a la existencia. El «algo» que diferencia de sí a la Nada como «vacío» intuir y pensar, es totalmente extrínseco, inmediato, irreflexivo. Hegel parecería valerse aquí del mismo concepto de «algo» que Kant había opuesto a la nada, precisamente para defenderse

---

<sup>67</sup> En el pensamiento de Hegel y en particular en su filosofía de la religión se pueden encontrar trazas de kantismo en Finelli, 1986: 41-68; una comparación instructiva entre Kant y Hegel sobre el concepto de límite la ofrece Illetterati, 1996; 2016: 13-74. Para la relación de apropiación y de expropiación hegelianas en la filosofía kantiana, véase también Chiereghin, 2006: 63-76.

de una eventual negación absoluta del ser, —en resumen, para defenderse del nihilismo. Ser y nada, diría Kant, no son lo mismo, porque la nada «es» sólo en cuanto «es» determinada, la nada absoluta en el momento en el que «es», es pura contradicción, contradicción absoluta y, precisamente por esto nunca podría emerger al ser. ¿Se puede sostener entonces que precisamente en la fase temprana de la lógica Hegel reflexiona sobre temáticas kantianas, tomando prestados tácitamente algunos elementos? La misma distinción entre la negación no-relacionada, abstracta y reconducible a la partícula «no», y la oposición dialéctica, que sin embargo es forma de la referencia, en el fondo se hace eco de la idea kantiana de que la *existencia* de la nada es contradicción absoluta e insuperable, no mediable con otro.<sup>68</sup>

Que en las primeras páginas de la *Lógica* estén presentes las problemáticas afrontadas por Kant en 1762 no lo atestigua solamente el insinuarse de la inmediatez abstracta e irreflexiva del «algo» en los pasajes iniciales dedicados a la Nada. Si miramos los pasajes en los que Hegel afronta la concepción de la existencia como *cumplimiento e integración* de lo posible, no podemos evitar ver reflejado el debate de Kant con el esencialismo de Baumgarten y en definitiva con toda la escuela leibniziano-wolffiana.

Quando por otro lado se afirme que la existencia (en tanto que se la considera ante todo sinónima del ser) es aquello que integra la posibilidad [*sei die Ergänzung der Möglichkeit*], con ello se presupone otra determinación, la posibilidad; y se expresa al ser ya no en su intermediación, y por ello ya no como independiente, sino como condicionado. Para el ser

---

<sup>68</sup> Esto afirma Hegel también en la Observación I de la «Sección» dedicada a la Cualidad: «En el caso de que se quisiera considerar más exacto contraponer al ser —en lugar de la nada— el no-ser, al resultado no podría plantearse objeción alguna, porque en el no-ser está contenida la referencia al ser, pues el no-ser es ambos: es el ser y su negación expresados en uno, esto es, la nada, tal como esta se encuentra en el devenir. Pero en principio no se trata de la forma de la oposición, esto es, a la vez que la referencia; se trata solamente de la negación abstracta e inmediata, la nada pura por sí, la negación sin relación, —lo cual podría expresarse mediante un simple: No». (Hegel, 1965: 89) (trad. modificada por la autora, cursiva nuestra).

que es mediado, vamos a conservar la expresión existencia (Hegel, 1965: 102) (trad. modificada por la autora).

Aquí Hegel quiere distinguir (*diairesis*) —permítase este lenguaje platónico— el ser de la existencia, para afirmar la absoluta simplicidad e inmediatez del primero y el necesario estatuto mediado de la segunda. En cuanto mediada, sin embargo, la existencia no es vista como comienzo y posición simple, sino, en cierto modo, como cumplimiento del ser simple; como resultado. La posición simple absolutamente indeterminada y anterior a toda determinación o predicación, que tiene en mente Kant en 1762, es una intuición adecuada, pero destinada a permanecer abstracta y extrínseca al ser. El ser simple es de hecho inmediatamente equiparado por Kant a la existencia, es más, la posición simple «es» el *Dasein* de los entes. Partiendo de la absoluta equivalencia entre ser y existencia Kant habría caído en errores y confusiones irreparables porque la existencia «es», para Hegel, sólo un resultado mediato y, sólo en este sentido, cumplimiento del ser. Se podría decir: Kant acierta cuando siente la necesidad de poner lo absolutamente simple como inicio o fundamento de toda posible predicación, y se equivoca al solapar sin ninguna mediación dialéctica lo abstracto y lo determinado, ser y existencia, confundiendo aquello que debe ser necesariamente mediato y concreto (la existencia en cuanto determinado) con aquello que es inmediato y puro, una irreflexiva referencia a sí. Precisamente la relación inmediata e irreflexiva entre abstracto y determinado es la que Hegel critica en las reflexiones sobre los cien táleros pensados y reales (Hegel, 1965: 94-98; trad. cast. 2013: 228-230),<sup>69</sup> de los que Kant

---

<sup>69</sup> Es interesante la interpretación que ofrece Ernst Bloch de los cien táleros, reales y posibles, del ejemplo kantiano: «Cien táleros reales no contienen nada más que cien táleros posibles. Era fácil reír ante esta afirmación y fácil parecía refutarla. Los idiotas naturalmente no han notado su agudeza y profundidad. Con el ejemplo Kant afirma que el ser no puede ser reproducido en el predicado [el ser no es predicado] el ser no se deja fotografiar. Desde un punto de vista lógico todas las determinaciones son exactamente las mismas en los táleros posibles y en aquellos reales [y esto, añadimos nosotros, Kant ya lo había dicho desde 1762: en un real están contenidas todas las determinaciones dadas en un posible] con excepción de la diferencia lógicamente pequeña, [pero] prácticamente enorme, de que los posibles no existen. La existencia



habla precisamente en los pasajes dedicados al tema de la existencia y de la prueba ontológica de Dios en la primera *Crítica*.

Aquello que se quería mostrar, sin embargo, en las páginas del BDG dedicadas a la contradicción, es el recurso de Kant a la existencia y a su papel fundador, precisamente para oponerse al nihilismo absoluto. Preguntémonos ahora: ¿cuál es el mayor peligro que vislumbra Kant?

Nos vemos aquí inducidos a pensar que la fatal consecuencia de la posición de existencia de la nada, no es sólo la negación absoluta e insuperable del pensamiento, sino también la negación absoluta de Dios. Poner ontológicamente la nada comporta la negación absoluta, total e insuperable de la posibilidad misma de un ente absolutamente necesario. De modo que la preocupación imperativa que está detrás de la oposición al nihilismo, es principalmente de orden metafísico: se quiere garantizar a la filosofía la *posibilidad* de justificar la existencia absolutamente necesaria de Dios. Tal *posibilidad*, también en la vía negativa de la contradicción, se funda sobre la existencia. La pregunta leibniziana «¿por qué existe el ente y no más bien la nada?», encuentra aquí una respuesta: porque la existencia de la nada —y no su posibilidad— se autocontradice. En la lucha contra el nihilismo absoluto se dibuja a contraluz el único argumento *posible* para demostrar la existencia de Dios.

---

por tanto no es una categoría lógica, y puedo dar todas las determinaciones del tálero que quiera, pero no produzco con ello ni un sólo tálero en mi bolsillo. Las vías de la realidad, del ser, son diferentes de aquellas del concepto. El ser por tanto no puede ser producido, es una entidad empírica, una entidad dada por medio de intuiciones; el carácter del ser, podemos afirmar literalmente, no lo puede dar la razón pura ni aquellas determinaciones, tan exhaustivas como queramos, de la razón pura». Bloch no sólo lee el ejemplo de los cien táleros como una continuación de las temáticas de 1762, sino que toca un problema teórico muy importante que va más allá de la reflexión onto-teológica kantiana y tiene que ver con la relación entre *logos* y ser. En el ejemplo de los cien táleros «reales» y «posibles» el problema no está en la relación extrínseca y no-relacionada entre un determinado (lo real) y un abstracto (lo posible), sino por la clara distinción entre las predicaciones lógicas (los posibles) y la existencia, entre el *logos* y el ser. Véase Bloch, 1985: 99.

## Glosa 6

# El ser absolutamente necesario

Lo absolutamente necesario, dirá Kant en la «Tercera Consideración» de 1762, es aquello cuyo opuesto es contradictorio, y la contradicción del nihilismo es total, insuperable, absoluta; es material y formal al mismo tiempo. Por tanto, lo que se opone a la absoluta negación de la existencia es la existencia absolutamente necesaria. La autocontradictoria de una ontología de la nada sirve para argüir por la absoluta necesidad de la existencia divina. La contradicción del nihilismo no puede resolverse y emerger en algo otro, como quería en definitiva Hegel. Si la nada absoluta emergiera en el ser debería renunciarse definitivamente al único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios.

## GLOSA 6. EL SER ABSOLUTAMENTE NECESARIO

Hasta ahora Kant nos ha hablado de la relación posible/existencia, sosteniendo, lo repetimos una vez más, que la existencia contiene más que el predicado de algo y no admite negación absoluta de sí, sino solamente negación determinada. A esta conclusión había llegado Kant, distinguiendo el aspecto formal y material de lo posible y de la contradicción, fundándolos sobre la existencia. También en el caso de la necesidad absoluta de la existencia, Kant distingue entre definición nominal y real.

La necesidad nominal, como por lo demás ocurría con la posibilidad, tiene que ver con la predicabilidad de un concepto, puesto que establece su amplitud, de lo necesariamente verdadero a lo falso (imposible). Entonces, este criterio, afirma Kant, puede valer para las propiedades extrínsecas, para los predicados esenciales de una cosa; pero no para la *existencia* absolutamente necesaria de la cosa misma.

Algo es absolutamente necesario si su opuesto quita lo formal de todo pensable, es decir, si su opuesto se contradice lógicamente o, prosigue Kant, si su *no-ser* quita lo material de todo pensable y de todos sus *data*.

[...] si suprimo toda existencia en cuanto tal y con ello cae el último fundamento real de todo lo pensable, desaparece igualmente toda posibilidad y no queda nada más para pensar. Por consiguiente, algo puede ser simplemente necesario o cuando por su opuesto se suprime lo formal de todo lo pensable, es decir, cuando se contradice a sí mismo, también cuando su no-ser suprime el material de todo lo pensable y todo dato. Lo primero, como se ha dicho, nunca tiene lugar en la existencia, y puesto que no hay un tercero posible, entonces, o el concepto de la existencia simplemente necesaria es un concepto falso y engañoso o debe apoyarse en que el no-ser de una cosa es al mismo tiempo la negación de los datos de todo lo pensable (BDG, 84; trad. cast. 2004: 60).

Retorna la reflexión ontológica sobre la nada, con esta adición: la necesidad absoluta *formaliter* no se produce nunca en la existencia, porque la existencia no es un predicado posible más, y por tanto la contradictoriedad lógica de los opuestos predicables no puede concernirle. Puesto que no se da una tercera definición de existencia absolutamente necesaria, tenemos ante nosotros dos caminos: aceptar que sea ilusoria, o fundarla sobre el hecho de que el *no-ser* es lo que niega los *data* de todo pensable. Es decir:

aceptar que lo imposible lógico tenga un fundamento ontológico en el no-ser, en la nada. Debemos entonces dirigirnos a la contradicción *materialiter* que no puede sino remitirse a la existencia.

La tarea que Kant se sintió llamado a realizar en 1762, fue comprobar que el hecho de que el no-ser (concepto ontológico de la nada) sea la negación de los *data* reales de lo pensable —que represente por tanto aquel vaciamiento de lo pensable que determina la imposibilidad— no sea algo imaginario, sino verídico.

Kant nos dice aquí: la imposibilidad se ancla en la no existencia efectiva de los datos del pensamiento. Toda posibilidad presupone algo efectivo *en el que, y a partir del cual*, se da todo lo pensable. En consecuencia, aquello cuya supresión (*Aufhebung*) llegaría a quitar toda posibilidad interna en general, es una cierta efectividad (*Wirklichkeit*). Pero aquello cuya negación o supresión aniquilaría toda posibilidad es necesario de modo absoluto. El razonamiento kantiano en el fondo es simple: si el nihilismo no fuese una negación ontológica y continuara siendo sólo una negación lógico-formal, no se pondría como contradicción absoluta e insuperable, y por lo tanto no podríamos llegar a la necesidad absoluta e insuperable de su opuesto: el ser absolutamente simple, Dios.

Podemos suponer, entonces, que para justificar a Dios como fundamento existencial primero y simple de la *realitas* —de las esencias, de todas las naturalezas formales de los entes—, podemos a priori referirnos a un ente puesto en sí, que si es *quitado* desaparece toda pensabilidad y posibilidad, por consiguiente, un ente absolutamente necesario. Precisamente porque es necesario, tal ente simple será único, inmutable, sumamente real. ¿Y cómo es que esto no era posible también para Leibniz, que había elaborado el concepto de necesidad del ente divino teniendo en cuenta el principio de contradicción?<sup>70</sup>

La respuesta se puede rastrear en la relación que Leibniz pone entre existencia y perfección. En un fragmento de datación incierta (1686-

---

<sup>70</sup> Queremos recordar a este respecto la breve reseña de Bertrand Russell a este aspecto de la reflexión de Leibniz: «La posibilidad de Dios surge *a priori* del hecho de que no tenga limitaciones, ni negaciones, y por tanto, tampoco contradicciones [G.

1690), Leibniz sostiene: cuando concebimos que al pensar la existencia de A se da algo más que su simple posibilidad, podríamos suponer que la *existencia sea un cierto grado de realidad*. Y sin embargo aquella no es un «cierto» grado de realidad, porque a partir de cualquier grado de realidad podemos suponer tanto la posibilidad como la existencia (Leibniz, 1999b: 1354; trad. cast. 1982: 484). La existencia será por tanto un «exceso de grados de realidad» de una única cosa, por encima del grado de realidad de la cosa opuesta.

Leibniz dirige sus reflexiones hacia un problema que seguramente le resultó especialmente arduo, y que en definitiva parece apuntar hacia una crítica de la prueba anselmiana: la posibilidad de que la existencia tenga o no una relación con la perfección. «[...] Aquel de entre los recíprocamente incompatibles que es más perfecto de todos *existe*, y vice versa —continúa Leibniz— aquel que existe es el más perfecto de todos» (Leibniz, 1999b: 1354; trad. cast. 1982: 484). Es verdad que aquello que existe es más perfecto que aquello que no existe, pero no se puede en absoluto aseverar que la existencia sea de por sí una perfección, porque precisamente es sólo el resultado de la comparación de diferentes y opuestas perfecciones. En estas argumentaciones hay huellas de un nudo altamente problemático. A él se enfrenta Leibniz, en primer lugar, meditando y elaborando el paso de la consideración de Dios como ser perfectísimo a la de Dios como ser necesario (*cf.* Del Boca, 1936: 99-123; Poma, 1995: 225-232); da este paso precisamente para intentar sortear o resolver la cuestión de si la existencia puede ser considerada una perfección. Hasta qué punto se tenía en consideración esta problemática lo atestigua la correspondencia de Leibniz con Eckhard y Molanus —redactada entre 1677 y 1679, y por tanto precede en algunos años al fragmento de 1686-1690.

---

VI, 614 (D. 224; L. 242)]. Este argumento bien formulado en el escrito que Leibniz presentó a Spinoza en La Haya en 1676, con el título de “*Que el ser más perfecto existe*”, [G. VII, 261 (N.E., 714)]» (Russell, 1967: 235; trad. cast. 1977: 200). Para la contradictoriedad del ente divino, y la idea de que la esencia multiplica la existencia, véase Scribano, 1994: 137-146. Para la presencia de estas temáticas en la correspondencia con Eckhard, véase Scribano, 1994: 167-169.

La cuestión que nace de ahí, al discutir la prueba ontológica de Descartes, es si la existencia puede ser incluida entre las perfecciones. Mientras que la respuesta de Eckhard es positiva y recupera la tradicional unidad ontológica de Ente y Bien,<sup>71</sup> Leibniz expresa insatisfacción y un cierto esfuerzo crítico precisamente respecto a las teorías de Eckhard. Si consideráramos la existencia una perfección en sí misma, también la existencia del dolor tendría que ser una perfección, y la ausencia de dolor una imperfección. Leibniz —insatisfecho con la identidad de bien moral (perfección) y existencia, proveniente de la tradición escolástica, tan bien interpretada por Eckhard— busca una solución a la aporía del dolor que él mismo ha señalado, sosteniendo que en el fondo la existencia (dolor) no es de por sí mejor (más perfecta) que la no existencia (ausencia de dolor). Y por tanto la existencia puede ser llamada «perfección», sin considerar las otras circunstancias de la vida, sólo y exclusivamente en el sentido de que es mejor existir que no existir. No obstante, «mejor» puede entenderse como «más deseable con la razón» (Leibniz, 1960: 221-222; trad.

---

<sup>71</sup> «Consideremus jam omnia, quae ad probandam existentiam hujus enti simpliciter perfectissimi, hoc est, Dei adduci possunt. Et 1. quidem ex ipso primo conceptu Dei immediate deducitur existentia Dei, idque duobus modis. Primo considerando illa attributa esse a se, esse necessarium, esse immutabile, esse aeternum, involvere simplicem seu non contradictoriam notionem. Ergo sunt vera et realia attributa. Ergo in aliqua substantia. Non in materia, neque in mente in communi considerata: ergo in mente quadam particulari, et quidem in perfectissima. Ergo mens quaedam, quae dicitur perfectissima, a se necessario, id est, ipso actu, immutabiliter et aeterno existit. (Omnia ex demonstratis) / Consideremos ahora todo lo que se puede aducir para probar la existencia de tal ente absolutamente perfectísimo, esto es, de Dios. Y 1. ciertamente, del mismo primer concepto de Dios se deduce inmediatamente la existencia de Dios, y esto de dos modos. Primero, considerando que los atributos *ser por sí*, *ser necesario*, *ser inmutable*, *ser eterno*, contienen una noción simple o no contradictoria. Luego son atributos verdaderos y reales. En consecuencia, están en alguna sustancia. No en la materia, ni en la mente considerada en general; luego están en una mente particular, y ciertamente en la mente perfectísima. Luego existe, inmutable y eternamente, una mente, que es llamada perfectísima, que es necesariamente por sí misma, esto es, en su mismo acto, inmutable y eterna». Carta de Eckhard a Leibniz, en Leibniz, 1960: 258-259; trad. cast. 1994: 105-106 (modificada según la trad. directa del latín de la autora).

cast. 1994: 63-64).<sup>72</sup> La ardua labor de Leibniz en la búsqueda de una relación posible entre existencia y perfección —rompiendo su inmediata identidad ontológica— deja en pie al menos dos vías argumentativas: la primera es precisamente la del fragmento en el que se sostiene que la existencia no es de por sí una perfección, sino sólo el resultante de relaciones que hacen surgir lo mejor a partir de perfecciones opuestas. La otra, afirmada por Leibniz en la correspondencia anterior, y en el fondo propedéutica si atendemos a lo citado, consiste en admitir que Dios contiene en sí todas las perfecciones. Si la existencia es una perfección sólo en el sentido de que —sin considerar las otras circunstancias de la vida— es mejor existir que no existir, o sea, más deseable con la razón, entonces Dios, en la medida en que contiene en sí todas las perfecciones, será el *ser absolutamente más deseable con la razón*. En estas dos vías argumentativas, sin embargo, la existencia y la perfección están conectadas a la *ponderación* de lo mejor, considerado como el resultante de relaciones opuestas (entre grados de realidad) y como deseabilidad racional.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> «A no ser que [te] expliques [...] Cuando, durante nuestra conversación, parecías decir que es perfecto lo que es puramente positivo, objeté el ejemplo del dolor, que no es privación de placer más que el placer lo es del dolor. En tu carta respondes: el dolor es perfección en cuanto envuelve una sensación y un pensamiento, pues es mejor y más perfecto pensar que no pensar; pero es imperfección en cuanto incluye la negación de alguna cosa que, si la tuviéramos, sería para nosotros mejor que cuando tenemos el dolor. ¿Por qué mejor? Sólo porque es más agradable. ¡Muy bien! Concedo, por lo tanto, que en este sentido el dolor no sea una perfección, pero no veo por qué la existencia tenga que ser una perfección. No obstante, parece que se puede responder en tu favor una sola cosa, a saber: se ha de juzgar que es más perfecto o mejor aquello que por sí mismo, y quedando igual todo lo demás, es mejor y más perfecto. Y tal, ciertamente, parece ser la existencia. Pues, aunque es dudoso si no sea mejor no existir que existir en la suprema infelicidad, no obstante hay que confesar que en un estado indiferente, carente de felicidad y de infelicidad (si es que tal estado se puede suponer en un ser capaz de elegir), es mejor existir que no existir. [...] Según vosotros, que existan ciervos más que no existan es indiferente para los propios ciervos, mejor para los señores, y peor para los campesinos. La existencia, por tanto, no parece ser de suyo mejor que la no existencia. Y así, admitiré que la existencia es una perfección si, sin considerar las demás circunstancias de la vida, es mejor existir que no existir. E interpreto *mejor* como más deseable racionalmente».

<sup>73</sup> A. Poma pone en valor la idea de un Dios como ser absolutamente más deseable con la razón, considerándola la auténtica innovación filosófica de Leibniz respecto

Sin embargo hemos mostrado el modo en que Kant busca una solución, eligiendo la primacía de la existencia sobre la esencia (sobre la predicación esencial de algo). Buscando una alternativa a la escolástica identidad entre existencia y perfección, o entre ser y bien, Leibniz elige la equiparación de la existencia a la ponderación entre perfecciones en conflicto, para las que la existencia no podrá sobrepasar el umbral del «respectus logico». La existencia sigue siendo el resultado de relaciones lógicas, y no su fundamento; no posee un estatuto ontológico originario. En este estatuto ontológico sí piensa Kant, cuando en 1762 llega a dos resultados filosóficos: uno teórico cognoscitivo, el de la existencia como referencia efectiva (significante) de los *data* del pensamiento (véanse Glosas 2 y 3) y el otro ontoteológico, vinculado a la necesidad absoluta de Dios, derivada por oposición a la posición ontológica de la nada y considerado el único argumento no contradictorio, y por tanto posible,<sup>74</sup> para la existencia de Dios.<sup>75</sup>

Pero hay una ulterior consecuencia de la primacía que Kant adjudica en 1762 a la existencia respecto a lo posible; se trata de una consecuencia «ética». Si se nos permite adelantar aquí nuestra hipótesis: Kant quiere dar

---

a la tradición que concebía una unidad ontológica entre ser y bien. La unidad es reconstruida, sostiene Poma, gracias al principio de razón, que deviene así la «auténtica piedra angular» y hace de Leibniz un intérprete de pleno derecho de la modernidad. (Poma, 1995: 230).

<sup>74</sup> El hecho de que G. B. Sala haya querido subrayar la pertenencia del escrito kantiano de 1762 a la tradición escolástica, de la que sin embargo quería diferenciarse, se puede captar también en su interpretación del título: pone un fuerte acento en el término *Beweis*, entendiéndolo cartesianamente como «demostración matemática» de la prueba ontológica. Véase Sala, 1990: 110 y ss.

<sup>75</sup> La idea de que el argumento «ontológico» sobre la nada conduce al único argumento «posible» en favor de la existencia de Dios lo repite Kant el mismo año del escrito sobre los principios de la teología natural y de la moral, con estas palabras: «El concepto principal que aquí se ofrece al metafísico es la existencia absolutamente necesaria de un ente. Para llegar a ello, podría él preguntarse en primer término, *si es posible que no exista absolutamente nada*. [cursiva nuestra] Cuando se percate de que en tal caso no está dada ninguna existencia y tampoco hay nada que pensar, y por ende no hay ninguna posibilidad, podrá limitarse a investigar el concepto de la existencia de aquello que tiene que estar en la base de toda posibilidad. Este pensamiento



primacía ontológica a la posición de existencia para evitar el error, sobre todo wolffiano, de no poder separar claramente el concepto de Dios del de «consecuencia», característico de la contingencia.<sup>76</sup>

Para corroborar esta hipótesis debemos tender un puente entre el texto de 1762 y aquel anterior de 1755, denominado *Nova dilucidatio*.<sup>77</sup>

Las preguntas que intenta responder la *Nova dilucidatio* son: ¿Por qué existe el ente? ¿Qué razón determina su existencia? ¿Por qué existe Dios? Kant busca una respuesta oponiéndose, en primer lugar, a la concepción de Dios como *causa sui*. Esta introduciría una paradoja: el concepto de causa establecería una relación de antecendencia y consecuencia que, en el caso de la *causa sui*, haría que el ente, es decir Dios, sea simultáneamente antecesor y sucesor, anterior y posterior a sí. Y esto, afirma Kant, es absurdo.

Lo que está en juego es desenmascarar el contrasentido siguiente: al atenerse al concepto de causa, se acaba colocando como primer principio también la noción de efecto, de consecuencia: Dios sería precisamente causa y *consecuencia* de sí. Se trata de desenmascarar una concepción de Dios incapaz de emanciparse de las relaciones naturalistas y determinis-

---

se ampliará y fijará el concepto determinado del ente absolutamente necesario» (UD, 296-297 ; trad. cast. 1974: 57-87).

<sup>76</sup> Se puede encontrar un análisis de la relación entre Kant y Wolff sobre el tema teológico de la causa y de la razón suficiente en Paolinelli, 1971: 70-119.

<sup>77</sup> Respecto al vínculo entre estos dos escritos, véase Cafagna, 2007: 63-79. G. Tonelli identifica sin embargo una diferencia entre los dos ensayos precríticos. Este investigador muestra un cambio de las posiciones de Kant sobre la necesidad del ente divino, entre 1755 (PND) y el BDG. En 1755 la existencia necesaria se contraponen a lo imposible. «Si lo posible (lo idéntico) presupone un existente (una razón determinante), este existente es necesario, porque si no se diera este, no se daría más que lo imposible (lo contradictorio); de ahí que este existente supuesto por lo posible no pueda ser un existente contingente, sino que debe ser el existente necesario. La posibilidad de las cosas presupone a Dios, no al mundo». Da la impresión —sostiene Tonelli— que aquí Kant confunde lo no posible con lo imposible. «De hecho si no hay ningún dato, no hay posibilidad, pero no puede haber tampoco imposibilidad (contradicción). Es por esto que Kant fundamentará su prueba, en el BDG, no sobre lo imposible sino sobre el carácter inadmisibile de la nada». Véase Tonelli, 1959: 138-139 [trad. nuestras].

tas de causa y efecto, que por lo demás son propias de la contingencia. La causa es un concepto inadecuado para dar cuenta de la necesidad de Dios. Esto es lo que también subrayará Kant en 1762, afirmando que todas las pruebas que se aducen a partir de los *efectos* del ser divino hasta su existencia como *causa* —aunque logran demostrarla rigurosamente, «cosa que en efecto no hacen»—, no pueden nunca hacer comprensible *la naturaleza de la necesidad de Dios*. La relación entre Dios-*causa* y su *naturaleza* debe derribada, y debe poder afirmarse: sólo por el hecho de que algo *exista* de modo absolutamente necesario —y sabemos ya que la existencia absolutamente necesaria se alcanza gracias a la contradictoriedad de la posición ontológica de la nada— es posible que algo sea *causa primera* (*erste Ursache*) de otras; pero del hecho de que algo es una *causa primera*, es decir independiente, solamente se sigue que hay efectos, pero no que tal causa deba existir de modo absolutamente necesario.

La noción de causa no nos permite dar motivos suficientes para la existencia necesaria de un ente. Su inadecuación se aseveraba, como se ha dicho, en el PND, texto en el que Kant interviene sobre el principio de razón suficiente (equiparado al de causa) escindiéndolo en razón antecedentemente y consecuentemente determinante.

Kant no se limita a escindir los dos aspectos de la razón suficiente, sino que afirma que las razones antecedentes tienen que ver con el ser real y dan cuenta del por qué (*ratio cur*) del ente o del concepto, mientras que las razones consecuentes dan cuenta del *quod*, del conocimiento de un ente. Como aclaración de esta distinción, Kant ofrece el ejemplo de la elipse de los satélites de Júpiter, y la propagación de la luz. La difusión en el tiempo de la luz —por sucesión y con velocidad determinada— puede considerarse una razón consecuente porque «en el caso de que no hubiera ni un solo satélite de Júpiter, ni la ocultación de luz que ellos hacen, sin embargo la luz se movería temporalmente, aunque tal vez nos fuera desconocido» (PND, 392-393; trad. cast. 1974: 90). Se puede decir, entonces, que la propagación de la luz en el tiempo queda como un conocimiento cierto, prescindiendo del conocimiento que tenemos de su *razón de ser*; *de la existencia de su causa*. Los fenómenos de los satélites de Júpiter que prueban el movimiento gracias a la sucesión de la luz, son fenómenos

sólo consecuentes, precisamente porque presuponen la propagación en el tiempo de la luz, cuya razón de ser (antecedente) no reside en ellos, sino —continúa Kant comentando la física cartesiana— en la elasticidad de los glóbulos del aire, que en su choque «hacen perceptible, al final de la serie concatenada» de choques «el punto pequeñísimo de tiempo [que absorbe cada glóbulo]» (PND, 393; trad. cast. 1974: 90); si la esfera no fuese elástica, sino rígida, no se daría ninguna determinación consecuente, o mejor dicho, nunca se podría percibir intervalo alguno de tiempo entre la emisión y la recepción de la luz. Las razones consecuentes deben poder tener un fundamento de ser, un fundamento ontológico conocido o desconocido.

Según Kant, sin embargo, si se prescindiese de la existencia no quedaría ni siquiera la noción de lo posible, ni predicaciones antecedentes y consecuentes de algo; y esto vale con más razón para el ente Dios. La existencia, de hecho, pone (*setzt*) lo real y funda ontológicamente el *contenido* de lo posible. La existencia hace de substrato último para los *data* del pensamiento, y la existencia de Dios es el substrato último que debe presuponerse para la existencia de la totalidad de los predicados posibles.

Supongamos —afirma Kant en la *Nova dilucidatio*— que la posibilidad indica solamente la ausencia de contradicción: así lo posible deviene una suerte de compilación, de comparación entre diferentes no contradictorios. Supongamos también que para que haya comparación de diferentes en lo posible se *den los factores* que poner en relación mutua, *o sea, se den los contenidos del pensamiento, los data*: entonces puede decirse que la compilación, la comparación entre diferentes, es comparación y relación entre los *data* del pensamiento, que sin embargo son posibles sólo si presuponemos su existencia. Se sigue de ello que no se da posibilidad alguna si no se pone como *existente* aquello que hay de *real* en cada posible.<sup>78</sup> Ya

---

<sup>78</sup> A este respecto nos parecen interesantes las reflexiones de G. Tonelli, puesto que plantean cuestiones afines a las afrontadas en este trabajo, en la Glosa I, cuando nos preguntábamos si, y en qué medida, Kant habría logrado ir más allá del esencialismo de Baumgarten. La respuesta apuntaba al valor teórico-cognoscitivo de la existencia, en cuanto referencia del concepto a algo efectivo; la respuesta en esta parte del trabajo tiene que ver con el intento kantiano de mantenerse dentro del principio de razón determinante, y defender además la naturaleza *exclusivamente humana* de las elec-

antes del BDG lo real del pensamiento, sus contenidos objetivos, necesitan de un fundamento ontológico-existencial.

Presuponer la existencia de los *data* de lo posible puede concernir, sin embargo, tanto a la contingencia en su totalidad, como a Dios. Llegados a este punto —podría objetarse— no tenemos todavía instrumentos eficaces para diferenciar efectivamente los principios del mundo contingente del ente divino, algo a lo que apuntaba el cuestionamiento kantiano de la idea de Dios como *causa sui*. Pero el concepto de Dios —continúa Kant— remite a una posición de existencia particular: el elemento real de lo posible no debe limitarse a existir, sino que más bien debe existir de manera absolutamente necesaria.

La posición del ser puede tener de hecho dos interpretaciones: puede significar la contingencia, cuya unidad es el mundo de los composites, pero esta unidad admite como posible también la privación, la negación, y por tanto el mal, la imperfección.

La presuposición de existencia tiene que ver también con el ente divino, que sin embargo no puede admitir limitaciones de ningún género, y se constituye como ente necesario, infinito. Pero la existencia funda la necesidad de Dios pasando, como hemos indicado, por la vía existencial de la contradictoriedad de la nada. Si la existencia debe preceder y fundar lo posible, para que Dios devenga ente necesario se debe suponer que la posición ontológica de su absoluto *no-ser* es la que socava su concepto con todos sus *data*, con todos sus predicables. Aquello cuyo no ser, aquello cuya negación absoluta quita todo posible, todo predicable, todo *quid*

---

ciones y acciones éticas. Volvamos a las palabras de Tonelli: «[...] si por el contrario se considera la posibilidad *in abstracto*, admitiendo que esa posibilidad requiera, para fundamentarse ontológicamente, que se le presuponga un existente, ¿no se puede objetar [...] que *existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur* (I, 394)? Si la abstracta noción de lo posible es la que reclama que haya algo además de lo posible abstracto, y si se admite este algo para no contradecir aquella noción abstracta, ¿no se corre el riesgo, contraviniendo el argumento mismo, de derivar la materia a partir de la forma?». Tonelli sostendrá que Kant, aunque de modo «no explícito e incontrovertible», responderá a este problema al mostrar que «la materia no se deduce de la forma» y que no se está ante «el puro posible, válido sólo en *ideis*». Véase Tonelli, 1959: 135-136 [trad. nuestras].

del pensamiento, es ente necesario. «*Ab esse ad posse valet consequentia*, y no: *a posse ad esse valet consequentia*. Se puede deducir de la existencia la posibilidad, pero no vice versa: de la posibilidad no se puede deducir la existencia» (V-Met-K2/Heinze, 41).

Para el Kant de 1755 la reflexión sobre Dios decreta el carácter derivado y no originario de la noción de causa, además de la naturaleza contradictoria de la *causa sui*, aquello que podríamos definir como la razón suficiente de sí.

Dios es posición de ser simple y necesaria de todo posible, posición que antecede, funda y no integra o completa lo posible. Se trata de un Dios cuya existencia, en el texto de 1762, alcanzará plenamente su necesidad absoluta contraponiéndose al nihilismo. La contradictoriedad, no de la posibilidad del ser y de la nada, sino de su posición de existencia, es la vía a través de la cual Kant piensa el único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios.

Se pueden adquirir aquí dos perspectivas importantes: la primera es aquella antes indicada, según la cual el ser y la nada, en el momento en que son puestos como existentes, se excluyen mutuamente. En esta exclusión recíproca tienen sin embargo un destino diferente: la Nada «puesta» como existente entra en una contradicción absoluta (material y formal) consigo misma. Precisamente su absoluta contradictoriedad interna hace después absolutamente necesario a su propio opuesto contradictorio, o sea el ser. La nada, en el momento en que se opone al ser lo transfigura en absolutamente necesario. Y el ser absolutamente necesario en el que piensa Kant es una naturaleza simple originaria, es Dios. Las oposiciones de las que se habla aquí son oposiciones contradictorias, aquellas que, desde la lógica aristotélica, no admiten un tercero, y descansan en la verdad y la falsedad. Oposiciones contradictorias, y por tanto bien diferentes de las oposiciones contrarias que pertenecen a la contingencia, como son propias de la contingencia las oposiciones blanco/negro, sombra/luz, frío/calor, etc., el *nihil privativum*, diría el Kant de la «Anfibología de los conceptos puros del entendimiento». No se puede suponer, por tanto, que la contradicción de la nada —dirigida a garantizar la necesidad del ser divino— se sirva de la negación privativa, porque esto significaría admitir en la noción de

ente necesario (Dios) un papel de la contingencia, reconduciendo así la reflexión sobre la autocontradictoriedad de la nada al horizonte de aquella ambivalencia que Kant, ya en las anotaciones juveniles sobre el optimismo, había vislumbrado en Leibniz<sup>79</sup>.

La elección de considerar la posición del ser y la nada como correspondiente a la oposición propia del *nihil privativum*, implicaría volver a aquella visión plural de Dios (el entendimiento divino y sus verdades eternas) contra la que Kant ya se había pronunciado: Dios es un ente simple y no plural, inconcebible como *Inbegriff* de posibles.

El argumento a favor de la existencia de Dios no se adquiere, por tanto, siguiendo la vía de las oposiciones contrarias, de las negaciones de privación, siguiendo el camino de la contingencia. Dios es superación absoluta de toda contingencia, porque su necesidad absoluta retira de sí toda negación y limitación, toda privación propia de la contingencia.

Si echamos ahora un vistazo a ciertos aspectos de la filosofía de Leibniz, podemos captar algunos nudos problemáticos relativos a la relación entre Dios y la contingencia, evidenciados principalmente en sus reflexiones sobre los libres decretos de Dios. Las consecuencias éticas de estos nudos, que Kant ve radicalizadas principalmente en Ch. Wolff, hilarán las argumentaciones de la Glosa 7.

Introduzcamos, en este ámbito, el principio de no contradicción tratado por Leibniz. Él quiere considerar los principios de contradicción y de razón suficiente con el mismo espíritu con el que los géometras ponen los axiomas en la base de sus demostraciones. Los principios lógicos son primeros sólo en función de su productividad heurística, y sirven para evitar la regresión al infinito de las pruebas:

*Puesto que en la prueba no puede procederse hasta el infinito, se sigue que es necesario asumir algo sin prueba, no por un tácito acto fraudulen-*

---

<sup>79</sup> Véase *supra* la Glosa 2. Para la interconexión entre los criterios de la creación divina y los de la contingencia véase Soto-Bruna, 2005: 145-161. En Escobar Viré (2014: 47-72) se puede encontrar un análisis de la relación entre modalidad y contingencia. Para la conexión entre esencia, posibilidad y modalidad en la correspondencia de Leibniz con Arnauld, véase Stencil, 2016: 2-26.

to (obrección), disimulando así nuestra carencia, como suelen hacer los filósofos, sino advirtiendo honestamente cuáles son las que pretendemos utilizar como afirmaciones primeras, según el ejemplo de los geómetras. Para avalar su buena fe, estos declaran desde el comienzo de qué axiomas se servirán, para que todos sepan que todo lo que sigue se demuestra en base a aquello que se ha postulado (Leibniz, 1999a: 803).

Inmediatamente después Leibniz considera el principio de contradicción, partiendo de la oposición entre los predicados verdadero/falso (E) del sujeto A.

Si observamos las dos afirmaciones formuladas por Leibniz al hablar del principio de contradicción —si E es verdadero será falsa su negación, y si no-E es verdadero, será falso E— puede afirmarse ya que aquí el principio de contradictoriedad se basa en la relación de los predicados con el sujeto, porque en esta formulación no se contraponen E y no-E, sino que se contraponen la predicación verdadero/falso de E. Objeto de contradicción serán las determinaciones de verdad y falsedad.

El principio de no contradicción tiene que ver directamente con la cuestión de la verdad, entendiéndola como inherencia o no inherencia de un predicado a un sujeto. Tal y como se sostiene en *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque libertate et praedeterminatione* (cf. Leibniz, 1999b: 1515; trad. cast. 1982: 328-338), para Leibniz es verdadera aquella afirmación cuyo predicado inhiera al sujeto de modo tal que en cada afirmación verdadera afirmativa, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado esté contenida en la noción del sujeto. A partir de este concepto de verdad Leibniz dará prioridad después a la concepción intensional de la relación entre sujeto y predicados, antes que a aquella extensional. La primera tiene que ver exclusivamente con la relación entre concepto y sus notas lógicas, pero la segunda, aquella extensional, incluye la referencia del concepto a los individuos y a su *existencia*. Diciendo que «todo hombre es animal» se quiere decir que todos los individuos hombres están incluidos en el conjunto de los individuos animales, y este sería el significado extensional de la proposición. Siguiendo la teoría extensional se puede decir, entonces, que el conjunto «animal» incluye

más individuos aparte del hombre, y es como decir que el concepto de animal es más extenso que el concepto hombre. El hombre, sin embargo, incluye más ideas, o como afirma Leibniz, más formalidades que el animal; el hombre tiene mayor grado de realidad que el animal, por tanto tiene mayor intensidad. Desde el punto de vista de la intensidad la relación entre animal y hombre parece cambiar porque no se trata más de dos existentes, pero sus ideas y la idea intensional de hombre es más grande de la idea de animal porque contiene más realidad de la otra. Por lo que podríamos decir también que de la afirmación «todo hombre es animal» se puede extraer el significado según el cual la *idea* de animal está incluida en la *idea* de hombre. Si luego pasamos al tema de la verdad podemos ver que la afirmación «Sócrates es filósofo», desde el punto de vista intensional, debe ser considerada verdadera en cuanto el concepto correspondiente al nombre «filósofo» forma parte del concepto indicado por el nombre «Sócrates» prescindiendo de cualquier referencia a la clase de los individuos «filósofos» de parte del individuo «Sócrates». La verdad o falsedad intensional prescinde por tanto de la referencia a la existencia de los individuos «filósofos» o «Sócrates».<sup>80</sup>

El tema de la contradicción, que se desenreda en las relaciones de identidad y/o no identidad de los predicados verdadero/falso con el sujeto, no sólo permite abrir la reflexión sobre los diferentes conceptos de verdad que se pueden encontrar en la filosofía leibniziana; también pone sobre el tapete una cuestión más general.

Si el principio de contradictoriedad tiene que ver con la afirmación o negación de los predicados de verdadero/falso inherentes al sujeto A, se plantea la siguiente pregunta: la serie de predicaciones opuestas que forman parte de una definición, ¿es infinita o finita, es completa o incompleta? Veamos de momento cuáles podrían ser las objeciones

---

<sup>80</sup> Sobre este aspecto, véase Mugnai, 2001a: 168-173. En Lin, 2012: 418-448, se puede encontrar una interpretación que ve en la teoría modal y en la visión intensiva del concepto, así como en el principio mismo de razón suficiente, una distancia del determinismo.



a la concepción de la definición como clase cerrada y completa de predicados.

Si admitiéramos que la amplitud de la clase de predicados de un concepto es determinada y no infinita, obtendríamos dos importantes consecuencias: haríamos coincidir la contradictoriedad con la serie cerrada de los opuestos determinados,<sup>81</sup> y estableceríamos, además, que el mundo

---

<sup>81</sup> Luigi Scaravelli reflexiona sobre la relación entre contradictorios y contrarios, a propósito de la demostración por absurdo. Véase Scaravelli, 1941: 167-168; 1999: 104-105. Sobre la relación contradictorios/contrarios en la demostración por absurdo, Scaravelli reflexiona también sobre el espacio como *conatus*, debatido por Leibniz, en *Lezioni su Leibniz (1953-54)*, en especial «Lezione XVI» (Scaravelli, 2000: 107-108 [trad. nuestras]). Leibniz habría dado una primera definición del espacio: «Aquello a lo que no se le puede quitar extensión alguna, es inextenso. Después de Kant —afirma Scaravelli— tal proposición parece lógicamente infundada. Los opuestos que se configuran de modo tal que, si se niega uno se debe necesariamente afirmar el otro, son los opuestos contradictorios (blanco — no blanco), pero aquello que no es blanco, no es necesariamente negro. El hecho de que a menudo el No A se intercambie por B, es lógicamente inadecuado [es decir, que el contradictorio se intercambie por el contrario]. Sobre este intercambio, que ha sido el pivote de la lógica durante tanto tiempo, se basan las argumentaciones de Leibniz [y aquí mismo, aquella argumentación en base a la cual lo no extenso es positivamente determinado como punto]. Extenso e inextenso son opuestos en el orden de los contrarios. Cuando Leibniz tratará los mundos posibles, se verá que la relación entre lo real y lo posible es precisamente de este tipo, donde uno no contradice al otro. [...] Con la demostración por absurdo del comienzo como inextenso, Leibniz razonó por oposición analítica, es decir, por contradictorios. A lo inextenso [expresado por  $A = A$ ] o principio de identidad, Leibniz llegó desde  $A = \text{No } A$ , principio de contradicción», pero determinando positivamente este no A como contrario, y determinando por consiguiente «lo No extenso como punto, Leibniz cae en la confusión entre contrarios y contradictorios». Desde luego el modelo al que se remite Luigi Scaravelli es el proporcionado por Kant en la *Crítica de la razón pura*, en B 530 y ss., donde distingue los juicios por variedad de los juicios contradictorios, para denunciar la falsedad de las dos antinomias matemáticas sobre el mundo y la compatibilidad de las antinomias dinámicas —con especial atención a la antinomia de la libertad. Sobre la diferenciación en Leibniz entre analítico y sintético, véase Couturat, 1969: 176-179. L. Couturat liga la síntesis al concepto leibniziano de combinatoria, que representa una de las partes del arte lógico inventivo; la otra parte de la lógica inventiva está representada por la analítica en sí. Posteriormente —continúa Couturat— Leibniz sostendrá que el mismo arte del juicio implicará en cada ocasión el análisis y la síntesis: el análisis

está dotado de un número completo de diferenciaciones. Esto no parecería en absoluto de acuerdo con la suposición de Leibniz según la cual el mundo es infinita variedad de posibles, y en cuanto contingente, también el lugar en el que lo posible puede no existir.

Si por el contrario se admitiese el principio de contradictoriedad como un principio que en esencia trasciende todas sus predicaciones oposicionales, confiaríamos su valor heurístico a una serie infinita de predicaciones, que no podrá coincidir con la idea de completitud definitoria o predicativa de un concepto.

Nos encontramos así frente a la alternativa entre el carácter cerrado o abierto de las predicaciones. Nos encontramos frente a un doble modo de entender las inferencias que conducen a la verdad: el modo de la inferencia necesaria, que Leibniz reivindica partiendo del análisis matemático —que supone que la verdad es demostrable a partir de un número limitado y no ilimitado de pasos—,<sup>82</sup> y el de la apertura al infinito de las verdades contingentes y virtuales, que encuentran su justificación en la necesidad *ex hypothesi*.<sup>83</sup> Este segundo tipo de nece-

---

en el caso en que se trate de verificar una proposición problemática reduciéndola, y de hecho reconduciéndola, a verdades conocidas; y la síntesis en el caso de que se deduzca a partir de principios dados una consecuencia buscada y prevista.

<sup>82</sup> Así, Leibniz: «Una proposición absolutamente necesaria es aquella que puede resolverse en proposiciones idénticas, cuyo opuesto implica contradicción. Ilustro esto con un ejemplo numérico: Llamaré binario a todo número que pueda dividirse exactamente por 2 y ternario o cuaternario al que pueda dividirse exactamente por 3 o por 4, y así sucesivamente. Por otra parte, entenderemos que todo número se descompone en aquellos que lo dividen exactamente. Digo entonces que la proposición “un número duodenario es cuaternario”, es absolutamente necesaria, porque puede resolverse en proposiciones idénticas, como sigue: un número duodenario es binario senario (por definición). Por tanto, el duodenario es binario ternario. Además, un número binario ternario es cuaternario (por definición). Por tanto el duodenario es cuaternario ternario. Por tanto, un número duodenario es cuaternario. Q.E.D.» (Leibniz, 1999b: 1515-1516; trad. cast. 1982: 328-329).

<sup>83</sup> Debe citarse aquí el pasaje en que Leibniz reflexiona sobre la necesidad de las verdades *ex hypothesi*: «[...] Se tiene *necesidad hipotética* cuando podemos comprender que una cosa puede ser diferente de por sí, mientras que deviene necesaria, aunque sea *per accidens*, a causa de la presuposición de cosas externas a ella. Por ejemplo,

sidad resultará muy significativo en el ámbito de las reflexiones sobre la presciencia divina.

En el *Discurso de metafísica* se afirma: en la naturaleza hay diversas perfecciones, todas diferentes; Dios las posee todas y cada una le pertenece en grado supremo. La perfección es entendida después como predicabilidad no contradictoria y completa de un sujeto. Al buscar un concepto tradicional que de cuenta de su idea de perfección, Leibniz piensa en la doctrina de la substancia individual.<sup>84</sup> Esta puede valer como modelo de perfección porque coincide con la completitud de todos los posibles predicados de un sujeto, y la ciencia de tal predicabilidad no contradictoria y completa puede darse sólo en Dios.

Si la substancia individual contiene la *totalidad* y *completitud* de sus razones posibles, o sea, todo aquello que le podrá acaecer en todo tiempo, en ella está ya contenido todo aquello que se podría afirmar verídicamente. En ella está presente la totalidad de los acontecimientos efectivos pasados, presentes y futuros; está incluida la contingencia en su totalidad, así como en la naturaleza del círculo podemos ver todas las propiedades que

---

era necesario que Judas pecase, sobre la base de la hipótesis de que Dios lo habría previsto, o suponiendo que Judas hubiese considerado óptima tal acción» (Leibniz, 1999b: 1377). El tema de la apertura al infinito de las verdades de la contingencia, es analizado por Maximiliano Escobar Viré. Él pone el acento sobre la importancia del descubrimiento de la teoría del Análisis infinito (Escobar Viré, 2012: 423-432).

<sup>84</sup> Este aspecto de la reflexión leibniziana ha desencadenado un amplio debate entre aquellos que reconducen la reflexión leibniziana sobre el individuo a la tradición escolástica y aquellos que, sin embargo, tienden a diferenciar las reflexiones leibnizianas de la ortodoxia escolástica. Mugnai, 2001b: 36-54, subraya que el elemento distintivo de Leibniz respecto a las visiones más ortodoxas de la escolástica sería haber expresado el principio de individuación en términos puramente lógicos (en especial p. 43). Véase también Mugnai, 2001a: 165-204. Para una interpretación del concepto de individuo como «entidad completa o total», elaborado en el periodo anterior al *Discurso de metafísica*, y en especial en los años 60, véase Fichant, 1998: 143-162. Véase también McCullough, 1994: 201-217. Sobre la noción de individuo véase también Nachomy, 2002: 31-58. En la p. 32 el autor escribe: «From 1679 on, Leibniz defined an individual thought a complete concept that entails its predicates and thus includes every truth about it. Mates suggested that the complete concept of an individual corresponds to a possible individual».

se pueden deducir de ella. «[...] pareciera —comenta el propio Leibniz en el *Discurso de metafísica*— que de ese modo se ha destruido *la diferencia entre las verdades contingentes y las necesarias, que no podrá existir la libertad humana y que una absoluta fatalidad ha de reinar en todas nuestras acciones así como en los demás acontecimientos del mundo* [cursivas nuestras]» (Leibniz, 1999c: 1546; trad. cast. 1982: 292). A esta radical auto-objección Leibniz responde proponiendo una distinción «entre aquello que es cierto y aquello que es necesario» (Leibniz, 1999c: 1546; trad. cast. 1982: 292) que sin embargo —en nuestra opinión— no resuelve del todo la cuestión.

Los «futuros contingentes», sostiene Leibniz, son ciertos porque Dios los prevé, pero no por esto se puede admitir que sean también necesarios. Sostener que todo aquello que debe acaecer a una persona esté ya incluido *virtualmente* pero no necesariamente en su naturaleza o noción, no supera definitivamente las dificultades planteadas por el mismo Leibniz. Es decir, no resuelve el problema del determinismo de las acciones humanas. Y esto por varios motivos: en primer lugar la virtualidad, colocada en lugar de la necesidad, no puede renunciar a la verosimilitud y congruencia deductiva entre naturaleza (esencia de la cosa) y sus posibles predicaciones (o consecuencias futuras). Ella mantiene por tanto una relación siempre vinculante entre esencia y predicaciones. La virtualidad, pese a limitarse a indicar una inclinación subjetiva, no es incongruencia deductiva. Será probablemente el carácter vinculante de la relación entre esencia y predicaciones la que induce a Leibniz a pensar que sea factible atribuir a Dios una capacidad de elección fundada en la virtualidad antes que en la determinista «necesidad».

Pondremos de manifiesto —dice Leibniz en el *Prefacio* a los *Ensayos de teodicea*— que la necesidad absoluta, que también denominamos “lógica” y “metafísica”, y algunas veces “geométrica”, y que *sería la única a temer*; no se halla en las acciones libres, y que, así, la libertad está exenta, no solamente de la coacción, sino también de la verdadera necesidad. Pondremos de manifiesto que Dios mismo, aunque escoja siempre lo mejor, no actúa por una necesidad absoluta; y que las leyes de la naturaleza, que Dios le ha prescrito, están fundadas en la conveniencia y se encuentran a medio camino entre las verdades geométricas, absoluta-

## GLOSA 6. EL SER ABSOLUTAMENTE NECESARIO

mente necesarias, y los decretos arbitrarios [...]. También pondremos de manifiesto que hay una *indiferencia en la libertad* [cursivas nuestras], porque no hay en ella ninguna necesidad absoluta ni por una opción ni por la otra; pero que, sin embargo, no hay jamás una indiferencia de perfecto equilibrio (Leibniz, 1978: 38; trad. cast. 2015: 97).<sup>85</sup>

Precisamente en la sutil y ardua distinción entre indiferencia en la libertad e indiferencia de equilibrio es donde se juega todo el intento de conciliar la presciencia divina con el libre albedrío del hombre sin caer en el determinismo.

La indiferencia en la libertad es, según Leibniz, la expresión de la compatibilidad de la libertad divina con la contingencia, si y sólo si por indiferencia se entiende que en la elección nada es necesario al hombre, nada lo obliga a uno u otro comportamiento. Nosotros somos indiferentes pues estamos libres de toda constricción «necesaria», y nos situamos en la indiferencia por una peculiaridad de la voluntad misma de Dios.

Al hablar de un concepto bíblico interesante, el de permiso divino (*permission*),<sup>86</sup> Leibniz distingue, en la voluntad de Dios, entre antecedente y consecuente. La voluntad antecedente considera cada bien en sí y por sí y en este sentido se puede decir «[...] que Dios tiende a todo bien en tanto que bien, *ad perfectionem simpliciter simplicem*». Esta es una voluntad eficaz de por sí, y su efecto se seguiría sin falta «si no hubiese alguna razón más fuerte que lo impida». Se podría decir, por ejemplo, que esta voluntad es la de ese Dios que tiende a todo bien porque tiene una «seria inclinación a santificar y a salvar a todos los hombres, a excluir el pecado y a impedir la condenación» (Leibniz, 1978: 116; trad. cast. 2015: 253).

La voluntad de Dios que *permite* la acción humana no tiene, sin embargo, esta naturaleza; se trata de la voluntad consecuente que no tiene como fin el bien en sí, sino lo mejor, entendido como el resultado comparativo

---

<sup>85</sup> Sobre la *Teodicea* en su conjunto véanse Rateau, 2011, y Favaretti Camposampiero, Geretto & Perissinotto, 2016.

<sup>86</sup> Para los desarrollos filosófico-teológicos que el concepto de *permission* ha tenido en Emmanuel Lévinas y en especial en su interpretación de la cuestión veterotestamentaria de los exploradores como emblema de la relación entre justicia divina y humana, véase Lévinas, 1968; trad. cast. 1996.

entre aquello que se quiere y aquello que se puede (querer). La voluntad consecuente pondera continuamente la posibilidad de un acción virtuosa, poniéndola en relación con otras posibles acciones opuestas, y decreta la acción *mejor* entre aquellas posibles. Es un resultado compuesto, del mismo modo —afirma Leibniz— «que en mecánica el movimiento compuesto [...] resulta de todas las tendencias que concurren en un mismo móvil» (Leibniz, 1978: 116; trad. cast. 2015: 253).

Si bien la voluntad ponderante —que elige la acción mejor entre «bienes en conflicto»— no tiene nada que ver con la necesidad, y haga al hombre indiferente respecto a la voluntad antecedente de Dios, aquella necesitante y constrictiva, esa voluntad ponderante sigue siendo una voluntad infalible: «[Esta voluntad] es plena, y con respecto a ella es válida la siguiente regla: que nunca se deja de hacer lo que se quiere cuando se puede» (Leibniz, 1978: 116; trad. cast. 2015: 253). Desde luego que para poder realizar aquello que el hombre quiere cuando lo puede querer, no puede situarse en la indiferencia de equilibrio, no puede por tanto mantenerse en una equidistancia entre las dos opciones. Pero el bien que está en su poder desear o querer, o sea, el mejor entre los bienes opuestos, «no deja nunca de realizarse» gracias al permiso (*permission*) de la voluntad consecuente de Dios. Permiso que, pese a no pertenecer al mundo de la necesidad absoluta, continúa teniendo una eficacia que determina la acción humana.

La libertad —afirma Leibniz— no es nunca indeterminación, sino que siempre es determinada, y de modo objetivo, por aquello que se da de *cierto* en la presciencia divina. La determinación en cuanto certeza objetiva «procede de la naturaleza misma de la verdad y no podría perjudicar a la libertad (*et ne sauroit nuire à la liberté*)» (Leibniz, 1978: 123-124; trad. cast. 2015: 267), pero en el momento en que Dios la prevé es necesario que se produzca puesto que Dios es infalible; la consecuencia prevista es por tanto necesaria, *pero su naturaleza sólo es cierta, no absolutamente necesaria*. La naturaleza de la consecuencia no tiene que ver con el determinismo necesitante, su producirse sin falta remite a una necesidad solamente hipotética.

Sobre el abismo que divide y distingue esencia necesaria de un evento, e infalibilidad de la consecuencia prevista por Dios, brecha que ya

Lutero<sup>87</sup> había considerado capciosa, se desarrolla la argumentación de Leibniz, que tiene por objetivo dar a la presciencia divina un carácter inclinante, pero no necesitante (cf. Piro, 2002: 198 y ss.).<sup>88</sup>

La certeza, la virtualidad, la inclinación, se asientan ahora en el corazón de la voluntad divina.

Tomemos el ejemplo de Julio César: para que Julio César se convierta en dictador perpetuo y señor de la república, y transforme la libertad de los romanos en súbditos, esta acción está incluida en su noción. Precisamente

---

<sup>87</sup> En estas argumentaciones leibnizianas resuenan los términos de la disputa sobre el libre albedrío entre Lutero y Erasmo de Róterdam. En *El siervo albedrío* Lutero afirma que los «sofistas» que distinguen entre necesidad condicional y necesidad absoluta son quienes reflexionan sobre el problema de la presciencia divina. Parecería precisamente esta la distinción operada por Leibniz. La necesidad condicional es la *necessitas consequentiae*, la necesidad absoluta es sin embargo la *necessitas consequentis*, o sea, la necesidad no de la consecuencia, sino de aquello que se sigue de su naturaleza o esencia. Se llama necesidad condicional a lo siguiente: si Dios quiere algo es necesario que esa cosa acaezca, pero no es necesario que aquella cosa sea. Dios quiere al hombre, pero el hombre tiene una naturaleza no necesaria, él puede ser y también no ser. La infalibilidad de la voluntad de Dios que proyecta el hombre se manifiesta en la ineluctabilidad de la creación, pero no de la naturaleza necesaria, inmutable y eterna del hombre. Sólo Dios, de hecho, existe de modo necesario, todas las otras cosas de lo creado pueden incluso no ser, aunque Dios las quiera y en consecuencia (necesariamente) las cree. Por tanto, la acción de Dios, si la quiere, será necesaria, pero el hecho en sí no es necesario. Esta argumentación tiene por objeto subrayar que la cosa producida en sí no es necesaria, o sea, que no tiene una esencia necesaria, sino que es necesario que ella acaezca si, como reafirmará después Leibniz, Dios la ha previsto de modo cierto (cf. Luther, 1950: 617; trad. cast. 1976: 60-61). Se debe añadir además que la insistencia de Leibniz sobre el carácter infalible de la presciencia divina parece reelaborar, transformando radicalmente las finalidades, la misma argumentación luterana sobre el término necesidad. Muchas veces en *De servo arbitrio* Lutero manifiesta una insatisfacción por el término necesidad. En algunos pasos él prefiere a la palabra necesidad el término amor, de origen agustiniano; otras veces interpreta la necesidad como infalibilidad de Dios.

<sup>88</sup> El autor destaca que la peculiaridad de la metafísica de Leibniz consiste en el ser al mismo tiempo holísticamente determinista y holísticamente teleológica. Es holísticamente determinista en base al principio de razón suficiente, que afirma la posibilidad «de reconstruir todo evento en términos de sus precedentes reales y efectivos. Pero también es holísticamente teleológica, porque para Leibniz la investigación de las causas presupone el principio de perfección, que nos dice que todas las leyes que

a este ejemplo se aplica la distinción entre cierto y necesario, para el cual aquello que está incluido en la noción de César, en su naturaleza, podrá suceder con certeza, pero no necesariamente. «Si alguien hiciera lo contrario no haría algo imposible en sí mismo aunque (*ex hypothesi*) sea imposible que ocurra» (Leibniz, 1999c: 1547; trad. cast. 1982: 293).

Atravesar el Rubicón en vez de perder la batalla de Farsalia era razonable y su acaecer cierto, pero no era algo necesario en sí mismo, ni su contrario implica contradicción. Razonable y cierto, continúa Leibniz, más o menos tal y como es razonable y cierto que Dios hará siempre lo mejor. La demostración del predicado «dictador», inherente a César, no es absoluta como sí lo son las demostraciones de los números o de la geometría; más bien presupone la sucesión de las cosas que Dios ha elegido libremente.

La libre elección de Dios se funda sobre algunos decretos que se alejan definitivamente del concepto de lo necesario: el primero afirma hacer siempre aquello que es más perfecto, y el segundo, consecuente del primero, sostiene que la naturaleza humana hará siempre (si bien libremente) aquello que parecerá lo mejor. Ahora, añade Leibniz, *toda verdad fundada sobre decretos de tal suerte es contingente*.

Si bien sea cierta, es contingente, porque el decreto divino de elegir y hacer siempre aquello que es más perfecto, y el consiguiente decreto otorgado por Dios a los hombres según el cual estos eligen lo mejor, *no cambian nada acerca de la posibilidad de las cosas*.

En segundo lugar: si bien seguramente Dios elija siempre lo mejor, esto no impide que «todo lo que es menos perfecto sea y permanezca en sí mismo posible, aunque no vaya a ocurrir» porque no es su imposibilidad, sino su imperfección, la que hace que se rechace. Los decretos divinos se inspiran entonces en un principio de contingencia según el cual se afirma también la posibilidad de cosas que pueden efectivamente no ocurrir.

Ahora bien, —sostiene justamente Leibniz— nada cuyo opuesto es posible, es necesario. Leibniz apunta a la exclusión de la necesidad absoluta en los decretos divinos, tomando como modelo la contingencia, entendida

---

regulan los nexos causales están preestablecidas por Dios en *función* de su selección entre los posibles» (trad. cast. parcial 2001: 8).



como lugar en el que no todos los posibles llegan a la existencia y se determinan como necesarios.

Asistimos a algo crucial para la reflexión kantiana: la certeza inclinante, que por excelencia pertenece al ámbito de la contingencia, penetra en la voluntad divina, en sus libres decretos. Elegir libremente la perfección (o sea, la propia esencia) no se considera una acción necesaria, sino «razonablemente cierta» de Dios. La teoría de los libres decretos divinos no responde en absoluto a los criterios de verdad necesaria, sino a aquellos de las verdades virtuales, ciertas. Dios elige la perfección de modo cierto y no necesitante, y esto quiere decir que aquello que es menos perfecto no es declarado imposible por la sabiduría divina, pues imperfecto será aquello que no es objeto de la buena voluntad consecuente de Dios, dirigida siempre a lo mejor.

Este es el nudo al que se quería llegar: Leibniz afronta el problema del determinismo de la voluntad divina y en consecuencia el problema de las acciones del hombre, insertando en el querer divino, en los libres decretos divinos, el principio de las verdades contingentes. El problema determinista —surgido de la razón suficiente, que permite declarar imposible, absurdo, paradójico, el ser otro de aquello que es— se ha transformado aquí. No estamos ya frente al «precipicio» de la necesidad absoluta, porque el punto de referencia es ahora la contingencia, o sea aquel lugar en el que los posibles pueden también no acaecer nunca, y en cuanto no existentes, pueden también no ser necesarios (Foucher de Careil, 1971: 178 y ss.).

Para la presciencia divina el ser otro no es absurdo, imposible, contradictorio: es simplemente imperfecto, y por tanto no es seleccionado en una de sus posibles ponderaciones. En el momento en que Leibniz intenta corregir el determinismo del querer, arriesga el estatuto de los decretos divinos: los modela sobre la contingencia<sup>89</sup>, colocándolos así en el movi-

---

<sup>89</sup> Esta primacía no parece superada, sino que en cierta medida se refuerza, en las argumentaciones de Poma dirigidas a defender la solución leibniziana de los mundos posibles como original respecto a la polémica entre predeterministas y defensores de la *ciencia media*. La aceptación de la presciencia divina conservaría el carácter contingente de lo real. Pese a su plena determinación, aquello que caracteriza a lo real «es la necesidad hipotética por la cual aquello que es determinado en un modo, no lo

miento circular entre Dios y mundo.<sup>90</sup> Es precisamente tal circularidad uno de los nudos problemáticos señalados por Kant, cuando en 1755 afronta la cuestión ética de la libertad del querer del hombre. Esta es la segunda vía argumentativa antes señalada.

---

*es por sí, sino por otro*: su determinación depende de una condición dada y vale sólo en relación a ella, por lo que su opuesto es posible ahí donde cambia la condición *ex hypothesi*. [...] Este es el argumento que Leibniz opone al perezoso sofisma del destino mahometano; el reconocimiento de la necesidad hipotética es la refutación del sofisma perezoso, porque falsifica la tesis de que todo lo que acaece sea fatal, esto es, necesario: lo que ocurre no está determinado absolutamente, sino que está determinado hipotéticamente por sus condiciones, de modo que cambiando las condiciones muta también el efecto [trad. nuestra]». Véase Poma, 1995: 140 y ss. Además de la insatisfacción que el mismo autor muestra respecto a la naturaleza hipotética de la necesidad de lo contingente, porque en el fondo «preservaría sólo la contingencia del evento individual» y no la contingencia de la conexión total de los eventos; y además de la necesidad de basar la necesidad hipotética en la necesidad moral (la obligación de razón, que nunca cesa de tener eficacia en el ensayo), debe añadirse que la idea de que el querer divino actúa según el modelo de inclinación, propio de la contingencia, parece igualmente problemática. Sobre la noción de mundos posibles y su diferenciación de la lógica modal, véase Lagerlund, Myrdal, 2006-2007: 156-176. La noción de mundos posibles a menudo se considera una precursora de la contemporánea semántica de los mundos posibles. En este ensayo, en realidad, se quiere mostrar que Leibniz no habría utilizado nunca la noción de mundos posibles para establecer las condiciones de verdad de las aseveraciones modales, el papel de tal noción sería estrictamente teológico: los mundos posibles fundamentarían la razón de la elección divina, ligándose así a la tesis leibniziana de la naturaleza de la libertad. Para la interpretación de los mundos posibles como raíz de la elección divina y de la predicación modal véase, sin embargo, Mondadori, 1973: 74-101. Para la relación entre lógica modal y teología de los mundos posibles véase también Evers, 2006: 133-407.

<sup>90</sup> Susanna Del Boca, en su trabajo de los años '30, ya había señalado una circularidad de naturaleza lógica entre Dios y contingencia, Del Boca, 1936: 99-123. Bertrand Russell (1967: 235; trad. cast. 1977: 202) habla de un puente entre Dios y contingencia, logrado «por medio de la existencia necesaria de Dios»; Leibniz «trato, en cambio, de salvar el abismo entre las verdades contingentes y las necesarias, o sea, entre las que son existenciales y las que no lo son, mediante la existencia necesaria de Dios. Este intento está en el fondo de todos sus argumentos, y es especialmente obvio en el caso del argumento cosmológico [...]».

## Glosa 7

# Necesidad y libertad

Anteriormente hemos afirmado no sólo que la kantiana autocontradictoriedad de la nada sirva para argumentar en favor de la necesidad absoluta de la existencia divina, sino que en mayor medida sirve también para corregir desde el ámbito ético al mecanicismo, apoyándose en el propio mecanicismo. Es decir: la autocontradictoriedad de la nada sirve para evitar aquello que para Leibniz supuso un problema sin resolver: el fatalismo en la acción humana.

Desplazar la atención, del concepto de causa al de autocontradictoriedad de la nada, abre una posibilidad diferente: implica evitar el error, o la falacia naturalista, de calcar la eminencia de Dios a partir del modelo naturalista de consecuencia y efecto. Se ha afirmado que Kant «se apoya en

el propio mecanicismo» para corregirlo, porque el concepto de necesidad al que recurre está igualmente vinculado a la razón suficiente leibniziana.

Es del todo leibniziana, de hecho, la «Proposición quinta» de la *Nova dilucidatio*, dedicada a lo verdadero. En ella Kant, al igual que Leibniz (véase *supra* la Glosa 6), hace valer el principio de no contradicción; no como negación del sujeto, sino como negación/afirmación de sus predicados. «Toda proposición verdadera indica que el sujeto está determinado por el predicado [cursiva nuestra], esto es, puesto con la exclusión del opuesto: así que en toda proposición verdadera queda excluido necesariamente lo opuesto al predicado competente. Mas se excluye un predicado, que repugne a otra noción ya puesta, en virtud del principio de contradicción» (PND, 393; trad. cast. 1974: 91-92).

No deberían surgir más dudas: el PND permanece bajo la égida de la razón suficiente. Y es bajo el horizonte de la razón suficiente como Kant busca acomodo, precisamente ante la deriva representada por el fatalismo ético.

No por caso en las *Lecciones de metafísica Pölitz* (V-Met-L1/Pölitz), Kant emplea estas palabras:

Leibniz pensaba que si este principio [de razón suficiente] fuese mejor clarificado, podría hacerse un mejor uso de él. Wolff, sin embargo, utilizó este principio sin restricción alguna: todo lo que existe tiene una razón, y por tanto es el caso que todo lo que es, es una consecuencia (V-Met-L1/Pölitz, 34).

Para Kant se trata de hacer un «mejor» uso del principio de razón suficiente, para evitar las derivas mecanicistas según las cuales todo lo que es, no es más que consecuencia. Es lo que le ocurre, en su opinión, a la filosofía wolffiana, cuando esta considera a Dios «consecuencia» de sí. Se esboza aquí un recorrido filosófico que llegará hasta la primera antinomia dinámica, la de la libertad. Tomemos brevemente en consideración la tesis:

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual pueden ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad (KrV, A 444, B 472; trad. cast. 2007: 522).

Para confirmarse como necesariamente verdadera, esta tesis tendrá que demostrar la contradictoriedad de su opuesto, o sea, la contradictoriedad de la suposición de que existe «solamente la causa de las leyes de la naturaleza».

Admitiendo la validez de la tesis según la cual sólo existe una causa natural, nos vemos continuamente remitidos a un antecedente, que sin embargo está destinado a convertirse en un subsecuente, y así transformamos el *principio de causalidad*, que pasa de principio primero a consecuencia, a algo que ha ocurrido, tal y como Kant había puesto ya en evidencia en 1755, a propósito de Dios. También para las reflexiones antinómicas lo acaecido coincide plenamente con la noción misma de causalidad, o sea, con el principio de la totalidad de la serie de causas. Coincidiendo con aquello que ha sido, el principio mismo entra en contradicción con su propia aspiración a ser principio ilimitadamente universal de las series causadas, porque deviene lo condicionado por excelencia.

Tal contradicción, sin embargo, acaba por ser una contradicción de la temporalidad: el principio de toda causa, transformándose en acaecido, asume la forma temporal de lo ya sido, si bien en cuanto principio debería ser externo a la serialidad temporal de los efectos. Precisamente esta aporía temporal mina la pretensión de universalidad ilimitada del principio mismo, y hace caer la suposición mecanicista de una validez ilimitada de la causalidad natural.

Kant afirma en A 444, B 472 de la KrV:

Por consiguiente, la causalidad de la causa, por medio de la cual algo acontece, es, ella misma, algo *acontecido*, que presupone a su vez, según la ley de la naturaleza, un estado anterior, y la causalidad de él, y este presupone igualmente otro aún más antiguo, etc. Por consiguiente, si todo acontece según meras leyes de la naturaleza, hay siempre sólo un comienzo subalterno, pero nunca un primer comienzo, y por tanto no hay en general integridad de la serie por el lado de las causas que provienen unas de otras. [...] Por consiguiente, la proposición que dice que toda causalidad es posible sólo según leyes de la naturaleza, se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada, y esta no puede, pues, ser admitida como la única. De acuerdo con esto, se debe admitir una causalidad por medio de la cual algo acontece, sin que la causa de ello esté además de-

terminada a su vez por otra causa precedente (KrV, A 444, B 472; trad. cast. 2007: 522).

En estos pasajes Kant busca los puntos en los que el mecanicismo entra en contradicción consigo mismo, como había comenzado a hacer en el PND al buscar un «mejor uso» del principio de razón suficiente. Un uso dirigido a evitar esa visión causal del ente divino, adoptada por Wolff cuando acepta la idea de Dios como *causa sui* y hace del ente divino, como ya se ha dicho, la «consecuencia» de sí mismo.

Para dar cuenta de la culminación mecanicista de la filosofía leibniziana, llevada a cabo por Wolff, partimos de aquellos lugares en los cuales subordina la existencia a lo posible, y subordina el orden ontológico al lógico, atribuyendo a la existencia la tarea de completar y cumplir lo posible. En aquellos pasos Wolff usa el término *Erfüllung* (Hegel había usado el término *Ergänzung*, probablemente como traducción alemana del latín *complementum*) para dar cuenta de lo existente como cumplimiento integrador de lo posible, término puntualmente criticado por Kant en 1762.<sup>91</sup> En opinión de Wolff la existencia efectiva (*die Wirklichkeit*) sería el cumplimiento aditivo, integrador, de lo posible.

A la posibilidad debe todavía *añadirse* algo más si debe existir algo mediante el cual lo posible obtenga su *cumplimiento*. Y este cumplimiento de lo posible es precisamente aquello que llamamos efectividad (*Wirklichkeit*). No solamente la existencia integra y cumple lo posible, sino que lo hace de modo eminente precisamente en aquel ente que tiene en sí la razón suficiente del propio existir (Wolff, 1983: 574-575; trad.

---

<sup>91</sup> La concepción wolffiana de la existencia como cumplimiento y plenitud de lo posible, es —escribe Kant en el BDG— muy indeterminada, y esto probablemente por dos motivos: haciendo de la existencia un completamiento de lo posible, Wolff no sale del ámbito de las argumentaciones cartesianas que veían una implicación directa entre perfección y existencia; el segundo motivo es que tiende a substituir el concepto de perfección con el principio lógico de razón suficiente, que deviene sinónimo de realidad (mundo) y de realidad divina. La indeterminación de las posiciones de Wolff consiste por tanto en su incapacidad para separar efectivamente el ámbito lógico del existencial. Kant, en definitiva, está aludiendo a esa mezcla indiferenciada, que no ayuda a argumentar en favor de la existencia divina.

cast. 2000: 287). Lo cual es como decir: lo posible se realiza plenamente en aquella existencia efectiva que es causa de sí misma. La *existencia* de Dios —este es el nudo crucial— deviene el cumplimiento de la noción de causa. Si la eminencia de Dios, su ser causa, se cambia por diferencia respecto a lo contingente —entendido como aquello que «tiene en otro» su propia razón determinante o suficiente (causa)— tenemos definitivamente la falacia naturalista de Dios.

Al concebir a Dios como causa de sí, como ente que tiene en sí su propia razón suficiente, no sólo se produciría el absurdo de considerar a Dios efecto y causa al mismo tiempo, sino que se acabaría identificando la noción misma de causa a partir de la noción de efecto, tomando impulso desde la serie de concatenaciones de efectos, propia de lo contingente. No es casual que para Wolff el principio de razón suficiente quede como la única respuesta sensata a la cuestión del regreso al infinito que se produce al pensar a Dios.<sup>92</sup> Respecto a este problema Kant parece objetar: la cuestión del regreso al infinito de las causas no se resuelve recurriendo a una suerte de autorreflexividad del principio de razón suficiente, por el que este deviene autodeterminación de sí, causa y efecto de sí; sino replanteando la relación entre existencia y posible, dando una primacía a la primera sobre el segundo. Considérese el asentado concepto del ser divino,

---

<sup>92</sup> Así Wolff en § 343 de las *Anotaciones* al § 928 de la *Metafísica alemana*: «Aquí, partiendo de la naturaleza de lo contingente, demuestro que debe haber un ser necesario o autónomo. Lo contingente tiene la razón de su realidad no en sí, sino fuera de sí, y por tanto necesita una causa (Met. § 175). Pero puesto que cada cosa debe tener su razón suficiente, no se puede continuar así al infinito, o quedará pendiente la pregunta: ¿de dónde se determina la realidad de tal razón? Así no se llega nunca al final, y quedamos siempre como al comienzo. Por ello, porque no hay una razón suficiente antes de que podamos dejar de preguntar dónde ha tomado la razón de su realidad esta cosa, hace falta conceder un ser tal, que la tenga en sí y así exista necesariamente [...] Por tanto se engañan aquellos que quieren persuadir a otros de que aquí se ha cometido un salto en el deducir. Deben aprender antes qué es una *razón suficiente*; entonces ya no dirán: aquello en lo que nosotros y el mundo tenemos la razón [o sea, Dios] podría ser algo que tendría nuevamente en alguna otra cosa su razón» (Wolff, 1983b: 561-562) (trad. ligeramente modificada).

subraya Kant ya en 1755: «*In seinem Dasein ist seine eigene Möglichkeit ursprünglich gegeben*».

Dios deviene principio real de los géneros, de las esencias y naturalezas, pero no de sus privaciones, negaciones y discrepancias, que se remontan no a Dios, sino a los principios lógicos de lo contingente: contradicción e identidad. La negación y la ausencia no están en la posición de un género, en su posición de existencia originaria y absoluta, sino en lo posible en cuanto lugar lógico de lo idéntico y no idéntico, de lo discrepante y de lo negativo. Las negaciones —afirma Kant en el BDG— son pensables solamente con las posiciones contrapuestas, que no son nunca las máximas, sino que siempre están *determinadas*.

Pensar a Dios como absoluta posición del ser, sostener que el posible lógico necesite de un fundamento ontológico, permite a Kant escindir claramente a Dios de las temáticas naturalistas de la causa, y le permite colocarse desde 1755 a favor del libre albedrío y de la posibilidad de la libre elección frente a las teorías de la indiferencia en la acción moral.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Sobre las reflexiones kantianas relativas a la indiferencia de la acción, véase Klemme, 2008: 57-73. Sin embargo, en la comparación que Klemme hace entre las teorías kantianas y las concepciones de Crusius y Wolff, no tiene en cuenta las reflexiones que Kant había desarrollado en la misma *Nova dilucidatio*. El diálogo crítico que allí establece Kant con Crusius ayudaría a entender las razones de lo que Klemme llama la antinomia de la razón pura-práctica, presente en la Introducción a la *Metafísica de las costumbres*. Por un lado el hombre puede decidirse por el bien, así como por el mal, por otro lado la libertad inteligible del hombre no puede elegir aquello que es moralmente malo sin eliminar su propia libertad. Pese a quedar claro que la conciencia del deber moral presupone en el hombre la libertad de tener que decidirse tanto por el bien como por el mal «escapa sin embargo a nuestro saber — sostiene Klemme— en qué modo se puede dar una explicación positiva de nuestra libertad [trad. nuestra]». Esto no excluye en Kant la convicción de que el hombre adulto, capaz de usar la razón, es y sigue siendo responsable de sus acciones porque puede elegir gracias a su libertad de albedrío, entre la ley de la autonomía (la ley de la dignidad) y la felicidad sensible, la heteronomía, el mal. La responsabilidad y la elección quedan dentro de la relación conflictiva entre razón y sensibilidad (Klemme, 2008: 69-73). Sobre el tema de la posibilidad de elegir contra la ley, es decir, sobre el problema del mal, véase también Klemme, 1999: 125-151. El problema del mal como afección de la autonomía de la razón pura-práctica es analizado también por Ricœur, 1986; 1990: 306-309. P. Ricœur focaliza dos elementos fundamentales



La reivindicación de la prioridad ontológica de la existencia sobre lo posible lógico, la prioridad, esto es, asignada a la existencia entendida como posición absoluta, o como afirma Heidegger en *La Tesis de Kant sobre el ser*, como «fundamento» (Heidegger, 1976: 445-480; trad. cast. 2003: 361-388),<sup>94</sup> vehicula una preocupación de orden moral: evitar que se llegue a un concepto de Dios derivado del concepto naturalístico de causa, tal y como quería el determinismo wolffiano con el fin de no caer en una concepción fatalista de la acción moral.

---

de la teoría kantiana del mal: el primero se vincula a la interpretación del mal como «oposición real» al bien, el segundo tiene que ver con el concepto de radicalidad del mal. Si el mal es un mal uso de las máximas de la libertad y no indica la maldad del deseo sensible —si por tanto tiene una naturaleza inteligible, como ley pura-práctica de la autonomía de la razón— este afecta a la ley de la libertad, poniéndose en el mismo plano del respeto de la ley, que es fundamento del bien. Radicalizando de este modo el mal, Kant ha radicalizado también la idea del libre albedrío. El mal deviene «oposición real respecto de la ley». Este afecta a la libertad, como la afecta el respeto a la ley; el libre albedrío deviene por tanto el lugar de oposición real entre las máximas. El mal logra así desvelar la naturaleza última del libre albedrío, o sea, su naturaleza conflictiva.

<sup>94</sup> La *pregunta* acerca de qué es el ente, afirma Heidegger al comienzo de su ensayo, implica una doble vía: «¿qué es lo ente? dice por un lado: ¿qué es lo ente (en general)? Y por otro, ¿qué es (cuál es) lo ente por antonomasia? Parece evidente que la duplicidad de la pregunta por lo ente depende del modo en que se muestra el ser de lo ente. El ser se muestra bajo el carácter de eso que llamamos fundamento. Lo ente en general es el fundamento en el sentido del suelo sobre el que se mueve toda consideración ulterior de lo ente. Lo ente en cuanto ente supremo es el fundamento en el sentido de lo que permite que todo ente surja en el ser. Hasta aquí todo el mundo considera de lo más normal que el ser sea determinado como fundamento; y, sin embargo, es lo más cuestionable de todo. Aquí no podemos analizar hasta qué punto se llega a la determinación del ser como fundamento ni dónde reside la esencia del fundamento. Pero [...] se introduce la sospecha de que en la determinación kantiana del ser como posición reina algún parentesco con eso que nosotros llamamos fundamento. Positio, ponere, significa[n]: poner, colocar, tender, yacer, sub-yacer, estar en la base de. En el transcurso de la historia del preguntar ontoteológico surge la misión no sólo de mostrar qué sea lo ente supremo, sino de demostrar que eso más ente entre todo lo ente *es*, que dios existe. Las palabras existencia, existir, realidad efectiva, nombran un modo del ser» (Heidegger, 1976: 448-450; trad. cast. 2003: 364-365) (modificaciones de la autora).

Para buscar una vía intermedia entre los ataques dirigidos por Crusius al principio de razón suficiente y el determinismo wolffiano, Kant defiende en la «Proposición novena» del PND que él habría distinguido ya el principio de razón suficiente en cuanto principio de verdad del principio del ser de las cosas.<sup>95</sup> Si el primero no expresa otra cosa aparte de la relación de atribución o no de un predicado al sujeto, la segunda modalidad del principio no tiene nada que ver con la predicación; en este caso no se examina si la existencia de las cosas es predicada, sino más bien desde dónde (*woher*) se determina.

Si no hay nada que excluya lo opuesto fuera de la posición absoluta de la cosa en cuestión, habrá que sostener que la cosa existe necesariamente, de por sí y absolutamente. Mas si se supone que exista contingentemente, será necesario que haya otras cosas que determinándola de esta y no de otra manera excluyan ya antecedentemente lo opuesto a la existencia (PND, 399; trad. cast. 1974: 103-104).

Aunque en estas últimas líneas podemos reconocer la concepción de la posición absoluta del ser, reivindicada para la razón antecedentemente determinante, Kant advierte enseguida la peligrosa imputación de fatalismo que se podría derivar, ya planteada por Crusius contra el principio de razón suficiente. Pocas líneas después afronta las temáticas leibnizia-

---

<sup>95</sup> Respecto al tema específico de la razón suficiente y de su diferenciación en razón antecedentemente y consecuentemente determinante, es oportuno subrayar que las consideraciones de Kant no son reconducibles a las posiciones de Crusius, pese a la posibilidad de encontrar también en este último tanto la distinción entre *quod* y *ratio cur* como la distinción entre *Erkenntnisgrund* y *Realgrund*, que puede recordar mucho a las argumentaciones kantianas de PND. En realidad Kant en el '55 no quiere abandonar el principio de razón suficiente, sino hacerlo compatible con el carácter libre de las acciones humanas alejándose críticamente de las derivas «deterministas» de la filosofía de Ch. Wolff sin adoptar plenamente las posiciones de Crusius. Es al mismo tiempo «deudor y crítico de ambos». Para el modo en que Kant deja jugar a un filósofo contra el otro, véase la *cuarta proposición* en PND, 391; trad. cast. 1974: 88-91. Para la distinción entre *Realgrund* y *Erkenntnisgrund* véase Crusius, 1964: 53.

no-wolffianas relativas a la «necesidad» e «inclinación» del querer divino, elaboradas precisamente por la escuela wolffiana, afirmando:

Concedo ciertamente con gusto que algunos de los seguidores de la filosofía wolffiana se apartan aquí del sentido verdadero porque lo que está puesto como determinado *hipotéticamente* [cursivas nuestras] por una cadena de razones creen [que está lejos] de necesidad completa, porque carece de necesidad absoluta (PND, 400; trad. cast. 1974: 106).

Esta cuestión para Kant está completamente mal planteada: el verdadero problema no está dado por la gradualidad de la necesidad de la presciencia divina; la acusación de fatalidad necesitante no se acepta ni se supera admitiendo una necesidad virtual o inclinante para la presciencia divina. No se puede salir del determinismo o fatalismo de la acción humana estableciendo «cuánto» es necesario el acaecer de eventos futuros. Sobre este punto Kant dice estar de acuerdo con su «ilustre adversario Crusius»: graduar la certeza de lo hipotético a lo necesario, y distinguir entre necesidad auténtica y verdadera e inclinación necesitante en Dios, no evitan el problema de la necesidad de las acciones humanas. La pregunta que debe plantearse no es qué grado de certeza debe recibir de Dios la acción del hombre, más bien de dónde (*woher*) la acción del hombre deriva su necesidad. Descubriremos que tal necesidad, ya en 1755, *está exclusivamente inscrita en el horizonte de la conciencia del hombre*.

Llegado a este punto Kant hace una interesante comparación entre la relación de necesidad y libertad en Dios y en el hombre, o entre la inteligencia de Dios y el inteligible humano,<sup>96</sup> considerando a ambos un auténtico exceso respecto a la causalidad natural.

Si no podemos dudar del hecho de que la creación no es un hecho ambiguo de Dios, sino que por el contrario es tan cierta que lo opuesto no se

---

<sup>96</sup> Parece útil, para comprender este pasaje de Kant, remitir también a las reflexiones que concluyen el BDG. En ellas el tema de la inteligencia divina se interpreta como ejemplo de la teología natural y se pone inmediatamente en relación con la acción moral del hombre. También en la «Proposición novena», por lo demás, hay pasos en los que Kant liga la religión a las motivaciones para la acción. Una atención más reciente al papel en Kant de la religión en las elecciones éticas está presente en Habermas, 2005a: 19-43. Si por un lado Jürgen Habermas aprecia la capacidad de

le puede atribuir; ni que pese a la necesidad de la acción creadora de Dios, aquella es libre porque ha surgido de los motivos de su infinita inteligencia, no derivables de la ciega «eficacia» natural, del mismo modo también en las acciones libres del hombre (*ita etiam in actionibus hominum liberis*) se excluye ciertamente lo opuesto, obteniéndose así su necesidad. Pero esta necesidad no se deriva de Dios; no tiene su *woher* en la necesidad divina. La necesidad en las acciones del hombre se origina sólo en el horizonte de su espontaneidad. Si desplazamos la mirada del *quantum* y de la gradualidad de la certeza (virtualidad, certeza, necesidad de los decretos divinos y su infalible eficacia sobre las acciones humanas) para dirigirlo a la fuente (*woher*) espiritual, intelectual, de la libertad, no tenemos ya necesidad de hipotetizar un Dios que incluya en sí el grado máximo de certeza, para justificar después la presciencia inclinante y no necesitante. Y mientras, podemos superar la idea de que existe sólo una ciega necesidad naturalista. Es el hombre, más bien, quien tiene en sí mismo una espontaneidad del querer, o sea, una inteligibilidad espiritual conciliable con la necesidad del principio de razón suficiente.<sup>97</sup>

Parecidamente también respecto de las acciones libres de los hombres; en cuanto se las considera como determinadas, queda, ciertamente, ex-

---

la filosofía kantiana de la religión para ofrecer valores a la esfera pública de discusión precisamente porque la religión proporciona a la moral una motivación para la acción, como la felicidad de la vida pía (Habermas, 2005a: 22), por otro lado para él no es convincente el uso que hace Kant de la religión cristiana en cuanto religión revelada y positiva. La fe eclesial devendría en Kant *una auténtica fuente histórica de inspiración*, a partir de la cual la razón práctica *debe* modificar sus máximas, en vista de la determinación del fin último del hombre. La fe racional, que no debería identificarse con un tipo especial de fe (en cuanto su único punto de referencia tendría que ser la razón pura-práctica), acaba teniendo como única fuente histórica de inspiración una forma positiva de religión. Surge entonces la cuestión, afirma Habermas, de cuán racional sea la fe racional de Kant (Habermas, 2005a: 27). Sobre el mismo tema *cf.* Habermas 2005b; trad. cast. 2006; 2012. La interpretación de Ernt Horneffer (2010), sin embargo, se contrapone a la necesidad de renovación religiosa, y a la idea de que Kant sea su portavoz.

<sup>97</sup> Kant hará el recorrido por la vía de la compatibilidad entre causalidad inteligible y causalidad natural en las soluciones de las ideas cosmológicas de la razón pura. Para la relación de la *Nova dilucidatio* con los temas cosmológicos de la dialéctica

cluido lo opuesto; mas no queda excluido por razones colocadas fuera del apetito del sujeto y de sus espontáneas inclinaciones, cual si el hombre estuviera impelido, aun contra su voluntad, a realizar tales acciones por una cierta e inevitable necesidad. Sino que, en la propensión misma de voliciones y apetitos, por obedecerlas de grado en virtud de los alicientes de la representación quedan determinadas las acciones por un nexa, de seguro ciertísimo, mas voluntario y según una ley estable (PND, 400; trad. cast. 1974: 107).<sup>98</sup>

La comparación entre Dios y hombre, que parecería proponer una analogía entre libertad y necesidad en Dios y en el hombre, tiene como objetivo en realidad buscar las raíces, las fuentes, el lugar de la acción moral, ex-

---

de la razón pura, v. Hinske, 1970: 88-91. Sobre la teoría compatibilista de la ética kantiana, véase Düsing, 2005: 111 y ss., 169 y ss., y Düsing, 2008: 35-55. También Düsing, 2014: 37-48. Otra interpretación del compatibilismo ético se puede encontrar en Wood, 1984: 73-101. Véase también Hanna, 2006. Para el concepto de compatibilismo y una nueva concepción del determinismo, véase Dennett, 2003. Una investigación sobre los límites del pensamiento y sobre las antinomias kantianas la ofrece Priest, 2006: 85-101. A la atención de la filosofía analítica por la ética kantiana está dedicado el ensayo de Fomesu, 2011: 79-106.

<sup>98</sup> En lo que respecta al citado término «representación», es Cafagna quien muestra el modo en que la permanencia del lenguaje wolffiano en la argumentación kantiana no autoriza a suponer en el escrito de 1755 una filiación teórica wolffiana de las posiciones kantianas; no obstante Ada Lamacchia permanece todavía en esa brecha interpretativa, véase 1995: 71 y ss. Véase también el ya citado libro de Paolinelli (1971: 74 y ss); ahí se traza una línea de distinción entre el Kant del BDG y la filosofía wolffiana. En Beck, 1995: 96-97, se ofrece una demarcación neta entre los dos filósofos que se centra en su concepción de las facultades morales. El problema se debate también en el *Commentario* de G. B. Sala a la *Kritik der praktischen Vernunft* comparando dos perspectivas exegéticas, según las cuales la moral wolffiana debería entenderse como punto de partida de la ética kantiana. Véase Sala, 2004: 25-29. Bien diferente es la comparación establecida por Norbert Hinske entre Kant y Wolff, de hecho dirigido a encontrar los fundamentos teóricos lógicos y trascendentales de la ilustración kantiana. A este respecto véase Hinske, 1999: 209 y ss. La atención de N. Hinske por la relación Kant-Wolff tiene que ver, sin embargo, también con temas antropológicos y psicológicos. Hinske subraya la relación de la *Antropología* de Kant con la psicología empírica de Ch. Wolff. Los elementos de una posible comparación Wolff-Kant serían esencialmente tres: en primer lugar la idea de la psicología empírica como ciencia de la experiencia. En segundo lugar como ciencia de la praxis, y en último lugar, la criticada teoría de las facultades de Ch. Wolff. Véase Hinske, 1999: 97-107.

clusivamente en el hombre, en el horizonte de sus inclinaciones: la inclinación a lo inteligible y a lo sensible.

La distinción misma entre acciones físicas y moralmente libres no se debe a una diferencia gradual del vínculo o de la determinidad; también en este caso la distinción no es de naturaleza cuantitativa. Las acciones libres, de hecho, remiten a un «*woher*» diferente de aquel de las acciones involuntarias: estas son producidas exclusivamente por motivos del entendimiento aplicados a la voluntad, mientras que en las acciones involuntarias todos «estos hechos» acaecen por una necesidad conforme a «solicitaciones e impulsos externos» (PND, 400; trad. cast. 1974: 106-107). Conforme la naturaleza de un hombre está más vinculada a la ley de la voluntad, que es una ley determinante, y por tanto necesitante, más goza de libertad, ya «que no es usar de libertad el dejarse llevar por una vaga inclinación, y de aquí para allá, hacia los objetos» (PND, 399-400; trad. cast. 1974: 108). La idea del querer que aparece desde 1755 se expresa en su imprescindible relación con la fuerza determinante de la ley, que también en esta fase precrítica se configura como ley de la espontaneidad del entendimiento.

Las razones que determinan el querer no deben situarse fuera de la esfera del sujeto y de sus inclinaciones espontáneas (PND, 399; trad. cast. 1974: 108). La espontaneidad es una acción que parte de un principio interno, sostiene Tito-Kant en su diálogo con el adversario Cayo-Crusius.

Quando [la espontaneidad] está determinada, por conformarse a la representación de lo óptimo, se llama *libertad*. Cuanto más ciertamente se diga de alguien que obedece a tal ley, cuanto más determinado esté a querer, puestos todos los motivos, tanto más libre es un hombre. De tu argumentación no se sigue el que *a la libertad le infrinja la fuerza de las razones antecedentemente determinantes*, pues te la refuta tu confesión de que obraste, *no involuntariamente, sino por placerte*. Así que tu acción no fue *inevitable*, como pareces estar sobreentendiendo, pues ni aun trataste de evitarla; sino que fue infalible dada la propensión de tu apetito hacia las circunstancias así informadas (PND, 402; trad. cast. 1974: 111) (cursivas nuestras).

La acción libre está siempre determinada, y por una ley infalible. Sorprende en el argumentar kantiano el empleo de vocablos provenientes de la

*Teodicea* de Leibniz, como el concepto de infalibilidad de la voluntad. Tal *infalibilidad*, sin embargo, no tiene que ver con el entendimiento divino, su presciencia y su *permission*, sino con el entendimiento humano, y se inscribe sólo en él. Se trata de la infalibilidad de lo inteligible en el hombre. Lo que provoca la ausencia de reglas en el actuar, y por tanto lo que perjudica a la libre elección según la ley determinante de la voluntad es, más bien, la declarada indiferencia hacia las acciones.

La indiferencia hacia todas las acciones, la no propensión hacia una u otra, es fuente de anarquía; la acción libre, de hecho, debe ser acorde a la «recta razón», que no puede prescindir de leyes. «Obrar libremente es obrar de manera conforme al propio apetito y además con conciencia. Y esto no está excluido ciertamente, por la ley de la razón determinante» (PND, 403; trad. cast. 1974: 113). Parece esbozarse aquí el elemento central de la filosofía moral de Kant: la ley. Si un ser racional se decide a actuar en base a su inclinación por lo inteligible entonces actúa en base a una ley, dictado por un principio interno, que tendrá, no obstante, un carácter determinante, necesitante, para sus acciones. Tal carácter, sin embargo, no suprime ni humilla a la libertad, porque las razones necesitantes son razones de un hombre que ha elegido su propia autonomía, y son por tanto razones libres y determinadas sólo por su espontaneidad.

Desde luego muchas son las preguntas que plantea la relación entre espontaneidad y necesidad de la ley, así como muchas son también las reflexiones que suscita la contraposición entre determinación espontánea de la ley y anarquía —ausencia de razones determinantes, ausencia dictada por la indiferencia moral hacia las elecciones del hombre—. Parece esbozarse el hilo argumentativo de cuestiones que acompañarán durante largo tiempo a las reflexiones de Kant sobre la libertad, como por ejemplo la eficacia de la inteligibilidad del hombre o de su causalidad nouménica<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> Respecto al tema de la coacción a la autonomía pura práctica de la razón (la necesidad de la ley y la causalidad), véanse las críticas de Th. W. Adorno a la moral kantiana en «Freiheit. Zur Metakritik del praktischen Vernunft», en *Negative Dialektik* (1977: 211-294, en especial 245-246; trad. cast. 1975: 211-296, en especial 246-248). Para una valoración de la ética kantiana y de sus imperativos como fundamento de la dignidad del hombre, véase Bloch, 1985: 119-122.

sobre sus acciones fenoménicas, o la acusación al naturalismo y al mecanicismo de no ser capaces de dar un fundamento auténtico a los nexos causales mecánicos, precisamente cuando se consideran el horizonte único de la acción humana. Cuestiones, como se mencionaba antes, que resuenan en la antinomia dinámica de la libertad en la *Crítica de la razón pura*, y posteriormente también en las diversas obras morales de Kant.

En las páginas anteriores hemos querido identificar el interés ético de las reflexiones teológicas de Kant; en las páginas siguientes la tarea consistirá en sondear la posibilidad de captar en su ya maduro concepto de libertad, y en sus antinomias teóricas y prácticas, el desarrollo y la elaboración de los problemas ya planteados en el debate de 1755 con Crusius.



## Glosa 8

# Mecánica del deseo y felicidad

Tras haber mostrado el modo en que, ya desde el periodo precrítico, la lucha kantiana contra el nihilismo y el mecanicismo adopta un importante significado ético, surgen algunas preguntas cuya respuesta resulta ya ineludible.

Las Glosas 6 y 7 revelan cómo el carácter autocontradictorio del mecanicismo tiene su origen en el estatuto idéntico atribuido al principio de causalidad y al nexo causa-efecto, por el que uno está destinado a transformarse en el otro (la crítica a la noción cartesiana-wolffiana de *causa sui*). Hemos dicho también que este ataque antimecanicista hará las veces de

modelo para la propia antitética de la libertad en la dialéctica trascendental de la primera *Crítica*.

Tomemos brevemente en consideración la tesis de la tercera antinomia:

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual pueden derivarse todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad (KrV, A 444, B 472; trad. cast. 2007: 522).

Para verse confirmada como necesariamente verdadera, esta tesis tendrá que demostrar el carácter contradictorio de su opuesto, esto es, que existe «solamente la causa de las leyes de naturaleza».

Al admitir la validez de la tesis según la cual existe sólo una causa natural, nos vemos remitidos continuamente a un antecedente que, sin embargo, está destinado a convertirse en un subsecuente: al obrar así transformamos el principio mismo de causalidad, que pasa de principio primero a consecuencia, a algo que ha acaecido. También en la dialéctica trascendental, la crítica a la tesis mecanicista denuncia la coincidencia del «consecuente» con el principio de causalidad, es decir, con el principio de la totalidad de la serie de las causas. Al coincidir con aquello que ha sido, con la referencia retroactiva de los nexos causales, el principio de causalidad entra en contradicción con su aspiración a ser principio universal e ilimitado de las series causadas; entra en contradicción con su pretensión de validez incondicionada.

Por tanto Kant continúa buscando aquellos espacios en los que el mecanicismo entra en contradicción consigo mismo, como ya había hecho en el PND de 1755: ahí la «causa eficaz» de una acción en el tiempo ya está vinculada al principio de autodeterminación del entendimiento humano (PND, 400-406; trad. cast. 1974: 106-108).

En la Glosa 7 ya hemos aludido al hecho de que la contradicción entre pretensión de validez ilimitada de la causalidad y su ley natural esconde en realidad una contradicción de la temporalidad: transformándose en acaecido, el principio de toda causa asume la forma temporal de lo ya sido, aunque en la medida en que es principio debería ser exterior a la serialidad temporal de los efectos. Precisamente esta aporía temporal socava la pre-

tensión de universalidad ilimitada del principio mismo, y hace que caiga la presuposición mecanicista de validez ilimitada de la causalidad natural.

En la sección de la *Dialéctica* de la razón pura, titulada «*Explicación de la idea cosmológica de una libertad en conexión con la necesidad universal de la naturaleza*», Kant se detiene en la aporía del tiempo para buscar una compatibilidad entre la espontaneidad absoluta fuera del tiempo y la serialidad temporal, no sólo de los fenómenos naturales sino también y sobre todo de las acciones humanas.<sup>100</sup>

Siguiendo los pasajes correspondientes de la dialéctica de la razón pura, se puede afirmar que la causalidad de la razón, la causalidad libre, precisamente por su carácter inteligible *no nace*, es decir, no se constituye en un determinado tiempo; si naciese, caería en la forma fenoménica de los nexos temporales, sería lo absolutamente otro de sí, su propia oposición contradictoria. La causalidad nouménica, la pura y espontánea inteligibilidad, pese a no tener comienzo en el tiempo y produciendo por tanto un efecto no reconducible a causas mecánicas, debe poder tener una eficacia temporal. De hecho, pese a estar fuera del tiempo, esa causalidad retorna «[...] en otro respecto, de la serie de los fenómenos» (KrV, A 552, B 580; trad. cast. 2007: 610)<sup>101</sup> y ese otro respecto del que habla Kant tiene que ver con el hombre, su albedrío, sus acciones.

La causalidad racional no puede producirse [no puede tener una génesis temporal] porque en el preciso instante en que producirse, la razón misma no podría ya considerarse libre. Pero por otro lado precisamente

---

<sup>100</sup> Concebir la antinomia de la causalidad como antinomia de la temporalidad nos permite hablar de la libertad en cuanto antinomia de la esperanza, en la cual el carácter nouménico, lo inteligible, se pone en relación con el tiempo; es esta conexión la que queremos proponer en las páginas finales de este libro, además de discutir y analizar la búsqueda mundana de la felicidad. La dialéctica de la esperanza como lo que es en el tiempo, pero que remite a lo que está más allá de él, se discute brevemente pero con agudeza en Lévinas, 1993; trad. cast. 1994.

<sup>101</sup> Véase también KrV, A 586, B 584; trad. cast. 2007: 613: «[...] la razón está presente y es idéntica en todas las acciones del hombre en todas las circunstancias temporales, pero ella misma no está en el tiempo [...]». En la KpV, 174-185 (trad. cast. 2000: 197-198) Kant también subraya el carácter mecánico temporal de la acción, capaz de invalidar la naturaleza inteligible de la libertad.

esta absoluta ajenidad respecto al tiempo hace que, desde el punto de vista del tiempo, o sea, de la serie natural de los fenómenos, la razón se considere un primer comienzo: no un comienzo primero de suyo, sino inicio para otro. Entonces, se puede decir que la razón es una facultad mediante la cual se realiza la posibilidad de que la condición de una serie sucesiva de acontecimientos sea ella misma empíricamente incondicionada. Precisamente por esto se da un comienzo absoluto, no fuera del tiempo, sino en el tiempo; se da por tanto una acción libre.<sup>102</sup> Por un lado el tiempo sirve negativamente para acotar lo inteligible como principio no-condicionado (incondicionado) de la serie temporal; por otro lado la temporalidad es, por así decir, el inevitable destino mundano de la libertad incondicionada.

Reflexionar sobre la distinción entre la naturaleza absolutamente incondicionada de la causalidad libre y la naturaleza condicionada de los nexos causales, explícitamente elaborada en la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, es una necesidad sentida también en el seno del círculo de herederos de la filosofía kantiana, y ampliamente debatido entre los defensores del criticismo por un lado, y los leibnizianos por otro. Los leibnizianos concibieron la voluntad como un «apetito racional» y con esta expresión subordinaron la voluntad a la ponderación racional de lo mejor, sin hacerla, sin embargo, independiente de la dimensión sensible. Este cruce de sensibilidad (apetito) y razón ponderante-calculadora, del que Kant desconfiaba y que detectó desde sus reflexiones precríticas,

---

<sup>102</sup> A este respecto parecen interesantes algunas reflexiones de Hannah Arendt dedicadas al carácter nouménico de la libertad en *The Life of Mind* (1978: 418): debemos evocar la facultad kantiana de dar espontáneamente comienzo a una serie en el tiempo, serie que, acaeciendo en el mundo, no puede tener sino un comienzo que sólo es relativamente primero, y sin embargo constituye un comienzo «absolutamente primero no en el tiempo, sino en la causalidad. Estamos frente a dos comienzos espontáneos: uno en el tiempo, pero independiente de él (libertad negativa), otro en la causalidad inteligible y autodeterminado (libertad positiva), siendo el primero consecuencia del segundo. Son dos comienzos cuya dinámica interna, de trascendencia y presencia en el tiempo, reaparecerá en otros conceptos ligados a la libertad, como el de Sumo Bien, que en esta Glosa 8 se considerará, por un lado, objeto inteligible de la voluntad pura; y por el otro, principio racional puro-práctico que regula la conducta humana temporal.

encontró cumplida expresión en la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*; en ella Kant acaba asignando al imperativo hipotético el mismo papel que los leibnizianos daban a la elección ética entendida como ponderación de lo mejor. Las máximas hipotéticas dan vida a una visión «situacional» de la acción práctica: en cada caso guían la elección de las mejores razones (los mejores medios) entre aquellas dadas para alcanzar un objetivo. Ellas muestran —nos dice Kant— una relación inversamente proporcional entre certeza de los medios y certeza de los fines; las máximas hipotéticas de las habilidades técnicas son problemáticas porque sus fines sólo son posibles (por tanto inciertos), pero tienen medios ciertos para ser logrados. Las máximas hipotéticas de la felicidad, sin embargo, son asertóricas porque tienen plena certeza del fin —de hecho a la naturaleza humana sensible le es inherente la búsqueda de ventajas y bienestar para uno mismo— pero poseen medios del todo inciertos para su realización (GMS, 414; trad. cast. 2002: 94).

El carácter analítico de las máximas subjetivas de la habilidad técnica y de la prudencia responde en definitiva a la exigencia arquitectónica de Kant: colocar el mundo de la praxis social y cívica dentro de una racionalidad instrumental y ponderativa que, pese a mantenerse distante de la inteligibilidad moral, no deja a la comunidad en manos de la anarquía social, madre de conflictos irresolubles. Por lo tanto, si la colocación de los imperativos hipotéticos en el ámbito de la ética «situacional» ha asignado a la racionalidad calculadora la tarea de reglamentar la praxis de la vida cívica, distinguiendo diferentes grados y niveles del ejercicio de las habilidades y de la prudencia, la libertad, entendida como ponderación racional entre posibilidades dadas, pone sobre la mesa también otras problemáticas muy debatidas en el círculo de los filósofos kantianos y leibnizianos. Se alude aquí, en particular, a la relación entre bien y mal en la elección ética.

Para orientarnos en esta temática querríamos comenzar por el ejemplo de Medea, que Leibniz discute en la juvenil *Confessio philosophi*, sopesando las palabras de Ovidio: «Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor». Leibniz interpreta esta terrible y paradójica expresión de la Medea ovidiana del siguiente modo: Medea quiere indicar que ve la injusticia de

la acción que llevará a cabo matando a sus propios hijos; su razón sabe qué es bueno —tiene en mente qué es lo justo— pero sin embargo prevalece en ella el placer de la venganza, que siente, vive y considera un bien mayor respecto al mal que supone el asesinato de sus hijos. Medea quiere decir que peca contra su propia conciencia, es decir, contra la visión clara de lo justo, que deriva del uso de la razón. Estas consideraciones llevan a Leibniz a reflexionar sobre la radicalidad del mal, con un resultado discrepante respecto a las posteriores posiciones de Kant.

En el verso «veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor», «mejor» y «peor» ocupan el lugar de justo y criminal, con lo que podría decirse: «veo lo justo y lo apruebo, sigo lo criminal». De ello —concluye Leibniz— no se puede probar que nadie haya elegido algo considerando a la vez que ha elegido lo peor en términos absolutos. Medea, de hecho, elige el crimen no por el crimen en sí, sino por el placer de la venganza, que en ella es seguramente superior a la repulsión por el homicidio. Nadie puede elegir nunca lo absolutamente peor, porque la elección es ponderación entre bienes en conflicto, y el resultado de la ponderación puede someterse siempre a otras ponderaciones ulteriores. No sólo encontramos aquí la relatividad del bien y del mal a la situación dada, sino que la naturaleza no absoluta del mal se reconduce a la idea de que el mal «radical», por así decir, constituye un auténtico ataque letal a la libertad. Si la auténtica fuente de libertad es la razón y si la libertad —como dice Leibniz— es capacidad de elección, el peor entre los males correspondería a la ausencia de razón en la elección, y por tanto a la falta de libertad: por tanto «de aquí no podría probarse pues que alguna vez se elija aquello que el que elige piense en definitiva que es lo peor. El que opine lo contrario subvierte todos los principios morales y ni siquiera puede decir qué es querer» (Leibniz, 1923: 126-127; trad. cast. 1982: 123).

Este argumento —pese a estar viciado por una suerte de autocontradicción performativa, puesto que basa la prueba de la «relatividad situacional» del mal en un criterio absoluto del propio mal, que debe entenderse como subversión y aniquilación de la voluntad (o sea, como ausencia de libertad)— ofrece sin embargo las directrices del futuro debate sobre la relación entre bien, mal y libertad. El problema del mal y su relación con la

libertad se convierte de hecho en uno de los temas de la confrontación crítica entre kantianos y leibnizianos, desde Ulrich o Schmid hasta Reinhold.<sup>103</sup>

En definitiva, la pregunta que recorre todo el ambiente filosófico kantiano es: al elaborar el concepto de voluntad libre, ¿le atribuye Kant la capacidad de determinarse a favor o en contra de la ley moral? ¿O acaso la voluntad, si quiere ser pura-práctica, puede y debe estar determinada sólo por la ley moral, siendo testigo entonces de una suerte de determinismo y coactividad inteligibles, que hacen que la voluntad esté determinada sólo por el bien puro-práctico? (cf. Fonnesu, 2014: 25-61)<sup>104</sup> Kant ya intentará responder, en su ensayo sobre el mal radical, a las acusaciones de determinismo inteligible, atribuyendo al libre albedrío la capacidad de elegir la máxima de la razón pura-práctica o aquella que se le opone e invierte la ley moral. Por tanto, no excluye la elección del mal de las dinámicas del albedrío, o más precisamente de sus actos, es más —como se decía ya en la Glosa 7, nota 93, p. 138— radicaliza la potencia del libre albedrío, confiándole la capacidad de determinar el sujeto agente del mismo modo que la ley moral.<sup>105</sup> La elección del mal, de hecho, se coloca en el corazón mismo del sujeto moral, que gracias al albedrío puede ser proclive a máximas que subordinan el propósito de la ley moral a motivos no morales, esto es: puede ser proclive a la perversión e incluso elegirla, es decir, elegir como ley la subversión misma de las máximas.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> En este ensayo se considera la noción de autonomía y sus aspectos políticos y jurídicos junto a las críticas post-kantianas a este concepto. Es interesante el análisis de la crítica que Reinhold plantea al concepto kantiano de autonomía (Fonnesu, 2014: 51 y ss.).

<sup>104</sup> La documentación de la discusión —en la primera recepción de la filosofía kantiana— sobre los temas del determinismo natural e inteligible, la ofrece Bittner, 1975: 139-323. Para las fuentes de la disputa entre leibnizianos y kantianos sobre el tema del determinismo o indeterminismo inteligible, véase Landucci, 1994: 283-340.

<sup>105</sup> Recientemente se ha mantenido una viva discusión sobre el modo en que la moral kantiana es capaz de ofrecer elementos para una libre elección entre el bien y mal. Véase el escrito de Wyrwich, 2011 y la discusión crítica de Hiltcher, 2015: 276-285.

<sup>106</sup> Sobre la perversión de las máximas del sujeto, además de la ya citada reflexión de Ricœur (Glosa 7) es pertinente el ensayo de Jaspers sobre el mal radical en Kant; véase Jaspers, 1968: 183-204.

Si a las críticas que señalan el determinismo inteligible (la coacción hacia el bien puro-práctico por parte de la voluntad<sup>107</sup>) podría responderse destacando la potenciación del libre albedrío como aquello que inclina la balanza entre bien y mal —que en este punto es capaz de determinar la propia voluntad práctica— es necesario ahora considerar a qué resultados conduce el antideterminismo físico-natural de Kant. Es necesario preguntarse si la lucha contra el mecanicismo determinista acaba por pagar un precio que los leibnizianos, con su idea de la voluntad como apetito racional, no estaban dispuestos a asumir. Precio que podríamos definir como la «des-objetivación de la ética»; la pérdida por parte del sujeto moral-inteligible de la relación con los objetos de sus acciones (mundaneidad).

La pregunta que nos interesa plantear y profundizar en este capítulo final es entonces la siguiente: la distancia de la ética kantiana respecto al determinismo físico-natural, el rechazo de la visión mecánica —no sólo respecto a la naturaleza física, sino a la humana— ¿empuja a Kant a una suerte de vaciamiento objetivo de la libre voluntad pura-práctica? ¿O hay pasajes en Kant en los que se puede encontrar una referencia a la efectividad práctico-temporal de la acción, sin restar nada a la autonomía supra-sensible de la causalidad libre, y por tanto a su inteligibilidad?

Para intentar responder a estas preguntas nos hemos referido en otras ocasiones al papel de la reprobación, «signo», «esquema»<sup>108</sup> sensible de la intervención del carácter inteligible en la mundaneidad (cf. Failla, 2016b).

---

<sup>107</sup> En las *Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Metaphysik der Sitten* Kant distingue repetidamente entre voluntad y libre albedrío, atribuyendo solamente al segundo la capacidad de una elección libre. De este modo, afirma Kant: «Der Wille des Menschen muß von der Willkühr unterschieden werden. Nur die letztere kann frey genannt werden und geht blos auf Erscheinungen d. i. auf *actus* die in der Sinnenwelt bestimmt sind. – Denn der Wille ist nicht unter dem Gesetz sondern er ist selbst der Gesetzgeber für die Willkühr und ist absolute praktische Spontaneität in Bestimmung der Willkühr. Eben darum ist er auch in allen Menschen gut und es giebt kein gesetzwiedriges Wollen» (VAMS, 1955: 248).

<sup>108</sup> La expresión *das sinnliche Zeichen* se encuentra en KrV, A 546, B 574 y la de *das sinnliche Schema* en KrV, A 553, B 581; trad. cast. 2007: 605, 611, ambas se refieren al carácter sensible de la acción humana, esto es, signo y esquema del carácter inteligible. Como signo mundano temporal del carácter inteligible de la causa de una



Querriamos sin embargo investigar otras vías posibles de mediación entre inteligibilidad práctica y naturaleza humana, bien conscientes, sin embargo, de los costes que pagó Kant por garantizar a la causalidad libre un estatuto absolutamente heterogéneo respecto a la natural.

Para buscar una salida al mecanicismo natural, que corre el riesgo de ahogar las acciones morales —dicho de otro modo, para no fundar la moral sobre la mecánica del deseo— Kant parece dar paso a un proceso de *pérdida del objeto* de las acciones morales. Al decir *pérdida del objeto* se quiere aplicar al ámbito práctico aquella noción de objeto (*Gegenstand*) que en el ámbito teórico se refiere a la posibilidad de tener experiencia fenoménica *efectiva* del mundo, en ese contexto muy distinto de los objetos (*Objekte*) de una posible experiencia *en general de la naturaleza*.

La noción de *Object* como concepto de la naturaleza en general presenta de hecho una forma universal de ley que resultará útil para las reflexiones éticas kantianas, en especial respecto a la elaboración de la primera y archiconocida máxima del imperativo categórico:

Como la universalidad de la ley por la cual tienen lugar los efectos constituye aquello que propiamente se llama *naturaleza* en su sentido más lato (según la forma), o sea, la existencia de las cosas en cuanto se ve determinada según leyes universales, entonces el imperativo universal del deber podría rezar también así: *obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza* (GMS, 421; trad. cast. 2002: 104).

En la primera parte de esta formulación, aquella que tiene que ver con la noción de naturaleza en sentido general (el *Object*), deben destacarse dos elementos esenciales: Kant habla de *forma* de la naturaleza y *existencia de los entes*. Estos términos aparecen también en el § 14 de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*, donde se distingue entre un concepto de naturaleza *formaliter* y un concepto de naturaleza *materialiter*, sosteniendo que el elemento formal de la naturaleza es la existencia de los entes en cuando determinada por leyes, convicción

---

acción, Kant examina la reprobación también en la KpV, 169-179; trad. cast. 2000: 193-202.

que se reafirmará después en el § 16. Y bien, según los *Prolegómenos* y la primera parte de la formulación de la máxima categórica, arriba citada, la relación que subsiste entre *existencia* del ente (singular) y ley universal, entre individuo y universalidad, es una relación de conformidad a leyes. Esta idea, en definitiva, está expresada en las propias analogías de la experiencia. En ellas Kant subraya que la existencia de los entes no se da nunca en sí, sino sólo como conexión entre los entes. Serán después las relaciones formales del tiempo puro a priori (permanencia, sucesión, reciprocidad) las que ofrezcan modalidad y legitimidad a las conexiones entre los existentes. Dicho de otro modo: a priori podríamos encontrar sólo los criterios objetivos, no de la existencia en sí de los entes mundanos sino de sus relaciones recíprocas (véase Glosa 4). En los lugares antes citados se esboza el concepto de existencia sólo como conformidad a leyes de los entes, en sentido general como conformidad a leyes de la naturaleza, y en un sentido más específico como conformidad a los modos (reglas) de la temporalidad pura respecto a las *existencias* (materias perceptivas).

En este punto sorprende que en la segunda parte de la primera formulación del imperativo categórico, o sea, en el paso de la concepción formal de la naturaleza al mundo de la acción práctica, el término *existencia* decaiga, ya no esté, y en su lugar entre el término *máxima*, por lo que la conformidad a la ley universal pasa de las *existencias* (de aquello que podríamos definir como la concreción perceptiva de las acciones), a las *máximas* de las acciones. La conformidad no se sitúa ya entre entes existentes y leyes, sino entre máximas y leyes, o mejor dicho, entre individualidad subjetiva de la máxima y universalidad de la ley. Probablemente aquí Kant aplica de modo tácito aquello que explicitará en la *Metaphysik der Sitten*: la ética no proporciona *leyes para las acciones* (esto compete al derecho), sino *leyes para las máximas de las acciones*.

De hecho, en primer lugar el imperativo categórico debe evaluar si las máximas prácticas subjetivas, que provienen de la vida práctica, las costumbres y usos de la sociedad, pueden convertirse en leyes universales. Esto se puede lograr en primera instancia comprobando si una determinada máxima práctica-subjetiva contradice o no la forma de una legislación universal.

No obstante, hay que añadir que en el giro de la *Grundlegung*, al pasar del sentido común a su fundamentación filosófica ya se había decretado la prioridad de las máximas sobre los objetos de la acción moral. La concreción de los objetos mundanos desaparece de las reflexiones éticas fundamentales porque no puede haber ejemplos empíricos de acciones morales. Es más: desaparece porque el valor moral de una acción cumplida por deber no se encuentra en el *fin* que debe alcanzarse con la acción —esto es, en su *objeto*— sino en la *máxima* en base a la cual se decide esa acción. El valor moral no depende por tanto de la efectividad (*Wirklichkeit*) del objeto de la acción, sino del principio del querer, sin consideración alguna de los objetos (*Gegenstände*) de la capacidad desiderativa.

Al remitirse a las máximas de las acciones, el tema de la elección y de su valor moral adquiere una curvatura totalmente subjetiva. La relación establecida entre máximas, ley moral y respeto a la ley, será completamente interna a la subjetividad pura-práctica. La pregunta sobre la moralidad de las acciones se transforma en la cuestión de la eficacia vinculante sobre sí misma de la conciencia legisladora (conciencia objetivada en la ley) a través del sentimiento racional del respeto, y el deber será la *necesidad* de una acción, surgida de ese sentimiento.

No se quiere sostener aquí que haya un corte neto entre inteligible y sensible, es más: hemos seguido siempre la vía de su compatibilidad, también en la Glosa 7. La cuestión debatida aquí es que esa vía se muestra hasta ahora totalmente interna a la subjetividad, carente de una auténtica referencia mundana de la voluntad.

La relación entre ley pura-práctica y sentimiento moral, por ejemplo, es completamente interna a las dinámicas subjetivas inteligibles y sensibles: en la *Kritik der praktischen Vernunft* la ley moral tiene un efecto negativo sobre el sentimiento porque daña y desactiva las inclinaciones del amor propio y la soberbia. Esta acción negativa se entrelaza y complementa con la determinación positiva que la ley moral ejerce sobre nuestro sentimiento: esta (ley moral) *se da a sí misma como objeto* del sentimiento, que de este modo se determina como sentimiento universal de respeto. Una vez establecido que el sentimiento negativo de humillación es patológico y el sentimiento positivo de respeto está determinado por la ley moral, es

decir, por la razón pura-práctica, Kant afirma que la eliminación de un obstáculo (humillación de la soberbia) y la promoción (*Beförderung*) de la causalidad libre e inteligible deben ser equiparados (*Gleichschätzung*) (KpV, 133, trad. cast. 2000: 165-166). El sentimiento moral implica así un doble movimiento: uno dirigido a la sensibilidad y el otro al entendimiento puro-práctico. Precisamente gracias al equilibrio/equiparación (*Gleichschätzung*) de humillación (negatividad) y promoción (positividad), el sentimiento no pretende sofocar o negar irrevocablemente la dimensión sensible, sino emanciparla, o en todo caso educarla para el desarrollo de la propia moralidad. La idea de la promoción activa de la moralidad parece acentuarse más adelante, en las reflexiones maduras de la *Kritik der Urteilkraft*, cuando Kant afronta el concepto del hombre como fin último de la naturaleza. El hombre, de hecho, puede asumir su destino moral en la medida en que realiza su humanidad como pura finalidad inteligible. En el fondo, se establece aquí la capacidad del hombre para transformar la relación reflexiva consigo mismo en una vocación de convertirse en sujeto moral (cf. Höffe, 2008: 289-308). Después de todo, la preocupación por no acabar con un sujeto moral escindido y completamente separado de su propia sentimentalidad, se puede encontrar también en algunas secciones de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en las que Kant intenta aclarar cómo las tres modalidades del imperativo categórico —es decir: su forma universal de ley siguiendo la analogía con la ley de la naturaleza en general, su materia, su remitirse a la pluralidad de fines de los seres racionales, y finalmente su totalidad sistemática, expresada en el reino de los fines— han sido elaboradas para intentar acercar lo más posible, *por vía analógica*, la ideación racional al sentimiento moral del sujeto.<sup>109</sup>

En las obras éticas kantianas, sin embargo, la atención dirigida a la educación subjetiva de la propia moralidad parece marginar la posibilidad

---

<sup>109</sup> «Las tres citadas maneras de representarse el principio de la moralidad sólo son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales incorpora dentro de sí a las otras dos. Con todo, sí hay una diferencia en ellas más subjetiva que objetivo-práctica», una diferencia que tiene que ver con la accesibilidad a la ley moral por parte de la acción concreta; tiene que ver con la capacidad «de acercar la razón a la intuición (según una cierta analogía) y por ello al sentimiento» moral, que

de llegar a la síntesis constitutiva del objeto concreto de la acción práctica, precisamente por la prohibición al Yo de relacionarse con los objetos sensibles de su facultad de desear.<sup>110</sup>

En tal prohibición se expresa también una de las diferencias estructurales de la crítica de la razón teórica respecto a la crítica de la razón práctica: la analítica de la razón pura tiene que ver con el conocimiento de los objetos que pueden ser dados al entendimiento sólo por la intuición pura, y por tanto debe partir de la sensibilidad pura para continuar hasta los conceptos de los objetos de las intuiciones sensibles y sólo después de haber introducido estas dos partes puede llegar a los principios de la razón. La razón práctica, sin embargo, parte de su objeto, dado a priori, y no entra en relación con los objetos de la experiencia sensible, sino sólo con la voluntad pura, entendida como aquella facultad capaz de hacer efectivos (*wirklich*) sus propios objetos. Por consiguiente la voluntad pura tiene en común con la razón teórica cognoscitiva la cuestión *crítica* de la efectividad de la referencia a los objetos, pero dando a tal efectividad un significado completamente diferente.<sup>111</sup>

---

en las primeras páginas de la *Fundamentación* será un sentimiento racional que el sujeto produce a partir de sí mismo. Véase GMS, 436-437; trad. cast. 2002: 125-128. Para la noción de sentimiento moral, GMS, 401; trad. cast. 2002: 74-75. La falta de la síntesis constitutiva del objeto de la acción moral determina también la inescrutabilidad de la moralidad de la acción. Para el tema del carácter oculto de la auténtica moralidad de las acciones, véase la nota que Kant adjunta a los pasajes KrV, A 551, B 579; trad. cast. 2007: 609, de la Dialéctica de la razón pura.

<sup>110</sup> Para este aspecto de la ética kantiana, véanse las críticas que le dirige Simmel en sus lecciones berlinesas: Simmel, 1904: 68-72.

<sup>111</sup> El tema de la efectividad en el ámbito puro-práctico es afrontado por Heidegger, que no decreta tajantemente la pérdida de la temporalidad mundana en el proceso constitutivo de los principios morales, como sí hace Cassirer en la disputa de Davos. De hecho, la doble referencia a la temporalidad mundana práctica y a su estructura ontológica parece operar tácitamente cuando Heidegger interpreta la realidad (*Realität*) de la libertad desde su objetividad (*Objektivität*), haciendo confluír el concepto de *Wirklichkeit* (referencia a la síntesis y por tanto también a la forma pura de la temporalidad) en el de *Realität* (referencia pura intelectual), y reconduciendo la realidad objetiva (*objektive Realität*) de la libertad hacia la praxis, entendida como *mundo* diferenciado de los entes naturales. También permanece la ambigüedad de la refe-

En la *Crítica de la razón práctica* es la ley moral la que se constituye como principio de deducción (*Deduction*)<sup>112</sup> de la libertad, que debe entenderse como causalidad por sí misma, sobre todo inteligible. La ley moral justifica (*rechtfertigt*) la libertad —entendida como causalidad absoluta, dada en sí y por sí misma— en la medida en que añade (*hinzufügt*)<sup>113</sup> a la

---

rencia a la praxis (mundo) y al actuar práctico (fundamento trascendental) cuando el filósofo alemán interpreta el darse efectivo de la esencia misma de la idea de libertad a través de la ley práctica de la razón pura, y afirma que la realidad de la idea de libertad es demostrable (*ausweisbar*) a través de las leyes prácticas de la razón pura. Ya el uso del plural parece aquí engañoso, porque Kant remite a una sola ley práctica para determinar objetivamente la libertad: la ley de la autonomía. Además hay que preguntarse a qué se refiere Heidegger cuando habla de «actuar práctico como modo de ser de la persona»; ¿piensa quizás en el actuar del *ser* moral en la praxis, o como escribe inmediatamente después, en la experiencia de la libertad en el ámbito puro práctico de la razón, que en este contexto coincide con el concepto kantiano de persona? Y si el actuar práctico fuera el actuar de la razón pura y correspondiese a la determinación inmediata de la razón pura como razón pura-práctica a través de la ley moral, ¿por qué llamar experiencia a aquello que se identifica con el carácter dado inmediato de la razón pura-práctica (*Factum*, escribe Kant)? Desde luego, en los pasajes dedicados a la deducción de la voluntad pura, Kant usa el término experiencia, pero lo acota enseguida como «experiencia a través de ideas» (*cf. supra*, nota 96). Heidegger sin embargo no adjetiva el término experiencia, dejando indeterminado si esta, pese a ser ideal-racional, tendría alguna relación con la temporalidad, o no (Heidegger, 1982: 271-273).

<sup>112</sup> Los términos *Deduction* y *Rechtfertigung* son utilizados expresamente por Kant en los pasajes A 83 de la KpV; trad. cast. 2000: 123-124; la relación entre libertad trascendental y voluntad pura-práctica se aborda también en la GMS en los pasajes 447 y ss.; trad. cast. 2002: 141.

<sup>113</sup> El verbo *hinzufügen* expresa en la reflexión moral de Kant la búsqueda del aspecto conectivo-sintético; en los pasajes de la KpV en los que aparece la temática deductiva, se busca la conexión entre la forma universal de la ley y la ideación racional. En la GMS, sin embargo, la actividad sintética la da el verbo *hinzukommen*, y tiene que ver con la relación entre la perfección de lo inteligible y la imperfección de la naturaleza humana. Sería interesante una comparación de estos verbos con los usados en la KrV. para dar cuenta de la síntesis. En KrV (A 76-77, B 102-103; trad. cast. 2007: 145-146), a propósito de la actividad sintética de la conciencia, se emplean los verbos *aufnehmen*, *durchgehen* y *verbinden*: los primeros dos pueden remitir a la captación y recorrido sintético de las representaciones, el tercero sin embargo puede referirse a la conexión intelectual y espontánea de las representaciones aprehendidas.

libertad negativa —o sea, a la independencia respecto a los impulsos del deseo— una determinación positiva e inmediata de la voluntad gracias a su propia forma universal de ley y a su apodicticidad. La ley moral muestra su *Realität* a través del hecho de que a una causalidad *pensada* en modo negativo le añade una determinación positiva, y esta ya es de por sí, según Kant, una credencial capaz de satisfacer la necesidad de la razón pura-práctica de encontrar una justificación a priori. La *quid juris*, por así decir, de la causalidad puramente inteligible (libertad trascendental) debe ir más allá de la mera posibilidad de la libertad (dialéctica trascendental de la razón pura) y adquirir también una necesidad objetiva que sólo puede exhibir la ley apodíctica del deber. La relación deductiva se transforma totalmente respecto a la razón teórica, y se realiza entre la razón inteligible y la voluntad pura práctica: será el entendimiento puro, es decir, la forma universal de ley de las máximas de la razón, el que garantice la capacidad determinante de la pura y libre causalidad inteligible respecto a la voluntad pura-práctica. A través de la ley, la causalidad primera (el principio positivo de lo incondicionado inteligible) actúa de manera inmediata y eficaz sobre la voluntad pura-práctica, deviniendo causa eficiente, principio inmanente de determinación: en este contexto es en el que Kant habla de *campo de la experiencia* abierto por la idea, (*im Felde der Erfahrung durch Idee*) (KpV, 83-84; trad. cast. 2000: 123-124).<sup>114</sup>

Los términos de la cuestión, en el fondo, tampoco cambian cuando Kant se plantea el problema de la aplicación de la libertad trascenden-

---

<sup>114</sup> Para su crucial importancia es oportuno citar aquí las palabras de Kant: «Esta manera de acreditar la ley moral, quedando erigida ella misma como un principio deductivo de la libertad en cuanto causalidad propia de la razón, basta para hacer las veces de una justificación a priori al cumplimentar una exigencia impuesta por la razón teórica, toda vez que ésta se veía constreñida a *conjeturar* cuando menos la posibilidad de una libertad. Pues con ello la ley moral demuestra su realidad de un modo que resulta igualmente satisfactorio para la crítica de la razón especulativa, añadiendo a esa causalidad pensada tan sólo negativamente [...] una determinación positiva, cual es el concepto de una razón que determina inmediatamente a la voluntad». Y así la ley moral «es capaz de proporcionar por primera vez una realidad objetiva, si bien únicamente práctica, a esa razón [...] al transformar su uso trascendente en uno inmanente (donde la

tal pura-práctica a las máximas de la facultad de desear. La aplicación a las máximas, de hecho, está siempre mediada por la legalidad pura-práctica y sólo en virtud de tal mediación la voluntad pura —determinada inmediatamente por la ley, o sea, sin la intervención de ningún tipo de intuición sensible o intelectual— actúa sobre la multiplicidad de las máximas subjetivas, reconduciéndolas a la legislación universal (objetividad). La *efectividad* de los objetos de la voluntad no remite, entonces, a la intuición pura sensible, sino a la ley moral que, a través del sentimiento moral del respeto, aplicará la normatividad de la ley a la facultad de desear.

Se puede entonces suponer que el adjetivo *wirklich* en el ámbito teórico implica la referencia sintética del entendimiento a la intuición pura sensible, y la relación de esta última con la percepción, entendida como elaboración subjetiva de la materia sensible (sensación). En la reflexión sobre la razón pura-práctica, sin embargo, el uso del adjetivo *wirklich* se hace múltiple y a veces ambiguo: *en algunos lugares* tiene que ver de hecho con el poder determinante que la apodicticidad de la ley moral (su necesidad) ejerce sobre la voluntad, confiriéndole una eficacia normativa y con ella un significado inteligible-racional; *en otros lugares* la *Wirklichkeit* tiene que ver con el problema de la aplicación de la eficacia de la ley moral a las máximas subjetivas.

Pese a haber partido de la pregunta sobre la aplicabilidad de las leyes prácticas a las máximas de las acciones, Kant nos dice que este mismo tema no se puede afrontar si antes no se establece la naturaleza de la referencia objetiva de la voluntad pura, para después aclarar que la única referencia objetiva justificable desde la razón pura práctica es la referencia de la voluntad pura-práctica a la pura forma de la ley, a la que su apodicticidad da consistencia objetiva.

---

propia razón sea gracias a las ideas una causa eficiente dentro del campo de la experiencia)», en aquello que hemos llamado experiencia ideante. Al hablar de uso inmanente, la razón pura-práctica no se refiere sin embargo al uso empírico del entendimiento cognoscitivo, sino al uso inmanente a la voluntad pura-práctica, inmediatamente determinada por la causalidad eficiente de lo inteligible que actúa a través de la ley.



La referencia objetiva, de la que habla Kant, prescinde de la relación de deseo o repulsión respecto a los objetos, y tiene que ver con la relación entre razón (naturaleza incondicionada de la voluntad), entendimiento práctico (forma universal de la ley) y apodicticidad de la ley (necesidad universal del mandato), relación en la que entrará en juego el sumo bien, como único objeto adecuado a la naturaleza inteligible e incondicionada del la voluntad pura práctica.

En efecto, en el ámbito teórico, con el concepto de realidad objetiva (*objective Realität*) Kant ha querido mantener un vínculo entre materia perceptiva, formas intuitivas y la unificación sintético objetiva del entendimiento, poniendo en juego un proceso de justificación de la experiencia mundana, que tiene su propio elemento constitutivo no sólo en la percepción y en el esquematismo trascendental, sino quizás todavía más en las analogías de la experiencia, puesto que en ellas se busca una justificación trascendental de la existencia (materialidad perceptiva) de los entes, en sus relaciones recíprocas (Glosa 4). En el ámbito práctico, sin embargo —como ya se ha comentado— la exigencia de evitar implicaciones mecanicistas induce a Kant a eliminar del concepto de realidad objetiva (*objective Realität*) la justificación de la experiencia sensible de la moralidad. Aquello que se muestra de la realidad objetiva es la relación entre voluntad pura-práctica y su único objeto posible, es decir, el sumo bien, y la efectividad de tal relación será legitimada y garantizada objetivamente sólo por la apodicticidad de la ley, como sostiene el propio Kant en la dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*, escribiendo:

Así pues, pese a ese aparente conflicto de una razón práctica consigo misma, el sumo bien supone un *auténtico objeto de dicha razón*, al constituir el necesario fin supremo de una voluntad moralmente determinada, pues es *posible prácticamente*, y *las máximas* de tal voluntad que se refieren a ese objeto según su *materia tienen realidad objetiva (objective Realität)* (KpV, 207; trad. cast. 2000: 227) (cursivas nuestras).

La realidad objetiva de la moralidad —determinada en y por la relación entre entendimiento y razón— surge de la relación entre máximas morales (la necesidad objetiva de la ley) y el sumo bien (la materia inteligible-racional del querer puro-práctico). En este contexto no es la homogeneidad

(KpV, 121: trad. cast. 2000: 155-156) de la ley moral respecto a la forma universal del entendimiento (legalidad de la naturaleza) lo que interesa a Kant. Tal conformidad es debatida, de hecho, en la *Típica del juicio práctico* puro, por tanto antes de la *Dialéctica*, de hecho inmediatamente antes de llegar a ella.

Es sin duda cierto que la *Típica* desarrolla un papel de mediación entre inteligibilidad y la naturaleza, pero esta se lleva a cabo haciendo interactuar la idealidad racional y la pura forma del entendimiento.<sup>115</sup> La típica del entendimiento puro práctico no pone en relación la sensibilidad (mundaneidad) de la acción y su causalidad nouménica, sino más bien la ideación racional y la forma de la ley moral, pensable sin contradicción, que tiene su determinación en la forma de la legalidad en general de la naturaleza (parece que se vuelve a plantear aquí la temática de la «posibilidad» como no contradictoriedad del imperativo categórico, debatida en su primera formulación).<sup>116</sup>

Confirmado por tanto que sólo inmediatamente antes de afrontar la *Dialéctica de la razón práctica* Kant esté interesado en la «posibilidad»

---

<sup>115</sup> Una interesante reelaboración de la noción kantiana de típica se encuentra en Benjamin, 1977: 214; trad. cast. 2007: 162; su interpretación de la «típica» se conecta principalmente a la idea de la arquitectónica de la razón pura, y sobre todo a un concepto de experiencia que es experiencia del mundo en su totalidad, cuyos supuestos se sitúan en las ideas trascendentales de la razón pura. Es por tanto una experiencia metaempírica (superior) que tiene que ver con el carácter ideal de la razón en su conjunto, y con su relación con la religión, algo que empuja al joven Benjamin a valorar aquello que se puede mantener, descartar o transformar en la filosofía kantiana, Benjamin, 1977: 216 y 220-221; trad. cast. 2007: 164 y 167-172.

<sup>116</sup> En Zimmermann, 2015: 430-460, se ofrece un análisis de la *Típica* que quiere ponerla en relación con el test de la moralidad. Querriamos aclarar que según nuestra interpretación, la *Típica* permanece bajo la égida de la pura posibilidad del mandato, alejándonos así de interpretaciones que pese a ser muy estimulantes, parecen forzar la relación de la *Típica*, no sólo con la posibilidad del imperativo categórico, sino con su necesidad (cf. Beck, 1995: 151-157). La interpretación de Beck tiende a destacar dos aspectos del juicio puro-práctico: el primero está ligado a la *Gleichförmigkeit* de la naturaleza y el segundo está conectado al concepto de naturaleza como totalidad y unidad finalista. Precisamente este segundo aspecto permite pensar la relación entre naturaleza y razón como una relación entre finalidad de la naturaleza

de ese juicio puro práctico, capaz de identificar un criterio de uniformidad entre individual y universal, debemos subrayar que tal juicio ya no confía a la imaginación el papel mediador entre normatividad del entendimiento y sensibilidad —como ocurría en la síntesis cognoscitiva. De hecho el delicado papel de mediación se le adjudica al entendimiento. Este, a través de la forma de una ley en general, deviene *esquema* —si todavía es pertinente esta palabra, escribe el propio Kant (KpV 121; trad. cast. 2000: 155)— *de la ley moral*, puesto que es capaz de exhibir *en cada uno de los casos concretos la medida ideal de su posibilidad*, es decir; su no contradicción con la ley universal de la naturaleza (KpV, 122-123; trad. cast. 2000: 156-157). Para poder juzgar si el caso particular puede contener en sí la forma universal de la ley práctica, se inserta entre individuo e inteligible la mediación, totalmente intelectual, de la forma universal de la naturaleza. La *Típica* por tanto no supera el umbral de la reflexión sobre la conformidad de entendimiento y razón. Es más, se limita a preparar solamente la posibilidad de tal conformidad, y no afronta el tema, tratado específicamente en la *Dialéctica*, de la relación entre *necesidad*

---

y finalidad racional, y por tanto vincula la típica del juicio práctico puro a la comunidad de los fines (por tanto a las formulaciones segunda y tercera del imperativo categórico). No obstante, esta interpretación implica asignar a la típica una capacidad de determinar no sólo la «posibilidad de las máximas», sino también su apodicticidad (realidad objetiva). Pese a lo sugerente de tal exégesis, nos surge la pregunta de si ya en la *Típica* del juicio práctico-puro Kant habría querido conjugar la posibilidad del mandato (primera formulación) con su necesidad (segunda y tercera formulación), o si de hecho solamente quiso limitarse a colocar los cimientos para la relación entre analítica y dialéctica de la razón práctica pura. No obstante, precisamente en esta relación entrarán en juego, con pleno derecho, la posibilidad moral del mandato y su necesidad, para justificar la referencia al único objeto de la voluntad puro-práctica, es decir, el sumo bien. La pregunta, en otras palabras, es si a la *Típica* le corresponde la determinación de la pensabilidad no contradictoria de la moralidad de una acción; y si a la relación entre ley moral y sumo bien le corresponda la determinación de su realidad objetiva. Podríamos llegar hasta el punto de sostener que a la típica no le corresponde el papel de garantizar sólo la pensabilidad en general de la moralidad de una acción, sino también la pensabilidad en general de la pertenencia del ser moral a una comunidad de fines, dejando al elemento apodíctico de la ley la tarea de mediar entre *Analítica* y *Dialéctica* de la razón pura-práctica. No obstante, nos parece que el propio Kant vincula la *Típica* a la mera *posibilidad* de la ley moral.

incondicionada de la ley moral y su objeto suprasensible. Tema para nosotros fundamental, porque es a partir de tal relación cuando Kant plantea, precisamente en el ámbito de la dialéctica, el problema de la síntesis entre inteligible y sensible.

Hemos llegado, así, al punto neurálgico de las reflexiones sobre la pérdida y sobre la recuperación de la mundaneidad por parte de la moral kantiana. Por un lado la realidad objetiva de la moralidad debe rastrearse a través de los conceptos racionales de fin en sí, reino de los fines y aquel desinterés mundano de la voluntad pura, certificado por el único objeto posible que le puede ser determinante: el sumo bien. Por el otro lado, será precisamente la reflexión dialéctica sobre el bien, sobre su perfección y condición suma, la que indique una posible relación de lo inteligible con la praxis mundana, y por tanto la que trace la vía que lleve de la pérdida a la recuperación del mundo, moralmente fundamentada.<sup>117</sup>

En este contexto deviene central la dialéctica entre virtud y felicidad puesta en juego por el concepto de bien perfecto y acabado (*das vollendete Gutes*).

En la dialéctica de la razón práctica, Kant siente la necesidad de distinguir entre el carácter completo del bien, que tiene que ver con el bien en su totalidad, y la condición suma del bien, su naturaleza puramente inteligible, es decir, el ser un principio primero que no remita a otro de sí para

---

<sup>117</sup> El esquema de pérdida y recuperación de la relación con el mundo —aplicado aquí para identificar las vías que nos propone Kant para la mediación entre sensibilidad e inteligibilidad— en realidad tiene su origen en los estudios freudianos sobre el luto. De hecho, el luto incluye la dinámica de la pérdida del mundo y su recuperación a través de un desplazamiento de la inversión libidinal sobre otros objetos. Tal dinámica puede encontrar una analogía en las reflexiones de Freud sobre la fantasía. Como el luto, la fantasía se basa en una inicial pérdida del objeto. Este es negado por ser coercitivo e inhibitorio. Pero a esta «ausencia» del objeto real, la fantasía reacciona mediante la capacidad de dirigir sus propias inversiones afectivas sobre objetos mejores, porque corresponden al principio de placer. En la dinámica de pérdida y recuperación del objeto, el luto realiza un «desplazamiento» del objeto libidinal, la fantasía su «transformación». Para las dinámicas del luto, véase Freud, 1946: 428-446; trad. cast. 1984: 241-255, y respecto a la fantasía, cf. Freud, 1941: 213-223; trad. cast. 1984: 127-135. Para una interpretación del luto como doble dinámica de pérdida y recuperación del objeto, permítase remitirme a Failla, 2016a: 138-157.

determinar la voluntad pura. La condición suma del bien se expresa en la virtud, mientras que su perfección acabada necesita incluir la búsqueda de la felicidad. Parecería por tanto que su condición suma, es decir, la determinación inteligible del bien, sea condición necesaria, pero no suficiente, para su acabada realizabilidad. Sólo el conjunto de virtudes y felicidades constituye en una persona moralmente determinada la posesión del bien sumo y perfecto; si la felicidad está determinada por el grado máximo de moralidad, esta deviene un elemento imprescindible para la realización del bien. Se puede afirmar así: el bien, entendido como virtud suma, expresa la condición *de dignidad en la búsqueda de la felicidad*, pero la felicidad contiene la condición de la acabada y plena *efectividad* del bien en el mundo de seres finitos. No se debe ser sólo dignos de la felicidad, sino también participar concretamente de ella. «Porque precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, *no participar en la misma* es algo que no puede compadecerse con el perfecto querer de un ente racional que fuera omnipotente, cuando imaginamos a un ser semejante» (KpV, 199; trad. cast. 2000: 221). La felicidad es así un complemento indispensable de la condición suma del bien puro práctico determinado por la ley moral.

La virtud y la felicidad no son reconocidos como analíticamente confluyentes la una en la otra, en virtud de lo cual la hipótesis sería que el hombre es inmediatamente virtuoso porque busca la felicidad (epicureísmo), o *ipso facto* feliz porque tiene un comportamiento virtuoso (estoicismo).

Virtud y felicidad son determinaciones diferentes en su especie, no tienen una intrínseca relación de identidad; precisamente por su diversidad constitutiva, estas pueden entrar sólo en una recíproca relación sintética. La relación de síntesis que Kant reconoce a la virtud y a la felicidad no remite sin embargo a un esquema temporal-fenoménico de la virtud, sino a una síntesis por así decir dialéctica-dinámica, que se volverá a proponer siempre de nuevo en la mundaneidad.

Su síntesis es dialéctica, en primer lugar, porque se basa en la superación de una doble negatividad o imposibilidad.

Estas son las argumentaciones de Kant: precisamente porque debe apuntar a un bien práctico efectivo, es decir, porque debe tener una eficacia en el mundo, la síntesis de virtud y felicidad se caracteriza por la

relación causa-efecto, y por ello una debe tener un efecto sobre la otra.

En este contexto, se pueden dar dos posibilidades: o es la felicidad la causa que tiene como efecto el respeto de las máximas de la virtud, o por el contrario la máxima de la virtud es la causa eficiente de la felicidad.

El primer caso es absolutamente imposible, y por tanto expresa una falsedad moral absoluta. Pero también es imposible el segundo caso. Esta imposibilidad, sin embargo, es de naturaleza diferente a la primera. Será precisamente la superación de esta segunda imposibilidad la que lleve a la síntesis dinámica de virtud y felicidad.

Veamos entonces la naturaleza de esta segunda imposibilidad y su superación: es imposible que se pueda dar una conexión necesaria y suficiente entre virtud y felicidad en el mundo sensible y por tanto en la concreta existencia mundana del hombre, si esta existencia está sometida exclusivamente a las leyes naturales, esto es, sólo si la vida mundana efectiva del hombre se considera exclusivamente como mecanismo de causas y efectos, como aquella mecánica del deseo y de sus móviles, sometida a los nexos temporales de la causalidad. Determinada de esta manera naturalista, la dimensión mundana es irreconciliable con las intenciones morales que regulan la búsqueda de la felicidad y por tanto no puede reconocerlas y hacerlas suyas. En un primer momento, la relación directa e inmediata entre virtud y mundaneidad sensible concreta fracasa por el carácter totalmente irreconciliable de la dimensión mecánica e instrumental del mundo y la inteligibilidad de la ley moral que determina y funda la virtud. Este jaque de la moralidad a la mundaneidad, sin embargo, no puede realmente ser tal, pues quedaría perjudicada la propia ley moral. Ante este perjuicio de la ley moral, Kant especifica cómo la imposibilidad de la conexión de moralidad y mundaneidad resulta insuperable sólo si concebimos la mundaneidad misma como puro mecanismo automatizado de razones instrumentales. Si la entendemos como lugar de existencias finitas pero racionales e inteligibles, es entonces posible pensar una conexión sintética entre virtud, autodeterminación del principio moral y felicidad. Tal conexión, entonces, no es incondicionadamente imposible, sino sólo «condicionadamente», esto es, deviene imposible sólo en relación a la naturaleza mecánica de los deseos que impulsan la búsqueda de la felicidad.

Pensar el ser humano y su existencia como inteligibilidad nouménica, y por tanto ver en la ley moral el fundamento puramente intelectual de determinación de las acciones, implica también un giro en la visión de la naturaleza. Esta debe concebirse como expresión de un creador que obra según fines, y ya no de los mecanismos de causa y efecto. Sólo ahora podemos conectar la intención moral con la naturaleza sensible, entendida como creación con carácter finalista. Con la mediación de un autor inteligible de la naturaleza, la diversidad entre virtud y felicidad no significa ya un conflicto irreconciliable entre búsqueda de la felicidad e intención moral. De hecho el hombre parece adquirir el deber de realizar en el mundo el sumo bien, promoviendo una felicidad moralmente fundada, haciéndose digno de ella.

Es significativo que Kant retome este mismo tema en la *Dialéctica* de la *Kritik der Urteilskraft* con las siguientes afirmaciones: «La ley moral [...] nos determina, sin embargo, y desde luego *a priori*, un fin final que nos obliga a perseguir y este es el *sumo bien* posible *en el mundo* mediante la libertad [...] [E]l supremo bien físico posible a propiciar en el mundo, en la medida en que dependa de nosotros, es la *felicidad*, bajo la condición objetiva de la adhesión del hombre a la ley de la *moralidad*, en cuanto dignidad de ser feliz» (KU, 423-424; trad. cast. 2003: 440).

Precisamente la expresión «ser dignos de felicidad», que une a la dialéctica de la razón práctica con aquella por así decir teleológica-moral de la tercera *Crítica*, nos permite hablar de síntesis, si bien dinámica y abierta al infinito, entre virtud y felicidad. Ahora debemos identificar las condiciones de posibilidad de tal síntesis.

Podríamos quizás anticipar que Kant ofrece materiales suficientes para suponer que tal síntesis se mueve en dos planos: el inteligible y el mundano. Es decir, parece que Kant nos esté diciendo cuáles serían las condiciones racionales puramente inteligibles para pensar la felicidad moralmente digna, y cuáles serían las condiciones racionales mundanas para preparar al hombre, desde su finitud, para adecuarse a la felicidad moralmente fundada. Tenemos así dos planos del proceso sintético de realización del sumo bien en el mundo: el plano inteligible se sirve de las ideas racionales de Dios y de inmortalidad del alma; el plano mundano se basa sobre una

reflexión, tan breve como significativa, interna al *Canon de la razón pura*. En el *Canon*, Kant expone los criterios que deben regular la felicidad para poderse adecuar a la moralidad; en este contexto cumple un papel significativo la noción de armonía mundana.

Las condiciones racionales-inteligibles indispensables para la síntesis de virtud y felicidad, que podemos captar en la expresión «ser dignos de la felicidad», remiten a dos ideas puras y prácticas de la razón, o sea, a los postulados subjetivos de Dios<sup>118</sup> y de la inmortalidad del alma.

Nos parece posible decir que la postulación subjetiva de la existencia de Dios deviene condición necesaria de la felicidad moralmente digna, por dos motivos: la suposición de una Inteligencia creadora permite al hombre abandonar la visión meramente mecánica de la naturaleza, y representársela como realidad orientada a fines, y por tanto completamente conforme a sus propios principios prácticos. En el fondo esta era la condición ya antes anunciada por Kant, con el objeto de superar el carácter absolutamente irreconciliable de virtud (inteligibilidad de la ley moral) y felicidad (mundaneidad).

Suponer la existencia de Dios no satisface, sin embargo, sólo la necesidad racional de pertenecer a una naturaleza orientada de manera finalista a la realizabilidad del bien sumo. Postular la existencia de Dios responde también a la necesidad que tiene la razón de posponer las esperanzas al infinito, a la espera de la posibilidad, también ella infinita, de realización del bien sumo.

La ley moral me ordena convertir al sumo bien posible dentro del mundo en el último objeto de mi conducta. *Pero yo no puedo esperar realizarlo sino mediante la coincidencia de mi voluntad con la de un autor del mundo santo y bondadoso* [cursivas nuestras], y aun cuando en el concepto del sumo bien, como el de un todo donde se representan como

---

<sup>118</sup> El postulado de Dios como principio de una posible felicidad en el mundo parece anticipada en el escrito precrítico de 1755: «Bonitas Dei infinita in rerum creatarum maximam, quantaquanta in illas cadit, perfectionem mundi quæ spiritualis felicitatem tendit [La bondad infinita de Dios tiende a la perfección máxima de las cosas creadas, a tanta cuanto en ellas quepa y a la felicidad del mundo espiritual]» (cf. PND, 404; trad. cast. 1974: 116).



## GLOSA 8. MECÁNICA DEL DESEO Y FELICIDAD

unidas en una exactísima proporción la mayor felicidad con el mayor grado (posible en las criaturas) de perfección, se halle complicada mi propia felicidad, no es ella quien supone el fundamento para determinar a la voluntad al auspicio del sumo bien, sino la ley moral (la cual más bien circunscribe a estrictas condiciones mi ilimitada ansia de felicidad) (KpV, 233-234; trad. cast. 2000: 248).

Si pensamos que el sumo bien, entendido como totalidad, implica la aspiración a su realizabilidad, se puede glosar el pasaje kantiano afirmando que el sumo bien se completa gracias al motor inteligible de la esperanza, que nos permite tener confianza en la posibilidad futura de un bienestar espiritual (beatitud).

Más allá de la relación que se instaura aquí entre Dios y ley moral — relación en la que la religión ofrece el móvil inteligible de la búsqueda de la felicidad y la moral prescribe el modo en que el hombre puede hacerse digno de ella (cf. Habermas, 2005b; trad. cast. 2006; 2012) — para nosotros es interesante subrayar que, en el fondo, también el postulado de la inmortalidad del alma forma parte de la legitimación inteligible de la esperanza. Esta deviene la condición racional inteligible para poder pensar una duración infinita del alma humana, apta para garantizar la «perfecta [...] ejecución de la ley moral [*Zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes*]» (KpV, 238; trad. cast. 2000: 251) (trad. ligeramente modificada por la autora); la idea de inmortalidad posibilita pensar la infinita postergación de nuestro devenir dignos de la felicidad. Sólo la idea racional de la duración infinita del alma puede garantizar así que participemos de la felicidad moralmente fundada, y por tanto la realizabilidad en un horizonte infinito del sumo bien, y su perfección (que parece coincidir con su perfectibilidad).<sup>119</sup>

Debemos preguntarnos ahora si precisamente la perfectibilidad y realizabilidad del bien sumo, o sea, la realizabilidad en el mundo de una

---

<sup>119</sup> Una visión seguramente distante respecto a las reflexiones kantianas sobre la inmortalidad del alma, pero paralela a la necesidad de garantizar una realizabilidad infinita a la ley moral, se puede encontrar en Lessing y en su recuperación de la metempsicosis para ofrecer al hombre comprometido con la defensa de los derechos de

felicidad moralmente digna, tendría necesidad de desentrañar sólo sus condiciones racionales inteligibles, o si por el contrario Kant da pie a una reflexión sobre las condiciones racionales internas a la mundaneidad, que llevan al hombre a medirse con la moralidad. Estas últimas serían las condiciones que podrían responder a la pregunta: ¿cómo es posible que la felicidad buscada en el mundo pueda representarse con el mayor grado de proporcionalidad respecto a la moralidad? Precisamente este podría ser el núcleo problemático sobre el que razona Kant cuando en el *Canon de la razón pura* habla de extensión, intensidad y duración de la felicidad, criterios todos que regulan de manera finalista la búsqueda mundana:

La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, en lo que se refiere a la multiplicidad de ellas, como *intensive*, en lo que se refiere al grado, como también *protensive*, en lo que se refiere a la duración) [...] a aquella —en la medida en que haya alguna tal— [...] que no tiene por móvil nada más que [alcanzar] *el merecimiento de ser feliz*, la llamo moral (ley moral) [y] manda cómo debemos comportarnos, sólo para ser dignos de la felicidad (KrV, A 806, B 824; trad. cast. 2007: 821).

La satisfacción «extensive» de las inclinaciones contiene la prescripción de conciliar las necesidades de cada uno con las de la totalidad de los individuos. Para ser feliz, el hombre debe sentirse parte de un todo finalista y la satisfacción de sus necesidades debe poderse armonizar con la totalidad de la que él es parte consciente. El carácter extensivo de la felicidad —como nos dice Kant— en una *Reflexio* de filosofía moral no puede y no debe prescribir la obtención de bienes particulares o la satisfacción de intereses particulares:

El agrado por la felicidad del todo es en realidad un anhelar la propia felicidad de acuerdo con las condiciones de la razón; ya que no podría tener la esperanza de ser feliz si tuviera que tener algo especial y el desti-

---

la humanidad la posibilidad de verlos materializados. Véase Lessing, 1956: 590-615; trad. cast. 1982: 573-603.

no tuviera que tener una relación especial conmigo (HN, XIX, *Reflexion* 6965, 215; trad. cast. 2004: 133).<sup>120</sup>

La extensión de la noción de felicidad prepara a la mundaneidad para la superación de los conflictos entre particularismos. Al enseñar a tener en cuenta la totalidad, enseña también a discernir la relación armoniosa de las necesidades propias con aquellas de *todos los otros*. Se trata por tanto de hacer converger el comportamiento de cada hombre con una totalidad finalista, para dar a las necesidades de cada uno la medida de su admisibilidad. La idea de que el individuo entre en una relación armoniosa con la comunidad en su totalidad es la primera condición mundana de la relación proporcionada entre felicidad y moralidad. No debe sorprender que ya en Leibniz el carácter extensivo de la felicidad se conjugue con la capacidad de sentirse parte y partícipes de una totalidad armoniosa y finalista. En las páginas dedicadas al derecho natural el momento extensivo de la armonía contiene, de hecho, la aversión al aislamiento y el repliegue egoísta sobre sí mismos a partir del cual no se genera más que dolor, conflictos y muerte. La autorreferencialidad del deseo es considerada equivalente a un parásito que, despreocupado y ciego a la belleza arquitectónica del cuerpo que habita, lo descompone hasta hacerlo morir (Leibniz, 2003: 304-305; trad. cast. 1991: 115). También Leibniz, como tras él Kant, habla no sólo de extensión, sino también del grado de la felicidad. El amor desinteresado por el otro no se dirige de manera indiferenciada a todos los otros hombres, sino que tiene una intensidad gradual diferente para cada ser humano. En este contexto es significativo el hecho de que la diferenciación gradual del amor por el otro, pese a estar sujeta

---

<sup>120</sup> «Das Wohlgefallen an der Glückseligkeit des Ganzen ist eigentlich ein Verlangen nach den Bedingungen der Vernunft nach eigener Glückseligkeit. Denn ich kann nicht hoffen glücklich zu seyn, wenn ich etwas Besonderes haben soll und das Schicksal eine besondere Beziehung auf mich haben soll». Véase también la *Reflexio* 6964 (HN, XIX, 215; trad. cast. 2004: 132). Sobre el tema en general de la felicidad moralmente digna, véanse también las *Reflexionen* 7200 e 7204, respectivamente HN, XIX, 274 y 283-284 (trad. cast. 2004: 178 y 185-186).

al principio de la comparación entre intensidades proporcionalmente mayores o menores, tiene su propio criterio de límite, que lleva a considerar al otro siempre digno de amor desinteresado, incluso si es la peor persona del mundo.

Así se expresa Leibniz en sus escritos jurídicos:

Amamos a la vez en el malvado y en el necio su humanidad, amamos la honradez en el sencillo, el ingenio en el pícaro: *en el peor de todos, al menos, hay potencialidad de bien* (Leibniz, 2003: 304-305; trad. cast. 1991: 116) (cursivas nuestras).

En definitiva, con estas palabras quiere decir que el límite que decide la intensidad del amor moral por el otro (felicidad) no es la moralidad en acto, sino la moralidad en potencia.

Ciertamente, la idea kantiana del grado de la búsqueda mundana de felicidad se conecta a la exigencia de establecer un corte, o en todo caso diferenciar el ejercicio de la benevolencia (el amor al otro, del que habla Leibniz) de la felicidad moralmente digna. La determinación *objetiva* de la felicidad moralmente fundamentada se debe en realidad *exclusivamente* al hecho de que la «adecuación [de los entes racionales] al sumo bien» se genera a partir de la adecuación a «la santidad» de su querer (KpV, 235-236; trad. cast. 2000: 249). Según Kant, la felicidad necesita, sin embargo, de una intensidad moral máxima (regla racional-mundana) si quiere aspirar a adaptarse a la intención moral. Nos parece, por tanto, que la idea de ser dignos de amor (y de felicidad) por parte de cada persona capaz de sentir y padecer, se encuentra también en la regla que Kant establece para la intensidad gradual de la felicidad realizable en el mundo. Nos preguntamos, de hecho: sin la presuposición de una moralidad potencial en cada uno de nosotros, ¿cómo sería posible esperar la plena conformidad de nuestras intenciones a la ley moral? ¿Cómo sería posible hacer de tal conformidad el criterio regulativo de la intensidad de nuestra búsqueda mundana de felicidad?

Hablar de intensidad y extensión de la necesidad de felicidad no puede sino llevarnos a relacionar las palabras de Kant con las reflexiones de

Leibniz sobre la felicidad, y en particular con su intento<sup>121</sup> de ir más allá de una visión utilitarista de la felicidad. Pero a la lucha común contra la autorreferencialidad del deseo y de las pulsiones se une una específica exigencia kantiana. La naturaleza intrínsecamente relacional de la felicidad (esto es, su relación interna con la totalidad finalista de todos los hombres) y la presencia potencial de la ley moral en cada uno, tomadas de por sí no son garantía de moralidad, sino que representan sólo aquella condición que puede hacer posible, desde el punto de vista de lo finito y de la mundaneidad, la síntesis dinámica y abierta al infinito de ley moral y felicidad. La extensión, la intensidad y la duración —que implica una apertura de la felicidad al infinito— se pueden interpretar así como modos de la felicidad mundana, que no hacen sino preparar a la acción mundana para conformarse a la naturaleza inteligible de la ley moral, y por tanto a entrar en una relación sintética con ella. Se trata entonces de *Vorstufen*, ensayos preparatorios propios de la praxis mundana y carentes de valor objetivo-determinante, propio solamente de la ley moral. Estas *Vorstufen*

---

<sup>121</sup> Se ha usado el término «intento» porque somos conscientes del hecho de que para Leibniz la relación entre útil y bueno sigue siendo una cuestión abierta. Si por un lado Kant intenta regular la búsqueda prudencial de lo útil mediante el concepto de bien, entendido como amor desinteresado por el otro, por el otro lado deja espacio para los intereses utilitaristas, merced a su definición de qué es justo, lícito e injusto. El deber del bien formará parte integrante de lo que sería la justicia y por tanto la lucha contra los intereses particulares, pero si entendemos lo justo también como aquello que es lícito, será justo también aquello que no sea injusto, o sea, la posibilidad de perseguir fines marcados por nuestro albedrío, y por tanto también buscar lo útil, si no estamos sujetos a obligaciones. Esto escribe Leibniz: «Para finalizar, hay una definición verdadera y perfecta de la Justicia: el hábito de amar a los otros, o el hábito de obtener placer a partir de la suposición del bien ajeno cuantas veces se presente la ocasión. Equitativo es amar a todos los demás cuantas veces se presente la ocasión. Estamos obligados (debemos) respecto a lo (esto) que es equitativo [Esta parece precisamente una necesidad moral —N.d.A.]. Injusto es no complacerse con el bien ajeno cuantas veces se presente la ocasión. Justo (Lícito) es lo que no es injusto. Es justo, por tanto, no sólo lo que es equitativo, como complacerse con el bien ajeno cuantas veces se presente la ocasión, sino incluso lo que no es injusto, tal como hacer algo, aunque no se presente la ocasión propicia. El derecho consiste en poder hacer lo que es justo» (Leibniz, 2003: 305-306; trad. cast. 1991: 81).

pueden educar al hombre para que asuma la obligatoriedad de la ley moral y con ella la realizabilidad del sumo bien en el mundo.

Por tanto, se quiere mostrar cómo la búsqueda finalista de la felicidad, que se hace eco de la idea leibniziana de una intrínseca relacionalidad del bien, puede ser aceptada por Kant sólo como práctica mundana preparatoria para la finalidad moralmente determinada por el sumo bien, cuya condición inteligible, sin embargo, debe remontarse hasta la idea de Dios.

Podemos concluir que la verdadera superación de esa mecánica del deseo, contra la que Kant luchó desde el periodo precrítico, se sirve de una visión finalista y armoniosa de la naturaleza del hombre. Esta se basa en una doble dinámica: del lado de la mundaneidad, la necesidad de una conexión interna de cada uno con la totalidad de los hombres bebe de la idea leibniziana de armonía universal, y del lado de la inteligibilidad, remite a un concepto de Dios cuya existencia está determinada por la santidad de la ley moral.

Si la expresión *felicidad moralmente digna*<sup>122</sup> debe ser efectivamente sintética, la tarea abierta al infinito para el hombre no consiste sólo en hacerse determinar por la santidad de la ley moral, sino también en educarse en una visión arquitectónica y finalista de su propia naturaleza y de toda la humanidad.<sup>123</sup> El hombre debe saberse parte armónica del todo, para no ser ese parásito —como escribía el joven Leibniz— que no logra captar la belleza arquitectónica del cuerpo que habita.

---

<sup>122</sup> Un ensayo reciente que por otra parte propone considerar la expresión «ser dignos de la felicidad» como respuesta a la pregunta ¿qué podemos hacer para ser felices?, se puede consultar en Albrecht, 2016: 496-513.

<sup>123</sup> Hasta ahora el tema de la felicidad mundana se ha analizado habitualmente tomando en consideración los escritos antropológicos y es el papel de la educación el que justifica la referencia a la antropología. La investigación kantiana comienza a interesarse también por la relación de la felicidad con la esfera pública, y pone en conexión la *Rechtslehre* con la *Tugendlehre* de Kant. Un ejemplo puede encontrarse en Zilber, 2016:70-88.

# Apéndices

## APÉNDICE A LA GLOSA 2. NOÚMENO

No es casual que en Kant se encuentren tanto la alusión a la metafísica natural —en el «Ideal trascendental de la razón pura»— como la distinción entre la metafísica natural y la metafísica crítica (como ciencia). Se puede afirmar, de hecho, que en su obra tardía precisamente esta distinción sanciona la distancia crítica respecto al esencialismo teológico de Leibniz-Baumgarten (tal y como se ha mostrado en la Glosa 2).

Por lo tanto, parece oportuno dedicar alguna reflexión a la distinción «crítica» entre los dos tipos de metafísica.

Al menos dos lugares kantianos son relevantes para la distinción entre metafísica natural y metafísica crítica: la «introducción» a la *Crítica de*

*la razón pura*, en la que la pregunta sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia absorbe en sí las cuestiones anteriores, relativas a la posibilidad de las ciencias naturales, y a la vez orienta la pregunta posterior sobre la esperanza de la razón pura. Como si sólo se pudiera establecer qué se puede conocer y esperar respondiendo a la pregunta acerca de la posibilidad crítica de la metafísica como ciencia.

En los pasajes de la «Introducción» es posible entender la expresión «disposición natural de la razón» como la disposición del entendimiento común al pensamiento metafísico, y esta disposición animaría los sistemas leibnizianos, cartesianos y wolffianos, en cuanto sistemas naturalistas, carentes de la dimensión autorreflexiva del pensamiento. La pregunta sobre la cientificidad del pensamiento metafísico tiene que ver, sin embargo, con la conciencia filosófica y no con la razón natural o el «naturalismo metafísico». La conciencia filosófica debe valorar si la ideación metafísica del entendimiento común tiene mayor o menor certeza de sus propios objetos; es más, la conciencia filosófica debe juzgar si la razón misma es capaz o no respecto a estos objetos, si tiene o no la facultad de relacionarse con ellos. Sería precisamente este el sentido de la pregunta sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia (KrV, B 22). La tarea crítica de la razón tiene que ver entonces con los objetos, con la extensión de su ámbito cognoscitivo, de su validez. Es en este contexto donde la pregunta sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori adquiere su relevancia, ya no estrechamente científico-natural, sino por decirlo así «científico-metafísica», donde «científico» quiere decir precisamente «crítica» de los objetos racionales. En este contexto adquiere pertinencia la idea kantiana de que la vida o la muerte de la metafísica, entregada a la investigación sobre la posibilidad o no de tener objetos racionales ciertos, nos permite, si no darle la vuelta, al menos «suspender» la crítica de Theodor Wiesengrund Adorno a la filosofía teórica de Kant. Esta crítica le acusaría de gnoseologismo, o quizás incluso de positivismo.

La razón humana tiene un destino singular —sostiene Adorno en sus lecciones tituladas *Kants «Kritik der reinen Vernunft»* de 1959— y se ve lastrada por problemas que no puede superar porque le son asignados por su misma naturaleza, problemas a los que no puede siquiera



responder porque van más allá de aquello que está a su alcance. Podría resumirse así: siendo «inocente», la razón se obstaculiza, se embrolla y cae en contradicciones que no puede resolver. Y la metafísica deviene «[...] el campo de batalla de [...] infinitos contrastes», de guerras acaso tan inocentes como inevitables. *Die Vernunft ist unschuldig* —comenta Adorno. No es culpa suya si se ve presionada por preguntas a las que no puede responder. Precisamente la idea de que el ámbito de la metafísica no sea algo estático, un aglomerado o un sistema de aseveraciones y principios cerrados y definitivos, sino más bien un campo de fuerzas en el que se miden los conceptos en pugna; y «precisamente esa determinación —sostiene Adorno frente a sus estudiantes— es ya verdaderamente la determinación positiva de la dialéctica [...] Su metáfora, la metáfora del campo de batalla, empuja su pensamiento bastante más allá de donde verdaderamente aspiraba a estar por sí mismo» (Adorno, 1995: 82; trad. cast. 2015: 142-143).

Aquello que Kant pone en juego es la natural contradictoriedad de la razón. La contradicción, la lucha y el contraste tienen lugar, sin embargo, porque por su misma progresión la razón se ve impulsada hacia los principios últimos, pero al mismo tiempo no consigue dominar el camino que lleva a ellos. El *Fortgang zum Letzten* escapa a la razón misma. La pugna es inexorable e inacabable porque la razón carece de una instancia de conciliación (*Istanz der Schlichtung*), que —según Kant— sólo puede dar la experiencia. La inhibición experiencial de la razón hace que la guerra, el contraste entre conocimientos, le sea fatal y eternamente connatural (cf. Adorno, 1970: 130-190; trad. cast. 1986: 43-157). La naturaleza de la razón es paradójica: pone finalidades que reconoce como inalcanzables, tiene una aspiración al fundamento último, pero «no logra dominarlo». Pero la guerra, el contraste, la contradicción, no son el elemento primero y fundamental de la razón, en realidad les es previa la búsqueda del fundamento último. La guerra, o sea, la concepción dialéctica de la razón pura, deviene así sólo un derivado, un sucedáneo, y se genera sólo porque la razón no puede satisfacer la inevitable tendencia natural al fundamento. Cuando Kant dice que somos impulsados por nuestra naturaleza a progresar siempre hacia los conocimientos primeros y absolutos, está permitido

—sostiene Adorno en sus lecciones— al menos dudar de esta presunta disposición natural.

Desde luego, haría falta expresarse de un modo menos antropológico, y el propio Kant lo hace; es más, él cree que el *Zwang* a los principios últimos «está en la cosa misma», que es por tanto esencial a la naturaleza de la razón, a su pureza o su inocente naturalidad. Y es necesario preguntarse si *quien engaña* no es precisamente la fe en que es inevitable que la razón aspire al principio último; la fe en que todo aquello que es conocido en general debe poder reconducirse a un elemento último o primero, «absolutamente cierto». El *Zwang* de la razón al principio primero, precisamente aquello que para Kant está dado —la disposición natural de la razón a buscar un fundamento absolutamente cierto— se invierte en un *pseudos* originario: la ilusión auténtica y originaria del pensamiento metafísico. La pregunta es —continúa Adorno— si aquello que para Kant es un dato natural de la razón, no sea en vez de ello un delirio, el «delirio de la fundamentación».

La segunda pregunta planteada por Kant en torno a la metafísica es: ¿cómo es posible la metafísica como ciencia? Ella no tiene por objeto la necesidad con la que la razón se ve impulsada hacia las preguntas metafísicas, sino la «validez» de los juicios metafísicos. Las preguntas clásicas de la metafísica: los juicios sobre Dios, sobre la libertad, sobre la inmortalidad, sobre el alma, sobre el ser, son considerados desde el punto de vista de su legitimidad. Para Adorno subordinar la posibilidad de la metafísica a la legítima validez de los juicios sintéticos a priori es una caída, una degradación de la metafísica, que pasa de dialéctica a ciencia positiva. «Por un lado la filosofía [...] quisiera enunciar lo incondicionado [...] por otra parte, el planteamiento de la filosofía de tender a este incondicionado ha sido arrebatado cada vez más por las ciencias particulares [el verbo utilizado por Adorno es *entreissen*: «arrancar» de las manos de la filosofía]. De este modo sucede en la Crítica de la razón pura que los criterios que se han establecido como criterios de la ciencia vigente, a saber, los criterios del sometimiento posible a examen y la ausencia de contradicción lógica, han sido aplicados por su parte a la filosofía» (Adorno, 1995: 64-66; trad. cast. 2015: 116-118). Se asistiría así a la convergencia entre filosofía y

ciencia, en la que sería la ciencia la que proporcionaría a la filosofía el modelo y los instrumentos metodológicos para sortear la legitimidad de las propias preguntas metafísicas. Al responder Kant a la pregunta sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia, para él en definitiva «la filosofía se reflexiona a sí misma con el espíritu de la ciencia» (Adorno, 1995: 65; trad. cast. 2015: 118).

La filosofía kantiana se «encuentra en la brecha entre filosofía y positivismo»: incluso cuando es metafísica, ya es al mismo tiempo filosofía, entendida como teoría de la ciencia. En Kant el proceso de substracción de los contenidos científicos específicos, que en su momento eran competencia de la filosofía y de la metafísica especulativa, estaría tan avanzado que pocas ideas han quedado libres. La propia metafísica sería un resto, aquello que queda «después que todas las posibles ciencias particulares se hayan liberado del kósmos noetikós de la antigua metafísica, que, por su parte, había resultado de la representación mágica y mitológica de la totalidad de la naturaleza» (Adorno, 1995: 66; trad. cast. 1986: 119).

La tesis alternativa que aquí se quiere proponer es la siguiente: la pregunta sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori no subordina a sí misma las dinámicas dialécticas de la razón. Por el contrario, aquella es la llave maestra crítica que permite a Kant componer los conflictos dialécticos. La pregunta sobre los juicios sintéticos a priori se convierte ciertamente en uno de los criterios que regulan los conflictos racionales, en vista, sin embargo, de la metafísica crítica, que no tiene su punto nodal en la legitimación del conocimiento científico, sino en una misión metodológica que Kant llama escéptico-crítica.

Para comprender mejor por qué la finalidad de las reflexiones sobre los juicios sintéticos a priori no consiste en *apagar* el fuego de los conflictos racionales con el agua de los juicios científicos legitimados por la estética y analítica trascendentales, debemos prestar atención al método escéptico-crítico, muy diferente del escepticismo *tout court*. De tal método nos habla Kant en la parte inicial de la «Antitética de la razón pura». Este es el camino que permite a la razón misma hacer frente a su tendencia natural a caer en razonamientos dialécticos, e implica una torsión reflexiva de la conciencia que no puede identificarse con ninguna ciencia positiva y

sus criterios de validez. En la sección de la «Antitética de la razón» Kant modifica el nombre de método escéptico a partir de la observación de un debate jurídico. El término «observación» traduce el verbo *zusehen*, que quiere decir observar con cuidado, dirigir la mirada, vigilar. El método escéptico toma cuerpo a partir de una observación que toma con cuidado aquello que observa; ocurre como con el conflicto entre leyes, del mismo modo en que el juez observa y sopesa las razones de las partes adversarias en un debate. Además, la observación tiene como finalidad dejar ser al conflicto, permitir su cumplimiento: el observador escéptico debe velar por que el conflicto se desarrolle en toda su amplitud y profundidad. Así, el juez-filósofo no debe ocultar los conflictos, los debe observar y dejar ser, no debe entrar en el debate tomando parte por una u otra de las tesis debatidas; debe, más bien, apuntar a la aplicación plena de la ley y captar las inadecuaciones de tal aplicación para reflexionar sobre sí mismo. Todo ello, como se mencionaba antes, es algo muy diferente del escepticismo *tout court* que quiere trastornar cada supuesto de verdad y aniquilar la credibilidad de toda forma de conocimiento, puesto que el *método escéptico* apunta a la certeza, y busca de hecho descubrir el punto en que, en la controversia legítima y correctamente desarrollada, tiene lugar un equívoco y emerge la inadecuación de una aplicación de la ley.

La importancia de la descripción del método escéptico está en el acento puesto por Kant en el movimiento reflexivo de la «razón-juez», que retorna a sí después de haber investigado las razones de las partes enfrentadas y así transformar sus leyes, para encontrar una instancia de mediación que Adorno, sin embargo, sólo ve en la cientificidad de los juicios del conocimiento natural. El método escéptico no está subyugado por el supuesto «positivismo» del *Anspruch auf Gültigkeit*, sino que es el método mismo de la filosofía trascendental.

El segundo lugar kantiano, conectado al tema del método escéptico-crítico, lo ofrece la distinción entre *Grenze* y *Schranke*, elaborada en el escrito dedicado al aclaración de las finalidades de la *Crítica de la razón pura*: se trata de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*. Con la distinción entre límite y frontera se afirma la idea de que la filosofía sea aquel volver reflexivo a sí de la razón por

la «naturalidad» de los propios conflictos, como ha puesto en evidencia la mirada escéptico-crítica.

*Die Grenzen*, los límites, remiten a una totalidad absoluta, que tiene en sí misma la relación con aquello que le es inmanente y con aquello que la trasciende. El concepto de límite parece ser aquí como la cima de una montaña entre valles, que permite dirigir la mirada al mundo de los fenómenos y al de los noúmenos; esa cima desde la que se puede distinguir el uso inmanente del uso trascendente de la razón. Aquella del límite es una cima entre valles que en rigor no pertenece ni a la operatividad cognoscitiva del hombre ni a la producción metafísica, sino que permite la «delimitación del campo de la experiencia mediante algo que le es desconocido» y tal «limitación» es ella misma un «conocimiento» que le «queda a la razón» (*übrig bleibt*), en el punto merced al cual «sin quedar encerrada dentro del mundo sensible, y sin extraviarse tampoco fuera de él, sino del modo que corresponde a un conocimiento del límite, la razón se limita a la relación de aquello que yace fuera del límite, con aquello que está contenido dentro de él» (Prol, 361; trad. cast. 1999: 273).

La filosofía es ejercicio del límite y si quiere ser crítica debe mantenerse en aquella «cima» que ni la hace pertenecer del todo a los métodos de las ciencias, como obstinadamente quiere la reflexión de Adorno, ni la hace volar libre y carente de reglas por el mundo de la metafísica. Para hacer esto, el ejercicio del límite no puede ser más que un ejercicio reflexivo que hace de modo que la conciencia filosófica reflexione sobre sí para corregir los propios errores y no se abandone a los sistemas metafísicos naturales. *Die Schranken* son, sin embargo, delimitaciones que indican el ámbito de aplicabilidad de las reglas y de las leyes del entendimiento; señalan así los márgenes o fronteras de un *uso* no problemático, sino acaso cognoscitivo, *empírico* —dice Kant— de las reglas del entendimiento.<sup>124</sup>

Resultará por lo demás interesante el uso del concepto de noúmeno propuesto por Ernst Bloch en sus lecciones sobre Kant. Su lectura en cier-

---

<sup>124</sup> Sobre la duplicidad del concepto de límite (*Schranke* y *Grenze*), véanse las ya citadas contribuciones de Illetterati, 1996; 2016.

to modo compensa en el ámbito dialéctico el severo juicio adorniano sobre el predominio de los juicios científicos sobre los conflictos racionales. Bloch parte de la cosa en sí como existente, reconduciéndola a la teología negativa de origen plotiniano. La *ousía* plotiniana, ¿no es quizás aquel límite puesto más allá de toda división del *logos*, más allá de toda acción diairética de los *logoi*?

«La prohibición del uso de las categorías en esferas diferentes [la cosa en sí kantiana] la encontramos ya en Plotino, para el cual la cuestión es hasta qué punto se pueden aplicar a la esfera trascendente o *ousía* las categorías procedentes del mundo sensible o espiritual. La teología negativa, esto es, que sobre el absoluto no se pueda afirmar nada, es un tipo de prohibición kantiana del uso de las categorías» (Bloch, 1985: 69), —al igual que es teología negativa la célebre afirmación de Spinoza, para el que toda *determinatio est negatio*.

El elemento plotiniano es relevante para Bloch en la medida en que da margen al problema de la aplicación «de las esferas subjetivo-ideales» a aquellas «objetivo-reales». «¿Hasta qué punto puede transferirse algo? ¿Hasta qué punto, por ejemplo, se pueden transferir conceptos biológicos a la sociedad? ¿En qué términos podemos hablar de *exosmosis* y de *endosmosis* respecto a los intercambios entre Estados? ¿En qué términos existe una respiración branquial o pulmonar en la historia? Cosas similares las hemos tenido realmente a puñados —afirma Bloch— especialmente en el materialismo mecanicista, esto es, en la transferencia de procesos físicos a históricos, y vice-versa» (Bloch, 1985: 69).

Por tanto la cosa en sí kantiana, leída a través de la prohibición plotiniana de transferir las categorías del alma y del espíritu a la *ousía*, al Uno, se transforma en crítica del materialismo mecanicista que interpreta la historia precisamente mediante la transgresión de los límites, transfiriendo dinámicas físicas al mundo del hombre.

Respecto a la kantiana cosa en sí, Bloch continúa su análisis poniendo en relación el *noumenon* con la idea de *telos*, que gracias a la interpretación de Hermann Cohen, se presenta como *x determinable al infinito*.

Hermann Cohen —el mejor, el más profundo neokantiano (quizás entre los poquísimos neokantianos, si no el único, que Bloch no conde-

na)— «determinaba de este modo la cosa en sí como  $x$  de la determinabilidad en el interior de la lógica del conocimiento puro, y el conocimiento como una «expedición» que entra en el reino obscuro adentrándose en la determinación al infinito. Así como en Kant, desde un punto de vista ético, se determina un acercamiento del infinito a la ley moral, igualmente se determina desde el punto de vista científico un acercamiento infinito a la verdad» (Bloch, 1985: 70).

Engels, en el fondo —continúa Bloch— evidencia precisamente esta peculiaridad de Kant, diferenciándolo de Hume: este último sostenía, de hecho, que no existe ningún conocimiento más allá de los fenómenos dados; sin embargo Kant sostenía que no existe ningún conocimiento exhaustivo, sólo un acercamiento infinito (Bloch, 1985: 70-71).

Deteniéndose sobre el carácter teleológico de la cosa en sí, Bloch desplaza la reflexión sobre el *noumenon* del ámbito de la causa al ámbito de la infinita productividad reguladora del incognoscible por el conocimiento mismo. Desde luego este aspecto se derrumba cuando Bloch llega a aquel pasaje de la primera *Crítica*, expurgado de la segunda edición, según el cual la cosa en sí es «la misma cosa que el Yo, la cosa en sí somos nosotros» (Bloch, 1985: 90).

«Por tanto —comenta Bloch— este elemento muy distante, lo trascendente del pensamiento, se curva repentinamente dentro de la síntesis trascendental del conocimiento mismo. La cosa en sí es por esto muy lejana, pero por estar muy cercana, está en el centro: es el a priori en nosotros, y por ello no la podemos ver en el exterior. Hay aquí una franca labor del pensamiento, un interrogarse que conduce sin embargo al más fuerte idealismo» (Bloch, 1985: 90 y ss.), pues es el yo-cosa en sí el que da su substancia al mundo objetivo externo, para que el fenómeno no se convierta en etérea brujería, pura quimera.

Más allá del fuerte peso que la evolución fichteana de la filosofía de Kant tiene sobre la valoración que Bloch hace de la subjetividad trascendental, parece un buen pie para la reflexión el modo en que Bloch emplea la noción de nómeno para criticar el mecanicismo naturalista, porque en el fondo la recepción crítica de la metafísica no quiere sólo limitar el uso

natural-dogmático de la razón, sino también el peligro mecanicista que en él se esconde.

La tarea de las Glosas 6, 7 y 8 de este escrito ha sido mostrar cómo en Kant, desde el período precrítico, se advierte la preocupación de defenderse y superar el *impasse* del mecanicismo, sobre todo para protegerse del problema del fatalismo de la acción ética.

## APÉNDICE A LA GLOSA 5. TEORÍA DEL OBJETO

La diferenciación entre elemento formal y material de la contradicción, planteada por Kant en 1762, parece capaz de hacer frente también a las objeciones procedentes de pensadores como Alexius Meinong, que más de un siglo después atacará al realismo epistemológico y metafísico reflexionando sobre el principio de no contradicción y su misma formulabilidad lingüística. Si se siguiera la premisa del realismo ingenuo, que apela exclusivamente a la existencia efectiva de los entes, el principio mismo de no contradicción devendría paradójico, un sin sentido lingüísticamente inexpresable. En la oposición de «A» y «No-A» el mismo «no-existir de A», para devenir el contradictorio del «existir de A», debe poderse afirmar de modo no contradictorio y por tanto, en cierto modo, dado como existente —o es más adecuado decir como subsistente. Para afirmar que «A no es» contradice «A es», se debe poder suponer la existencia del «ser de A», del «no-ser de A» y de su relación. Así, para poder afirmar que «cuadrado redondo» es contradictorio, debe poderse suponer la subsistencia del cuadrado, de lo redondo, y de su conexión predicativa, que resultará ser una conexión imposible. Por tanto, debe poderse suponer la subsistencia de lo imposible, que en cuanto imposible, sin embargo, no podrá nunca tener una correspondencia efectiva, real. El principio de no contradicción, para poder ser válido, debe presuponer la existencia del inexistente, y contra esta premisa naufragaría toda forma de ingenuo realismo metafísico. Está claro sin embargo que la existencia del «no-existente» invocada por Meinong es la existencia de la idealidad pura, que se pone fuera del ser y del



no ser. La existencia dada del objeto «no ser», así como aquella del objeto «ser» es la existencia de la mera posibilidad lógica, diría Kant.

Meinong expone así esta cuestión: «[...] bien podría [formularse así]: el objeto como tal, el objeto puro [...] está más allá del ser y el no-ser. En forma que dice menos, o incluso menos pretenciosa, [...] más apropiada, podría expresarse así: el objeto es, por naturaleza, exterior al ser, si bien de sus dos objetivos, el del ser y el de no-ser, uno se da siempre» (Meinong, 1988: 12; trad. cast. 1981: 15-17).

Siguiendo la lección de Meinong y volviendo a Kant, se puede decir: la distinción kantiana entre mera pensabilidad/impensabilidad —o sea, posibilidad/imposibilidad— de un objeto y su materia, nos permite formular afirmaciones contradictorias sin caer en la paradoja. Esta sería tal sólo para un realismo ingenuo, según el cual sería efectivamente paradójico pensar algo que, en cuanto no-existente («el no ser de A»), no puede darse en el pensamiento. Se puede «afirmar» que «cuadrado redondo» es una contradicción sin caer en la paradoja de expresar lingüísticamente «la existencia» del «inexistente» objeto «cuadrado redondo». Esto es posible porque tanto cuadrado como redondo tienen una materia conceptual posible, y porque Kant piensa su relación como un objeto puro, o sea, lógico-formal, que se encuentra más allá del ser y del no-ser. Precisamente la *relación* entre los *Etwas* es ese elemento lógico-formal que garantiza la expresabilidad lingüística de la contradicción, salvándola de la paradoja de Meinong.

Para Kant se da sin embargo un caso límite, en el que la existencia es la que delata la naturaleza paradójica de la afirmación «nada es». «Nada es» sería una paradoja inadmisibles sólo si «es» tiene valor existencial, pero si «es» sólo tiene un valor lógico, e indica la pensabilidad en general de la nada, la paradoja decae. Más en general, la distinción kantiana entre posible lógico y existencia parece mantener abierto el diálogo con aquellas reflexiones posteriores que quieren ampliar la noción de objeto, reconduciéndola bajo el manto del esencialismo leibniziano-baumgartiano.

Las reflexiones de Meinong, de hecho, están dirigidas a demostrar que el ámbito de los objetos es mucho más vasto que el de lo existente o el

de los entes efectivos. Y la diferenciación kantiana entre posibilidad lógica («respectus lógico» o *bloÙe Mglichkeit*) y posibilidad absoluta — que implica la existencia, y la implica en el doble sentido de existencia absolutamente necesaria y existencia en cuanto referencia semántica de las predicaciones lógicas— no puede sino favorecer, más que inhibir o enfrentar, a las reflexiones que tienden a no subordinar la noción de objeto exclusivamente a la de existente efectivo.

«Indudablemente, la metafisica —afirma Meinong— tiene que referirse a todo lo que existe. Pero la totalidad de lo que existe, incluyendo lo que ha existido y lo que habrá de existir, es infinitamente pequeña comparada con la totalidad de los objetos de conocimiento. Que esto suela pasar inadvertido tiene su fundamento en que el interés, especialmente vivo, que nuestra naturaleza pone en todo lo real, favorece la exageración que consiste en tratar lo no real como simple nada, o para decirlo con mayor precisión, como algo en que el conocer no encontraría ningún punto de acceso, o al menos ninguno digno de ser tomado en cuenta. Lo que de manera más fácil permite advertir cuán poco se justifica esa opinión, es el examen de los objetos ideales, que sin duda se dan, pero en ningún caso existen, y por ende, no pueden ser reales en ningún sentido» (Meinong, 1988: 4; trad. cast. 1981: 8-9). Los objetos subsistentes no son sólo todos los objetos matemáticos, sino por ejemplo la igualdad, la diversidad, la conexión; son precisamente estos últimos los que derivan del principio de no contradicción y permiten la expresión correcta de contradicciones y paradojas; si ellos no se dan al pensamiento, y por tanto no subsisten, no pueden entonces posibilitar forma alguna de operatividad lógica (cf. Velarde-Mayol, 2016).

En la parte final de la «Anfibología de los conceptos puros del entendimiento» Kant proporciona una teoría del objeto o del ente en el que se tiene en cuenta la efectividad, la idealidad, el imaginario, el absurdo y la ficción racional —en definitiva una verdadera y auténtica teoría pluralista del *Etwas* o de la *Ding*—.

Si el objeto est dotado de forma (intuitiva), da vida al fenómeno (*ens phaenomenon*); si el objeto carece de ella, da vida a un ente de razón (*Gedankending*). Teniendo en cuenta el contenido de un objeto en relación al entendimiento, podemos tener un ente real (*ens reale*) si se da un concepto

dotado de objeto, y en el caso contrario, la nada negativa.<sup>125</sup> El *nihil negativum* indica un «no ente» lógico, lo imposible en cuanto tal. Si un concepto se contradice a sí mismo, su objeto equivale a la nada, porque es su mismo concepto el que es autocontradictorio, como es el caso en una figura formada por dos lados rectilíneos. En este sentido el *nihil negativum*, el absurdo, se contrapone al *ens* real, o sea, a aquel ente dotado de un objeto conceptual posible; dotado —se podría decir— de una esencia conceptual, como quería Baumgarten. Kant diferencia el absurdo, el *nihil negativum*, del ente de razón; porque pese a no tener un objeto correspondiente, como sí lo tiene el absurdo, este no es ni realmente posible ni realmente imposible. El ente de razón no entra en el ámbito de la posibilidad —y aquí Kant muy probablemente se refiere a la posibilidad de un concepto predicable sintéticamente— pero ni siquiera es autocontradictorio, como el «círculo cuadrado» o la «figura de dos lados rectilíneos», y por tanto tampoco es absurdo. El nómeno es ente de razón porque no se autocontradice, y al mismo tiempo no le corresponde ningún objeto intuible. Todo ello se puede expresar también así: el ente de razón y la nada negativa se incluyen en la nada del concepto; en la primera nada su concepto no se contradice pero no puede darse ningún contenido suyo (intuitivo u objetivo); es por tanto un concepto admisible para el pensamiento, aunque quede indeterminada su posibilidad real, y resulte ser un concepto vacío. Por otra parte, la nada negativa parte de un objeto que no es representable porque su mismo concepto se autocontradice. Al fenómeno no se le opone la nada negativa, sino la privativa; corresponde a la negación entendida como privación de realidad. La sombra es de hecho privación de luz, el frío es privación de calor, la pobreza privación de riqueza, el egoísmo privación de amor, y así sucesivamente.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> Sobre el concepto de nada en la «Anfibología», véanse Organte, 2003 y Romano, 2011: 415-432 (recientemente traducido en italiano: 2017: 89-98).

<sup>126</sup> Para una posible conexión entre las tesis del *Beweisgrund* de 1762 y los desarrollos noneistas, véanse las reflexiones sobre la filosofía de A. Meinong en Routley, 1980 y Priest, 2005. Una interpretación de la relación entre la tesis kantiana de 1762 sobre la existencia modal (*Sosein*) elaborada por A. Meinong se puede encontrar en el ensayo citado de D'Agostini, 2012: 91-109.

# Bibliografía

ADORNO, Th. W. (1970). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, en *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. cast. (1986). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Madrid: Planeta).

— (1977). *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. cast. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus).

— (1995). *Kant's »Kritik der reinen Vernunft«*, en *Nachgelassene Schriften*, Abt. IV, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. cast. (2015). *La Crítica de la razón pura de Kant*. Buenos Aires, Las Cuarenta).

ALBERTAZZI, L. (2006). *Immanent Realism: An Introduction to Brentano*, Berlin-New York: Springer.

- ALBRECHT, M. (2016). Können „wir uns glücklich machen“? Schwierigkeiten mit dem Glück und dem höchsten Gut in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*. *Kant-Studien*, 107(3), 496-513.
- ARENDT, H. (1978). *The Life of Mind*. San Diego-New York-London: Harcourt, Inc.
- ARGENTIERI, N. (2011). *Introduzione*. En H. Cohen, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*. Firenze: Le Lettere.
- ARISTÓTELES, (1982). *Tópicos*. Madrid: Gredos.
- BAUMGARTEN, A. G. (2011). *Metaphysica/Metaphysik*, en *Historisch-kritische Ausgabe*, Abt. I, Bd. II. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- BAUSOLA, A. (2000). La dottrina sul giudizio d'esistenza e la critica ad alcuni argomenti per l'esistenza di Dio in Franz Brentano. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 92(2), 282-294.
- BAYET, A. (1939). *Qu'est-ce que le rationalisme*. Paris: Rieder.
- BECK, L. J. (1979). *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*. Oxford: Clarendon Press.
- BECK, L. W. (1995). *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*. München: W. Fink Verlag.
- BENECKE, F. E. (1832). *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenschrift auf die Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Siegfried Mittler.
- BENJAMIN, W. (1977). *Über das Program der zukunfitger Philosophie*, en *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, t. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. cast. (2007). *Sobre el programa de la filosofía venidera*, en *Obra completa*, Libro II, vol. 1. Madrid: Abada).
- BITTNER, R. (Hrsg.) (1975). *Materialen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1985). *Neuzeitliche Philosophie II – Deutscher Idealismus*, en *Werkausgabe*, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BOCHICCHIO, V. (2005). A proposito dei cento talleri di Kant. Aspetti terminologici e lessicali della confutazione kantiana dell'argomento ontologico. *Studi Kantiani*, XVIII, 75-98.
- BOEHM, O. (2012). Kant's Regulative Spinozismus. *Kant-Studien*, 103(3), 292-317.

— (2014). *Kant's Critique of Spinoza*. Oxford-New York: Oxford University Press.

BRENTANO, F. (1980). *Vom Dasein Gottes* (2. Aufl.), Hamburg: Felix Meiner Verlag (trad. cast. (1979). *Sobre la existencia de Dios*. Madrid: Rialp).

— (1971). *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (2 Aufl.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

CAFAGNA, E. (2006). Principio di ragione e libertà di volere nella *Nova dilucidatio* di Kant. *Studi kantiani*, XIX, 63-79.

CAMPOS, E. (1979). *Die Kantskritik Brentanos*. Bonn: Bouvier.

CHIEREGHIN, F. (2006). Il doppio volto di Kant in Hegel. *Rivista di Storia della Filosofia*, 61(4), 63-76.

CHIURAZZI, G. (2000). Schématisme et Modalité: La doctrine kantienne du schématisme comme thématization de la dimension analogico-experimentale de la connaissance. *Kant-Studien*, 91(2), 146-164.

— (2006). *Modalität und Existenz: von der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*. Kant, Husserl, Heidegger. Würzburg: Königshausen & Neumann.

COHEN, H. (1925). *Kant's Theorie der Erfahrung* (4. Aufl.). Berlin: B. Cassirer.

— (1984). *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, en *Werke*, Bd. 5. Hildesheim-Zürich-New York: Olms.

— (1987). *Kant's Theorie der Erfahrung*, en *Werke* (5. Aufl.), Bd. 1.1. Hildesheim-Zürich-New York: Olms.

— (1989). *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke*, Bd. 4. Hildesheim-Zürich-New York: Olms.

COSTANTINO, E. (2012). Kant e l'invenzione dell'ontoteologia. En S. Poggi (Ed.), *Il realismo della ragione. Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*. Milano: Mimesis.

COUTURAT, L. (1969). *La logique de Leibniz. D'après de documents inédits*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms.

CRUSIUS, Ch. A. (1964). *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms.

- D'AGOSTINI, F. (2012). Kant era noneista? *Paradigmi*, 30(1), 91-110.
- DE LAURENTIS, A., Whited, S. (Eds.) (2016). *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*. Berlin: De Gruyter.
- DEL BOCA, S. (1936). *Finalismo e necessità in Leibniz*. Firenze: Sansoni.
- DE LIBERA, A. (2014). *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen âge*. Paris: Éditions du Seuil.
- DENNETT, D. C. (2003). *Freedom Evolves*. London: Penguin Book.
- DESCARTES, R. (1996). *Meditationes de prima philosophia*, en *Oeuvres de Descartes*, VII. Paris: Vrin (trad. cast. (1997). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara).
- DE VLEESCHAUWER, H. J. (1936). *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, vol. II, *La déduction transcendentale de 1781 jusqu'à la deuxième édition de la critique de la raison pure (1787)*. Paris: Librairie E. Leroux.
- DÖLLING, E. (1997). Kritik der Urteilslehre: Land versus Brentano, mit Blick auf Frege. *Brentano Studien*, 7, 123-146.
- DÜSING, K. (2005). *Fundamente der Ethik. Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- (2008). Libertà, moralità e determinazione naturale. En L. Fonnesu (Ed.), *Etica e mondo*. Bologna: il Mulino.
- (2014). Forme di libertà nella esposizione e soluzione kantiana della terza antinomia. En M. Failla (Ed.). *Questioni kantiane*. Roma: Carocci.
- ESCOBAR VIRÉ, M. (2012). El problema de la contingencia en Leibniz hacia 1690: importancia, interpretaciones actuales y modelos alternativos de fundamentación. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 51(129-131), 423-432.
- (2014). La metafísica modal de Leibniz: su fundamentación de la contingencia hacia 1686 y su concepción integral de madurez. *Dianoia: anuario de Filosofía*, 59(73), 47-72.
- EULER, L. W. (2017). O projeto da *Ciência da Lógica* de Hegel e o problema do início da Filosofia. *Revista Opinião Filosófica*, 5(1), 176-193.
- EVERS, D. (2006). *Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche*. Tübinga: Mohr Siebeck.

- FAILLA, M. (2016a). Disturbance of Temporality and the Potentialities of Phenomenological Perception. *Dialogue and Universalism*, 3, 138-157.
- (2016b). L'empirismo di Kant: illusione, menzogna e biasimo. *Con-Textos Kantianos*, 3, 55-80.
- FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, M., GERETTO, M. & PERISSINOTTO, L. (Eds.) (2016). *Theodicy and Reason, Logic, Metaphysics, and Theology in Leibniz's Essais de Théodicée (1710)*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
- FERRARI, M. (1997). *Introduzione a Il Neocriticismo*. Roma-Bari: Laterza.
- FERRARIN, A. (2016). *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Roma: Carocci
- FICHANT, M. (1998). *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FINELLI, R. (1986). Hegel e la religione. En D. Ferreri *et al.* (Eds.). *I filosofi e la religione*. Roma: Bulzoni.
- FINK, E. (2011). *Epilogomena zu Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Ein phänomenologischer Kommentar, en *Eugen Fink Gesamtausgabe*, III, 13/2. Freiburg-München: Verlag Karl Alber.
- FISCHER, N. (2010). Die Zeit als Thema der ›Kritik der reinen Vernunft‹ und der kritischen Metaphysik. Ihre Bedeutung als Anschauungsform des inneren Sinnes und als metaphysisches Problem. En Id. (Hrsg.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- FISSETTE, D., FRÉCHETTE, G. (Eds.). (2013). *Themes from Brentano*. Amsterdam-New York: Editions Rodopi.
- FONNESU, L. (2011). *Kant e l'etica analitica*. En M. De Caro, S. Poggi (Eds.). *Continenti filosofici. La filosofia analitica e le altre tradizioni*. Roma: Carocci.
- (2014). Il ritorno dell'autonomia. Kant e la filosofia classica tedesca. *Quaderni Fiorentini*, XLIII, 25-61.
- FORGIE, J. W. (2008). Kant and Existence: Critique of Pure Reason A 600/B 628. *Kant-Studien*, 99(1), 1-12.
- FOUCHER DE CAREIL, L.-A. (1971). *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*. Hildesheim-Zürich-New York.



FREUD, S. (1941). *Der Dichter und das Phantasieren*, en *Gesammelte Werke*, Bd. VII. Frankfurt am Main: Fischer Verlag (trad. cast. (1984). *El creador literario y el fantaseo*, en *Obras completas*, IX. Buenos Aires: Amorrortu).

— (1946). *Trauer und Melancholie*, en *Gesammelte Werke*, Bd. X. Frankfurt am Main: Fischer Verlag (trad. cast. (1984). *Duelo y melancolía*, en *Obras completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu).

GARRONI, E. (1976). *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla «Critica del Giudizio»*, Roma: Bulzoni.

— (1989). Kant e il “principio di determinazione” del giudizio estetico, *Paradigmi*, 7(19), 7-19.

GIGLIOTTI, G. (1995a). Cassirer e il trascendentale kantiano. *Rivista di Storia della Filosofia*, 50(4), 785-808.

— (1995b). «Vermögen» e «Kraft». Una rilettura del concetto di «sintesi» nella “Critica della ragione pura di Kant”. *Rivista di Storia della Filosofia*, 50(2), 255-275.

HABERMAS, J. (2005a). Il confine fra fede e sapere. Sulla storia della ricezione e sul significato attuale della filosofia della religione di Kant. *Studi kantiani*, XVIII, 19-43.

— (2005b). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (trad. cast. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós).

— (2012). *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

HANNA, R. (2006). *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.

HEGEL, G. W. F. (1965). *Wissenschaft der Logik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag (trad. cast. (2013). *Ciencia de la lógica*. Madrid: Abada).

— (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. cast. (1987). La prueba ontológica según la lección de 1831. En *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3. Madrid: Alianza Editorial).

HEIDEGGER, M. (1976). *Kant's These über das Sein*, en *Martin Heide-*

gger *Gesamtausgabe*, I, Bd. IX, Frankfurt am Main: Klostermann (trad. cast. (2003). La tesis de Kant sobre el ser. En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial).

— (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, II, Bd. 25. Frankfurt am Main: Klostermann.

— (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung in die Philosophie*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, II, Bd. 31. Frankfurt am Main: Klostermann.

— (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, I, Bd. 3. Frankfurt am Main: Klostermann (trad. cast. (1981). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE).

HENRICH, D. (1967). *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.

— (1976). *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kant's transzendente Deduktion*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

HILTSCHER, R. (2015). Stellt Kants Moralphilosophie eine „Ontologie des Intelligiblen“ dar? *Kant-Studien*, 106(2), 276-285.

HINSKE, N. (1970). *Kants Weg zur Transzendental-Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.

— (1999). *Tra Illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*. Pisa: Scuola Normale Superiore.

— (1999). Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert. en N. Hinske (Hrsg.). *Die Bestimmung des Menschen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

HÖFFE, O. (2008). Der Mensch als Endzweck. En Id. (Hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag.

HORNEFFER, E. (2010). *Kant und der Gottesgedanke. Eine Interpretation*, Teil 1. Hildesheim-Zürich-New York: Olms.

ILCHMAN, A. (1992). Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik. *Hegel Studien*, 27, 11-25.

ILLETTERATI, L. (1996). *Figure del limite*. Trento: Ass. Trentina di Scienze Umane.

- (2016). Logica dell'apparenza e logica della realtà. L'articolazione del concetto di ragione fra Kant e Hegel, *Polemos*, 9(1), 13-74.
- JASPERS, K. (1968). *Aneignung und Polemik. Gesammelte Rede und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. München: Piper Verlag.
- KANNISTO, T. (2016). Position contra complementum possibilitatis. Kant and Baumgarten on Existence, *Kant-Studien*, 107(2), 291-313.
- KAULBACH, F. (1960). *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*. Köln: Kolner Universitäts Verlag.
- (1967). Die Entwicklung des Synthesis-Gedankes bei Kant. En H. Heimsoeth, D. Henrich, G. Tonelli (Hrsg.), *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms.
- KLEMMER, H. F. (1999). Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht. En H. F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauten & W. Stark (Hrsg.). *Aufklärung und Interpretation. Studien der Philosophie Kants und ihrem Umkreis*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- (2008). Necessità pratica e indifferenza del volere. Considerazioni sulla "libertas indifferentiae". En L. Fonnesu (Ed.). *Etica e mondo in Kant*. Bologna: il Mulino.
- KÖRNER, S. (1987). On Brentano's Objections to Kant's Theory of Knowledge. *Topoi*, 6(1), 11-17.
- KORS, A. C. (1990). *Atheism in France, 1650-1729*. Princeton: Princeton University Press.
- KOYRÉ, A. (1922). *Essay sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux.
- KRAUS, O. (1924). Das Apriori bei Kant. *Hochschulwissen*, 1(4), 1924, 141-150.
- KRIEGER, U. (Ed.). (2017). *Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York-London: Routledge.
- LAGERLUND, H., MYRDAL, P. (2006-2007). Possible Worlds and the Nature of Choice in Leibniz. *Studia Leibnitiana*, Bd. 38-39, H. 2, 156-176.
- LAMACCHIA, A. (1995). *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani*. Bari: Levante editore.
- LANDUCCI, S. (1994). *Sull'etica di Kant*. Milano: Guerini e Associati.

LA ROCCA, C. (1997). Schematizzare senza concetto. Immaginazione ed esperienza estetica in Kant. *Rivista di Estetica*, 37(1), 3-19.

— (1998). Forme et signe dans l'esthétique de Kant. En H. Parret (Ed.), *Kant's Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*. Berlin-New York: De Gruyter.

— (1999). *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*. Pisa: ETS.

— (2010). «Psicologia». En S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli (Eds.), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*. Macerata: Quodlibet.

LEIBNIZ, G. W. (1923). *Confessio philosophi*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 6, Bd. 3. Darmstadt: O. Reichl (trad. cast. (1982). La profesión de fe del filósofo. En *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas).

— (1960). Briefwechsel zwischen Leibniz, Eckhard und Molanus. En *Die philosophischen Schriften*, Bd. I. Hildesheim-Zürich-New York: Olms (trad. cast. (1994). *Leibniz-Eckhard. Correspondencia filosófica*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico).

— (1978). Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine de mal. En *Die philosophischen Schriften*, Bd. VI. Hildesheim-Zürich-New York: Olms (trad. cast. (2015). *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Madrid: Abada).

— (1999a). *A I. Scientia generalis. Characteristica. Calculus Universalis*, Reihe 6, Bd. 4 (1677-Juni 1690), Teil A. Berlin: Akademie Verlag.

— (1999b). *B I. Metaphysica*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 6, Bd. 4 (1677-Juni 1690), Teil B. Berlin: Akademie Verlag (trad. cast. (1982). Sobre la naturaleza misma, es decir, sobre la fuerza ínsita en las acciones de las criaturas para confirmar y aclarar la dinámica del autor. En *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas).

— (1999c). *Discours de métaphysique*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 6, Bd. 4 (1677-Juni 1690), Teil B. Berlin: Akademie Verlag (trad. cast. (1982). Discurso de metafísica. En *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas).

— (2003). *Frühe Schriften zum Naturrecht*. Hamburg: Felix Meiner Verlag (trad. cast. (1991). *Los elementos del derecho natural*. Madrid: Tecnos).

- LESSING, G. E. (1956). *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, en *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Berlin: Aufbau (trad. cast. (1982). *La educación del género humano*, en *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid: Editora Nacional).
- LÉVINAS, E. (1968). *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Éditions de Minuit (trad. cast. (1996) *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras ediciones.
- (1993). *Dieu, la Mort, et le Temps*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle (trad. cast. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra).
- LIN, M. (2012). Rationalism and Necessitarianism. *Noûs*, 46(3), 418-448.
- LUTHER, M. (1950). *De servo arbitrio* (4. Aufl.), en *Luthers Werke in Auswahl*, Bd. 3. Berlin: Walter de Gruyter & Co. (trad. cast. (1976). *La voluntad determinada*, en *Obras de Martín Lutero*, vol. 4, Buenos Aires: Paidós).
- MARCOLUNGO, F. L. (2012). Kant e il possibile. In margine al «Beweisgrund». En S. Poggi (Ed.). *Il realismo della ragione. Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*. Milano: Mimesis.
- MARCUCCI, S. (1972). *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*. Firenze: F. Le Monnier.
- (2005). La deduzione «trascendentale» delle idee in Kant. *Studi kantiani*, XVIII, 61-74.
- MARGIOTTA, U. (1971a). *La genesi della logica trascendentale in Kant*. Bari: Adriatica Editrice.
- (1971b). Un momento della genesi della logica trascendentale in Kant. *Giornale critico della filosofia italiana*, 50, 71-83.
- MAROCCO, A. (1998). *Introduzione a F. Brentano, Le prove dell'esistenza di Dio*. Roma: Edizioni Studium.
- MCCULLOUGH, L. B. (1994). Leibniz's Principle of Individuation in his *Disputatio metaphysica de principio individui* of 1663. En G. H. Barber, I. E. Grecia (Eds.). *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*. Albany: State University of New York Press.
- MEINONG, A. (1988). *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- MEO, O. (2000). *Kantiana minora vel rariora*. Genova: il melangolo.

- MONDADORI, F. (1973). Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz Metaphysics. *Studia Leibnitiana*, Bd. V, H. I, 74-101.
- MORETTO, A. (2012). La topologia della limitazione in Lambert e Kant. Conoscenza esatta e conoscenza approssimata. En S. Poggi (Ed.), *Il realismo della ragione. Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*. Milano: Mimesis.
- MUGNAI, M. (2001a). *Introduzione alla filosofia di Leibniz*. Torino: Einaudi.
- (2001b). Leibniz on Individuation: From the Early Years to the «Discourse» and Beyond. *Studia Leibnitiana*, Bd. 33, H. 1, 36-54.
- NACHTOMY, O. (2002). Leibniz on Possible Individuals. *Studia Leibnitiana*, Bd. 34, H. 1, 31-58.
- ORGANTE, A. (2003). *Sul concetto kantiano di nulla*. Padova: Cleup.
- PAOLINELLI, M. (1971). *Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente*. Boyle, Maupertuis, Wolff, Kant. Milano: Vita e Pensiero.
- PETTOELLO, R. (1992). *Un "povero diavolo empirista"*. F.E. Benecke tra criticismo e positismo. Milano: FrancoAngeli.
- PINDER, T. (1986). 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). *Kant-Studien*, (77)1-4, 1-40.
- PIRO, F. (2002). *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (trad. cast. parcial (2001). *Compendio de la controversia de la Teodicea*, Madrid: Encuentro).
- POMA, A. (1995). *Impossibilità e necessità della Teodicea. Gli «Essais» di Leibniz*. Milano: Mursia.
- PRIEST, G. (2005). *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*. Oxford: Oxford University Press.
- (2006). *Beyond the Limits of Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- RATEAU, P. (Hrsg.) (2011). *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G. W. Leibniz*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- RICŒUR, P. (1986). *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides*. Genève: Centre protestant d'études.

## BIBLIOGRAFÍA

- (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- RODRÍGUEZ, A. J. (2016). Die Projektion des Schematismus in den vorkritischen Schriften Kants: Das Problem der mathematischen Konstruktion. *Kant-Studien*, 107(3), 429-450.
- ROMANO, C. (2011). Critique de la raison pure, remarque sur l'amphibolie des concepts de la réflexion (« table du rien »). En J. Laurent *et al.* (éds.). *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: PUF (trad. it. (2017) Osservazioni sulla «tavola del nulla di Kant». *Consecutio rerum*, 1(2), 89-98).
- ROUTLEY, R. (1980). *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*. Canberra: RISS Australian University.
- RUSSELL, B. (1967). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Allen & Unwin (trad. cast. (1977). *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Buenos Aires: Siglo Veinte).
- SALA, G. B. (1990). *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin-New York: De Gruyter.
- (2004). *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. Ein Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCARAVELLI, L. (1941). *Critica del capire*. Firenze: Sansoni.
- (1947). *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*. Firenze: Le Monnier.
- (1973). *Scritti kantiani*. Firenze: La Nuova Italia.
- (1999). *Il problema della scienza e il giudizio storico*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- (2000). *Lezioni su Leibniz (1953-54)*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- SCHMITT, F. S. (1984). *Prolegomeni seu ratio edizioni*. En S. Anselmi, *Opera Omnia*, Bd. I. Stuttgart: Frommann Verlag.
- SCRIBANO, E. (1994). *Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*. Roma-Bari: Laterza.
- (1997). *Guida alla lettura delle «Meditazioni metafisiche» di Descartes*. Roma-Bari: Laterza.
- SERBAN, C.-C. (2013). L'«idéal de la raison pure» et la fracture du fonctionnement ontothéologique du possible dans la philosophie critique de Kant. *Kant-Studien*, 104(2), 167-187.

- SGARBI, M. (2010a). *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms.
- (2010b). *Logica e metafisica nel Kant precritico. L'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*. Berlin-New York: Peter Lang.
- (2010c). *The Kant-Weymann Controversy. Two Polemical Writings on Optimism*. Verona: æmme edizioni.
- SIMMEL, G. (1904). *Kant: Sechzehn Vorlesungen Gehalten an der Berliner Universität*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- SIMON, J. (2010). Der transzendente Grund der ›Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena‹. En N. Fischer (Hrsg.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- SIMONS, P. (1992). *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- SOTO-BRUNA, M. J. (2005). La contingencia como composibilidad en G. W. Leibniz. *Anuario Filosófico*, 38(1), 145-161.
- SPINOZA, B. (2010). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch*, en *Sämtliche Werke*, Bd. 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag (trad. cast. (1998). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial).
- STAMPA, M. (1995). Possibilità e respectus. Note per una ricostruzione della dottrina kantiana precritica della modalità, *Rivista di Storia della Filosofia*, 50(2), 355- 367.
- (2000). *Modalità e teoria dell'oggetto nell'«Analitica» di Kant*. Milano: LED.
- STENCIL, E. (2016). Essence and Possibility in the Leibniz-Arnould Correspondence. *Pacific Philosophical Quarterly*, 97(1), 2-26.
- STRAWSON, P. F. (1966). *The Bounds of Senses. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen.
- TOCCAFONDI, F. (2010). *L'essere e i suoi significati*, Bologna: il Mulino.
- TONELLI, G. (1959). *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*. Torino: Edizioni di Filosofia.



- VAIHINGER, H. (1970). *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1. Aalen-Stuttgart: Scientia Verlag.
- VECA, S. (1969). *Fondazione e modalità in Kant*. Milano: Mondadori.
- VELARDE-MAYOL, V. (2016). *Ser y objeto: estudios sobre la teoría del objeto en Meinong*, Madrid: Síntesis D.L.
- VON HELMOLTZ, H. (1879). *Die Tatsachen in der Wahrnehmung. Rede gehalten zur Stiftungfeier der F.W.Universität zu Berlin am 3. August 1878*. Berlin: A. Hirschwald.
- VON HERMANN, F.-W. (2010). Kants ›Vorrede‹ zur ›Kritik der reinen Vernunft‹ als Wegweisung zu einer neuen Wesensbestimmung der Metaphysik. En N. Fischer (Hrsg.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- WINFIELD, D. (2012). *Hegel's Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- WOLFF, Ch. (1983a). *Vernünftige Gedanken vom Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt*, en *Gesammelte Werke*, Abt. 1, Bd. 2. Hildesheim-Zürich-New York: Olms (trad. cast. (2000). *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica alemana)*, Tres Cantos: Akal).
- (1983b). *Vernünftige Gedanken vom Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen*, en *Gesammelte Werke*, Abt. 1, Bd. 3, Hildesheim-Zürich-New York: Olms.
- WOOD, A. W. (1984). *Kant's Compatibilism*. En Id. (Ed.). *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- WYRWICH, T. (2011). *Moralische Selbst- und Welterkenntnis. Die Deduktion des kategorischen Imperativs in der Kantischen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- (2014). Kants Anti-Spinozismus – Eine Antwort auf Omri Boehm. *Kant-Studien*, 105(1), 113-124.
- ZILBER, A. (2016). „Zum Geständnisse zu bringen“: Wahrheit, Glückseligkeit und Publizität bei Kant. *Con-Textos Kantianos*, 4, 70-88.

EXISTENCIA, NECESIDAD, LIBERTAD. EN CAMINO HACIA LA CRÍTICA

ZIMMERMANN, S. (2015). Wovon handelt Kants „Typik der reinen praktischen Urteilskraft“? *Kant-Studien*, 106(3), 430-460.

# Índice de nombres

Adorno, Theodor Wiesengrund 143, 176-181, 188

Albertazzi, Liliana 16, 188

Albrecht, Michael 174, 189

Anselmo de Aosta 34-38

Arendt, Hannah 148, 189

Argentieri, Niccolò 54, 189

Aristóteles 41, 189

Arnauld, Antoine 118

Baumgarten, Gottlieb Alexander 29-30, 42-45, 52, 54-57, 62, 65, 68, 72,  
74, 103, 115, 175, 187, 189, 195

Bausola, Adriano 16, 189

- Bayet, Albert 37, 189  
Beck, Leslie John 37, 189  
Beck, Lewis White, 141, 162 189  
Benecke, Friedrich Eduard 26, 189, 198  
Benjamin, Walter 162, 189  
Berkeley, George 27  
Bernoulli, Daniel 20  
Bittner, Rüdiger 151, 189  
Bloch, Ernst 23, 104-105, 143, 181-183, 189  
Bohicchio, Vincenzo 86-87, 189  
Boehm, Omri 35, 189, 201  
Brentano, Franz 7, 15-22, 25, 27-28, 30, 188-189, 190-192, 195, 197
- Cafagna, Emanuele 113, 141, 190  
Campos, Eliam 19, 190  
Cassirer, Ernst 7, 157, 190, 193  
Caterus, Johannes 37  
Cayo Julio César 127  
Chiurazzi, Gaetano 91, 190  
Cohen, Hermann 7, 27, 29, 45, 48, 182  
Costantino, Esposito 56, 19  
Couturat, Louis 121, 190  
Crusius, August 30-31, 60, 73-76, 79, 136, 138-139, 142, 145, 190
- D'Agostini, Franca 39, 187, 191  
De Laurentis, Allegra 100, 191  
Del Boca, Susanna 109, 130, 191  
De Libera, Alain 33, 191  
Dennett, Daniel C. 141, 191  
Descartes, René 19, 34, 36-37, 52, 110, 189, 191-192, 195, 197, 199  
De Vleeschauwer, Herman Jan 23, 191  
Dölling, Evelyn 16, 191  
Düsing, Klaus 141, 191

## ÍNDICE DE NOMBRES

- Eckhard, Arnold 109-110, 196  
Erasmus de Róterdam 127  
Escobar Viré, Maximiliano 118, 123, 191  
Euler, Ludwig Werner 100, 191  
Evers, Dirk 130, 191
- Failla, Mariannina 1, 3, 6-9, 152, 164, 191-192  
Favaretti Camposampiero, Matteo 125, 192  
Fechner, Gustav 53  
Ferrari, Massimo 49, 192  
Ferrarin, Alfredo 100, 192  
Fichant, Michel 123, 192  
Finelli, Roberto 102, 192  
Fink, Eugen 22, 49, 84, 189, 192  
Fischer, Norbert 23, 192-193, 200-201  
Fisette, Denis 16, 192  
Fonnesu, Luca 141, 151, 191-192, 195  
Forgie, J. William 62, 192  
Foucher de Careil, Louis-Alexandre 129, 192  
Fréchette, Guillaume 16, 192  
Frege, Gottlob 16, 191  
Freud, Sigmund 164, 193
- Garroni, Emilio 64, 193  
Gaunilo 34, 38  
Geretto, Mattia 125, 192  
Gigliotti, Gianna 51, 82, 193
- Habermas, Jürgen 139-140, 169, 193  
Hanna, Robert 141, 193  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 38, 99-104, 106, 134, 190-195, 201  
Heidegger, Martin 23, 33, 65-66, 78, 86, 91, 137, 157-158, 190, 193-194  
Henrich, Dieter 23, 37, 194-195  
Hiltscher, Reinhard 151, 194

- Hinske, Norbet 141, 194  
Höffe, Otfried 156, 194  
Horneffer, Ernst 140, 194  
Hume, David 20, 183
- Ilchman, Achim 101, 194  
Illetterati, Luca 102, 181, 194
- Jaspers, Karl 151, 195
- Kannisto, Toni 43, 195  
Kant, Immanuel 2, 4, 6, 8, 12-13, 15, 16, 18-19, 21, 22-31, 33-36, 38-46,  
48-52, 54-79, 81-85, 87, 88, 90, 92, 95-98, 101-108, 112-118, 121,  
130, 132-144, 146, 147, 149-154, 156-168, 170-203  
Kastil, Alfred 20  
Kaulbach, Friedrich 65, 70, 195  
Klemme, Heinrich 136, 195  
Körner, Stephan 19, 195  
Kors, Alan Charles 37, 195  
Koyré, Alexandre 37, 195  
Kraus, Oskar 19-20, 195  
Kriegel, Uriah 16, 195
- Lagerlund, Henrik 130, 195  
Lamacchia, Ada 141, 195  
Lambert, Johann Heinrich 52, 56, 198  
Landucci, Sergio 151, 195  
La Rocca, Claudio 28-29, 63-65, 71, 196  
Lessing, Gotthold Ephraim 169-170, 197  
Lévinas, Emmanuel 125, 147, 197  
Lin, Martin 120, 197  
Luther, Martin 127, 197
- Marcolungo, Ferdinando Luigi 43, 197  
Marcucci, Silvestro 64, 197  
Margiotta, Umberto 30, 197

## ÍNDICE DE NOMBRES

- Marocco, Angelo 19, 197  
McCullough, Laurence B. 123, 197  
Meinong, Alexius 7, 184-187, 197, 199, 201  
Meo, Oscar 23, 197  
Molanus, Joannes 109, 196  
Mondadori, Fabrizio 130, 198, 201  
Moretto, Antonio 56, 198  
Mugnai, Massimo 120, 123, 198  
Myrdal, Peter 130, 195  
  
Nachtomy, Ohad 123, 198  
Natorp, Paul 51  
  
Organte, Alessandra 187, 198  
Ovidio 149  
  
Paolinelli, Marco 113, 141, 198  
Perissinotto, Luigi 125, 192  
Pettoello, Renato 26, 198  
Pinder, Tillmann 23, 198  
Piro, Francesco 127, 198  
Poma, Andrea 109, 111-112, 129-130, 198  
Priest, Graham 141, 187, 198  
  
Rateau, Paul 125, 198  
Reinhold, Karl Leonhard 151  
Ricœur, Paul 136, 151, 198  
Rodríguez, Alba 70, 199  
Romano, Claude 187, 199  
Routley, Richard 187, 199  
Russell, Bertrand 108-109, 130, 199  
  
Sala, Giovanni Battista 57-58, 76, 112, 141, 199  
Scaravelli, Luigi 22, 51, 121, 199  
Schmid, Johann Wilhelm 151  
Schmitt, Franciscus Salenius 34, 199

- Scribano, Emanuela 21, 37, 109, 199  
Serban, Claudia-Cristina 19, 56, 199  
Sgarbi, Marco 30, 61, 200  
Simmel, Georg 157, 200  
Simons, Peter 16, 200  
Soto-Bruna, María Jesús 118, 200  
Spinoza, Baruch 35-37, 58, 109, 182, 190, 200  
Stampa, Moreno 72-73, 76, 200  
Stencil, Eric 118, 200  
Strawson, Peter Frederick 23, 200
- Toccafondi, Fiorenza 43, 200  
Tomás de Aquino 21, 36  
Tonelli, Giorgio 30, 60, 113, 115-116, 195, 200
- Ulrich, Johann August Heinrich 151
- Vaihinger, Hans 23, 201  
Veca, Salvatore 39, 91, 201  
Velarde-Mayol, Victor 186, 201  
Von Helmoltz, Hermann 27, 201  
Von Hermann, Friedrich-Wilhelm 23, 201  
Von Leibniz, Gottfried Wilhelm 8, 34, 37, 42, 52-53, 55-56, 58, 60-62,  
108-112, 118-132, 143, 149-150, 171-175, 190-192, 195-200
- Weymann, Daniel 61, 200  
Whited, Soren 100, 191  
Winfield, Richard Dien 100, 201  
Wolff, Christian 30, 54-55, 76, 113, 118, 132, 134-136, 138, 141, 198, 201  
Wood, Allen W. 141, 201  
Wyrwich, Thomas 35, 151, 201
- Zilber, Andrey 174, 201  
Zimmermann, Stephan 162, 202



**CTK E-BOOKS: DIGITAL LIBRARY OF KANTIAN STUDIES (DGKS)**  
**[www.con-textoskantianos.net](http://www.con-textoskantianos.net) / [contextoskantianos@gmail.com](mailto:contextoskantianos@gmail.com)**

CTK E-Books will publish cutting-edge Kant-related individual and collective essays and commented translations of Kant's Writings, in Spanish, German, English, French, Italian and Portuguese. The main editors of the three series of the publishing house intensively care about the quality of CTK publishing. Before submitting any manuscript, authors and editors are kindly ask to send the corresponding main editor a summary of the proposal, with a table of matters and, if necessary, a list of authors with the abstract of their chapters. All submitted manuscripts will go through a fast and responsive peer review process, which will involve an international board of prestigious senior Kant scholars. If the peer review process recommends publication, we will then proceed to the formal approval stage, submitting a summary of the proposal to some members of CTK E-Books Advisory Board, whose function will be to endorse the peer reviewer's recommendation. The main editors will keep the authors and editors posted about the steps of this stage. If the proposal is definitively approved, the main editors will contact authors or editors to agree the costs of layout and ISBN to be directly paid to the collaborators of the digital library. A copy of CTK E-Books style guide will also be sent to authors or editors at this stage. The books published by CTK E-Books might be printed on demand.

**Editorial Board and E-Book Series**

Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, Spain): Main Editor of the Translatio Kantiana Series

María Julia Bertomeu (Univ. Nacional de La Plata, Argentina): Main Editor of Quaestiones Kantianas Series

Nuria Sánchez Madrid (UCM, Spain): Main Editor of Hermeneutica Kantiana Series (Monographies and Individual Essays)

Pablo Muchnik (Emerson College, USA): Main Editor of Dialectica Kantiana Series (Collective Volumes)

## **Advisory Board**

Maria Lourdes Borges (UFSC, Brazil)

Monique Castillo (Univ. Paris XII, France)

Alix Cohen (Univ. of Edimburgh, UK)

Adela Cortina (Univ. Valencia, Spain)

Bernd Dörflinger (Univ. of Trier, Germany)

Jean Ferrari (Univ. de Bourgogne, France)

Claudia Jáuregui (UBA, Argentina)

Joel Klein (UFRN, Brazil)

Heiner Klemme (Univ. of Halle, Germany)

Efraín Lazos (IIF/UNAM, Mexico)

Robert Loudon (Univ. of Southern Maine, USA)

Carlos Mendiola (Univ. Iberoamericana, Mexico)

Pablo Oyarzún (Univ. of Chile, Chile)

Lisímaco Parra (Univ. Nacional de Colombia, Colombia)

Claude Piché (Univ. of Montreal, Canada)

Hernán Pringe (UBA, Argentina)

Gérard Raulet (Univ. Paris IV, France)

Claudio La Rocca (Univ. of Genua, Italy)

Margit Ruffing (Univ. of Mainz, Germany)

Paulo Tunhas (Univ. of Porto, Portugal)

Howard Williams (Univ. of Aberystwyth, United Kingdom)

### **Translatio Kantiana E-Book Series**

The Translatio Kantiana Series seeks to make available to Kant scholars and PhD students commented translations of different Kant's Writings into Spanish, German, English, French, Italian and Portuguese.

### **Quaestiones Kantianas E-Book Series**

Quaestiones Kantianas Series aims at retrieving classical interpretative essays focusing on different features of Kant's thought and work, in their original language or translated for broadening the scope of some of these essays.

### **Hermeneutica Kantiana E-Book Series**

Hermeneutica Kantiana Series seeks proposals that will bring to a multilingual audience interpreting essays regarding all areas of Kant's critical thought.

### **Dialectica Kantiana E-Book Series**

Dialectica Kantiana Series promotes essays of the Kantian legacy, gathered in collective volumes, focusing on subjects tackling key ethical, political and social challenges that may help us to better assess the problems of our present time.



ESTE LIBRO DE LA BIBLIOTECA DIGITAL DE ESTUDIOS KANTIANOS,  
PERTENECIENTE A LA SERIE HERMENEUTICA KANTIANA  
DE LA COLECCIÓN CTK E-BOOKS,  
FUE TERMINADO POR EDICIONES ALAMANDA  
EL DÍA 23 DE OCTUBRE DE 2017