

SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN
"YO EXISTO PENSANDO"
ONTO-PRAXEO-LOGÍA KANTIANA DEL SUJETO

Proyecto **Naturaleza humana y comunidad III: ¿Inactualidad del hombre y actualidad del humanismo?**

SESIÓN PRIMERA

EXISTENCIA, LÓGICA Y CATEGORÍA

(LA LÓGICA COMO EL INOPINADO LUGAR PARA BUSCAR LA EXISTENCIA ... Y PARA ENCONTRARLA)¹

0. Presentación.

1. El propósito de esta primera sesión es dar con el vínculo entre la lógica y la facticidad. La sesión se divide en dos partes. En la *primera* vamos a ver la crítica de Kant a la prueba ontológica de la existencia de Dios, poniendo especial atención en el modo en que juega en ella la noción de "posición" respecto al concepto y al juicio y cómo en ello se va a decidir *la naturaleza del sujeto lógico*.

Convengamos en que hay que tener en cuenta al menos tres aspectos. (*) Uno es el saldo positivo de un *concepto inédito* de existencia. (**) Otro aspecto es el de los *réditos metodológicos* vinculados a este trabajo con el concepto, concretamente los relativos a la definición. (***) Pero también cabe considerar la estrategia expositiva misma de Kant en esta sección, que va a consistir en una suerte de *subversión de la lógica* donde el juicio y el concepto funcionan al mismo tiempo como recusados y como testigos de la recusación.

En la *segunda* parte de la sesión vamos a intentar dilucidar qué es la categoría y cómo se distingue de la categoría pura. Para ello vamos a ver los textos de la Deducción B en los que Kant introduce la distinción entre dos formas de síntesis, intelectual y figurada (B 150-153), así como la distinción correlativa entre intuición sensible en general y nuestra intuición (B 159-161), que constituye una de las novedades de la nueva deducción. Se trata de abrir una posibilidad de *una consideración de la lógica que no reducible por la síntesis y por el esquematismo*, sin por ello revelar cierta facticidad en el mecanismo genuinamente lógico de constitución de los conceptos.

I. Primera parte. Textos: B 620-630; B 300-302; A 244-246.

2. El texto de esta primera parte lleva por título "De la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios" (B 620-630).

La sección se divide en dos partes (amen de un breve proemio). La primera constituye, vamos a decirlo así, la *pars destruens* y comprende el texto entre B 620 y B 626. La segunda parte, que sería el *pars construens* (en la que Kant comienza expresando su esperanza de reducir a nada la argucia del argumento ontológico determinando positivamente el concepto de existencia), está entre B 626 y el final.

¹ Dividimos la exposición conforme a los textos y su administración preliminar (I y II), anunciada en la sesión

división del texto:	proemio	B 620
	<i>pars destruens</i>	B 620-626
	<i>pars construens</i>	B 626-630

a) *Existencia y utilidad de la prueba*

3. *Proemio (que incluye premisas y resultados)*. En esta introducción se alude a la *justificación subjetiva* de la prueba. Porque la prueba ontológica (que es la prueba cartesiana: B 630) obedece a una particular necesidad subjetiva o *Bedürfnis* que tiene la razón (la expresión está en B 631), en este caso la de asumir algo necesario que dé cuenta de la existencia en general. Este planteamiento ha introducido las tres pruebas de que es capaz la razón especulativa (B 611-618) al que nos referiremos después. Sea como fuere, nos interesan al menos dos cosas de esta su condición subjetiva. Primero, en general, *cómo es así que la razón procede de modo natural* pensando lo incondicionado; en particular nos interesa ver la clase de *desbordamiento* que supone la idea respecto a la categoría (tanto si es pura como si no), que es *inalienable*. Segundo, *cómo es así que esta prueba en particular oculta el proceder natural de la razón*, y si hay algo de natural o no en esta *ocultación*.

(i) Como se sabe, la razón es la facultad de lo incondicionado. Pertenece a su "curso natural", *natürlichen Gang* (B 631), el buscar lo incondicionado para un condicionado dado (las ideas, entendidas en esta precisa acepción de conceptos de búsqueda, esto es, como tareas, son conceptos "asentados, *gegründet*, en la naturaleza de la razón humana": B 380).² En este sentido podemos decir que lo propio de la razón es su *inconformismo* ante lo empírico-condicionado, pero sólo con el fin de ensanchar el uso empírico del entendimiento. Lo incondicionado, que es ciertamente un "título, *Titel*, común" de todas las ideas de la razón (B 380), no es sólo una palabra (Kant señala en cierto momento que lo incondicionado no se gana simplemente mediante la negación del término condicionado, digamos nominalmente: B 621). Designa un cierto troquel lógico, un particular modo de ejecución o de ejercicio lógico de la facultad de la razón, cuya necesidad es subjetiva (B 365).³ Importa *no olvidar que*, como siempre allí donde haya un *uso*, *la lógica pertenece a la vida* de las facultades tanto como los rendimientos propiamente cognoscitivos. Por eso en la *Crítica* Kant se sirve de estos troqueles lógicos como "hilo conductor" para la investigación de tales rendimientos, como modos de desentrañar la vida de las fuerzas del ánimo.⁴ Sea

² Kant insiste en esta condición inalienable de la prueba, a su condición *fenomenológica*, si se nos permite decirlo así, aduciendo, como hace en otros lugares, a un "entendimiento común", *gemeinen Verstand*, que cabe encontrar en "todos los pueblos" (cfr. B 618).

³ Con la idea de troquel nos referimos a lo que Kant llama función, que sería el nombre más simple para la operación por medio de la cual una facultad se revela como tal, que es cuando lo hace como un poder de unidad. Claro, decir esto parece que significa que toda facultad tiene que ser necesariamente una facultad lógica, o al menos susceptible de alguna clase de troquel lógico, lo que haría difícil el encaje de ciertas fuerzas y facultades el ánimo.

⁴ Kant apunta en varios lugares de la *Crítica* que la razón y sus ideas sirven y que tienen utilidad, *Nutzen*, como conductoras del entendimiento en su uso empírico (B 380: cfr. también B 672). Repárese en que la razón guarda un vínculo inextricable con el concepto, que sería la representación generada por el entendimiento que entiende, *versteht* (B 367), porque se somete a la experiencia y sus condiciones (concretamente a las condiciones del tiempo, que son las que otorgan consistencia a la categoría y hacen de ella un concepto objetivo), mientras que la idea comprende, *begreift*, eso condicionado como tal condicionado, esto es, como una parte de un todo mayor, en realidad a un todo indeterminado, que es el que debe ser investigado empíricamente (como dice en B 611, la razón puesta el fundamento de la "completa determinación" de los conceptos del entendimiento). Podría parecer que el entendimiento de la razón al concepto, su afinamiento en el entendimiento, la alejan del conocimiento. Pero es en este rendimiento, que Kant llama regulativo precisamente para indicar este carácter subjetivo *pero también su desvinculación del tiempo* y su orden específico, donde reside su verdadera eficacia. La razón sirve pues al entendimiento en su uso empírico, pues la regulación que está en juego no es otra que la de la búsqueda de semejanzas entre los fenómenos de la naturaleza (la búsqueda de una finalidad). La razón prepara el campo, *Feld*, del entendimiento y lo hace de un

como fuere, en el caso de la razón decimos que el troquel lógico es el del silogismo. Convengamos en que el silogismo representa el vínculo entre la universalidad de la extensión del concepto (el alcance irrestricto de la regla a todos los sujetos o casos) y la particularidad del caso del concepto (cuando la regla se encuentra con la restricción que supone la presencia de este o aquel predicado o el darse el caso en este o aquel sujeto; para esto cfr. B 377-379). Ciertamente esto no significa que las ideas se limiten a su función lógica (aunque no estén menos concernidas por ella, lo mismo que las demás facultades). Las ideas transcendentales, es claro, se las han con la totalidad de la síntesis de las intuiciones. Es decir, tanto en un caso como en otro es propio de la razón, y pertenece a su mismísima naturaleza –esto es, tanto cuando hace lógica como cuando conoce como cuando hace crítica–, el *no resignarse ante la condición y el límite*, que es en lo que consiste su particular relación con y su gestión de la *totalidad*. Kant se refiere a esta idea con los términos *Allheit* y *Totalität*, y no con el de *Unbedingte*, para significar que hay una particular relación con lo que trasciende, pero también, inevitablemente, con lo que es trascendido, al que se aviene de modo natural la *figura de algo inasequible por desmesurado*, y como una particular fuerza (pues entre las distintas facultades se da un juego de fuerzas cuasi-mecánico, según expone Kant en B 351) que propicia esa desmesura. Donde la razón muestra una peculiar tendencia hacia lo incondicionado, pero ello sólo porque también se hace cargo de *lo condicionado en tanto que condicionado*.

b) *El ideal como desbordamiento de la esfera del concepto.*

Volviendo sobre la economía subjetiva de la razón y su necesidad, entendemos por tal necesidad el hecho de que el uso lógico de la razón pertenece y contribuye a la vida misma del ánimo. En este caso por lo que hace a la Facultad de conocer. Pero lo que nos interesa es cómo procede la razón respecto al entendimiento, digamos en punto al alcance del concepto.

Kant expresa en B 379 este desbordamiento, en su respecto lógico, como el de la "magnitud consumada de la extensión" del concepto. Si el concepto se articula lógicamente conforme a la materia, que es el contenido, y la forma, que es el alcance o extensión, la idea de razón desborda la forma del concepto, llevándolo al máximo de extensión, que es lo que Kant llama *universalitas*. Pero, ¿y el contenido? En la doctrina general del concepto, si puede decirse así, cabe la lógica formal, ha quedado estipulado que conforme se avance en los predicados generales se irá incrementando la extensión o la esfera del concepto, es decir, el concepto comprenderá cada vez más sujetos, al tiempo que disminuirá su contenido, pues el concepto es cada vez más indeterminado (el predicado es cada vez más impreciso). Los dos extremos de este juego de forma y materia son el *genus summum*, que es aquel que no es especie de ningún otro, que es sola esfera, y el *individuum*, que constituye el concepto que carece de esfera. El concepto sumo contiene el predicado más general posible; tiene la máxima extensión pero la mínima especificación. El concepto sumo es el

modo que resulta esencial para su destino (la razón logra la "omnímoda conexión, *Zusammenhang*, del entendimiento consigo mismo": B 362), pues gracias a este trabajo "tenemos entendimiento" (B 685), o también gracias a él el entendimiento puede "tener lugar" (B 681-2). En efecto, a falta de la disposición del campo de la experiencia como un conjunto de semejanzas (un *ordo* de fines), no se podrían formar conceptos en absoluto, que son el producto típico del entendimiento. La razón sobrepasa por tanto tales condiciones pero sólo para jugar *en favor del conocimiento empírico, lo que quiere decir también, de la formación de conceptos en general* (en las lecciones de Lógica editadas por Jäsche Kant dice que la idea de razón es la "imagen originaria, *Urbild*, del uso del entendimiento"). Y donde este sobrepasamiento es en cierto modo un paso atrás (ahora volveremos sobre este extremo). En todo caso, la razón demuestra así que "en cierto respecto, es una idea muy útil" (B 629). La dialéctica transcendental acontece cuando se toma la necesidad de buscar ese orden y su ensanchamiento por la realidad de un ente necesario.

de algo en general. Como dice Kant, el precio de esta generalidad es que pertenece al concepto de todos los individuos pero como la marca o nota más exigua que pueda encontrarse en ellos. Por su parte, el concepto mínimo es el más estrecho, es *conceptus angustior*, o también el *conceptus singularis*. Por eso, desde la misma lógica, queda claro que los individuos quedan de parte de los conceptos obtenidos por experiencia, que son los que aportan mayor número de predicados y los que tienen por tanto *minores sphaerae* (para esto cfr. *V-Lo/Blomberg*, AA 24: 239 ss.). Revisada críticamente, lo que no significa desde este planteamiento, esta lógica supone que el individuo es aquel que viene dado por medio de la intuición, que es justamente la representación que no se obtiene lógicamente y que proporciona un singular. Pero, también bajo la mirada crítica, el concepto sumo se convierte en el objeto en general, lo que significa que se aviene a la hechura de nuestra facultad de conocer, que contempla también una forma de la intuición (la comprensión crítica del conocimiento no libra toda la materia del conocimiento a la sensibilidad en general –comprendámosla aquí también como imaginación–, a la que habilita como capacidad formal y aún como capacidad productora de objetos sensibles *in concreto*, como ahora veremos). Es por ello que Kant abre el objeto en general en dos, fenómeno y noumeno, según que el objeto esté de acuerdo con las condiciones sensibles universales que son los esquemas o que simplemente piense el objeto al margen de tales condiciones, esto es, conforme a las condiciones lógicas universales. ¿Y cuáles son los objetos que pueden avenirse a estos dos extremos?

Estamos intentando pensar qué sucede cuando la razón lleva al paroxismo la generalidad de la esfera del concepto, que hace saltar por lo aires; y, paralelamente, qué supone esto cuando desborda esa particular esfera que comprende las condiciones de un condicionado dado, siendo ese condicionado un objeto de experiencia. En cuanto a lo primero, la razón busca la condición de la condición. Como dice Kant, la conclusión en un silogismo es su juicio específico (mientras que la aserción de la menor pertenece al Juicio y la afirmación de la mayor al concepto). Ahora bien, cuando la razón obtiene un juicio en la conclusión está procediendo como facultad de conocer pues obtiene un juicio que no está contenido en ninguna de las dos premisas; es decir, reconoce la relación que guardan los dos enunciados y gracias a ella concluye o determina la conclusión. Lo específico de la razón es que puede inferir (mediatamente), esto es, que *conoce la regla que permite determinar la menor, que es un conocimiento dado, bajo la mayor, que también es un conocimiento dado* (la razón conecta, *verknüpft*, el conocimiento más cercano con el más lejano: B 387). Esto es lo que hace que sus enunciados propios sean genuinas proposiciones sintéticas, pues antes de proceder a la conclusión está la regla que vincula el conocimiento dado de la menor al de la mayor (el genuino conocimiento de la razón consiste en saber que tiene que haber una conexión entre todos ellos, el conocimiento de la interconexión entre todos los conocimientos). Como dice Kant en B 388, la razón procede tomando las "acciones del entendimiento", las del juicio universal en la mayor y las del juicio particular o singular en la menor, como acciones que forman parte de una relación, concretamente como acciones que se condicionan unas a otras (cfr. también B 387). Esto confirma el perfil subjetivo de su trabajo. Pero *lo que nos interesa de este proceder es cómo desborda cada una de las relaciones cuya regla contempla*. Porque la razón sólo procede así con aquellos conceptos que alberguen una relación (esto es así tanto en su proceder lógico como en el trascendental). La razón se las ha con lo incondicionado de una relación. Pero, ¿qué relación?

Kant señala tres relaciones lógicas, que están a la base de la correspondiente "dialéctica lógica" (B 390): las de los silogismos categóricos, la de los hipotéticos y la de los disyuntivos (B 392-3). En el primer caso la razón piensa la unidad absoluta de la relación con el sujeto; en el segundo, está en juego la unidad absoluta de una serie de condiciones dadas (relación fundamento-consecuencia); en el caso de los silogismos disyuntivos, que son los que nos interesan por ahora, está en juego la unidad absoluta del ser (concepto) de

todos los seres (esfera completa). El juicio disyuntivo contiene la relación que guardan los conceptos como miembros de una esfera completa (una relación de complementariedad y de mutua exclusión), es decir, contiene la relación entre un concepto y todas las cosas que comprende esa esfera (todas las cosas que son pensadas por el concepto; repárese en que no se trata de la relación de subsunción sino de una relación de inclusión, como corresponde a lo que significa la esfera del concepto en cuanto tal; cfr. B 605). Lo que se desborda es por tanto la esfera del concepto, que en este caso corresponde a todas las cosas en general; para lo cual el concepto que debe pensar la razón es el de la unidad absoluta de todos los predicados o también la idea del conjunto completo de lo posible.

El vínculo con la relación de subsunción es que un silogismo disyuntivo afirma que *A* o *B*, es decir, contiene en la mayor una división, un todo dividido; en la menor se afirma que *A* (por *modus ponens*) o se niega *B* (por *modus tollens*); y en la conclusión se afirma una de las dos partes. En este caso *lo condicionado es la parte y la condición el todo*; así, la regla de este silogismo es la de que lo que vale para la parte vale también para el todo y lo *incondicionado de toda parte*, es decir, de todo concepto, *es el concepto de todos los predicados*.

Entonces, volviendo sobre la idea como magnitud plena de extensión con que se define la idea, en el caso del ideal de la razón pura nos encontramos con que la idea en juego es la de la plenitud absoluta de la extensión o esfera del concepto. El ser de todos los seres, el ser que contiene todos los predicados positivos, que es lo mismo que decir, la positividad misma del predicado o la posibilidad suma, esa es la idea del ideal. *El ideal es lo incondicionado de cualquier parte de la esfera de la realidad*, el ser cuyo concepto, que es el todo de posibilidad, contiene todos los seres. Por eso el ideal se llama *ens realissimum*, porque contiene toda realidad, todo predicado positivo ("das Wesen aller Wesen": B 392-3). El ideal, esto es lo que queremos decir, *es el desbordamiento de la generalidad de la esfera en cuanto tal, el desbordamiento de la realidad* (y no de la esfera de la relación de sujeto, que es lo sustancial, o de la esfera de la condición, que es).

c) *Facticidad del proceder natural. El puesto de la razón en el mundo y la intromisión de un concepto.*

4. (ii) La prueba ontológica *oculta este proceder natural* y lejos de partir de algo condicionado dado, para terminar en lo incondicionado, comienza con este concepto (el de la necesidad lógica) para derivar de él lo condicionado. Primero nos interesa el modo que tiene de formularse la peculiaridad de esta prueba, que revela al mismo tiempo eso que tienen de natural las otras dos, a saber, el hecho de que la decisión sobre la adecuación de este proceder se basa precisamente en que el punto de partida sea algo así como la *experiencia*, o que no lo sea.

prueba ontológica	<i>procede enteramente a priori u "ontológicamente"</i>	abstrae "de toda experiencia"
prueba cosmológica	<i>punto de partida empírico (aunque insuficiente); procede cosmológicamente</i>	parte de "experiencia indeterminada", o también "de una existencia cualquiera"
prueba físico-teológica	<i>punto de partida empírico; procede físicamente</i>	parte de "la experiencia determinada" ("hechura" y "ordenamiento" de las cosas "de este mundo")

Esto es, las pruebas naturales toman como punto de partida no un condicionado cualquiera sino la experiencia, o también la existencia ("una existencia" dice Kant B 631; en B 619 Kant dice que en las dos últimas pruebas se añade "lo empírico" a las pruebas, que logra justamente el "incremento de su fuerza probatoria", *Beweiskraft*). El repudio de la

prueba ontológica es que, *subjetivamente* hablando, constituye una prueba que contraviene ese curso natural. Dejemos esto aquí. Lo que nos interesa es qué quiere decir aquí "experiencia" y en qué sentido está vinculada a la "existencia" tal y como expone el recuento de B 618-9 referido en el cuadro. Repitiendo los términos en que Kant expone el concepto inédito de existencia de los Paralogismos B, podemos decir igualmente que la existencia no es ni la categoría críticamente precisada, y que tampoco alude al concepto de contingencia, que es la existencia comprendida dogmáticamente. Se trata más bien de *la presencia inalienable de cierta facticidad. Concretamente de nuestra presencia en la "experiencia", o de la experiencia como "nuestra experiencia", transida por ese nosotros inalienable e indeterminado de "nuestro conocimiento" de B 1*. La experiencia y la existencia, para empezar como ese hecho, *Thatsache*, de *que* conocemos (B 3). Por eso la prueba que mejor se aviene al curso natural de la razón es la que parte de la experiencia del conocimiento empírico determinado, aquel que tenemos de la naturaleza y de sus leyes y, sobre todo, de su organización conforme a fines (de la naturaleza que conocemos regulativamente). Kant señala que, sin embargo, ninguna de estas pruebas consigue cabalmente su propósito, pues, en última instancia, todas terminan incurriendo en el mismo error de la prueba ontológica, esto es, entendiendo ontológicamente el ideal de la razón al que han llegado por caminos distintos a los de aquella prueba. Sea como fuere, nos importan esos puntos de partida, pues se conforman progresivamente a ese curso natural de la razón. El cosmológico, cualquier existencia, que incluye también la propia, esto es, el que "cuando menos existo yo mismo" (B 632-3) (aclarar este sentido es en buena parte la razón de los cambios en la segunda edición, aunque su ámbito de solución serán los Paralogismos), y el físico-teológico, que parte de la conciencia de la debilidad de nuestro entendimiento (B 650) a la hora de conocer la "maravilla, *Wunder*, de la naturaleza" y la "majestad, *Majestät*, de la construcción del mundo" (B 652).

Esta prueba es la más natural pues la experiencia determinada no es otra que la experiencia de nuestra propia finitud, de nuestra posición en el mundo que se presenta como un "mirador", *Schauplatz*, de la inconmensurabilidad del orden del mundo.

Pero entonces, ¿cómo puede quedar ocultado este curso natural? (en la prueba ontológica, primero, pero también en las otras dos, que terminan enredándose con ella). Kant, en efecto, señala la artificiosidad que tiene la prueba ontológica, que desvía la teología de su verdadera utilidad (para empezar, alejándola de la teología natural, cuyos réditos encontramos en los Apéndices de la Dialéctica, pero también en las Observaciones a la Estética añadidas en B), y aún de lo que puede aportar fuerza a su prueba. Kant desprecia esta prueba como "una mera innovación, *Neuerung*, del ingenio de la escuela, *Schulwitzes*" (B 631). Rebaja incluso la rectitud subjetiva de esta prueba a la de una argucia, *Argutation* (algunos comentaristas dicen que habría que sustituir este término por *Argumentation*) que haría las veces de reverso perverso del argumento. En efecto, esa su condición escolar o académica se revela como contraria a esas pruebas que son favorables al mundo (aunque, como decimos, las otras dos pruebas sean, en tanto que pruebas especulativas, también y siempre pruebas fallidas). Pero esto no explica, decimos, por qué puede incluso ocultar un tal interés así como el proceder que late en el mismo. Es decir, cómo puede ponerse como punto de partida de la prueba lo que no es en modo absoluto experiencia, la cual, en principio, parecer ser lo primero (B 1) y a lo que sirve el proceder regulativo de la razón (etc.). No explica, insistimos, cómo puede poner en primer lugar, invirtiendo totalmente el orden, un concepto.

Kant expone así el proceder natural de la razón (B 614 ss.): (i) primero la razón exige que haya un ser incondicionado; si hay una existencia condicionada tiene que (es presupuesto que tiene que) haber una existencia incondicionada (ese es su principio propio: cfr. B 364-5); (ii) en segundo lugar busca el concepto que se avenga a esta existencia, que es el concepto que "contiene toda realidad", *enthält aller Realität* (B 616), pues sólo ese todo

depende de nada (dependencia significa participación ontológica); ahora bien, este concepto "conlleva" el concepto de "un ser", *Wesen*; (iii) luego hay, *da ist*, un ser que existe de modo incondicionado o absolutamente necesario. Donde, por lo que hace a lo primero, la existencia incondicionada es algo concedido, *zugegeben*; pertenece a esa exigencia de la razón que todavía no decide si se trata que algo que existe efectivamente o no. Por lo que hace a lo segundo, es el concepto de un ser que la "realidad completa" no nos deja elección sino que estamos obligados a aceptarla o darle nuestro voto como la fuente originaria, *Urquelle*, de toda realidad; esto que nos fuerza es lo que luego llama Kant la "completud, *Vollständigkeit*, según conceptos" (B 616). Por lo que hace a lo tercero, Kant indica que aquí está el genuino momento dialéctico, que consiste en que la razón toma a el ser completo de este ente por el único ser que contiene la existencia incondicionada, que reduce a ese mismo ser y a su completud (tal es el planteamiento de la prueba ontológica).

La prueba ontológica invierte este procedimiento y comienza por el concepto de ese ser. La cuestión es entonces, ¿qué tiene ese todo de realidad que puede suplantar incluso a la experiencia, que sería el ser condicionado en cuanto tal, esto es, el ser de los individuos con que debería comenzar el razonamiento dialéctico en punto a la relación entre la esfera y sus partes (el individuo sería aquello que sólo puede ser miembro o parte)? Esto es lo que hay que preguntarse. Porque el comienzo por el concepto es el comienzo por la posibilidad en lugar de por la existencia (determinada o indeterminada). Hay algo en el concepto de ese ser, precisamente en tanto que se presenta como *Wesen*, que lo hace propicio para suplantar la experiencia. Pero, ¿qué es ello?, ¿no será que contiene en sí mismo, y por ese desbordamiento de la esfera a que nos hemos referido antes, cierta facticidad, y que ello sucede aun cuando, conforme a la lógica de la forma del concepto, la máxima esfera significa el mínimo contenido?

Pero veamos cada una de las dos partes en que hemos dividido la sección.

5.0. *Sobre la división de la sección.* Hemos propuesto una división entre una parte destructiva y una parte constructiva. La idea es que en el desarrollo de esta parte Kant procede mostrando primero la inconsistencia lógica del proceder con el que se llega a la idea de un ser realísimo y con su posición absoluta o como ser que existe. Todo ello, en un modo que habrá que mostrar, desde la misma lógica (en un sentido que también habrá que mostrar). Esta primera parte termina con la distinción entre analítico y sintético. En la segunda parte se procede a una mejor determinación del concepto de existencia, que es cuando encontramos ya las referencias a nociones como experiencia y percepción, y que dan cuenta de los resultados de –así como de su formulación en– los Postulados.

d) *Consistencia dialéctica de la ilusión del ideal; necesidad y juicio.*

5. *Pars destruens.* También subjetivamente, la prueba tiene una *consistencia dialéctica* nada desdeñable, es decir, es una ilusión, *Illusion*, consistente (tiene poder o *Macht*: B 622). Kant especifica en B 626 (al final de esta parte) que se trata de una ilusión de la lógica cuya fuerza está precisamente en su condición formal, esto es, en la medida en que "abstrae todo contenido". Es decir, sólo contempla la forma y la magnitud de la forma, que es la esfera. (Además, Kant divide su argumento en dos ataques distintos al problema. El primero examina *la ilusión que encontramos en cualquier juicio idéntico* –se trata de "razonamientos generales"–, mientras que el segundo se ocupa de *un concepto señalado*, que es el del *ser realísimo*.)

La ilusión es prácticamente indestructible si se enfrenta por medio de lo que Kant llama instrucción, *Belehrung*. En la *Anth* Kant refiere que ésta se hace por medio de conceptos y de reglas (AA 07: 199). Aquí no se trata de la instrucción del hombre sino de la del filósofo, concretamente la del filósofo dogmático, que es justamente aquel que ha

construido un sistema de conocimiento a base de conceptos y de reglas de conceptos (de juicios y de silogismos), siempre internamente y a partir del solo principio de no contradicción (decimos esto porque este conocimiento no tiene que ser falso, tan sólo es insuficiente). Se precisa, ciertamente, la reflexión trascendental, que sí permite desactivar la ilusión lógica al revelar una genuina exterioridad, también lógica (pues pone en juego la entera facultad de pensar), que aquella no contemplaba y que en este texto encontramos en la noción de determinación. Pero lo que revela esto es que ha habido *una particular desatención a la lógica* (y no sólo al concepto de existencia, como dirá después). En efecto, como dice Kant en B 620, ha sido más el interés por demostrar la existencia de un ser absolutamente necesario que por comprender "*si y cómo se puede pensar una cosa de esta clase*" (el subrayado es mío), que ha sido despachada por medio de una mera definición nominal⁵ en lugar de por una más adecuada comprensión y examen del juicio y del concepto (que es por lo que el alcance de este *pars destruens* es también metodológico), y que es lo que Kant hará seguidamente.

Pero sigamos con la ilusión y con su fuerza.

6. Encontramos esta ilusión en el "juicio idéntico" (así lo llama en B 622). La *identidad* no especifica un juicio. La identidad da cuenta más bien de un aspecto, si se nos permite decirlo así, del juicio. Este aspecto no es otro que el vínculo pensado entre el todo y las partes del concepto que pueden desglosarse, y por tanto mostrar su vínculo, precisamente en el juicio, que constituye una partición de aquel todo (por eso dice Kant con razón que todos los ejemplos están tomados de juicios pero no de cosas: B 621). Estamos, recuérdese, en la tercera de las relaciones, la de los juicios (silogismos) disyuntivos, de tal manera que lo pensado como tal identidad es la que hay entre el contenido de la parte y el contenido del todo. Kant habla también de una "regla de identidad". Es el mismo reconocimiento de la condición analítica de todo juicio que hace que el el juicio analítico sea un juicio aclaratorio o esclarecedor, por tanto sobrevenido (no una clase de juicio, decimos, sino un modo), pues no hace otra cosa que sacar a la luz o poner en claro el "concepto parcial", *Teilbegriff*, la nota que pertenece al concepto de sujeto y que está incluida en él, en el predicado. Lo que nos interesa de esta identidad es que lleva consigo una determinación o aspecto modal, que es la *necesidad*.

La "necesidad lógica" expresa la fuerza del vínculo entre la posición del concepto en el sujeto (todo) y la posición alguna de sus notas en el predicado (parte). Como señala expresamente Kant, la necesidad se pone a la vista "en el juicio", *im Urtheile* (B 621-2), que es el ámbito de exposición y de evidencia lógica. Es una necesidad incondicionada, *unbedingte*, porque el juicio constituye un espacio cerrado y sin fisuras. Pero primero tiene que estar dado el concepto, y esto, el que esté dado el concepto, no es algo que vaya de suyo, no es algo que vaya con el concepto mismo sino que constituye una *presencia lógica* condicionada. El error consiste en tomar por necesario el concepto del sujeto cuando la

⁵ *Lógica y retórica*. Kant insiste en que la fuerza de la ilusión está en la lógica misma y no en alguna argucia retórica. Comienza recordando que la noción de incondicionado no sirve para hacer comprensible qué sea ese ente absolutamente necesario pues estamos sólo ante una "palabra" (B 621). Más adelante se va a referir también a que la fuerza de la apariencia no está en que se utilicen "palabras" distintas en el sujeto y en el predicado (concretamente las de *Realität* y *Existenz*), como si la distinción nominal supusiera una adición real (B 625). Por último, la cópula no es más que una "palabrita", *Wörtchen*, un término relacional, pero no un predicado consistente (B 626), si bien aquí la disminución es más bien irónica, pues el verdadero significado del "es" está en la acción de la determinación y de la síntesis, como vemos en el § 19 de la Deducción. En cierto sentido, es una palabrita porque sólo pone un predicado relativamente a un sujeto, pero para que esto sea así no hay que entender el juicio sólo como una relación analítica y sobrevenida, que es lo que se discute precisamente en el referido párrafo.

necesidad está en la sola relación con el predicado, y no en la presencia del concepto, que no va de suyo.

Es importante reparar en que esa condición, el darse mismo del concepto, por ejemplo el del triángulo, tiene lugar por medio del pensar. La condición expresada como "que esté ahí, *da ist* (que esté dado, *gegeben*)" el triángulo resulta de una particular posición, a la que Kant reconoce el estatuto de posición de algo existente, y que expresa reiteradamente como la operación de poner, *setzen*. Esto es clave. "si pongo una cosa como dada (como existente, *existierend*)" se refiere al estatuto de la condición lógica del sujeto, a su presencia lógica como la hemos llamado.

Se trata de lo que luego llama la "mera posición, *Position* (de realidades, *Realitäten*)". O más precisamente, se trata de la aserción lógica, esto es, de una presencia lógica, pero también de *una efectividad*, pues Kant no renuncia a la idea de realidad y existencia del juicio mismo, *tanta como suponga la presencia del sujeto lógico que lo pone ahí*. Así, un juicio asertórico es aquel en el que la afirmación o la negación es considerada como "efectivamente real (verdadera)" (B 101); afirma una "efectividad lógica o una verdad" (*ibíd.*). *Lo que importa es en este caso la posición de un sujeto lógico es arbitraria*. Porque, como dice el texto arriba citado, una posición lógica puede hacerse con "todo lo que quiera", *will*.

Vale la pena reparar en el ejemplo del triángulo. Como Kant suele hacer con frecuencia, sus ejemplos ocultan en su claridad un sesgo crítico enorme y también una gran dificultad. El enunciado "Todos los cuerpos son extensos" es un ejemplo de juicio analítico aun cuando el concepto de cuerpo sea empírico; como hemos dicho la condición analítica es sobrevenida y mienta un aspecto del juicio, no una clase, y, así, el ejemplo contraviene lo que podría parecer a primera vista, a saber, que el juicio analítico no puede ser empírico (confundiendo el modo con el origen). En el caso del triángulo tenemos además un ejemplo que utiliza también Descartes en su prueba de la existencia de Dios. En efecto, toda proposición de la geometría es absolutamente necesaria. Pero, ¿por qué? Por lo que ha expuesto Kant en la Analítica, es la forma del espacio la que habilita la condición necesaria de la geometría, que por ello constituye un conocimiento sintético *a priori*. Sin embargo, como es sabido, el juicio "el triángulo tiene tres ángulos" es el ejemplo de un juicio analítico. Es decir, en este caso tenemos simplemente un concepto lógico, no un concepto exhibido (una figura construida), y cuando decimos que el triángulo está ahí nos referimos nada más que al concepto y a su definición, nunca a la figura. Lo que sí puede inducir a error, o acaso Kant se sirva de esta ambigüedad, es el hecho de que los objetos matemáticos como las figuras geométricas son productos de la imaginación (concretamente son el resultado de describir un espacio: *FM*, AA 20: 419), la cual dispone de la intuición a su antojo. Es decir, habría que considerar que el triángulo, el triángulo como objeto, constituye también un ejemplo pertinente, incluso considerando la finalidad de mostrar que la necesidad lógica es condicionada, pues constituye un objeto que *podemos* construir (además de definir) cuando queramos.

e) Necesidad lógica del sujeto y necesidad lógica del predicado. La distinción entre externo e interno y el descubrimiento del sujeto de enunciación.

Pero, ¿y si el concepto mismo contuviera ya su propia posición? Esto es lo que se busca en el *ens realissimum*, que sería aquel ente cuya realidad lógica alberga al mismo tiempo la posición, que es lo que significa el predicado de existencia. *La subrepción*, también podría decirse así, *de la prueba ontológica consiste en que la necesidad se convierte en predicado*.

Nos interesa eso que dice Kant de que la necesidad está condicionada a la posición del sujeto o "de la cosa como dada (existente)" que, como dice Kant un poco después, es "a capricho", *nach Belieben*. Como esta es la condición de la necesidad lógica, también puede

entenderse que es la condición de la existencia misma de la cosa, esto es, cuando el predicado existencia pertenece al concepto de sujeto. Ahora bien, a partir de B 622 se piensa en qué consiste la posición de la cosa y cómo podría suprimirse. Es decir, en cierto modo se considera qué es eso de la posición lógica. El desplazamiento de la cuestión, de la necesidad de la posición del predicado a la necesidad de la posición del sujeto, lo ha operado el predicado de existencia, que no expresa simplemente algo del sujeto sino que da cuenta de su posición en cuanto tal. Repárese en que este aspecto viene de la mano del concepto de ser realísimo, que es aquel en el que no queda ningún predicado positivo fuera del mismo, es decir, el ser realísimo es aquel cuyo concepto comprende igualmente su propia posición, pero no porque ese predicado esté vinculado necesariamente al concepto (todos lo están igualmente), sino porque el predicado de existencia sólo aparece cuando lo hace la *omnitudo* de ser, como si en la ilimitación de la esfera del concepto rebosara la existencia o como si la existencia fuera el predicado propio de ser, que es el único que queda cuando se han puesto todos los demás. Por eso tiene sentido referirse a la cuestión de la posición de la cosa, que es la posición que acompaña a esa cosa que es un todo, examinando su contrario, que es la supresión de la cosa, también en su totalidad. *Buscando en la nada lógica, que es la contradicción, una pista para el todo lógico*, es decir, una pista para comprender si puede considerarse algo más que una mera posición de realidad.

La supresión del predicado, su negación, supone la contradicción y con ella la supresión del mismo sujeto. Pero si se suprime el sujeto entonces “*es ist nichts mehr*”. Pues bien, la existencia es ese predicado cuya negación suprime (o cuya afirmación pone) el sujeto en cuanto tal o “la cosa misma con todos sus predicados” (B 623). Es aquí donde Kant introduce la distinción entre externamente e internamente, *äusserlich* e *innerlich*, o también entre lo externo y lo interno. Como se sabe, los conceptos de reflexión operan relativamente al espacio al que se aplican; en este caso el ámbito respecto del que se compara lo externo con lo interno es el de la esfera de los predicados. Internamente, confrontando el concepto y sus notas con la negación de una de ellas nos encontramos con una contradicción. Es decir, hay una posición en el sujeto y una negación en el predicado de *uno y el mismo juicio*; se pone y se quita un mismo predicado en un solo lance. Pero externamente, desde fuera de la esfera, no podemos encontrar una contradicción si la negamos en su totalidad, que es lo que significa negar el sujeto; y no podemos *porque esa negación se hace justamente desde fuera*. La negación o la supresión del sujeto significa que el sujeto está fuera del concepto y del juicio; *un sujeto lógico que dispone del concepto a su antojo o, si se quiere, un sujeto que es quien lleva a cabo la aserción* (sea la del enunciado tomado en sí mismo en el juicio asertórico o la de la condición de un juicio hipotético). Este sujeto no es todavía una presencia empírica y reconocible sintéticamente, pero anuncia ya la distinción, que es lo que nos encontramos en el siguiente párrafo.

f) Necesidad lógica de un concepto. La peculiaridad del ens realissimum. ¿Qué significa poner?

El ente realísimo contiene toda la realidad, es decir, todos los predicados positivos. Por eso mismo no contiene contradicción. Repárese en que, si tomamos la existencia como un predicado más, y sólo entonces, la negación del sujeto es contradictoria, pues tendríamos que “es y no es” en un mismo enunciado. Pero el único concepto que la contiene de modo necesario es el del ser realísimo. ¿Y qué?, ¿no es entonces contradictorio que neguemos este ser? Kant introduce aquí la noción de posibilidad, a la que aplica igualmente la condición interna y externa. Concretamente indica que lo único que podemos hacer con un concepto y con todos sus predicados o realidades no es otra cosa que suponerlo, *annehmen*; esta suposición, uno de los modos de poner, *Setzen (infra)*, significa que no alberga contradicción alguna, de otro modo ni siquiera podríamos pensarlo, es una auténtica nada o *nihil negativum*. Pero otra cosa que la posibilidad es la existencia. Es decir,

introducir la noción de existencia como parte de la posibilidad interna de un concepto, como una de sus notas, ¿es viable? Kant señala que se incurre en una *contradicción*, pero también en una *tautología* (estas son las dos figuras lógicas de B 625). Es una contradicción que digamos que algo existe, si es que pretendemos que ese predicado sea un predicado de la sola posibilidad, un predicado real; por ahora sólo es esto así porque posible no es existente (Kant no ha introducido todavía la verdadera justificación, y, como él mismo reconoce, no puede tratarse de una cuestión meramente nominal, que se resolvería desvelando el nombre que oculta la existencia dentro de la posibilidad; más adelante vuelve sobre esto mismo). Pero, sobre todo, *es una tautología que inframos la existencia de la posibilidad cuando hemos introducido la misma en el concepto*, esto es, como un predicado interno o de la posibilidad interna de la cosa; de ser así, en efecto, no hacemos más que repetir el predicado que está en el sujeto.

Entonces Kant se sirve de las nociones de análisis y síntesis para significar que el verdadero sentido de interno y externo dicho de la posibilidad estriba precisamente en que el pensamiento puede todavía reconocer, además de la nada de la contradicción en la que se abisma, la adición de un predicado en el que no se reconoce. Estamos entonces ante una proposición o *Satz* y no ante un solo juicio o *Urteil*, lo que quiere decir que contemplamos por primera vez el contenido y no sólo la forma. Un predicado sintético, en efecto, es aquel que no se limita a *esclarecer repitiendo el concepto de sujeto* sino que se encuentra con él en el juicio mismo, que por eso es ahora una proposición. Es la noción de añadidura, *Zusatz*, la que esclarece la cuestión, pues revela una genuina exterioridad respecto a la posibilidad y que no consiste en el solo cambio de nombre. Kant no dice todavía que estemos ante la exterioridad; lo que sí afirma es que no es interno ni pertenece a la posibilidad interna de un concepto aquello que se le añade y que se reconoce como adición. Sin embargo, la cuestión todavía no está clara hasta tanto no sepamos si esa exterioridad también nos aparta de la acción del sujeto lógico cuyo hacer es un suponer, *annehmen*, el sujeto con todas sus determinaciones. La síntesis, desde luego, añade algo a “nuestro pensamiento”, que “está en nosotros”, *lo que cuando menos significa que eso añadido no lo está*.

De acuerdo con esto se comprende que la idea de “mera posición” alude justamente a la posición del sujeto junto con sus determinaciones en el solo pensar. De hecho, si ser es la mera posición es porque en el uso lógico no hace otra cosa que poner al sujeto en relación con sus predicados (o, como dice Kant, pongo el objeto sólo en relación con mi concepto -en este uso lógico estamos ante el solo juicio donde “es” no es nada más que una “expresión”, *Ausdruck*, o una “palabrita”, *Wörtchen*, del mismo), pero *nunca en relación a otra cosa* que estaría fuera del concepto y del pensar así entendido (y por eso se dice “en sí mismo” en este párrafo, que debe oponerse a “fuera de mi concepto”). Habría que distinguir por tanto entre un poner el concepto y un poner el objeto. Pero todo esto, insistimos, todavía no nos aclara qué sea eso de la exterioridad al concepto y qué es lo interno más allá de estas distribuciones de nociones.

El argumento lo encontramos en B 627-8 cuando Kant señala que la existencia no es un predicado real o un predicado que pertenezca al contenido del concepto. Es otra cosa (un predicado modal), pues si lo fuera estaríamos alterando el contenido de nuestros conceptos, su posibilidad, cuando dijéramos que algo es; ciertamente no estaríamos suprimiendo el concepto pero *sí estaríamos denunciándolo*, estaríamos mermando su adecuación (no sería *angemessen* dice Kant), *afectando a su posibilidad, y con ella a nuestro pensamiento*, que es la clave. Cuando considero el concepto de una cosa defectuosa, y no el concepto del ser supremo, que es justamente el ser que tiene todos los predicados, me doy cuenta fácilmente de que pensar que existe no altera la incompletud de su posibilidad. Por eso es el ser que es perfecto y que no carece de predicados el que me lleva al límite. En el ser realísimo parece que ya no podemos pensar nada distinto, porque lo contiene todo. Por eso es en este ser donde se revela el carácter destructivo del “es”. ¿Cómo? , pues a la

postre el argumento no es otro que: si el de ser fuera un predicado nuevo entonces no pensaríamos adecuadamente ni si *pensar el ser realísimo alterando mi propio pensar*, que perdería irremediabilmente ese algo pensado, es decir, que perdería esa su adecuación al concepto y a la posibilidad interna en la que él mismo consiste. El único modo en que el pensar puede negarse o alterarse es mediante la contradicción, pero al decir "es" el pensar no se niega a sí mismo, a lo sumo se repite (y así cobra todo su sentido la noción de tautología). No se trata de que yo no ponga el objeto al pensar, pues, en efecto, no es una posición originaria; se trata más bien de que el sujeto *no puede alterar la identidad de su pensar*, que se perdería necesariamente en el trato con los objetos en la experiencia. Paralelamente (digamos desde el otro lado), y por lo mismo, la adición de la existencia al concepto tampoco altera el pensar.

6. *Pars construens* (en cuatro ideas). Si continuamos con la distinción entre externo e interno tenemos que el ser es una posición absoluta, esto es, fuera del concepto; o, como dice Kant, es la posición del sujeto "en sí mismo" y no en relación a los predicados. Su posición en una *relación sintética*, esto es, *una relación o ubicación en la experiencia*. La novedad que supone la síntesis nos permite reorganizar algunas ideas y oposiciones.

a) Pensar algo como dado/existente no es pensar como "absolutamente dado", que es lo que nos ubica fuera del mero pensar o del "pensar en general" (*Denken überhaupt*), que va a ser precisamente el terreno inicial de los paralogismos, donde se va a *intentar* recluir al pensar (la segunda redacción va a confirmar que sucede algo más). Aquí Kant se refiere a la existencia meramente pensada como pensada por medio de la "categoría pura" (B 629).

b) El objeto puede estar "contenido analíticamente, *analytisch enthalten*, en mi concepto" o bien puede añadirse "sintéticamente" (B 627). Esta adición significa también un cambio en la posición del propio sujeto y de su pensar. El concepto constituye una "determinación de mi estado", esto es, interno (o del estado del pensar en general), y no una determinación del objeto. La existencia constituye una posición añadida al concepto (se otorga, *ertheilt*, la existencia, no es algo contenido, *enthalten*) del sujeto en la que entre en juego lo que llama Kant "mi entero estado del pensar" (B 628), que correspondería al pensar empírico. Esta completud remite a las condiciones del conocimiento empírico, que es el único en el que es posible una tal adición. Esta completud tiene que ver con la ubicación del conocimiento en el juego completo de las fuerzas que componen la Facultad de conocer, que es el juego de la síntesis. Repárese en que Kant no mienta en modo alguno la sensibilidad o la intuición. Tan sólo dice que las "propiedades reales" *no se dan específicamente*, esto es, conceptualmente, sino empíricamente.

c) Kant *reformula* al final *críticamente* la diferencia entre concepto/posibilidad del objeto y existencia/realidad del objeto como la que hay entre coincidir, *einestimmig*, con "las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general" (B 628), y estar contenido, *enthalten*, en "el contexto, *Context*, de la entera experiencia", es decir, relacionándolo con "alguna de nuestras percepciones" y conforme a "nuestras leyes empíricas" (B 629), que son las analogías. En todo caso, nos interesa el hecho de que el sujeto pasa de contener los predicados en el concepto a estar contenido o tomar parte en la entera experiencia. *La verdadera entereza del concepto no está en predicado alguno sino justamente en su exterioridad, que es la experiencia* y que constituye un campo, *Felde*.

d) La traslación subjetiva de esto nos permite anticipar lo que encontraremos como las categorías de realidad efectiva y posibilidad, pero que también nos permite reinterpretar la noción misma de pensar. Nos referimos al texto de B 629, cuando dice que

"nuestra conciencia de toda existencia [que suponga conocimiento]... pertenece a la entera unidad de la experiencia"

I. Primera parte. Textos: B 620-630; B 300-302; A 244-246.

I.2. Problematicidad de las categorías puras. ¿Qué es una *definición real*?

7. Kant ha dicho que el problema de la prueba ontológica no habría sido tal si se hubiera definido adecuadamente el concepto de existencia. Vamos a encarar ahora el problema del concepto y de su vaciedad desde el punto de vista de la definición, esto es, desde el punto de vista del modo en que sólo podemos encarar el concepto mismo. Porque ahora hace falta algo más que la definición lógica; hace falta un trabajo de reflexión transcendental que nos permita reconocer los lugares no lógicos y, sobre todo, la clase de trabajo que es ese reconocimiento.

De las categorías sólo se puede dar una *definición real*, que consiste en hacer comprensible, *verständlich*, la posibilidad de un objeto (vincularlo con las condiciones de posibilidad de la experiencia), en tanto que se descienda (lit. se rebaje) a las condiciones de la sensibilidad. Comprender, *verstehen*, la posibilidad de un objeto es definirlo, esto es, sostenerlo como el concepto de un objeto, sostenerlo en la síntesis con las condiciones de la sensibilidad. Kant señala que la dificultad no estriba en que sea difícil dar con todas las determinaciones de las mismas; antes bien, sucede que las categorías no pueden definirse nominalmente. Así pues habría que distinguir entre

- a) definición nominal o *Wörterklärung* (B 756);
- b) definición lógica, y
- c) definición real.

a) La definición nominal, que no es otra cosa que una *Wortbestimmung*, que Kant define en la nota de A 241 como *la acción de acompañar al nombre de una cosa con otras palabras*.

b) La definición lógica. En relación a ésta se pueden distinguir dos posibilidades. O bien la definición lógica del *contenido* o bien la definición de la *forma*. La primera consiste en *dar con todas las determinaciones que pertenecen a un concepto*. Exponer las notas. Este es el sentido propio de definir, describir un concepto con sus predicados y hacerlo además de modo completo (de tal modo que se distinga de cualesquiera otros conceptos, es decir, de tal forma que concuerde con su propia figura o *species*, si puede decirse así). El problema, como recuerda Kant en la disciplina, es que no se puede estar seguro de haber dado con todas las notas. A menos que sea un concepto arbitrario, en el concepto de una cosa de la experiencia nunca se puede estar seguro de ser exhaustivo, pues el concepto puede contener "muchas representaciones oscuras" (aunque también podría ser porque la experiencia es inagotable, *unerschöpflich*, como se dice en A 1, y proporciona predicados todo el tiempo –y por eso *los principios del conocimiento empírico*, los principios de investigación de la experiencia, *son sólo regulativos*). Ahora bien, lo mismo sucede con los conceptos dados *a priori* (de objetos que no son objetos de experiencia). La otra posibilidad consiste en definir la forma y, en efecto, las categorías constituyen condiciones lógico-formales del uso del entendimiento. Ahora bien, ¿pueden definirse formalmente?

c) La definición real. Una definición real es aquella que “no aclara, *deutlich macht*, sólo un concepto sino también, al mismo tiempo, la realidad objetiva del mismo”. Una definición de esta clase es la definición de los conceptos matemáticos, pues en ella se expone o exhibe la intuición del objeto correspondiente. Pero, ¿y en el caso de las categorías? Kant dice en la Disciplina que no se pueden definir propiamente. Y en estos mismos términos se expresa en A 244-5 (texto suprimido en B)

“Hay algo extraño, *Befremliches*, y hasta absurdo, *Widersinnisches*, en que haya un concepto al cual deba avenirse un significado, pero que no sea susceptible de definición alguna”

Esto puede decirse de las dos clases de categorías, tanto de las categorías esquematizadas como de las categorías puras.

8. La dificultad estriba que definir queda claramente adscrito a los conceptos matemáticos y al uso matemático de razón. Por eso las categorías, que son conceptos filosóficos, no pueden ser definidas. Ahora bien, la distinción entre categorías puras y categorías esquematizadas plantea una cierta dificultad. No porque alguna pueda ser definida, pues ninguna puede, sino porque Kant dice que *las categorías puras pueden definir objetos en general, cuando las categorías esquematizadas no definen sino que distinguen y determinan los objetos de la experiencia*, siendo ese distingo el que importa considerar para poder comprender el sentido de la categoría pura y su condición no meramente lógica. Lo que queremos señalar es que esto se compadece con la segunda edición, donde se introduce la síntesis intelectual así como la idea de intuición en general; es decir, toda vez que se modifica, no tanto la noción de definición cuanto la noción de determinación, como si esa definición que aparecía en A se trocara en algo así como una *determinación en general*.

9. *La impotencia de la definición*. Qué pueda definirse y qué no. Kant señala que las categorías puras pueden definir un objeto en general. Es cierto que ellas mismas no pueden definirse, por lo que ahora se verá, pero las categorías puras sí definen un objeto en general. Las categorías esquematizadas tampoco pueden definirse, aunque en su caso determinan un objeto de conocimiento y no lo definen. La *impotencia de la definición* para con las categorías es, sin embargo, diversa.

No se pueden definir las categorías puras. En cierto sentido, la categoría pura se identifica con la “mera forma” del concepto (A 245) o con las “funciones lógicas” del mismo. Pero, ¿se puede definir una forma, es decir, un concepto que carece de predicados? En el texto de A 244 ss. se dice que las categorías puras pueden ser definidas, sólo que cuando se haga se incurrirá en un *círculo*, *Cirkel*, pues al contener la definición misma juicios, la definición no puede dejar de suponerlas. Kant llama a este círculo *tautología*. Así, una definición de sujeto podría ser la de “aquello que no puede... ser usado como determinación de otra cosa” (A 348).

Ahora bien, la impotencia de la definición debe significar que hay algo específico en tales formas, para empezar en las categorías puras, que demanda otro modo de conocimiento. Pero veamos cómo funciona esto en relación a las categorías esquematizadas.

El esquema es una condición de aplicación o de uso, la que determina la aplicación de la categoría a este objeto de la experiencia. Definir una categoría resulta impropio, para empezar, porque en ella tenemos un concepto susceptible de ser utilizado, siendo el uso que va dársele el que comprende su verdadero sentido. Sea como fuere, la categoría logra gracias al esquema determinar un objeto como objeto de conocimiento, esto es, lo habilita como objeto de experiencia. El esquema es una condición de aplicación de la categoría a

los objetos que se dan en la experiencia. La cuestión es que el esquema, vinculado al tiempo, *sólo puede tener lugar en la medida en que se produce la experiencia*. Eso es lo que significa el arraigo temporal de la categoría, que sólo está en uso, si puede decirse así, en el tiempo, decidiendo los distintos esquemas no sólo *el aspecto* concreto que va a ofrecer el objeto de conocimiento (el aspecto que va a conocerse del objeto de experiencia) sino que también deciden *que ofrezca* un tal aspecto.

Esto permite entender que el esquema no pueda ser definido, a pesar de ser sensible, como apunta Kant desde el principio. El esquema no puede ser definido porque, aunque sensible, *no puede ser objeto de una exhibición*. En este sentido dice Kant que el esquema "no puede ser llevado a imagen alguna" (B 181). El esquematismo es, como se sabe, un "arte oculto", *verborgene*. Pero esta condición oculta no es la de las representaciones oscuras sino que se trata de *una ocultación de principio*, si puede decirse así. Eso sí, los esquemas *hacen representable, vorstellig*, los distintos modos en que *tiene lugar* el tiempo, sus determinaciones, *Bestimmungen*, dice Kant. Donde estas determinaciones son vinculantes para los objetos que se dan en la experiencia pero también lo son para el mismo sujeto, que en una tal determinación encuentra igualmente una suerte de experiencia. Decimos esto porque la condición radicalmente experiencial del esquema es lo que Kant, consecuentemente, expone en la segunda edición con la idea de autoafección. No basta con el esquema sea una determinación del tiempo, como si viniera de fuera de la sensibilidad (o mejor, como si la sensibilidad escapara a sí misma, que es en lo que consiste finalmente la intuición intelectual, una intuición creadora). Como *determinación vinculante y sensible* tiene que darse simultáneamente *como forma, que es cuando la pensamos como vinculante para el objeto, y como recepción, en donde se muestra vinculante para el sujeto*. Por eso Kant explica la forma del tiempo como el modo en que ponemos las representaciones y con el que nos vinculamos sensiblemente, pues no podemos dejar de recibirlo. La forma no viene de fuera sino que resulta de nuestra acción sobre nosotros mismos. Porque el hombre no se limita a recibir o a amoldarse a lo recibido; nuestra facultad de representación tiene que hacerse presente como tal fuerza, esto es, como poder y como espontaneidad. Pero con ello no puede dejar aparte su condición igualmente sensible, por lo que esa posición resulta ser, no auto-posición (en verdad posición del mundo, donde no habría *autó* porque no habría conciencia), sino más bien autoafección, sentimiento de su propia fuerza. Es el enlace de la diversidad que se da en el sentido interno lo que sentimos. No producimos la diversidad sino la síntesis, pero no podemos *producirla* (Kant se sirve de la expresión hervor-bringen) si no *afectándonos* al mismo tiempo.

En realidad, los esquemas son los distintos *modos de la autoafección*, los distintos modos o relaciones que adopta el ánimo *al poner el ánimo en sí las representaciones* (B 67-8), bien que cuando éstas están transidas por los troqueles lógicos de la síntesis intelectual. Esta es la clave, que la exposición en paralelo de esquemas y categorías no se aviene a una distribución que reproduce los títulos lógicos, sino que ella misma resulta de esa aplicación. *Los esquemas son las condiciones formales sensibles de la significación de las categorías porque las traen a la experiencia que reverbera en la autoafección*. Más aún, constituyen condiciones de significación que vinculan las categorías con los sentidos externo e interno con los que recibimos (como modos o hechuras genuinas de nuestra receptividad) los objetos de la experiencia. Al fin y al cabo, la doctrina de la autoafección no hace sino establecer el vínculo entre sentido externo y sentido interno (subvirtiéndolo en realidad la distinción forma-materia tal y como ha sido entendida por el idealismo). En este sentido puede decirse que los esquemas no son otra cosa que figuras, una suerte de *monogramas transcendentales*, si se nos permite decirlo así, figuras cuyos trazos son afecciones y modos de disposición de las representaciones en el ánimo.

Podemos decir por tanto que los esquemas no son exponibles o exhibibles *a priori* pues son modos de autoafección vinculados a la experiencia, donde el *Selbst-* que se afecta a

sí no es otra cosa que el yo que conoce en tanto que conoce, al conocer. O donde somos sujeto de experiencia (genitivo objetivo y subjetivo).

El trabajo con el esquema, y lo mismo podría decirse del trabajo con la categoría o con la función lógica, no es una definición sino lo que Kant va a llamar en B una "exposición, *Erörterung*, metafísica", esto es, una representación, *Darstellung*, del concepto en tanto que dado a priori, *la descripción de sus notas subjetivas o del estado o del acontecimiento del ánimo* en el que se reconoce como tal concepto *a priori*. Como la que encontramos a la hora de introducir la autoafección o como la que introduce Kant como paradoja del sentido interno. Porque el acto de reflexión no es sino **"la conciencia de la relación de las representaciones dadas con nuestras distintas fuentes de conocimiento"** (B 316). En este caso se muestra la relación entre las categorías y sus funciones de unidad y la forma del sentido interno.

Por eso la categoría no puede ser definida. *La extrañeza que presentaba Kant no es otra que la que sólo puede producir la novedad del trabajo crítico y de la reflexión transcendental.*

II. Segunda parte. Textos: B 128-9; B 304-305, B 150-153; B 159-161.

I.3. Las categorías puras y el pensamiento formal del objeto en general.

10. *La autoafección y la facticidad del sujeto*. Vamos a pasar a comentar un pequeño texto añadido en la segunda edición. Se trata de una nueva definición de las categorías que se centra en la distinción de la posición del sujeto. Este texto se presenta precisamente como un intento de *Erklärung* de las categorías, un intento que se anticipará a la deducción misma. En el mismo nos encontramos justamente con que la categoría determina la intuición del objeto respecto a las funciones lógicas. Concretamente

"Son conceptos de un objeto en general por medio de los cuales la intuición de éste [objeto en general] es considerada como *determinada* en consideración a una de las *funciones lógicas* en el juzgar" (B 128)

Esto es, la categoría *determina cuál de los conceptos que encontramos en toda relación lógica (del juzgar) ha de ser tenido por el sujeto (entendiendo que todo juicio tiene la forma sujeto-predicado) en el conocimiento de un objeto (es decir, qué ha de ser tenido por el objeto y qué por el conocimiento)*. La categoría funciona aquí mediada por el esquematismo, cuya determinación temporal es quien obra como medio especificador entre la intuición y la función lógica. Recuérdese que Kant ha explicado la ilusión del Ideal como

"la confusión de un predicado lógico con un predicado real ... Todo lo que uno quiera puede servir de predicado lógico, incluso el sujeto puede ser predicado de sí mismo. La determinación, empero, es un predicado se añade al concepto del sujeto y lo engrosa"

Es cierto que el ejemplo que pone Kant es de la categoría de sustancia, cuya función lógica es justamente la de la relación sujeto-predicado, pero por eso mismo resulta del todo relevante que indique que va a ser la categoría y no la mera forma del concepto la que permitirá especificar inequívocamente cuál es el sujeto. De hecho, el predicado de la existencia constituye precisamente un *predicado-del-sujeto* (genitivo subjetivo), un predicado que no es predicado sino que pone al sujeto mismo en tanto que sujeto con todos sus predicados al ubicarlo como objeto de la experiencia. En verdad, lo que sucede en una tal determinación es que el sujeto mismo de conocimiento se ubica en la experiencia, es decir,

se reconoce como sujeto finito y afectado por la determinación misma del predicado (en este caso la extensión), es decir, por la propia síntesis. *La autoafcción que tiene lugar en la síntesis es la que decide el objeto de conocimiento pues dispone justamente al sujeto en la experiencia de la que la síntesis forma parte.*

Pero para ganar una comprensión cabal de este texto vamos a ocuparnos de ver la noción de categoría pura y la de objeto en general, pues de otro modo no se podrá entender que el esquematismo sea precisamente ese *médium*.

11. La cuestión es qué puedan ser los conceptos de un objeto en general. En la *KpV* Kant indica que la categoría pura es un concepto *puro dado a priori* que puede aplicarse a objetos y que, en caso de que no lo fuera, no dejaría de ser **“un pensamiento, formal pero esencial, de un objeto en general”**. Pues, en efecto, la categoría puede aplicarse a lo sensible o a lo suprasensible (*Fort*, AA 20: 121). Pero, ¿y qué?

Pasemos a los textos de B 304-5. Kant insiste en que no hay uso de la categoría pura. Que si se aplica a un objeto que no esté dado no tenemos nada más que un objeto “que es meramente transcendental” y por ende un uso que sólo puede ser “transcendental”. Sin embargo, Kant se resiste en este texto (estamos justo antes de la mayor parte de las modificaciones que tienen lugar en B del capítulo dedicado a la distinción de los objetos en general), a aceptar que las categorías puedan tener un uso. Esta posibilidad está contemplada en A (al menos terminológicamente, pues en B no se altera en lo sustancial, sino que más bien se aclara, como veremos cuando pasemos a ver la síntesis intelectual). Así, cabría lo que luego llama un “uso puro” de la categoría (A 253), pero con ello no se saldría de una mera tautología, como ha expresado reiteradamente en otros lugares. Paralelamente, el “objeto transcendental” tiene cierta consistencia en A, entendido como el “pensamiento totalmente indeterminado de algo en general”. Pero un pensamiento al fin y al cabo. Esta es la clave. (Pensemos que en B Kant suprime la idea de “objeto transcendental” –que queda si acaso como residuo de la primera edición en algunos textos incólumes– si bien mantiene la de “objeto en general”.)

Kant dice que la categoría es “una mera función del pensar” por medio de la cual es pensado “lo que puede ser dado en la intuición” (A 253). La categoría pura está vinculada al objeto en general, lo que quiere decir a la posibilidad de un objeto que pueda darse, esto es, ante todo nunca a un objeto que pueda producirse. Este darse es por tanto, casi analíticamente, *darse-en-la-intuición* siempre que la intuición sea finita, esto es, siempre que no sea intelectual sino *sensible* (pues en cierta manera la expresión intuición intelectual es un oxímoron, algo cuya posibilidad no podemos entender, un mero nombre: B 307). El vínculo entre el pensar y el intuir es por tanto esencial. Ahora bien, de las distintas determinaciones con que Kant lo explica, vamos a quedarnos con la siguiente, que dice que la categoría pura es

“la forma del pensar, es decir, la manera de determinar un objeto para la multiplicidad de una intuición posible” (B 309)

En ello, tenemos una clara determinación subjetiva del entendimiento. Es lo que luego será la síntesis intelectual. Pero convengamos por ahora en que aquí tenemos algo que ese *esencial al entendimiento* y que ese algo está vinculado a la *intuición*.

a) *Formalidad de la categoría pura*. Respecto a lo primero, retengamos lo que dice en B 305 de que en la categoría pura

“se expresa, *ausgedrückt wird*, únicamente el pensar de un objeto en general conforme a diversos *modis* ” (B 305)

O lo que es igual, la categoría pura es

“la forma pura del uso del entendimiento en consideración a los objetos en general y al pensar” (*ibid.*)

(Repárese en que ambos textos se mantienen en la primera edición, concretamente en A 248.) La formalidad del objeto en general se percibe justamente en estos troqueles, que aquí llama *modi*, y que corresponden a las distintas funciones lógicas, que no son sino los distintos modos de la unidad de la apercepción. En estos modos se encuentra “el fundamento de la posibilidad del entendimiento incluso en su uso lógico”. Considérese que este *sogar* debe entenderse como parte de la entrada a la Deducción B, recordando que para que haya síntesis hace falta no sólo multiplicidad, cuyo origen ha quedado decidido como de parte de la intuición sensible, sino unidad, que es el rendimiento que queda de parte del pensar y que le pertenece no sólo a la hora de rendir el conocimiento empírico sino *aún en su mismísima economía lógica*. En este § 16 se vincula la síntesis con el entendimiento, pero ello para recordar justamente que pertenece a todo enlace la unidad, uno de cuyos posibles réditos es el conocimiento, en efecto, pero no sólo ése (en B 130 hablar de “la intuición sensible, o de la no sensible”, *nichtsinnlichen*). La categoría es la unidad que el entendimiento prescribe, *vorschreibt*, “a la variedad de una intuición dada en general” (B 145), esto es, la variedad que le esta dada “de otra parte”, *anderweitig* (*ibid.*). En lo cual se está especificando la facultad del entendimiento, decimos, pero también su incapacidad, como dice Kant en estas líneas, para conocer si no dispone de la *Stoff* de la intuición.

Pues bien, esta unidad se presenta conforme a ciertos troqueles, cuya clase, *Art*, y número, *Zahl*, lo mismo que el de las funciones del juicio, es algo que no puede ser justificado. Es simplemente un *hecho inextricable*, como lo es que tengamos sólo tiempo y espacio como formas de intuición (B 146). Lo que nos interesa de estos troqueles es que constituyen *Gedankenformen* (B 150), o también una *Gedankenbestimmung* (B 149). En el texto del Ideal hemos visto que lo propio de la determinación es que constituye una acción sintética. Hay algo en lo que el sujeto se incrementa cuando estamos ante una determinación. Si esto es así, la operación por la que se generan las formas del juicio y del pensar tiene que ser ciertamente un incremento, si bien, como insiste Kant, ello no suponga conocimiento alguno. Cuando Kant llama a esta operación, que es puramente intelectual, síntesis, está aceptando este hecho. Esto nos lleva a lo segundo que queríamos comentar.

b) *Intuibilidad en general*. El pensar es lo otro que la intuición. Y ello en un modo esencial. Cuando Kant se propone definir su facultad no puede dejar de hacerlo siempre en ese su vínculo/separación respecto de la intuición, donde ésta constituye el modo inmediato mientras que aquél es el modo mediato (B 33). Mediación y no-mediación son las dos determinaciones básicas, digamos más fundamentales y por ende las más injustificables y gratuitas, si se nos permite decirlo así, en que se articula la entera facultad del ánimo. Siendo esto así, el pensar en general demanda siempre que algo esté dado, siendo este darse lo que queda de parte de la intuición. Por eso, si el entendimiento, en su más alta condición, es unidad de apercepción, esta unidad no puede dejar de ser una unidad sintética. No porque sea necesariamente cognoscitiva, aunque sí es condición de todo conocimiento (B 137), sino porque contiene una unidad de una particular multiplicidad que sólo puede estar dada. Pues bien, la unidad de esa multiplicidad a la que se dirige necesariamente el pensar como medio no es otra que la unidad del objeto en general. Pero, ¿y la multiplicidad?

Cuando Kant introduce en B la apercepción pura está poniendo en juego el

problema del sujeto y de sus representaciones. En realidad está en juego *la condición misma de representación, la representabilidad*, pues, en efecto, sólo podemos hablar de representaciones en la medida en que son accesibles a la conciencia. Su devenir-conciencia (lo que llama luego "conciencia en general") es lo mismo que el devenir-representación, pero también de su devenir-sujeto. El sujeto se encuentra siempre ya ante representaciones, en plural, y sólo puede ser sujeto en ese *encontrarse*. Su propia condición de sujeto se decide en la posibilidad de acompañar a todas ellas y de sostenerse como idéntico en ese acompañarlas, que es lo que significa la síntesis. Pero Kant insiste todo el tiempo en que se trata de "representaciones dadas" y de "representaciones dadas en la intuición". Esto último no es una especificación ulterior de eso dado sino que constituye su mismísima condición, pues, como recuerda aquí Kant, intuición es "aquella representación que puede estar dada antes de, *vor*, todo pensar", lo que quiere decir que no hay pensar si no hay intuición. No se trata de una anterioridad temporal sino del término de una distinción irreducible, tal y como se ha estipulado desde el principio (como hemos dicho recién). El yo es una representación simple que no contiene variedad alguna. Es decir, la mera autoconciencia no es productiva. Por tanto, si tenemos algo así como autoconciencia y por ende una identidad sostenida en el tráfago de todas nuestras representaciones, ello se debe a que el pensar tiene lugar siempre y en todo momento fácticamente. Si recordamos lo que decía Kant en el Ideal sobre los táleros, cien táleros reales son más que cien táleros posible desde el punto de vista de mi *Vermögenszustande*. Mi estado de cuentas, mis posibles, no se sostiene si no es por mor de la posición absoluta, pues yo soy precisamente un ser finito y por eso no puedo constituirme si no es como un ser que también es receptividad. De ahí la expresión que comentamos antes de una "entera capacidad de pensar".

Se trata, en efecto, de una especificación *a radice* del pensar, como recuerda Kant en B 138-9. La de un entendimiento humano "que no intuye, sino que simplemente piensa".

II. Segunda parte. Textos: B 128-9; B 304-305, B 150-153; B 159-161.

Cfr. **Sesión tercera.**