

***La posteridad de la «aptitud existencial de la esencia» en F. Suárez (DM, II, iv)***

**a) El ser como *conatus* en Spinoza:**

«Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente. [...]

Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa» (Spinoza, *Ética*, parte I «De Dios», def. I y III).

«[N]ada de lo que una sustancia tiene de perfección se debe a causa externa alguna; por lo cual también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza que, por ende, no es otra cosa que su esencia. Pues la perfección de una cosa no impide la existencia, sino que, al contrario, la pone, en tanto que la imperfección, por el contrario, la quita, y de esta suerte no podemos estar más seguros de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ser absolutamente infinito, o sea, perfecto, esto es, Dios» (Spinoza, *Ética*, parte I «De Dios», prop. XI).

«Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser» (Spinoza, *Ética*, parte III «Del origen y naturaleza de los afectos», prop. VI).

«El esfuerzo [*conatus*] con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma» (Spinoza, *Ética*, parte III «Del origen y naturaleza de los afectos», prop. VII).

**b) Leibniz y el retorno al ser como *entelequia*: una *dúnamis* que es *enérgεια*.**

«Para encontrar estas unidades reales tuve que recurrir a un átomo formal [...]. Fue menester, pues, recordar y como rehabilitar las formas sustanciales, tan desacreditadas hoy. [...] Encontré, pues, que su naturaleza consiste en la fuerza, y que de esto se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito; y que así habla de concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas. [...] Aristóteles las llama *entelequias primeras*; yo las llamo, quizás de una manera más inteligible, *fuerzas primitivas*, que no contienen solamente el acto o el complemento de la posibilidad, sino también una actividad original» (Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación entre sustancias*, *Philos. Schr.*, vol. IV, 479 [trad. de J. Marías]).

«La noción de *fuerza* o de *virtud* (que los alemanes llaman *Kraft*, los franceses *force*) [...] aporta mucha luz para entender la verdadera *noción* de sustancia. Pero la fuerza activa difiere de la nuda potencia conocida vulgarmente en las escuelas, en que la potencia activa de los escolásticos, o facultad, no es otra cosa que la posibilidad próxima de obrar, que sin embargo necesita de una excitación ajena y, por decirlo así, de un estímulo, para pasar al acto. Pero la fuerza activa contiene un cierto acto o *entelécheia*, y es un intermedio entre la facultad de obrar y la acción misma; y envuelve un conato; y así pasa a la operación por sí misma; y no necesita nunca auxilios, sino sólo la supresión del impedimento. Lo cual se puede ilustrar con los ejemplos de un cuerpo pesado suspendido, que tira de la cuerda que lo sostiene, o de un arco tenso» (Leibniz, *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*, trad. de J. Marías).

«De lo que acabamos de decir se sigue que los cambios naturales de las Mónadas provienen de un *principio interno*, puesto que una causa externa no puede influir en su interior» (Leibniz, *Monadología*, § 11, trad de J. Velarde).

«Se podría dar el nombre de Entelequias a todas las sustancias simples o Mónadas creadas, pues tienen en sí una cierta perfección (*écbousi tò entelés*), y hay en ellas una suficiencia (*autárcheia*), que las convierte en origen de sus acciones internas y, por así decir, en autómatas incorpóreos» (Leibniz, *Monadología*, § 18, trad de J. Velarde).

«Se dice que la criatura *actúa* fuera de sí, en tanto que posee perfección, y que *padece* de otra, en tanto que es imperfecta. Así, atribuimos *Acción* a la Mónada, en tanto que tiene percepciones distintas, y *Pasión*, en tanto que las tiene confusas» (Leibniz, *Monadología*, § 49, trad de J. Velarde).

**c) La existencia como complemento de la posibilidad: el diferendo Leibniz-Wolff.**

### ***El fundamento teológico de las verdades esenciales***

«Pues, según mi parecer, el entendimiento divino proporciona realidad efectiva a las verdades eternas, aunque su voluntad no intervenga en ello. Cada realidad tiene que basarse en algún existente. De otra manera, un ateo podría ser geometra, pero, si no hubiese ningún Dios, no habría objeto alguno de la geometría. Sin Dios no sólo no habría ningún existente, sino tampoco nada posible. Eso, empero, no impide que aquellos que no toman en consideración la conexión de todas las cosas entre sí y de éstas con Dios puedan concebir, a pesar de ello, determinadas ciencias, sin conocer su origen en Dios. Aristóteles tampoco ha reconocido este origen, pero con todo ha observado algo semejante y muy beneficioso, al reconocer que los primeros principios de cada ciencia particular proceden de una ciencia más elevada, que les da una condición racional: y esta ciencia más elevada debe tener como objeto el ser y, por consiguiente, a Dios, como fuente del ser. Herr Dreier, de Königsberg, ha subrayado con acierto que la verdadera Metafísica buscada por Aristóteles, que designó como *tèn zetouménen*, su *desideratum*, era la Teología» (Leibniz, *Teodicea*, II parte, § 184).

### ***El fundamento lógico-ontológico de la existencia: la posibilidad y la no-contradicción lógica***

«Nihil negativum, irrepraesentabile, impossibile, repugnans (absurdum), contradictionem involvens, implicans, contradictorium, est A et non-A, seu praedicatorum contradictorium nullum est subjectum, seu nihil est et non est.  $0 = A + \text{non-A}$ . Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum» (A. Baumgarten, *Metaphysica*, § 7).

«Nonnihil est aliquid (*Etwas*): repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non-A, est possibile» (A. Baumgarten, *Metaphysica*, § 8).

«Se llama ente a lo que puede existir, por consiguiente, a lo que no contradice la existencia [*ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*]» (C. Wolff, *Ontología*, § 134, GW, II, 3, 115).

«Se llama imposible a aquello que comporta contradicción [*impossibile dicitur quicquid contradictionem involvit*]» (C. Wolff, *Ontología*, § 79, GW, II, 3, 62).

«Posible es lo que no comporta ninguna contradicción, lo que no es imposible [*possibile est quod nullam contradictionem involvit, quod non est impossibile*]» (C. Wolff, *Ontología*, § 85, GW, II, 3, 65).

«Lo que es imposible no puede existir [*quod impossibile est, existere nequit*]» (C. Wolff, *Ontología*, § 112, GW, II, 3, 92).

«Es posible aquello que puede existir [*quod possibile est, illud existere potest*]» (C. Wolff, *Ontología*, § 133, GW, II, 3).

«La filosofía es la ciencia de las cosas posibles en tanto que pueden ser [*philosophia est scientia possibilium quatenus esse possunt*]» (C. Wolff, *Discurso preliminar acerca de la filosofía en general*, § 29, GW, II, 1).

«La filosofía da razón de por qué algo pueda llegar a ser [*philosophia reddit rationem, cur aliquid fieri possit*]» (C. Wolff, *Discurso preliminar acerca de la filosofía en general*, § 31, GW, II, 1).

«[La filosofía] da también razón de por qué una cosa llegue a ser en lugar de otra [*reddit etiam rationem, cur unum potius fiat quam alterum*]» (C. Wolff, *Discurso preliminar acerca de la filosofía en general*, § 32, GW, II, 1).

«Pues lo indeterminado no puede ser concebido, a no ser que el mismo se conciba como determinable; si se pone A como algo absolutamente indeterminado, no por ello es nada, sino que se considera como apto para recibir algo [*Cum indeterminatum non possit concipi, nisi idem concipiatur ut determinabile; si A prorsus indeterminatum ponitur, non tamen ideo nihilum est, sed ut aptum spectatur ad recipiendam aliquid*]» (C. Wolff, *Ontología*, § 119, GW, II, 3).

«Todo lo que es o se concibe que puede ser se llama *res*, en la medida en que es algo; precisamente por ello, *res* puede definirse por aquello que es algo. Por ello, la realidad y la quiddidad son sinónimos entre los escolásticos. Por ejemplo, ‘árbol’ se llama ‘ente’ y ‘cosa’; *ente* si se toma en consideración la existencia; *cosa*, en verdad, si se toma en consideración la quiddidad, ya sea porque se trate de algo, ya sea porque le corresponda una noción determinada [*Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur Res, quatenus est aliquid; ut adeo Res definiri possit per id quod est aliquid. Unde apud Scholasticos et realitas et quidditas synonyma sunt. Eg. arbor et ens dicitur et res; ens scilicet*»

*si existentiam respicis; res vero si quidditatem, sive quod sit aliquid, aut determinata notio ei respondeat*]» (C. Wolf, *Ontología*, § 243).

### **La existencia como «complemento» de la posibilidad en Wolff**

«Ciertamente la noción de ente añade a la de posible la potencia o posibilidad de existir y, además, con necesidad, debido a que fluye de la noción de posible y, precisamente, una vez puesta la posibilidad de la cosa, se pone también la posibilidad de su existencia. Por ello *posible* y *ente* no son enteramente sinónimos [*notio nimirum entis notioni possibilis superaddit potentiam seu possibilitatem existendi et quidem necessario superaddit, propterea quod ex possibilis notione fluat, atque adeo posita possibilitate rei, ponitur etiam ejus existendi possibilitas. Possibile adeo et ens non prorsus sinónima sunt*]» (C. Wolff, *Ontología*, § 135, GW, II, 3, 86).

«La razón suficiente de la existencia no está contenida en la razón de posibilidad [*Ratio existentiae sufficiens in possibilitate non contenta*]» (C. Wolff, *Ontología*, § 172, GW, II, 3, 141).

«Aparte de la posibilidad del ente se requiere algo otro para que exista [*Praeter possibilitatem entis aliud quid adhuc requiritur ut existat*]» (C. Wolff, *Ontología*, § 173, GW, II, 3, 141).

«De ahí que se defina ‘existencia’ por el complemento de la posibilidad: que manifiesta ser la definición y advertimos en la misma obra que es útil para filosofar correctamente. Se llama también *actualitas* a la existencia [*hinc Existentiam definitio per complementum possibilitatis: quam definitionem esse patet, et ad recte philosophandum utilem ipso opere experiemur. Dicitur existentia etiam Actualitas*]» (C. Wolff, *Ontología*, § 174, GW, II, 3, 143).

### **d) La peculiaridad del objeto “Dios”: no admite la separación de esencia y existencia.**

«[T]eniendo por costumbre, en todas las demás cosas, distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de que la existencia de Dios puede separarse de su esencia, y que, de este modo, puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valen dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle.

Pero aunque, en efecto, yo no pueda concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, con todo, como de concebir una montaña con valle no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, parece asimismo que de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que exista: pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas; y así como me es posible imaginar un caballo con alas, aunque no haya ninguno que las tenga, del mismo modo podría quizá atribuir existencia a Dios, aunque no hubiera un Dios existente.

Pero no es así: precisamente, bajo la apariencia de esa objeción es donde hay un sofisma oculto. Pues del hecho de no poder concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo montaña sin valle alguno, sino sólo que la montaña y el valle, háyalos o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Él, y, por tanto, que verdaderamente existe. No se trata de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma —a saber, de la existencia de Dios— la que determina a mi pensamiento para que piense eso. Pues yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma), como sí lo soy de imaginar un caballo sin alas o con ellas» (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, V, AT VII, 66).

### **e) La crítica de Kant a la identificación o derivación analítica de la *existentia* a partir de la *possibilitas*, en la que se basa el argumento ontológico de la existencia de Dios:**

«La *res* que se distingue de *ens* en esto [...], en que *ens* se toma del acto de ser, mientras que el nombre *de cosa* expresa la quiddidad o la esencia del ente» (Tomás de Aquino, *De Veritate*, qu. 1, a. 1, resp.).

«El concepto es siempre posible, si no se contradice. Ésa es la característica lógica de la posibilidad, y por ella el objeto de él se distingue del *nihil negativum*. Pero él puede, sin embargo, ser un concepto vacío, si no se demuestra en particular la realidad objetiva de la síntesis por la cual el concepto es engendrado; lo cual se basa siempre, empero, tal como se mostró arriba, en principios de la experiencia posible, y no en el principio del análisis (principio de no contradicción). Ésta es una advertencia para que a partir de la posibilidad de los conceptos (lógica) no se infiera inmediatamente la posibilidad de las cosas (real)» (Kant, *Crítica de la Razón pura*, «Dialéctica trascendental», cap. III: *Del Ideal trascendental*, secc. IV, A 596/B 624, nota; trad. de M. Caimi).

«Ser no es, evidentemente, un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico es solamente la cópula de un juicio. La proposición: *Dios es omnipotente*, contiene dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y omnipotencia; la palabra *es* no es otro predicado más, sino solamente aquello que pone al predicado *en relación con* el sujeto. Ahora bien, si tomo al sujeto (Dios) junto con todos sus predicados (entre los que está también la omnipotencia) y digo: *Dios es*, o hay un Dios, entonces no le pongo ningún predicado nuevo al concepto de Dios, sino que [pongo] solamente al sujeto en sí mismo con todos sus predicados, es decir [pongo] el *objeto* en relación con mi *concepto*. Ambos deben contener exactamente lo mismo, y por eso, al concepto, que expresa solamente la posibilidad, no puede serle añadido nada, [sólo] porque yo piense su objeto como dado absolutamente (por medio de la expresión: él es). Y así, lo efectivamente real no contiene nada más que lo meramente posible. Cien táleros efectivamente reales no contienen nada más que [lo que contienen] cien [táleros] posibles. Pues, como éstos significan el concepto, mientras que aquéllos [significan] el objeto y la posición de él en sí mismo, en caso de que éste contuviese más que aquél, mi concepto no expresaría todo el objeto, y entonces no sería tampoco el concepto adecuado de él. Pero en mi patrimonio hay más que los cien táleros efectivamente reales, que con el mero concepto de ellos (es decir, con la posibilidad de ellos). Pues el objeto, en la realidad efectiva, no está sólo contenido en mi concepto, analíticamente, sino que se añade sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que por medio de este *ser* exterior a mi concepto esos cien táleros pensados aumenten, ellos mismos, en lo más mínimo. [...]

El concepto de un ente supremo es una Idea muy útil en muchos respectos; pero precisamente porque es mera Idea, ella es enteramente inepta para ensanchar, por medio de ella sola, nuestro conocimiento, con respecto a lo que existe. Ni siquiera puede informarnos algo más sobre la posibilidad. La característica analítica de la posibilidad, [característica] que consiste en que meras posiciones (realidades) no generan contradicción alguna, no puede serle denegada a él; pero como la conexión de todas las propiedades reales en una cosa es una síntesis, acerca de cuya posibilidad no podemos juzgar *a priori*, porque las realidades no nos son dadas específicamente, y aunque esto ocurriera, no tendría lugar en ello juicio alguno, porque la característica de la posibilidad de conocimientos sintéticos debe buscarse siempre sólo en la experiencia, a la cual no puede pertenecer el objeto de una Idea, resulta que el célebre Leibniz estuvo lejos de alcanzar lo que él pretendía haber logrado, a saber, [estuvo lejos de] su pretensión de comprender *a priori* la posibilidad de un ente ideal tan elevado.

Por consiguiente, son perdidos todo el esfuerzo y el trabajo dedicados a la tan célebre prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ente supremo, a partir de conceptos; y un ser humano ganaría, con las meras Ideas, tan poco en conocimientos, como [lo que] un comerciante [ganaría] en capital, si, para mejorar su situación, agregase algunos ceros a su arqueo» (Kant, *Crítica de la Razón pura*, «Dialéctica trascendental», cap. III: *Del Ideal trascendental*, secc. IV, A 598/B 626ss. y A 601/B 629-A 602/B 630; trad. de M. Caimi).

«Para el entendimiento humano es absolutamente necesario distinguir la posibilidad [*Möglichkeit*] de la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] de las cosas. La razón de ello reside en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer. Pues, si no se exigieran para su ejercicio dos piezas enteramente heterogéneas, entendimiento para los conceptos e intuición sensible para los objetos que les corresponden, no habría ninguna distinción semejante (entre lo posible y lo efectivamente real). En caso de que nuestro entendimiento fuera intuitivo, no tendría más objeto que lo efectivamente real. Conceptos (que se refieren meramente a la posibilidad de un objeto) e intuiciones sensibles (que nos dan algo, sin que por ello nos permitan conocerlo como objeto), desaparecerían los dos. Ahora bien, toda nuestra distinción de lo meramente posible con respecto a lo efectivamente real reside en lo siguiente, que lo primero significa únicamente la posición [*Position*] de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto y, en general, a la facultad de pensar, mientras que lo segundo significa la posición [*Setzung*] de la cosa en sí misma (fuera de este concepto). Por lo tanto, la distinción de las cosas posibles con respecto a las efectivamente reales es una distinción meramente subjetiva para el entendimiento humano, habida cuenta de que nosotros podemos tener siempre algo en el pensamiento, aunque no exista, o representarnos algo como dado, aunque no tengamos ningún concepto de ello. Por tanto, las proposiciones que dicen que las cosas pueden ser posibles sin ser efectivamente reales; que, por tanto, a partir de la mera posibilidad no puede derivarse la realidad efectiva, son enteramente válidas para la Razón humana, sin probar por ello que esta distinción resida en las cosas mismas. Pues, que esto no pueda seguirse de aquello, que, de ahí, por mucho que aquellas proposiciones sean válidas también acerca de los objetos, en la medida en que nuestra facultad de conocer, como condicionada sensiblemente, se ocupa también de objetos de los sentidos, no lo sean con respecto a las cosas en general, se pone de manifiesto a partir de la exigencia implacable de la Razón de asumir algo (el fundamento originario) como existente de manera necesaria e incondicionada, en el que posibilidad y realidad efectiva no deben distinguirse ya, y para cuya Idea nuestro entendimiento no tiene absolutamente ningún concepto, esto es, no puede encontrar ninguna manera en que deba representarse un cosa tal y su manera de existir. Pues, cuando nuestro entendimiento *piensa* (piense lo que quiera), eso se representa meramente como posible. Si es consciente de

ello como dado en la intuición, entonces es algo efectivamente real, sin pensar con ello algo <procedente> de la posibilidad. De ahí que el concepto de un ente absolutamente necesario sea una Idea racional indispensable, pero para el entendimiento humano un concepto problemático inalcanzable» (Kant, *Crítica del Juicio*, «Crítica del Juicio teleológico», § 76).

«Ponemos simplemente «realidad» donde el texto original dice *Realität* y «realidad efectiva» o «efectividad» donde dice *Wirklichkeit* (asimismo «efectivo» o «efectivamente real» donde dice *wirklich*). Esto responde al intento de reflejar de algún modo —aunque sea en gran medida convencional— una diferencia de sentido que en Kant, y antes de él, tiene verdadera importancia. La *Wirklichkeit* es la existencia (*Dasein*), que pertenece a las categorías de la *modalidad*; la *Realität*, en cambio, pertenece a las categorías de la *cualidad*: es un *qué*, se trata en ella de qué es la cosa, no de si existe. Así, cuando Kant habla de que un concepto tiene «realidad objetiva» (*objektive Realität*), se refiere a que ese concepto (nótese que la «realidad», el *qué*, es lo presente en el concepto) pertenece a la quiddidad *del objeto*, ya sea el objeto de la Razón en su uso teórico (como en el caso de las categorías según la *Crítica de la Razón pura*) o el objeto de la Razón en su uso práctico (como es el caso del ideal de la humanidad grata a Dios). Bien entendido que este sentido de *Realität* no es aún el sentido específicamente crítico que tiene este término en la «Analítica trascendental» (*cf.* «Anticipaciones de la percepción», *KrV*, A 166/B 207ss.), sino un sentido más amplio, ya presente en la filosofía antes de Kant» (nota 8 de la edición de F. Martínez Marzoa de *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Alianza).

«Realidad [*Realität*] procede de *realitas*; se llama *realis* a lo que pertenece a la *res*. Esto significa la cosa [*Sache*]. Es real lo que pertenece a una cosa, lo que constituye el contenido real [*Wesgehalt*] de una cosa, por ejemplo, de una casa, de un árbol, lo que pertenece a la esencia de una cosa, a la *essentia*. Realidad significa a veces la totalidad de estas determinaciones esenciales de una cosa o las piezas constituyentes singulares de la misma. Así, la extensión es una realidad del cuerpo natural, como el peso, la densidad, la repulsión. Todo esto es real, pertenece a la *res*, a la cosa «cuerpo natural», haciendo abstracción de si el cuerpo existe efectivamente o no. La materialidad forma parte de la realidad de una mesa, por ejemplo; para ello la mesa no necesita ser efectivamente real, en el sentido actual de ser «real». La realidad efectiva [*Wirklichkeit*] misma, la existencia, es algo que sólo sobreviene a la esencia y, desde esta perspectiva, la existencia pasaba por una realidad. Kant indicó por vez primera que la realidad efectiva, la presencia [*Vorhandensein*] no es el predicado real de una cosa; esto es, cien táleros posibles no se distinguen lo más mínimo de cien táleros efectivamente reales, a saber, tomados con arreglo a su *realidad*; en ambos casos se trata del mismo carácter de cosa [*Sachheit*], a saber, 100 táleros, del mismo *qué* [*Was*], *res*, sea posible o efectivamente real.

Nosotros distinguimos realidad efectiva de posibilidad y necesidad; las tres categorías son recogidas por Kant bajo el título de *modalidad*. Por eso, el que en este grupo *no* se encuentre la «realidad» obedece a que realidad no significa realidad efectiva. ¿De qué grupo forma parte la *realidad*, esto es, cuál es su sentido general? Es el de la *cualidad* [*Qualität*] —*quale*—, un así o así [*ein So und So*], esto o aquello, un *qué* [*Was*]; «Realidad» como objetividad [*Sachheit*] responde a la pregunta *qué* es la cosa, no a la pregunta por su existencia (A 143/B 182). Lo real, que constituye la *res*, es una determinación de la *res* como tal. Así se aclara el concepto «realidad» en la Metafísica prekantiana. Para usar el concepto metafísico de realidad Kant se sirve del manual de Baumgarten, en el que la transmisión [*Überlieferung*] de la Metafísica medieval y moderna es elaborada de manera escolar.

El carácter fundamental de la *realitas* es en Baumgarten la *determinatio*, la determinación [*Bestimmtheit*]. Extensión y materialidad son realidades, esto es, determinaciones pertenecientes a la *cosa* «cuerpo». Observada con más detalle, la *realitas* es una *determinatio positiva et vera*, una determinación perteneciente a la verdadera esencia de una cosa y puesta como tal. El concepto opuesto es un *qué* que no determina positivamente una cosa, sino con vistas a lo que le falta. Así, la ceguera es una falta que no se encuentra en lo que es ver. Ahora bien, la ceguera manifiestamente no es una nada. No es, desde luego, una determinación [*Determination*] positiva, sino una negativa, esto es, una «negación». El concepto opuesto a la realidad es la negación.

Como ocurre con todos los conceptos fundamentales recibidos por la transmisión de la Metafísica, Kant da también una nueva interpretación crítica de éste, el de *realitas*. Los objetos son las cosas tal y como aparecen. Los fenómenos hacen que se muestre en cada caso algo, un *qué*. Lo que ante todo nos apremia, se nos presenta y nos concierne, este primer *qué* y coseidad [*Sachhafte*], se llama «lo real» en el fenómeno; «aliquid sive obiectum qualificatum, es la ocupación del espacio y del tiempo» (WW XVIII, n. 6338 a, p. 663). Lo real en los fenómenos, la *realitas phaenomenon* (A 168/B 209) es lo que tiene que ocupar, como primer contenido real, el vacío de espacio y tiempo, para que en general algo pueda aparecer y el aparecer, la llegada de lo que se nos enfrenta [*der Andrang eines Gegen*], sea posible.

Lo real en el fenómeno no es en el sentido de Kant aquello que es efectivamente real en el fenómeno, frente a lo que en él podría ser inexistente [*unwirklich*] y mera apariencia y humo. Lo real es aquello que tiene que darse en general para que pueda decidirse sobre la existencia o inexistencia de algo. Lo real es el *qué* como tal, puro y necesariamente primero. Sin lo real, sin el carácter de cosa, no solamente el objeto es inexistente, sino nada en general, esto es, se queda sin un *qué*, conforme al cual se determina como esto o lo otro. En este *qué*, lo real, se cualifica el objeto como lo que viene al encuentro así o así. Lo real es el primer

*quale* del objeto» (M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, B. «La manera de preguntar por la cosa de Kant», II. «La pregunta por la cosa en la obra principal de Kant», 7. «Representación sistemática de todos los principios del entendimiento puro», e2 «El concepto de la realidad de Kant; las magnitudes intensivas», Tübingen, M. Niemeyer, pp. 165ss.).