

*La realidad del ens realissimum.
La ontoteología kantiana en
el argumento de los posibles*

Irene BORGES-DUARTE
(Universidad de Évora)

RESUMEN: El llamado “argumento de los posibles” desarrollado por Kant en el *Beweisgrund* está destinado a demostrar la existencia del *ens realissimum* de la tradición metafísica moderna. El presente estudio pretende explorar la importancia de esta prueba en el contexto global del pensamiento kantiano, a partir de la ambigüedad del concepto de realidad y de su precisión en la filosofía crítica.

Palabras clave: Kant, Dios, argumento ontológico, realidad, posibilidad, existencia.

ABSTRACT: The “argument of the possibles” in the work of Kant known as *Beweisgrund* aims to prove the existence of God as the *ens realissimum* of the modern tradition of Metaphysics. This paper explores the importance of such a proof in the context of the evolution of kantian thought, on the basis that the ambiguous concept of reality, in this precritical work, comes to full determination in the critical one.

Key words: Kant, God, ontological argument, reality, possibility, existence.

“Sólo hay un Dios y sólo hay un argumento mediante el cual es posible comprender su existencia, percibiendo a la vez aquella necesidad que anula absolutamente cuanto a esta se opone.”¹ Estas palabras conclusivas resumen

¹ *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [*Beweisgrund*], III Abteilung, § 5. En *Immanuel Kant Werke*, ed. de W. Weischedel,

con brevedad la tarea que Kant se propuso en la obra conocida como *Beweisgrund* y su convicción de haberla llevado a buen fin: la fundamentación de una vía segura (la única posible) para probar no sólo la existencia de un sólo Dios, sino también su carácter absolutamente necesario. Tal necesidad no es sólo lógica: no se refiere meramente al rigor del razonamiento que conduce a tal conclusión. La existencia de Dios se pretende demostrada como siendo *ontológicamente necesaria*, es decir, como fundamento o razón de ser del ser de todo lo que es y, porque es, llega a poder ser pensado. Coherentemente, Kant llama, pues, “ontológico” al tipo de argumentación utilizado, filiándolo a la “prueba llamada cartesiana” (III § 2, 730). La afortunada designación llegó a nuestros días.

*El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*² pretende ser la *Rettung*, la única posible, para el tema escabroso de la fundamentación del tránsito de la esencia a la existencia de Dios, de lo “posible” o “pensable” a lo efectivamente real, *wirklich*. Salvación que ya Leibniz había comprendido necesaria, cuando afirmaba del argumento cartesiano que “aún hay un vacío que llenar” y que “sería de desear que alguien hábil terminara la demostración con el rigor de una evidencia matemática”³. De hecho, es justamente “el lenguaje de la filosofía leibniziana el que [Kant] habla constantemente en la *única prueba posible*”⁴. Kant busca, en efecto, una solución racionalista para un problema, allí donde el mismo racionalismo ha reconocido su miseria y cuya insolubilidad él mismo certificará, en la

Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, vol. II, pág. 737: “*Es ist nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Notwendigkeit einzusetzen, die schlechterdings alles Gegenteil vernichtet.*” De ahora en adelante, la mera ubicación de las citas se incluirá en el texto, en la siguiente secuencia: Abteilung, Betrachtung (en su caso), parágrafo, página (ej.: I 1 §1, 630; o II §5, 737).

² El título mismo de la obra plantea un problema de traducción. *Beweisgrund* significa *fundamento de prueba*, o sea, *argumento*. Pero las versiones varían según los traductores. Quintana Cabanas en su versión castellana (Barcelona, Zeus, 1972) y Festugière en la suya francesa (París, Vrin, 1963), por ej., traducen *Beweisgrund* por “fundamento”, despreciando el calificativo “de prueba”, que con todo, es importantísimo en el título y para entender la intención misma de la obra.

³ G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, IV, Cap. X §7. In *Opera philosophica*, edición de J. E. Erdmann, Aalen, Scientia, 1959 (facsimil de la ed. de 1840): “il y a encore un vide a remplir” (ed. cit., 374); “il serait encore à souhaiter que des habiles gens achevassent la démonstration dans la rigueur d’une évidence mathématique” (ed. cit., 375).

⁴ E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1931. Trad. de W. Roces: *Kant. Vida y doctrina.*, México, F.C.E., 1948, pág. 78.

*Crítica de la Razón pura*⁵. El *Beweisgrund*, su respuesta al reto leibniziano, marcará un hito en el paciente y azaroso camino que le conduce a asumir los límites teóricos de la pura razón. Muchos de los instrumentos conceptuales allí manejados sufrirán alteración, pero el gran descubrimiento kantiano del plano transcendental se presiente ya en la intención de la obra. El haber planteado el problema de la prueba de la existencia de Dios de la forma como allí lo hace, le abrirá un horizonte, que sólo el hecho de haberlo abierto podría indicar claramente hasta qué punto y por qué era o estaba *a priori* cerrado, sin salida. Sólo la demostración de un *ens realissimum* pudo desvelar el carácter “ideal” de su realidad y presentir en él lo que en 1781 aparecerá como *Ideal de la Razón*. Ambas nociones corresponden al mismo concepto de Dios, pero les separa la perspectiva abierta por la renuncia absoluta al “uso real” del intelecto, en el que Kant aún creía en 1770, pero cuya defunción queda patente en la carta a Marcus Herz de 1772. El *Beweisgrund*, precisamente porque hace un camino que no va a ninguna parte, permite al segador reconocer el terreno de mieses que habrá de cortar. Salir de ahí significará, como veremos, redefinir el concepto de *realidad*.

El propósito del presente estudio es, por ello, doble. Se pretende, por una parte, seguir la lógica de la argumentación kantiana en esta obra, que la *Crítica de la Razón pura* posteriormente invalidará. Por otra parte, se procura poner al descubierto que el supuesto de una tal argumentación es un cierto concepto previo —auténtico *Vorurteil*, en sentido gadameriano— de Dios, que corresponde, sin ruptura, al que la tradición racionalista definiera como *ens realissimum*. Teniendo en cuenta la evolución del pensamiento kantiano hacia el descubrimiento del carácter transcendental de la construcción de la realidad, la lectura atenta del argumento permitirá hallar dos puntos de fractura. En primer lugar, el que aún en el *Beweisgrund*, empieza a separar dos *realitates*: la que, en la *Crítica*, es determinada por la categoría de la cualidad (*Realität* en cuanto afirmación de un *quid*), y la que lo es modalmente en cuanto *Wirklichkeit* o *Dasein*⁶ (reconocimiento de un *quod*). Pero esta equivocidad del concepto de realidad, implícita en la argumentación pre-crítica, no sólo ilustra un momento del camino del pensar kantiano, sino que, en segundo lugar, tiene que poder ser enmarcada en lo que, ya en la obra de

⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., vol. III e IV. La obra será citada en nota por las siglas *KrV* y la indicación de la paginación de las ediciones A e B, según el uso habitual.

⁶ Véase *KrV*, A 80/ B 106 y A 144-145 / B 182-183.

1781, será la clave arquitectónica final: el “Ideal transcendental”, suprema ilusión o *focus imaginarius*, ajeno a toda experiencia y, por tanto, a toda realidad, pero simbólico punto focal de la perspectiva, en el que la mirada intencional de una Razón Pantocratrix dibuja teóricamente la *omnitudo realitatis* (o todo quidditativo) en el que su acción práctica fácticamente se realiza.

Después de contextualizar el problema, procederemos a analizar la prueba kantiana —lo que acontecerá en cuatro momentos estructurales, correspondientes al comentario de cuatro textos fundamentales (designados como A, B, C, e D)— para concluir caracterizando, mediante una comparación con la posición crítica, la importancia de la meditación sobre la necesidad de la existencia del *ens realissimum* para la definición kantiana del concepto crítico de realidad.

1. La prueba ontológica en la tradición racionalista.

Del punto de vista lógico, las pruebas de la existencia de Dios por vía apriorística se basan fundamentalmente en la exigencia de extraer del análisis del concepto de Dios, en cuanto ser supremo y máximo de perfecciones, la necesidad de su existencia, puesto que su no existencia invalidaría su misma definición, al admitir una contradicción en su esencia: un ser maximamente perfecto inexistente, no sería maximamente perfecto. El supuesto de la prueba es, pues, un cierto concepto de Dios. Wolff lo traduce de la siguiente manera: “*Deus est ens perfectissimum, scilicet absolute tale*”⁷.

Aunque este concepto, en cuanto origen de la argumentación, hay que buscarlo, como es bien conocido, en San Anselmo —Dios es “*aliquid quo nihil maius cogitari potest*”⁸—, Kant no da muestras en ningún momento de tener en cuenta tal fuente. Al referirse al argumento, por él y a partir de él designado como “ontológico”, no menciona más que la “prueba llamada cartesiana”, si bien dice que es “todavía anterior a Descartes” (*Beweisgrund* III, § 2, 730). Su punto de partida inequívoco es, pues, la versión moderna de la problemática, por lo que la referencia a su remota procedencia no alcanza al contexto ontológico característico de ella, al que Kant es ajeno. La referencia

⁷ Christian WOLFF, *Theologia naturalis*, II § 14. Hay una edición reprográfica a cargo de J. École: Hildesheim, Olms, 1964.

⁸ San ANSELMO, *Proslogion*, ed. bilingüe de J. Alameda, Madrid, B.A.C., 1952, pág. 366.

al argumento en su versión específicamente anselmiana queda, pues, fuera de los límites de este trabajo. Pero la *lógica* de su argumentación es retomada por Descartes, aunque en distinto horizonte.

La premisa mayor de la prueba anselmiana corresponde, en la expresión arriba citada, a la afirmación de una determinada idea del Dios de la fe cristiana. La menor, al carácter contradictorio de aceptar la no-existencia del ente así definido, puesto que “si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él”⁹. Supuesto es, pues, que existir o ser *in re* es más que ser meramente *in intellectu*¹⁰. La conclusión lógica es la *necesidad de la existencia de ese ser cuyo concepto es el de aquello “por encima de lo cual nada se puede imaginar, ni en el pensamiento ni en la realidad”*. Este Dios que el pensamiento sólo puede pensar como lo superlativo en grado supremo se convierte, en el lenguaje ilustrado, en “perfecto”, a lo que colaboran Descartes y Leibniz.

En las varias versiones que da del argumento, Descartes reitera la coincidencia de las ideas de Dios y de perfección y, asimismo, la pertenencia necesaria del predicado de la existencia al concepto de perfección: “Así, no hay menos repugnancia en concebir un Dios (es decir, un ser soberanamente perfecto) que carezca de existencia (o sea, que carezca de alguna perfección), que en concebir una montaña que no posea ningún valle”¹¹. A esto añade un importante matiz. Si bien en el razonamiento anselmiano estaba ya explícitamente presente el pensamiento (el “poder ser pensado”, la “inteligencia”, el “imaginar”) como vehículo e ingrediente de la *lógica* argumentativa, en el cartesiano esta referencia se convierte en decisiva al atribuirse a la idea de perfección el carácter de idea innata *clara y distinta*. La evidencia, en tanto que criterio cartesiano de la verdad, viene a resaltar el *carácter mediador* del pensamiento humano en el procedimiento de la prueba. El que la idea del ser perfecto sea innata remite a algo preexistente *en el pensamiento*, algo que “yo pienso” en grado de suprema claridad, a la manera de una noción matemática. “Esta misma idea [de un ser soberanamente o sumamente perfecto] es

⁹ San ANSELMO, *Proslogion*, II, ed. cit., 366.

¹⁰ Véase, además del capítulo del *Proslogion* ya citado, la respuesta de San ANSELMO a la objeción de Gaunilo, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, II, ed. cit., 420 ss.

¹¹ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques* (ed. de F. Alquié, *Oeuvres philosophiques*, II, Paris, Garnier, 1967), V Meditación, 216-217. En la excelente edición castellana de Vidal Peña (*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977), pág. 55.

también muy clara y muy distinta, puesto que todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y que contiene en sí alguna perfección, está integralmente contenido y encerrado en esta idea¹². Sólo este ser perfecto es, por otra parte, *soporte de la verdad de las ideas*, es decir, de que éstas correspondan a algo *real*: “un ser perfecto no puede engañarme”. Este elemento, nuevo relativamente a la versión anselmiana, y que tampoco integra el argumento cartesiano propiamente dicho, aunque constituye su contexto ontológico, es, sin embargo, fundamental para entender el argumento leibniziano “de las verdades eternas” y el kantiano “de los posibles”.

El carácter *a priori* de la prueba viene dado por situación de ésta dentro de los límites estrictos del pensamiento: es del análisis de un concepto, el cual es pensado por mí con claridad, lo que permite descubrir el alcance de aquello que es en él concebido. “Estando habituado en todas las otras cosas a hacer la distinción entre la existencia y la esencia, fácilmente me convenzo de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios, pudiendo así concebir Dios como no existiendo en acto. Sin embargo, si lo pienso con más atención, encuentro obvio que la existencia no puede ser separada de la esencia de Dios, tal como la esencia de un triángulo rectángulo no puede separarse de que la magnitud de sus ángulos sea igual a dos rectos¹³. Es decir: en el caso de Dios, *no es pensable* que la existencia no integre su esencia.

Leibniz elaborará supremamente estos matices algo desgarrados, a los que Descartes no supo dar unidad. Por *perfección* entiende “la magnitud de la realidad positiva, tomada precisamente al poner de lado los límites de las cosas que los tienen¹⁴. *Perfección* es, pues, el máximo grado positivo o suprema grandeza de “realidad positiva”, es la *realidad* sin límite. Queda abierta la vía que Kant irá seguir, aunque en su terminología haya que separar los conceptos de perfección y realidad.

En efecto, Kant denuncia en el *Beweisgrund* una *ambigüedad* en el término “perfección”, que los seguidores de Leibniz identificaban con el de realidad superlativa, pero que “según su empleo y la incertidumbre de las diversas lenguas, [...] padeció alteraciones que han podido alejarle bastante de su sentido propio”. Asimismo, prosigue Kant, tomada en el acepción más

¹² *Ibidem*, III, ed. cit. 200-201 (V. Peña, 39-40).

¹³ *Ibidem*, V 216-217 (V. Peña, 55). Kant retomará el ejemplo cartesiano del triángulo en *KrV*, A 593/B 621.

¹⁴ G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, § 41: “la grandeur de la réalité positive prise précisément en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont” (ed. cit., 708).

corriente, “tal palabra se refería siempre, de algún modo, a un ser dotado de conocimiento y deseo” (I 4 § 3, 652). De hecho, Lamacchia atribuye a Kant el haber introducido en esta obra un *nuevo* significado del concepto de perfección “que tendrá un peso determinante en el desarrollo del pensamiento ético-religioso”¹⁵. La perfección va a consistir en la conformidad [*Zusammenbestimmung*] de las posibilidades de las cosas con el sublime deseo de Dios, fundando así la unidad, armonía y orden de las cosas creadas (I 4 § 4, 654), e integrando, pues, otro tipo de razonamiento —el teleológico, por el cual Kant siempre sintió especial aprecio, aún sin atribuirle validez absoluta— tendente a probar la existencia divina.

El Dios de Kant *en la prueba ontológica* no será, por tanto, *ens perfectissimum*, sino *ens realissimum*, giro que sin ser revolucionario, es determinante para comprender su argumento. Mientras la metafísica wolffiana mantiene el equívoco entre perfección y realidad —“*ens perfectissimum dicitur, cui insunt omnes realitates compossibiles in gradu absoluto*”¹⁶—, Kant trata de separar la argumentación teleológica, que supone una realidad en armonía con la voluntad divina, de la ontológica que tan sólo exige la necesidad de la realidad de Dios como fundamento de la realidad de los posibles. La demostración de la existencia de un tal Dios no puede realizarse por vía del mero análisis lógico de los predicados que integran su esencia. Más bien se trata, ahora, de pasar no de la esencia a la existencia, sino de la posibilidad en general a su fundamento. El criterio de la evidencia lógica es substituido por el de la necesidad ontológica, el método analítico por el sintético *a priori*. Por ello, el único argumento adecuado y consecuente no deberá proceder a deducir de la posibilidad de Dios, como principio, su existencia como consecuencia, sino pasar de la posibilidad interna *de las cosas*, en tanto que consecuencia, a la existencia de Dios como principio. En ello, y a pesar de sus ataques a los racionalistas, Kant no hace mucho más que seguir la inflexión fundamental de la perspectiva cartesiana introducida por Leibniz, pero dejada por sus seguidores en el olvido.

En efecto, Leibniz da el tono al reducir la perfección al *supremo grado de realidad*, por una parte, y al buscar a Dios en tanto que *fundamento de la realidad* de las esencias, por otra. Autores hay que llegan incluso a defender

¹⁵ Ada LAMACCHIA, *La Philosophia della Religione in Kant*, Manduvia, Lacaita Editore, 1969, p. 196. La autora considera que el concepto de “perfección relativa” de Crusius, referido a la voluntad, constituiría un cierto antecedente de esta novedad kantiana.

¹⁶ Ch. WOLFF, *Theologia naturalis*, II, §§ 1-6.

la identidad de la prueba de los posibles con alguna de las pruebas leibnizianas. Maréchal —y también Fichant y Festugière¹⁷— la hacen depender del argumento integrado en una carta de 1701 al Pe. L'Amy¹⁸; Heimsoeth y Reich, del de los §§ 43-44 de la *Monadología*¹⁹; Laberge refuta ambas tesis, considerando altamente improbable que Kant pudiera conocerlos, sobre todo en el caso del primero. Desde luego, no parece plausible que Kant hubiese leído directamente los textos, pero no es, sin embargo, raro que dos mentes preclaras se encontraran en la investigación de una vía que perfeccionamiento o corrección de los tipos de argumentación utilizados. De hecho, el Kant pre-crítico y el crítico ha estado muy cerca de algunas doctrinas de Leibniz, que casi repitió sin conocerlas, como pienso ser el caso. Pero basta aquí esta breve referencia, dejando tan sólo constancia de la proximidad Kant-Leibniz en este punto, síntoma de la exigencia propia al pensamiento racionalista más consecuente de encontrar la existencia necesaria como razón o fundamento obligado de la posibilidad misma de las esencias o de los posibles. La ruptura de Kant con la metafísica dogmática en la argumentación del *Beweisgrund* es, pues, más pretendida que real.

2. El “argumento de los posibles”

2.1. La línea de argumentación (texto A)

“Si digo que Dios es una cosa existente, parece ser que expreso la relación de un predicado a un sujeto. Pero hay incorrección en esta expresión. Dicho con precisión sería: algo existente es Dios. Es decir: a una cosa existente convienen aquellos predicados que en su conjunto designamos por la expresión Dios. Estos predicados son puestos en relación a este sujeto, pero la cosa misma con todos sus predicados es puesta absolutamente” (I 1 § 2, 634)²⁰.

¹⁷ Véase la intr. de FESTUGIÈRE a su trad. francesa del *Beweisgrund* (París, Vrin, 1963).

¹⁸ “*Si l'Estre nécessaire est possible, il existe. Si l'Estre nécessaire n'est point, il n'y a point d'Estre possible.*” Apud J. MARÉCHAL, *Le point de Départ de la Métaphysique*, III (París, Desclée, 1964), 51.

¹⁹ Véase *Monadología*, § 43 (ed. cit., 708), donde se dice de Dios que es “*non seulement la source des existences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité*”, prosiguiendo después, en su lenguaje característico, el razonamiento. La obra es de 1714, aunque sólo fue publicada en 1721, en su versión latina, en los *Acta eruditorum*.

²⁰ “*Sage ich, Gott ist ein existierendes Ding, so scheint es, als wann ich die Beziehung eines Prädikats zum Subjekte ausdrücke. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem*

En la prueba cartesiana, la existencia de Dios era exigida por el carácter claro y distinto de su idea, marca de su origen innato. Se procedía, pues, lógicamente a extraer de su concepto el predicado de la existencia. En la lectura kantiana ello significaría que se ha buscado demostrar que Dios es algo existente, *ein existierendes Ding*, corriendo el riesgo de confundir la afirmación ontológica con su expresión meramente lógica, judicativa: en un tal juicio, un predicado (el existir, la existencia) es puesto en relación a un sujeto (Dios). Dentro de la relación judicativa la atribución es *formalmente* correcta. La cuestión es si también lo es realmente, materialmente.

Aceptando en la prueba cartesiana que la existencia, *en el caso de Dios*, es una nota esencial de su mismo concepto —innatamente presente en el pensar— al afirmarse de Dios que es una cosa existente se está explicitando analíticamente una relación predicativa. Pero se daba implícitamente a esta relación predicativa un alcance real, transitando internamente del orden lógico al ontológico. “Si digo que Dios es una cosa existente, *parece ser* [*so scheint es*] que expreso la relación de un predicado a un sujeto”, pero lo que efectivamente hago no es propiamente enunciar un juicio formalmente correcto, sino afirmar la actualidad de Dios, el que Dios existe *realmente*. Parece, pues, ser una relación formal, lógica, pero *lo que es* es un juicio de realidad. He saltado del *es* relativo de la cópula lógica al *es* positivo y absoluto de la afirmación acerca de la realidad de algo.

Kant ilustra la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad del salto con un ejemplo, que reproduzco ligeramente variado. El concepto de Julio César integra varios atributos, entre los cuales está incluso su situación histórica y geográfica. ¿Significa eso que César existe o siquiera existió? Julio César, general de las Galias, muerto por Brutus en el año 44 a.C., *en tanto que concepto*, no es más que un conjunto de notas, de predicados atribuibles a un sujeto. Entre ellos, desde luego, hay referencias históricas que nos informan de que un tal ente existió. Pero supongamos que un escritor —Shakespeare, por ejemplo— creara una pieza teatral, cuya acción situara en una ciudad irreal a la que llamaría Roma, y en la que uno de los personajes sería un tal Julio César, general y emperador, al cual daría muerte alguien de nombre Brutus. El concepto del César de la ficción coincidiría en todo con el del César histórico, pero la persona a que se refiere no habría existido realmen-

Ausdruck. Genau gesagt sollte es heißen: Etwas Existierendes ist Gott, das ist, einem existierenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammen genommen durch den Ausdruck 'Gott' bezeichnen. Diese Prädikate sind beziehungsweise auf dieses Subjekt gesetzt, allein das Ding selber samt allen Prädikaten is schlechthin gesetzt'.

te, efectivamente. Sería un mero *posible*. ¿Excluye esto a la existencia *como nota de su concepto*? Ciertamente que no, puesto que su “existencia” es supuesto de la acción misma de la obra. Un Julio César no existente no tendría sentido como personaje teatral, al igual que un César que no hubiese existido no sería un personaje histórico. Ambos conceptos son, pues, puros posibles.

Pongámonos, con Kant, en el punto de vista divino: “El ser que dio la existencia a este mundo y, en él, a este héroe, podría conocer todos estos predicados sin excepción de ninguno y considerar, sin embargo, a Julio César como una cosa meramente posible [*ein bloss mögliches Ding*], que sin su decisión creadora no existiría” (I 1 § 1, 630-631)²¹. El mundo histórico, ficción divina, no es real en cuanto concepto, sino un puro posible, cuya realidad depende del *fiat* de un Dios creador. El existir en acto y el concepto de existencia no se identifican. Si queremos, pues, demostrar que Dios *existe*, no nos basta partir de un concepto, para extraer de él sus notas esenciales. Hay, pues, *incorrección* en la expresión: “Dios es una cosa existente”. El procedimiento tiene que ser el inverso: *de la cosa al concepto*. Y, en ese caso, “*dicho con precisión sería: algo existente es Dios*. Es decir: a una cosa existente convienen aquellos predicados que en su conjunto designamos por la expresión Dios”. El problema no está en el concepto, sino en cómo reconocer que no es sólo un mero concepto: no se trata del *qué*, sino del *cómo*.

Ahora bien, para Kant, está claro que sabemos que algo existe porque lo hemos visto u oído, o nos han dado de ello pruebas fehacientes. Buscamos la justificación de la afirmación de la existencia “no en el concepto del sujeto —que integra solamente predicados de la posibilidad— sino *en el origen del conocimiento que de ella tengo*” (*ibi.*). Así, como dice Kant, sabemos, por je., que el “unicornio marino” existe y no el terrestre, porque aquél es un concepto de experiencia, *ein Erfahrungsbegriff*, mientras éste no es más que una mera quimera de mi fantasía. La representación perceptiva del caballito de mar está unida a su fuente empírica, que marca el *modo cómo* nos llega la información. Esto tiene un doble y fundamental significado:

En primer lugar, “si la existencia aparece en el lenguaje corriente como un predicado, es allí menos un predicado de la cosa misma, que del pensamiento [*Gedanken*] que de ella tenemos” (*ibi.*). No se trata entonces de afir-

²¹ En la versión castellana de Quintana Cabanas, no se sabe por qué, Julio César desaparece de la narración, hablándose desde el inicio en abstracto, mientras que Kant utiliza el ejemplo concreto. Véase trad. cit., 69 ss.

mar “esto existe”, sino de expresar que tengo de “esto” un determinado tipo de conocimiento. En el caso del unicornio de mar: su concepto proviene de la experiencia. ¿Qué es un *Erfahrungsbegriff*? Es “*die Vorstellung eines existierenden Dinges*”. O sea, y en segundo lugar: la vía, al menos vulgar, de conocer que una cosa existe es la experiencia. La existencia nos viene dada no por el concepto de la cosa, sino por *el modo como la conozco*: se constata o certifica que algo existe. En primer lugar, está la representación empírica en su inmediatez, marca de lo “que existe” (más tarde, Kant dirá: el fenómeno, la intuición sensible); en segundo, una operación mental (el juicio) que identifica esa representación con un concepto que la mente posee y es adecuado a esa representación: algo que existe (porque de ello tengo una representación) *corresponde* al concepto de caballito de mar, *es* caballo marino. La generalización de esta tesis acerca del conocimiento de la existencia invalida, de suyo, la vía cartesiana: con el *Erfahrungsbegriff* Kant corta el nexo de continuidad entre la conciencia de una esencia y la existencia del ente al que, hipotéticamente, corresponde; y, así, invalida la posibilidad de acceder a la segunda mediante la primera, acceso que constituía el núcleo fundamental del argumento ontológico cartesiano²². Pero esto no sólo no nos dice en qué consiste *el existir* de la cosa, sino que tampoco nos aclara qué hacer en el caso de un ente del que no tenemos concepto de experiencia.

Para definir el concepto metafísico de *existencia*, Kant recurre a un procedimiento que preanuncia ya la filosofía crítica, colocándose en el punto de vista de un “como si”, expresado mediante el nuevo concepto de “*posición absoluta*”. La última frase de nuestro texto A dice: “Estes predicados” —en el contexto: aquellos que, en su conjunto, designamos por la expresión Dios— “*son puestos en relación a*” —*beziehungsweise*, de modo relativo— “este sujeto”. O sea, atribuimos el concepto de Dios a la cosa existente a la que, según creemos, convienen. “*Pero la cosa misma con todos sus predicados*” —aquello de lo que tenemos una representación, sea cual sea su origen— “*es absolutamente puesta*”. El *poner*, *setzen*, puede, por tanto, ser relativo o absoluto. En un juicio, los predicados son puestos *en relación a* un sujeto, son dichos *de* un sujeto, pero, *en la realidad*, la cosa está puesta *absolutamente*, existe, está pura y simplemente ahí. Es ese estar ahí absoluto que impide ontológicamente que la existencia real (¡no su concepto!) pueda ser extraída del concepto de algo como una nota más, quizá incluso esencial, de tal concepto. Eso sería “ponerla relativamente” a un sujeto, y la existencia *en*

²² Véase LAMACCHIA, o.c., 187.

sí es lo que, por definición, no puede decirse relativamente, *beziehungsweise*. O sea: “La existencia es la posición absoluta de una cosa, distinguiéndose por ello de todo predicado, el cual, en tanto que predicado, siempre es puesto de modo relativo a una otra cosa” (I 1 § 2, 632).

Veamos. En todo *respectus logicus* o juicio, el *es* de la cópula expresa una manera relativa de ser: A *es* B. Ese *es* traduce meramente la relación *in abstracto* que el predicado B tiene con el sujeto A: *si* A existe, es B, pero nada se afirma acerca de la existencia de A. “Pero si no se considera meramente esta relación, sino la cosa [*Sache*] puesta en sí misma y frente a sí misma, entonces este *ser* significa *existir*” (*ibi.*)²³. Es decir: cuando el *es* no traduce una relación lógica, sino algo —*Sache*, no *Ding*— real en su pura presencia, desnuda de todo atributo y, portanto, independientemente de toda posible predicación, entonces ese *es* significa que esa cosa *existe*.

Para Kant, este “concepto de posición es totalmente simple e idéntico al de ser en general” (*ibi.*)²⁴. *Ser* predicado, en un juicio, consiste en su posición relativa al sujeto de la predicación. *Ser* pura y simplemente significa que algo está ahí, existe, le es *absolutamente* inherente una posición. La “simplicidad” del concepto de *posición absoluta* debe, pues, entenderse en sentido originario: algo hay dado, algo está presente. Como dice Lamacchia, “de esta noción no se puede decir nada más, tal como de un concepto-límite incognoscible en el cual nuestro conocimiento termina”²⁵. El mismo Kant nos da la imagen para comprenderlo, definiendo a la vez el *setzen* y la *absolute Setzung*: “Al representarme yo a Dios pronunciando sobre un mundo posible su *fiat* todo-poderoso, lo que él hace no es conferir ninguna nueva determinación a este Todo representado en su entendimiento, él no le añade ningún predicado nuevo; sino que a este serie de cosas, en la que hasta entonces todo estaba puesto solamente en relación al todo, la pone absoluta y simplemente con todos sus predicados” (I 1 § 2, 632). El *fiat* o poner divino se convierte en el *como si* que da razón de ser de la existencia —una función que preanuncia la filosofía crítica, pero que aún no se descubrió en cuanto foco imaginario o, en lenguaje heideggeriano, como proyección transcendental de un

²³ “Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein”. Quintana Cabanas, en su versión, se permite el olvido de traducir “*vor sich selbst gesetzt*”.

²⁴ “Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei” (subrayado mío).

²⁵ LAMACCHIA, o.c., 188.

horizonte de presencia²⁶.

Sigamos la ficción kantiana. La *posición absoluta* de una cosa corresponde a lo que pasaría *si* Dios hubiera pura y simplemente *creado* tal cosa²⁷. El *setzen* es, en este caso, imagen del acto de crear divino, la *Setzung* de lo que en ello se hace. La distinción entre la *posición lógica relativa*, dicha en la cópula de un cualquier juicio, y la *posición real absoluta*, expresa en la cosa misma, cuya desnudez revela la marca del origen empírico de su conocimiento, corresponde a la diferencia entre el *mero posible* y lo *efectivamente real*. ¿Contiene éste un *plus* relativamente a aquél? ¿Es que existir añade algo a lo que la cosa es en su esencia? ¿Se diferencia en algo el concepto de una cosa existente del de la misma cosa en tanto que mero posible? ¿Hay algo en el primero que no esté en el segundo? ¿Desde luego que no! La mente siempre considera la cosa en tanto que concepto, independientemente de si este corresponde o no a una cosa existente. Por tanto, en lo que respeta a “lo que está puesto”, bien sea en la realidad (absolutamente) o en el pensamiento (relativamente a un sujeto lógico), “en una cosa real no está puesto *más* que en el mero posible, puesto que todas las determinaciones y predicados de lo real pueden también encontrarse en la mera posibilidad de éste” (I 1 §3, 634). Sólo varía el *cómo* está puesto. No es la amplitud quidditativa del concepto lo que cambia, sino *el modo de considerarlo*. O sea: “en un existente no está puesto más que *en* un mero posible (pues de lo que aquí se trata es de sus predicados), pero *mediante* un existente es puesto algo más que *mediante* un mero posible, porque en este caso nos referimos a la posición absoluta de la cosa misma”.

Asistimos con este “mediante” a la separación entre dos tipos de juicios y de categorías: por una parte, el que en la *Crítica de la Razón pura*, identifica la *Realität*, en cuanto mera afirmación de algo (tabla de la cualidad),

²⁶ A la problemática kantiana del ser como “posición absoluta” dedicó Heidegger, como es bien conocido, amplia atención. Aunque el presente estudio discorra por otros caminos, ajenos a su vía de elaboración temática, cumple referir la interpretación de que “en la tesis de Kant sobre el ser... impera el ser en el sentido del presentarse duradero”. Véase M. HEIDEGGER, “Kants Thesis über das Sein”, *Gesamtausgabe* 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, 272-307 e *idem*, “Die These Kants: Sein ist kein reales Prädikat”, in *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe* 24 (1975), §§ 7-8, 35-67.

²⁷ Véase LAMACCHIA, 188: “Kant, además, llama la existencia de un modo original *absolute Setzung*, entendiendo ‘posición’ como el *poner* que es propio de la obra del Creador, que da la existencia sin añadir ningún predicado o determinación a aquello que ya antes caracterizaba la cosa como posible”.

cuyo esquema es “aquello que corresponde a una sensación en general, aquello, por tanto, cuyo concepto indica un ser (en el tiempo)”²⁸; por otra, el que, sin contribuir en nada al contenido del juicio, tan sólo menciona “el valor de la cópula en relación con el pensar en general”, valor que, en el caso de la *Wirklichkeit* (o *Dasein in einer bestimmten Zeit*), es el de la aserción o aseveración de que algo fue percibido como verdadero, como fácticamente dado, a diferencia de lo meramente “posible” (en un juicio problemático, cuyo esquema es “la determinación de una representación de una cosa en un cierto tiempo”) o de lo considerado como necesario (en un juicio apodíctico, cuyo esquema es “*das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit*”)²⁹. Ahora bien, en el caso de Dios, la afirmación del *quid* que le corresponde habría de ser hecha en una *modalidad única y singular*, en la que posibilidad, efectividad y necesidad coincidieran con la imagen ontológica de un poner y posición absolutos. Pero, en el *Beweisgrund*, Kant no lo tiene así de claro.

2.2. El argumento (texto B)

“Toda posibilidad presupone algo real-efectivo [*wirklich*] en lo cual y por lo cual todo pensable es dado. En consecuencia, hay una cierta realidad-efectiva [*Wirklichkeit*] cuya supresión suprimiría por sí misma toda posibilidad interna en general. Pero aquello cuya supresión o negación destruye toda posibilidad es absolutamente necesario. Por lo tanto, algo existe de modo absolutamente necesario” (I 3 §2, 643)³⁰.

El punto de partida kantiano para demostrar que algo existe *de modo absolutamente necesario* no es, pues, la experiencia, sino el concepto de *posibilidad*. Empezaremos por dilucidar, en una aproximación circular, los términos fundamentales del análisis, de acuerdo con la exposición kantiana en los párrafos anteriores a nuestro texto³¹.

²⁸ KrV, A 70/B 95 ss. y A 143/ B 182.

²⁹ KrV A 70/ B 95, A 74-75/ B 100 e A 144-145/ B 184.

³⁰ “Alle Möglichkeit setzet etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Kenntliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig. Demnach existiert etwas absolut notwendiger Weise”.

³¹ Véanse los párrafos anteriores del texto kantiano del *Beweisgrund*: 2ª. Consideración: *Concepto de posibilidad interna en general*; 3ª Consideración, §1: *Concepto de existencia absolutamente necesaria en general*.

“Toda posibilidad presupone algo real-efectivo en lo cual y por lo cual todo pensable es dado”. *Posible* es, según hemos visto, el *concepto* no contradictorio, al margen de su referencia a la realidad efectiva de alguna cosa que le corresponda. Lo posible viene a ser *lo pensable*. Maréchal insiste en la importancia de esto para la elaboración del argumento: “Para Wolff, un *posible* era no solamente un *inteligible* en el pensamiento, sino que a la vez y correlativamente una *realidad posible*. Kant, en el momento en el que nos encontramos, abandonó ya la tesis ontológica de la ecuación perfecta entre la coherencia lógica y la posibilidad real: lo *posible* es, pues, por él considerado como un mero *contenido de pensamiento*, conforme a la regla lógica del pensamiento: es un puro *Denkliches*. [...] Un *Denkliches*, cuyo valor de realidad objetiva debe sernos *dado* en la experiencia. Sin *posible* no hay *pensable*; pero no todo *pensable* (es decir, todo edificio coherente de notas en nuestro conocimiento) representa necesariamente una *posibilidad* real y positiva”³².

¿Qué es lo que hace que un contenido de pensamiento sea posible y pensable? En la *posibilidad* tiene que haber una referencia al plano fundante — ya sea externo o interno— por el que algo pueda ser posible, por el que en general pueda haber contenidos de pensamiento. La posibilidad cuyo fundamento sea “externo”, del tipo causal, sólo podría fundar un argumento que buscara demostrar la existencia de Dios por vía cosmológica o físico-teleológica. Pero Kant niega que se pueda llegar a la existencia de un ser *causa sui* —tal como pretendía el racionalismo, unificando los conceptos de causa y de razón de inteligibilidad— dado que este concepto es absurdo³³. Sólo le queda, pues, explorar la vía de la posibilidad “interna”: “llamo la atención para que aquí no se trata nunca de ninguna posibilidad o imposibilidad que no sea la que llamamos interna o absoluta [*innere oder schlechterdings und absolute*]” (I 2 §1, 638). “Interna”, o sea, no la que se dice del sistema de seres contingentes, cuya posibilidad viene dada por su causa próxima o última, sino la que menciona contenidos de pensamiento, cuya posibilidad reside en la constitución interna del pensar mismo. La posibilidad interna hace, pues, referencia a lo *constituyente*, al *ser* o *esencia* (en alemán, *Wesen*) de un posible en tanto que posible. Designa, por tanto, la posibilidad *absoluta*, la posibilidad propiamente dicha del concepto en general.

³² J. MARÉCHAL, o.c., 56. Véase igualmente la nota 2.

³³ Véase J. VLEESCHAUWER, *L'Évolution de la Pensée kantienne*, Paris, Vrin, 1939, 29. También Adela CORTINA ORTS, *Dios en la Filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Univ. Pontificia, 1981, 35.

¿En qué consiste entonces la *posibilidad interna* de un posible? Kant, en la línea de la Consideración anterior (y, en general, desde la *Nova Dilucidatio*³⁴, donde había separado claramente la *ratio essendi* de la *ratio cognoscendi*) encuentra dos aspectos fundamentales: lo *lógico o formal* de la posibilidad y lo *real o material*, *das Logische y das Reale in der Möglichkeit*. La expresión, profundamente leibniziana, recuerda la prueba de la *Monadologia*, §§ 43-44, ya referida. Pero nosotros nos limitaremos, por ahora, a aclarar esta distinción según el razonamiento del mismo Kant. Un triángulo rectángulo es un concepto posible, en primer lugar, porque existe un acuerdo formal o adecuación entre el concepto de triángulo y el de ángulo recto, por lo cual éste puede ser considerado una nota posible de aquél. Esta posibilidad se traduce por la *no-contradicción* entre ambos conceptos: su no-repugnancia o congruencia *lógica*. Lo *lógico* en la posibilidad interna de un concepto consiste, pues, en que éste no es contradictorio. Un triángulo rectángulo es un posible. Pero uno que tuviera cuatro ángulos sería absolutamente imposible. “Designaré por ahora como *lo real* de la posibilidad el algo o aquello en lo cual este acuerdo se da” (I 2 §1, 638)³⁵. O sea: la regla lógica de la no-contradicción se aplica, en este caso, a la relación triángulo-ángulo recto o triángulo-cuatro ángulos, para decir que la primera es posible y la segunda no. Pero, el concepto de triángulo rectángulo tampoco sería posible si no existieran como contenidos de pensamiento el triángulo y el ángulo recto, que constituyen *la materia, lo real* de ese posible. Como dice Adela Cortina, “el acuerdo con la regla de contradicción es, sin lugar a duda, la base indispensable para la posibilidad de un concepto, pero este criterio es puramente negativo y no proporciona sino la *forma* del posible, que no se convierte en virtud de ello en *pensable*, puesto que carece de la *materia* necesaria para que la cosa sea pensable”³⁶. La *pensabilidad* de lo posible viene,

³⁴ I. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, ed. cit., vol. I (1960), 401-509. Trad. cast. de Agustín Uña Juárez: *Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento Metafísico*, Madrid, Coloquio, 1987. El traductor publicó igualmente un extenso y documentadísimo estudio de esta obra kantiana. Véase A. UÑA JUÁREZ, “La *Nova dilucidatio* de Kant y su ‘cognitio metaphysica’”, *La Ciudad de Dios* (El Escorial), vol. CXCVII n° 1, 65-126.

³⁵ “*Das etwas, oder was in dieser Übereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heissen*”. Nótese el empleo de *das Reale* y no de *das Wirkliche*.

³⁶ A. CORTINA, o.c., 33. Esta autora va más allá que Maréchal, que identificaba posible y pensable, mostrando que lo que caracteriza la pensabilidad de algo es “lo real” de su posibilidad. Con ello, sin embargo, la tesis de Maréchal no sólo se mantiene, sino que incluso se ve reforzada, al aclararse la especial importancia dada por Kant a lo “pensable”, en relación al simple “posible”.

pues, determinada por lo *Reale der Möglichkeit*, por un *quid*.

Pero la frase inicial de nuestro texto B no nos habla de *real* sino de *wirklich*: “toda posibilidad presupone algo real-efectivo en lo cual y por lo cual todo pensable es dado”. La afirmación del *quid* material remite implícitamente al *quod* “efectivo”: un concepto sólo es posible porque *algo* hay efectivamente dado al pensamiento. Estamos cerca de la concepción de la Estética Transcendental en la *Dissertatio* de 1770, que diferencia claramente entre materia y forma del conocimiento, aunque Kant sigue dando una fuerza reificadora a esta *materia*. Incluso en la *Dissertatio* se define un *uso real* del intelecto³⁷, mediante el cual las cosas serían conocidas *sicuti sunt*³⁸. Pero una diferencia esencial separa las expresiones “*das Reale in der Möglichkeit*” y “*alle Möglichkeit setzet etwas Wirkliches voraus*”: hemos pasado, en la mente de Kant, de mencionar “lo real” en cuanto *quid (das Reale)* — la materia de un posible, que deviene, por ello, pensable— a presuponer el *quod* de ese *quid*: lo efectivamente real (*das Wirkliche*) en cuanto origen de la pensabilidad de todo lo pensable. Ahora bien, como dice Heidegger en otro contexto, “realidad como quiddidad contesta a la pregunta de ‘qué es’ una cosa, no a la pregunta de ‘si existe’”³⁹.

Pero el salto “*real-wirklich*” viene ya de I, 2, §2, que lleva por título: “La posibilidad interna de todas las cosas presupone alguna existencia”, o sea, la “posición absoluta” de algo. Lo real de la posibilidad sería, pues, lo absolutamente puesto. Pero, además, no sólo en relación a un determinado posible, sino *en general*: “la posibilidad interna de *todas las cosas*”. La importancia de esto es de tal forma decisiva que incluso la relación posible-pensable es invertida, pasando el primado ontológico a lo pensable: “la posibilidad desaparece no sólo cuando hay contradicción interna” —lo lógico de la posibilidad— “sino también cuando no hay ningún material, ningún *datum* para el pensamiento, puesto que en ese caso no habría nada de pensable dado.

Ahora bien, *todo posible es algo que ha de poder ser pensado* y que es puesto en una relación lógica conforme al principio de contradicción” (I 2 § 2, 638). En primer lugar está lo pensable: el que *haya algo* que pensar. Sólo posteriormente ese algo recibido en el pensamiento es sometido a una relación

³⁷ I. KANT, *Dissertatio* de 1770, II, § 5. En la trad. del Pe. Ceñal (ed. bilingüe, Madrid, CSIC, 1961), pp. 80-81.

³⁸ *Ibi*. § 4 (Ceñal, 78-79).

³⁹ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding, Gesamtausgabe* 41 (1984), 216. En la trad. cast. de García Belsunce y Zankay, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1975, p. 186.

lógica, regulada por la norma fundamental. Lo pensable tiene, pues, *prioridad en relación a lo posible*. Y esta prioridad es ontológica, no lógica o transcendental, puesto que lo que aquí se exige es una *existencia*, en el sentido fuerte de *posición absoluta*, la cual no es jamás predicable. Porque hay pensamiento, porque pensar es posible, algo tiene que existir que funde materialmente, *realmente*, la posibilidad de ese pensar. Si nada existiera, no sería posible pensar (I 2 §3, 639) puesto que nada sería dado sobre lo cual el *logos* pudiera ejercerse. Por tanto, *el mero hecho* de que haya pensamientos implica necesariamente que algo real hay efectivamente en ellos, que los posibilite internamente. “En consecuencia hay una cierta realidad efectiva —*eine gewisse Wirklichkeit*— cuya supresión suprimiría *por si misma* toda posibilidad interna en general”. Qué sea esa realidad efectiva, no lo podemos aún saber. Nos limitaremos, por ello, a probar que algo indeterminado existe, un X nouménico, fuente o razón de la materia del pensamiento, y cuya posición absoluta no es empíricamente constatable. Ahora bien, de ese X sí que podemos saber algo: su *modo* de ser. “Aquello cuya supresión o negación destruye toda posibilidad es *absolutamente necesario*. Por lo tanto, algo existe de modo absolutamente necesario”.

La prueba kantiana aboca, por tanto, a la demostración de una existencia del *ens necessarium*. El concepto de un tal ente no se define por la mera *necesidad lógica* y, por tanto, *relativa*, que corresponde a “la necesidad en los predicados de conceptos meramente posibles” (I 3 §1,642), y deriva de la no contradicción de esos predicados entre sí, sino por la necesidad *real* o *absoluta* del fundamento ontológico de la posibilidad misma del pensar. El carácter de *existente* y el de *necesidad absoluta* tienen que aparecer unidos, lo que requiere apartar toda referencia a los existentes particulares y contingentes.

La supresión de la posición absoluta de una cosa elimina la posibilidad de que esa cosa sea pensable, la elimina como esencia, como inteligible, por lo que es, pues, absolutamente necesario el que ella exista para que su concepto sea posible. Pero el que algo exista, no significa que exista necesariamente. La rosa es un ser contingente. Su no existencia determinaría la imposibilidad de *su* concepto, pero no la imposibilidad de *todo* concepto en general. “Contingente, *en sentido real*, es aquello cuya no existencia es concebible, es decir, aquello cuya supresión no suprime todo lo pensable” (I 3 §2, 644). Así, pues, lo que nosotros buscamos no es *un existente contingente*, sino *la existencia absolutamente necesaria* de algo, sin lo cual no habría nada que pensar. La referencia a los contenidos pensables es directa y clara. Kant llega a decir: “o bien el concepto de existencia absolutamente necesaria es

falso y engañoso, o bien se basa en que el *no-ser de una cosa* sería a la vez la negación de los *data de todo pensable*" (I 3 §1, 643). Esa "cosa", cuyo no-ser imposibilitaría *efectivamente* la pensabilidad de todo pensable, ese *ens necessarium* tiene, pues, que ser el *ens realissimum* de la tradición racionalista.

Por otro lado, de los seres contingentes tenemos conceptos empíricos y no necesitamos "probar" su realidad, puesto que ella nos es dada mediante el modo mismo *como* los conocemos (mediante *Erfahrungsbegriffe*). Sin embargo, el que el *ser necesario* exista no puede ser vehiculado por ninguna experiencia, por lo que exige una deducción totalmente *a priori*, a la vez que constructiva y sintética⁴⁰. Esto sólo no entra en contradicción con lo que Kant decía en I 1 §1, por cuanto *tal proceder se destina no tanto a demostrar una existencia, como a probar su necesidad*, la imposibilidad de su no-ser. Recordemos las palabras de la *Crítica de la Razón Pura* acerca de la experiencia: "aunque ella nos dice *qué* es lo que existe, no nos dice que tenga que ser *necesariamente así* y no de otra forma"⁴¹. Ahora bien, Kant no se ha dado aún cuenta de la imposibilidad de demostrar a la vez, y *por el mismo procedimiento*, la necesidad y la existencia efectiva⁴², lo *a priori* y lo *a posteriori*, a pesar de haber ya iniciado el camino que le llevará a tomar conciencia de ello. La indistinción de las dos vías determina que acabe por caer en el error que reprochaba a la Metafísica dogmática y que Lamacchia resume del siguiente modo: "Decir que a la *no-repugnancia* es necesario un contenido real de pensamiento, sin el cual no habría ahí pensabilidad —cosa plenamente coherente— no significa que estos datos pensables *existan de hecho*, y menos aún que la negación de ellos se identifique con la imposibilidad absoluta, y si con la imposibilidad lógica de la determinación"⁴³.

La preocupación por probar que ese existente es el *ens necessarium* determina, por tanto, el primer tropiezo de la demostración: si la *vía a priori*

⁴⁰ Maréchal hace hincapié en el carácter especial del razonamiento empleado por Kant en la prueba, que no es ni inductivo ni una deducción meramente analítica, sino del tipo intermedio del razonamiento trascendental. Véase J. MARÉCHAL, o.c., 58.

⁴¹ *KrV*, Einleitung, A 2.

⁴² Una nota nada inocua al texto del § 9 de la Analítica trascendental, Kant subraya a propósito de la distinción entre las tres modalidades de juicios (problemáticos, asertóricos y apodícticos), fuente de las categorías de posibilidad, existencia y necesidad, que el pensar es, en cada una de esas modalidades de juicio, función de una facultad diferente: del *entendimiento*, en el primer caso, de la *facultad de juzgar*, en el segundo, y de la *razón*, en el tercero. Véase *KrV* A 75/ B 100, nota.

⁴³ LAMACCHIA, o.c., 199-200 (subrayado mío).

es la única que puede conducirnos a algo necesario, el juicio sintético *a posteriori* es el único que puede darnos la existencia, expresar la constatación de lo fáctico. “La Teología precrítica ha caído en la ilusión de todo dogmatismo, la ilusión de construir un concepto *objetivo* a partir de un concepto *lógico*, en este caso el de la totalidad de posibilidades”⁴⁴.

Pero a esta dificultad del argumento kantiano se une una segunda, que atañe al concepto mismo del ser necesario, del que dos perspectivas parecen posibles: por un lado, como “último fundamento real (*Realgrund*) de todo pensable”; por otro, como “totalidad de lo real o de los *data* de todo pensar”. La diferencia entre ambos posibles conceptos de Dios es la que hay entre el ser del fundamento y el ser de lo constituyente o integrante, entre el *ens realissimum* y la *omnitudo realitatis*. El argumento kantiano pretende probar la existencia del primero y negar que sea el segundo. Pero, como dice Sylvain Zac, “¿no se arriesga esta demostración *a priori* a conducirnos hasta un Dios análogo al de Spinoza, en el cual todas las cosas, comprendidas en su estructura lógica, están absorbidas?”⁴⁵ Este problema constituye el centro del análisis de las obras de Laberge y Schmucker⁴⁶, que comparan escrupulosamente el “único argumento posible” con el que Kant presentara en la *Nova dilucidatio*. La conciencia de esta tensión inherente a la prueba kantiana — que reencontraremos en el análisis del texto D, en el que la prueba concluye y culmina — es tanto más intensa cuanto más claro el concepto del ente, cuya existencia Kant pretende probar.

2. 3. Concepto del ser necesario (texto C)

“Existe algo absolutamente necesario. Éste es uno en su ser, simple en su substancia, espíritu según su naturaleza, eterno en su duración, inmutable en su condición, omnisuficiente en relación a todo lo posible y a todo lo real. Es un Dios” (I 4 §2, 651)⁴⁷.

⁴⁴ CORTINA, o.c., 46.

⁴⁵ Sylvain ZAC, en la “Notice” a su traducción del *Beweisgrund* (Paris, Gallimard, 1980, p. 209). Volveremos sobre este punto a propósito del texto D, dónde el problema aparece con toda claridad.

⁴⁶ J. SCHMUCKER, *Die Ontotheologie des vorkristischen Kant*, *Kant-Studien*, Ergänzungsheft, Bd. 112, Berlín-New York, W. de Gruyter, 1980.

⁴⁷ “*Es existiert etwas schlechterdings notwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott.*”

Estas afirmaciones resumen varios párrafos en los que Kant, sin pretender hacer una demostración rigurosa⁴⁸, va del concepto del ser necesario a los atributos que éste tiene que tener. El procedimiento, ahora estrictamente analítico, trata de mostrar que a lo que existe necesariamente corresponde el concepto de un Dios, mencionado en el texto A. Se le atribuyen, por tanto, cada uno de los predicados esenciales de la divinidad, para concluir que al *ens necessarium* corresponde el nombre de Dios: *es* Dios.

A mostrar que el ser necesario es *único* está dedicado el §3 de la 5ª Consideración. El razonamiento procede por vía negativa, mostrando la imposibilidad de que existan más de un ser necesario. Éste es, por definición, *último fundamento real*, *aquello que no es contingente, cuya posibilidad no depende de otro, sino que funda la posibilidad de toda otra cosa*. Si hubiera más que uno, tendrían que ser, a la vez, necesarios y contingentes, fundantes y fundados, lo que es contradictorio.

Es "*simple en su substancia*". Se razona (§4) de modo idéntico: si fuera compuesto, sus elementos tendrían que ser o todos contingentes, siendo sólo su conjunto lo que tendría carácter de necesidad, o todos necesarios, o uno necesario y los otros contingentes. Pero cualquiera de estos conceptos es imposible y contradictorio. Empecemos por el tercer caso: si se tratara de una substancia compuesta de un elemento necesario y de otros contingentes, estos últimos no podrían ser considerados del mismo rango o nivel que el primero, por lo que sólo habría un ser necesario, siendo los otros contingentes. El que todas las partes integrantes fueran necesarias resulta contradictorio, según se dijo en relación a la unicidad del ser necesario. Finalmente, el que se trata de una substancia cuya necesidad es dada por la totalidad de sus partes, aunque sea contingente cada una de éstas, resulta igualmente imposible. En verdad, y si aceptamos la definición de ser contingente como "aquello cuya no existencia es concebible, es decir, aquello cuya supresión no suprime todo lo pensable" (I 3 §1, 643), tendríamos que aceptar también que es absurdo pensar que el ser necesario —o "aquello cuya supresión suprime todo lo pensable"— fuera un *agregado* de todas aquellas cosas cuya supresión no lo suprime, puesto que "si se piensa la posibilidad interna de tal modo que algunas partes pudieran ser suprimidas, pero que, sin embargo, quedará aún algo de pensable dado por las otras partes, entonces tendría uno forzosamente que representarse el que sea en si mismo posible que la posibilidad interna fuera

⁴⁸ Por ej.: "Me basta con dejar claro el fundamento de la prueba, puesto que no es mi intención el exponer una demostración formal" (I 4 §1, 650).

negada o suprimida” (I 3 §4, 645), es decir, el que la posibilidad interna fuera algo tan *particular* como las cosas mismas, inherente a éstas, y no algo universal, común a todas ellas. En ese caso, la posibilidad interna sería a la vez dada y negada; habría y no habría lo pensable, lo cual es contradictorio. Por tanto, “eso que contiene el fundamento último de una posibilidad, contiene igualmente el de todas en general, por lo que este fundamento no puede ser dividido entre varias substancias”.

Esta argumentación refuta la posibilidad de identificar el ser necesario con el concepto de mundo o universo, totalidad de lo real contingente, a la vez que contribuye a aclarar el sentido no panteísta de lo divino, alejando el concepto de un Dios “*omnitudo realitatis*”, que quedó flotando en el aire como corolario posible del texto B. Dios no es “totalidad”, sino *un radical común y necesario, único y simple* de toda posibilidad interna en general. No es *Inbegriff*, concepto-síntesis de todo lo pensable, sino razón de pensabilidad, *Grund*; no es materia del pensamiento, sino fundamento de la posibilidad de esa materia.

Es “*eterno en su duración*” (§5), puesto que su no-ser es absolutamente imposible, e “*inmutable en su constitución*” porque al ser su esencia el ser o existencia necesaria, “no es en él admisible ninguna posibilidad que no sea la que de hecho existe”s (I 3 §5, 646) y él protagoniza. “Él no puede, pues, ser de ningún otro modo, sino tal y como realmente es”.

Es “*omnisuficiente en relación a todo lo posible*”, puesto que es fundamento real de los posibles y, en relación a sí mismo, “en su existencia está dada de modo originario su misma posibilidad” (*ibi.*). Su esencia y su existencia coinciden en el ser del fundamento de todo posible. Él es, pues, el principio originario, la raíz de la posibilidad de los posibles. Cortina subraya este punto, llamando la atención para su importancia dentro de la argumentación kantiana: “el carácter fundante de Dios se extiende a todas y dada una de las posibilidades, porque [...] éste es el nudo de la argumentación: el sustento inmediato de cada posible es un ser existente cualquiera, pero la raíz última que justifica la totalidad de ellos es el ser necesario. Habitualmente las interpretaciones kantianas señalan el proceso lógico del argumento, pero únicamente en el sentido de que la necesidad divina viene exigida por la imposibilidad de su contrario, sin advertir cuidadosamente que no sólo se trata de que sin Dios no quedaría posibilidad alguna, sino que es el fundamento real de todas y cada una de ellas”⁴⁹. La observación es extremadamente pertinen-

⁴⁹ CORTINA, o.c., 44.

te, puesto que el argumento no conduce a un ser *lógicamente* necesario, sino que se pretende *metafísicamente* necesario, soporte de la realidad (*Realität + Wirklichkeit*) de los posibles, o sea, a la vez, fundamento de la pensabilidad de lo real [*Wirkliches*] y razón de lo real [*Reales*] de la posibilidad. Es, por tanto, “omnisuficiente en relación a todo lo posible”, y, por ello, “*de todo lo real*”. Él es, en este sentido, “el más real entre todos los posibles”, el que posee el más alto grado de realidad, puesto que es *Realgrund, ens realissimum*.

Es, finalmente, “*espíritu, según su naturaleza*” (I 4 §1), concepto-síntesis de este texto C. En efecto, “posee los atributos de inteligencia y voluntad”, los cuales son “verdaderas realidades” que, por tanto, difícilmente podrían faltar en el ser que posee la suprema realidad. Además, hay seres que poseen inteligencia y voluntad, por lo que, necesariamente, tienen que haber sido hechos posibles por el *ens necessarium*. Y si éste no las tuviera “la consecuencia sería superior al principio”, lo que es manifiestamente imposible. Pero, más allá de estos argumentos que derivan de los predicados ya deducidos, Kant introduce en la demostración un tercer orden de consideraciones que, curiosamente, se aparta del mero análisis *a priori* que había hecho hasta aquí, al referirse a que “*el orden, la belleza y la perfección* en todo lo que es posible presuponen un ser en cuyos atributos estén fundadas estas relaciones [*Beziehungen*], o, por lo menos, un ser que constituya el primer fundamento de que las cosas sean posibles *de acuerdo con* estas relaciones”(ibi., 650). Es decir, lo mismo que para que un jardín tenga un trazado regular, con zonas de flores y plantas y otras en las que haya avenidas y rincones para sentarse y descansar —Kant tiene la imagen de un jardín barroco, todo orden y geometría— es necesario que “una inteligencia haya trazado un plan y una voluntad lo haya ejecutado”, del mismo modo es preciso un ser espiritual que fundamente la *posibilidad externa* del orden, belleza y perfección⁵⁰. Kant se da, pues, perfecta cuenta de que está justificando no ya propiamente la posibilidad interna de las cosas (si bien, de alguna manera, la mencione también en la segunda parte de la frase), sino la *externa* de la relación armoniosa entre las cosas, lo cual es evidentemente incongruente con todo el procedimiento anterior. Se trata de una *subreptio* del argumento físico-teleológico en el ontoteológico: pero ¡una *subreptio* consciente! ¿Por qué?

⁵⁰ “Pero parece que el fundamento de la posibilidad externa del orden, belleza y perfección no es suficiente, si no presuponemos que hay una voluntad que actúa de acuerdo con el entendimiento. Tenemos, pues, necesariamente que atribuir estas propiedades al ser supremo” (ibi.).

Schmucker no da importancia a la cuestión, limitándose a considerar que Kant ha escrito la 4ª Consideración “como un añadido [*Ergänzung*] a su argumento ontoteológico, que sólo puede reclamarse del grado de certeza de la teología natural, quedando así esencialmente por detrás de lo matemático de la prueba *a priori*”⁵¹. Indirectamente, reconoce, pues, la extrañeza de la inclusión de un tal razonamiento en el contexto *a priori* de la argumentación. Pero Lamacchia y Laberge van más al fondo de los motivos de Kant para proceder así, estando de acuerdo en un punto: aún la necesidad de evitar el panteísmo⁵². Se trata de mostrar la indisolubilidad inteligencia-voluntad como notas del concepto de espíritu, de tal modo que la una funda la realidad de las esencias y la otra la realidad de la armonía de todas entre sí —nuevo asomo leibniziano. Se trata, en fín, de completar la visión del *ens necessarium*, probando que su concepto es adecuado al que tenemos de Dios, punto este importantísimo. Pero, además, mostrar que Dios tiene como propiedades la inteligencia y la voluntad es, para Kant, la forma de distinguirlo de una mera fuerza ciega e incontrolada, “una razón ciegamente necesaria” que, en su mejor interpretación posible, vendría a identificarse con “el eterno Destino, afirmado por algunos antiguos” (I 4 §3, 651). Eso explicaría su afán por dejar

⁵¹ SCHMUCKER, o.c., 94.

⁵² Laberge sólo da esa razón, diciendo que el problema kantiano a la hora de mostrar los atributos divinos no está tanto en probar que Dios es espiritual, como en probar que *no es extenso*, por lo que “desarrolla consideraciones físico-teleológicas que nos sorprenden en el contexto voluntariamente apriorista en el que nos hemos movido hasta aquí” (o.c., 106). Lamacchia, en cambio, nos da una versión más rica de los motivos kantianos. “Para rehuir la objeción de panteísmo, necesitaba demostrar la total dependencia de las cosas en relación a Dios, incluso en lo que respeta a la posibilidad intrínseca de ser [...] Pero, además de la objeción panteísta, Kant tiene también que defenderse del riesgo de aproximarse de la doctrina cartesiana, según la cual el mundo tiene su origen en el *arbitrio* divino. Por ello, mediante la tribución a Dios de la suprema inteligencia y la suprema voluntad, subraya la afirmación de la dependencia absoluta del mundo en relación a Dios, mejor aún, a la naturaleza misma de Dios” (o.c., 106). De este modo, el recurso al orden y armonía del universo servirían para acentuar el carácter contingente de las esencias relativamente a la naturaleza divina, la cual no es sólo arbitrio, sino también entendimiento, y, a la vez, su perfecto acuerdo y armonía (en lo cual consistiría la perfección) con la voluntad de Dios (véase o. c., 196-198). Esta tesis, más matizada, me parece más adecuada a la comprensión de los impulsos que hubieran llevado Kant a incluir esta “desviación” físico-teleológica en el seno del argumento apriorístico global. Laberge parece exagerar el alcance de las palabras del filósofo en relación a este punto, puesto que en ningún momento de esta 4ª Consideración, §1, se menciona lo extenso, definitivamente alejado de la esencia divina en I 3 §6, como veremos más detenidamente en el comentario al texto D. Véase también L. GOLDMANN, *Introduzione a Kant*, (Milano Mondadori, 1975), 54.

fuera de toda duda este aspecto de la esencia divina, a pesar del riesgo de salirse de los estrictos límites apriorísticos, que él mismo se había impuesto en esta prueba: “tal es la causa por la cual se tiene que hacer especial atención a este asunto, y nosotros no pudimos dejar de enfocarlo” (*ibi.*).

El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios consiste, pues, en indicar que la sola vía legítima para llegar a Dios en tanto que *posición absoluta* (y no en tanto que concepto) reside no en pasar de la posibilidad de Dios como principio a su existencia como consecuencia, sino de la posibilidad de las cosas como consecuencia a la existencia de Dios como principio. El único “*fundamento de prueba*” parte del concepto de “*fundamento real*” de los posibles: un ser necesario, que no es tanto un existente particular, como el plano que funda o da razón de la existencia en sí. Como ya decía en la *Nova Dilucidatio*, “entre todos los entes, Dios es el único en que la existencia es anterior o, si se prefiere, idéntica a la posibilidad”⁵³. Ese algo que tiene que existir, tiene también que corresponder a un concepto determinado: es único, simple, inmutable, eterno y omnisuficiente, y tiene los atributos de un espíritu: inteligencia y voluntad. Es, por tanto, *Dios*: el de la tradición cristiana y de la Metafísica tradicional.

El dibujo de la prueba se completa. “Esta demostración, sin embargo, aún no ha sido encontrada, lo que ya otros han subrayado. *Lo que yo presento aquí no es más que el argumento de una demostración*, materiales laboriosamente reunidos, que someto al exámen de los expertos, para que escojan las piezas que pueden servir y completen el edificio, de acuerdo con las reglas de solidez y armonía. No deseo que se considere esto como una demostración, ni que sean tomadas como definiciones de la dilucidación de los conceptos que manejé. Se trata, a mi entender, de indicaciones precisas acerca de los asuntos que investigo, capaces de conducir a aclaraciones pertinentes... pero que aguardan aún la última mano del artista, para que puedan contarse como definiciones.” (Vorrede, 622).

3. Dios como *ens realissimum*

“Los *data* de toda posibilidad tienen que encontrarse en él o bien como determinaciones del mismo, o bien como consecuencias que son dadas por él en tanto que primer fundamento real. De este modo, se ve que toda realidad [*Realität*] es,

⁵³ *Nova Dilucidatio*, Prop. VII, Scolion, ed. cit., 436/437; trad. Uña, 61.

de una u otra manera, por él comprendida. Son precisamente estas mismas determinaciones mediante las cuales este ser es el supremo fundamento de otra realidad posible, que son en él mismo el grado máximo de propiedades reales [*reale*] que pueda tener una cosa. Un tal ser es, pues, el más real [*realste*] de todos los posibles..." (I 3 §6, 646)⁵⁴

Con estas palabras empieza el párrafo más largo de la Primera consideración. Se trata, en efecto, de afirmar, por una parte, la suprema realidad de Dios, negando, por otra parte, que ello conlleve el que en un tal concepto estén incluidos, a título de predicados o determinaciones, realidades como la extensión o la corporeidad. En causa está, pues, de nuevo, la noción misma de *Realität*⁵⁵.

En efecto, si la necesidad del *ens necessarium* ha sido exigida por la posibilidad misma de los posibles, en la medida en que estos tienen que tener arraigo en una *realidad*; y si ésta constituye el fundamento real de la posibilidad interna de que algo sea pensado, se trata ahora de definir qué tipo de realidad sea esa. Lo "real de la posibilidad fue, en efecto, caracterizado como *materia*" de un concepto, a la que tiene necesariamente que corresponder *algo* existente. Aún no encontramos aquí la visión crítica, que separará rigurosamente la materia del conocimiento de la *cosa en sí*, su radical ontológico pero inalcanzable. Tenemos que entender la referencia a una materia, o a los *data* del pensamiento, dándole un alcance metafísico y no meramente transcendental. La materia es la cosa en sí, lo dado, independientemente de su formalización subjetiva o lógica. Lógico y ontológico son planos que se superponen en el conocimiento, pero que son, en él separables. El postulado racionalista wolffiano de la inteligibilidad integral de lo real, por otro lado, se mantiene. Por tanto, la "materia" —o "lo real"— viene dada por la existencia misma, por la posición absoluta de una cosa. "Sin ella", dice Cassirer,

⁵⁴ "Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folge, die durch ihm als den ersten Realgrund gegeben sein, so sieht man, daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sei. Allein dieselben Bestimmungen, durch die dieses Wesen der höchste Grund ist von anderer möglichen Realität, setzen in ihm selber den größten Grad realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist..."

⁵⁵ Todo el párrafo gira en torno de esta noción de *Realität*. La expresión latina, en modalidad substantiva, adjetiva y superlativa, o en cuanto raíz (*Real-*) aparece a lo largo del texto unas 24 veces, mientras que la raíz alemana, *wirk-*, no surge más que dos, en forma adverbial y adjetiva. El análisis del texto revelará el contexto en el que surge cada uno de ellos.

“sería inconcebible la posibilidad del *conocimiento*. Claro está que, desde el punto de vista crítico posterior, todas las ‘posiciones’ obtenidas por este camino son puramente relativas y nunca absolutas, ya que se circunscriben tanto en su validez como en su uso a la experiencia que hacen posible”⁵⁶.

Ahora bien, los *data* de toda posibilidad son, en si y por definición, plurales, puesto que lo que diferencia un posible de otro posible es justamente su materia, y no las leyes lógicas del pensamiento, que son iguales en todos casos. Lo *real* de la posibilidad coagulado en una existencia nos llevaría entonces, o bien a la idea de una multiplicidad desconexa y contingente de existentes particulares —lo que anularía el carácter de necesidad de la idea de Dios— o bien a la de una “totalidad de lo real o de los existentes”, que, unificando esa pluralidad en la unidad de un todo, aseguraría la posibilidad de lo divino. Pero, en ese caso, Dios sería *omnitud realitatis*, universo, y estaría peligrosamente próximo de la substancia única de Spinoza y del panteísmo metafísico que de ella se deriva.

Esta cuestión apareció ya en la Proposición VII y siguiente Escolio de la *Nova Dilucidatio*⁵⁷, como ya referimos. Varios autores (Maréchal, Henrich, Redmann, Schmucker) subrayan la coincidencia de la argumentación que allí aparece con la del argumento del *Beweisgrund*, a diferencia de Klaus Reich⁵⁸, que defiende lo contrario. El propio Laberge insiste en que “se trata de dos versiones de un argumento idéntico... el cual conduce naturalmente (en el sentido en que natural se opone a violento) a poner la existencia absolutamente necesaria de una *omnitud realitatum*, entre las cuales no se ve por qué no habría de encontrarse la extensión”, por lo que sostiene “que Kant en el *Beweisgrund* violenta este argumento con el fin de evitar la conclusión naturalmente spinosista de éste”⁵⁹. Sin duda, existía ese riesgo, pero creo que Kant, más que forzar su propio argumento, tan sólo ha clarificado la expre-

⁵⁶ CASSIRER, o.c., 82-83.

⁵⁷ *Nova Dilucidatio*, ed. cit. 432/433; trad. Uña, 58-61.

⁵⁸ Klaus REICH, en la Introducción a su edición del *Beweisgrund*, (Leipzig, Meiner, 1963), defiende que los argumentos de la *Nova Dilucidatio* y del *Beweisgrund* difieren substancialmente, dado que el primero “es aún un argumento de las verdades eternas”, directamente influenciado por el argumento leibniziano de la *Monadologia*, mientras que el segundo se habría independizado de él. Pienso, por el contrario, que a pesar de la ligera evolución del lenguaje, el argumento kantiano expuesto en las dos obras es el mismo, y obedece a los parámetros del de Leibniz. Véase, a este propósito, MARÉCHAL, o.c., 50; D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis* (Tübingen, 1967), 181; W. REDMANN, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode* (Göttingen, 1962), p. 127.

⁵⁹ LABERGE, o.c., 89.

sión de su pensamiento en su segunda versión de la prueba, evitando la posible mala interpretación panteísta de su concepto de lo divino. Veamos.

Según la Prop. VII, “hay un ente cuya existencia precede incluso la posibilidad de si mismo y a la de todas las cosas, del cual se dice, por tanto, que existe de modo absolutamente necesario. Se llama Dios”⁶⁰. Nótese la inversión característica del argumento: primero, se afirma que existe necesariamente un ser; luego, se le asimila al concepto de Dios. Este ser es aquél cuya existencia precede necesariamente su misma esencia o posibilidad, así como la posibilidad de todas las cosas. ¿Por qué? El primer paso de la prueba es el siguiente: “... nada puede, pues, ser pensado como posible a menos que exista, y exista además con necesidad absoluta todo lo que es real en toda posible noción”; y como segundo: “es necesario, en fin, que toda esta omnímoda realidad se dé *unida en un único ente*”⁶¹. O sea, “todo lo que es real en toda posible noción” es la realidad plural en la que radica todo y cada uno de los posibles: *omnímoda realidad*. Pero, si “estas realidades, que son como el material de todos los conceptos posibles, se hallan distribuidas en una pluralidad de cosas existentes, *cada una de estas cosas tendría una existencia limitada...*” —lo real de cada concepto correspondería a una noción distributiva, la cual indicaría pluralidad y contingencia. “*Para la necesidad absoluta se requiere, pues, que existan sin limitación alguna, esto es, que constituyan un ente infinito*”⁶². La pluralidad de cosas reales se define como “un ente infinito”, quedando a un paso la posible inflexión en el campo de la extensión, connotación fundamental de la infinitud: es decir, *realidad omnímoda*. La necesidad viene dada por la afirmación del todo, no de las partes. Pero, “como la pluralidad de este ente” — que no ha sido alejada por el mero hecho de la infinitud — “sería *mera repetición verificada cierto número de veces*” — concepto distributivo y contingente — “se ha de establecer que no existe sino *un único* [ente] de modo absolutamente necesario” — la necesidad exige la unidad, de la totalidad, la superación del concepto distributivo. Pero ¿*qué unidad es esa?* La respuesta kantiana, presente ya en la *Nova Dilucidatio*, así como en el *Beweisgrund* (donde, sin embargo, ya no aparece la noción equívoca o generadora de equívocos de infinitud) es: “Se da, pues, *un único Dios* —*Datur itaque Deus et unicus*— *principio* absolutamente necesario de toda

⁶⁰ *Nova Dilucidatio*, ed. cit. 432/433 ss.; trad. Uña, 58 ss.

⁶¹ El latín *omnimoda realitas* es vertido en alemán por *Realität durchgängig* (ed. cit. 344/345).

⁶² “*Ad absolutam itaque necessitatem requiritur, ut absque omni limitatione existant, hoc, est, ens constituent infinitum*” (subrayado mío).

posibilidad". Dios es *principium*; en 1762, *Realgrund*. Y principio significa "*omnis realitatis fons*": todo lo que es real en el concepto *existe en Dios, fuente de toda realidad*".

Es el Dios creador, origen y raíz de todo lo que hay: el que pone absolutamente (noción que sólo viene expuesta claramente en el *Beweisgrund*) la realidad omnímoda e infinita, sin la cual ningún concepto es posible. Él *no es esa realidad* misma, sino aquello cuya existencia es absolutamente necesaria para que ella esté ahí, absolutamente puesta, y por tanto, haya algo que pensar. *Lo real de la posibilidad es lo que tiene su existencia de Dios*, tal y como el agua que brota de una fuente: la fuente no es agua, sino aquello de donde proviene el agua.

Este excursus viene a permitirnos una mejor comprensión del concepto de *ens realissimum* que procuramos aclarar con el texto D, aparentemente abandonado en el inicio de su mismo comentario. Por un lado, queda claro que Kant no afirma que el concepto de Dios corresponda a una *omnitud realitatis* —lo cual vendrá a ser explícitamente deshechado en el *Beweisgrund*, I 3 §4, como hemos visto—, sino a un *principium* de la "realidad omnímoda", al ente de cuyo *fiat* toda realidad depende, como de una fuente. Traducir esto como *Realgrund* es la tarea de "el único argumento posible", tarea además fundamental, puesto que la Prop. VII y su Escolio dejaban en suspenso el importante problema de saber a que título y de que manera podría Dios poseer esas "realidades" de las que es principio y fuente, permitiendo con la expresión "ente infinito y único" el equívoco de un Dios spinozista. Ahora bien, Kant afirma claramente: "Dios no es la única substancia que existe, aunque todas las otras dependen de él" (I 4 §4, 653). El § 6 de la 3ª Consideración se destina a alejar definitivamente esa posible equivocación.

"Los *data* de toda posibilidad tienen que encontrarse en él [*ens necessarium*] o bien como *determinaciones* del mismo, o bien como *consecuencias* que son dadas por él en tanto que primer fundamento real". Los primeros serían integrantes de su mismo concepto, notas posibles de su esencia: las nociones de unicidad, simplicidad, eternidad, espíritu, corresponden, en efecto, a determinaciones de lo divino. Pero, *no pasa lo mismo con las de extensión o corporeidad*. ¿Por qué no? Porque hay determinaciones que no pueden de forma alguna tener lugar en conjunto —*nebeneinander*— en un único sujeto, habiendo entre ellas *repugnancia real*. De nuevo, una referencia a lo real, determinante a la hora de aclarar el concepto de lo divino.

Toda realidad, en tanto que realidad, es algo positivo. Entre dos realidades (por ej., espíritu y cuerpo) no puede, pues, haber contradicción *lógica*:

ambas fundan sus respectivos conceptos. Puede, sin embargo, haber una *repugnancia real*, en el caso en que “algo, en tanto que fundamento, aniquile la consecuencia de otra cosa, mediante una contraposición real” (I 3 §6, 647) imposibilitándolo de modo absoluto, es decir, de tal modo que ningún concepto de ello sea siquiera posible, al no corresponder a nada en la realidad. Kant da como ejemplo el caso de un sujeto en el que coexistieran dos fuerzas motoras de igual intensidad y de sentido contrario. Su movimiento sería, en tal caso, impensable, puesto que existiría contraposición real entre las fuerzas que le constituyen, de tal forma que una anularía la consecuencia real de la otra. El concepto de reposo, en tanto que privación, es, por el contrario, posible. Este razonamiento es el aplicado a Dios para fundar la imposibilidad de que en su concepto puedan ser incluidas *todas* las realidades a título de determinaciones, puesto que, en ese caso, necesariamente tendría que haber entre algunos predicados contraposición real. “Pero en el ser más real de todos no puede existir ninguna repugnancia real o conflicto positivo entre sus determinaciones propias, pues la consecuencia de ello sería una privación o carencia, lo cual contradeciría su suprema realidad”. Así, hay *realidades* que, si bien encuentran en el *ens necessarium* su fundamento, no integran el ser de éste: son consecuencias, *Folge*, y no predicados de su concepto. En ese caso estaría la extensión y la corporeidad, acerca de las cuales Kant no nos dice nada más. Se limita, pues, a decir que Dios no es ni corpóreo, ni extenso, aunque existan efectivamente cuerpos, y eso sea así en virtud del poder creador divino que los *pone absolutamente*. Queda, pues, negada — aunque no explícitamente probada — la posibilidad de un Dios spinozista, de la existencia de una substancia única o infinita.

Y, sin embargo, esas realidades que Dios no es, “están de una u otra manera por él comprendidas” —*durch ihn begriffen*. Nótese el doble sentido del alemán *begriffen*, al igual que el castellano *comprendidas*: Dios *abarca* toda realidad, la *capta*, tiene de ella concepto. Él es, en esa medida, el ser que posee *en grado máximo* toda realidad posible: es el *ser realísimo*, “el más real entre los posibles”, aquél cuya existencia es el fundamento mismo de la realidad de todo lo que hay, y que, por ello, incluye en sí, bien como consecuencias de su acción, bien como propiedades suyas, a toda realidad posible.

Pero, como ya hice notar, Kant habla aquí siempre de *Realität*, nunca de *Wirklichkeit*⁶³. Habla, en el fondo, de una realidad al nivel de supuesto, no su

⁶³ También Lamacchia llama la atención para esta evolución terminológica: “... el *Dasein* y la *absolute setzung*, expresados aún por *Wirklich* y *Wirklichkeit*, tal como fueron presenta-

efectividad en un dado momento. Cuando nuestro filósofo lo vea perfectamente claro, no pretenderá ya alcanzar la *Wirklichkeit* de un ser del que no hay experiencia posible. Dios aparecerá en tanto que *exigencia racional* como Ideal transcendental y como postulado práctico. Es decir: *realidad* es palabra clave en el *Beweisgrund*, como en la *Crítica*, y tanto en relación al concepto de Dios como al de pensamiento objetivo. Maréchal subraya muy a propósito esta relación fundamental, al sintetizar críticamente el argumento de los posibles: “El *pensamiento objetivo* (*in actu primo*, es decir, la posibilidad próxima de un objeto en el pensamiento) es necesario. Ahora bien: ello sería radicalmente imposible no sólo si no hubiera una norma lógica del pensamiento, sino también si no hubiera un contenido (*un Reale*, según Kant) para el pensar. Para que un pensar objetivo sea posible es, pues, preciso *algo* que se oponga, en tanto que *real*, a lo puramente lógico. En relación a esta exigencia fundamental Kant, según sabemos, no cambió nunca. ¿Qué real viene de este modo exigido? Relativamente a este segundo punto la doctrina de Kant evolucionó”⁶⁴. Desde luego, si en el *Beweisgrund*, *das Reale* y la *Realität* tienen un valor inteligible positivo, en la *Crítica de la Razón Pura* su alcance se reduce a las determinaciones fenoménicas. Lo *real* en el pensamiento ya no es lo *real* de la cosa en sí. A esta la podemos entender como efectivamente existente, *wirklich*, como posible o como necesaria, pero, en cualquier caso, la realidad que de ella tenemos es la de la visión prismática a través de la idealidad de las estructuras subjetivas. Al Dios le quedará, sin embargo, la carga de *realidad positiva* como nota fundamental de su esencia. El Dios de Kant, el ser necesario, *es y seguirá siendo*, en la filosofía teórica, el *ser realísimo*, aun cuando la perspectiva crítica transforme esa realidad en ideal y su objetivación en una hipóstasis de la Razón o Ilusión transcendental. Pero, seguirá siendo el referente omnipresente, aunque inalcanzable, de todo discurso teórico acerca de la realidad, como muy tenazmente defiende Adela Cortina⁶⁵.

dos en las primeras dos Consideraciones, no tiene el mismo significado de las palabras *reales* o *data* o *posibilidad real*, que quedan para siempre como predicados o notas conceptuales” (o.c., 192).

⁶⁴ MARÉCHAL, *Le point de départ*, III, 59.

⁶⁵ Léase CORTINA, en especial la Introducción: “La filosofía kantiana es por esencia teleológica, puesto que teleológico es el ejercicio de la razón pura. Su dirección carecería de sentido sin la realidad del fin definitivo al que tiende, posible únicamente por la realidad de Dios” (o. c., 13): “Teniendo en cuenta que el concepto de Dios, empíricamente inaccesible es uno de los productos racionales enunciados, un *ens rationis*, y recordando que la filosofía es ‘una ciencia del hombre, de su representación, de su pensamiento y de su acción’, campos

4. Importancia del “argumento de los posibles” en la fundamentación de todo otro argumento

“La prueba convincente de la gran verdad de que *hay un Dios* tiene de particular el que, si se le quiere dar el más alto grado de certeza matemática, *no hay para ello más que un único camino*, lo cual conduce a la consideración de que los esfuerzos filosóficos deben unirse *en relación a un único argumento*, para que, en vez de abandonarlo, sean corregidos los errores que en su desarrollo puedan surgir [*einlaufen*]” (III 1, 729). El único camino, el único fundamento de prueba es el “argumento de los posibles”, que Kant, más que desarrollar en todas sus posibilidades, enuncia sucinta, casi matemáticamente en I 2 §4. En él pueden subrepticiamente aparecer muchos errores, pero la tarea *crítica* de eliminarlos es la única vía posible de encontrar un suelo seguro en el que pueda apoyarse toda demostración de la existencia de Dios.

¿Por qué una única vía? Porque hay un único problema verdaderamente fundamental, sin cuya superación toda prueba es inútil. Ese problema es no tanto el probar que Dios existe, sino que *existe necesariamente* — aunque en el caso divino las dos cosas se den a la vez. Ahora bien, todas las pruebas clásicas han fallado porque no han conseguido llegar a demostrar que el ser cuya existencia deducen es el *ens necessarium*.

Kant repasa y analiza las varias formas clásicas de prueba, clasificándolas: son “*ontológicas*”, cuando “se parte de conceptos de posibles”, es decir, cuando el procedimiento es meramente *a priori*; son “*cosmológicas*”, cuando “se parte de la experiencia de las cosas existentes” (III §1, 729), cuando el procedimiento es *a posteriori*. A su vez, cualquiera de estos tipos de prueba integra dos posibles desarrollos. El ontológico puede o bien extraer la existencia a partir de la idea del puro posible — caso del argumento cartesiano, cuya no validez deriva de la imposibilidad de probar la existencia por el mero análisis del concepto de perfección, al cual, por otro lado, Kant da un sentido totalmente distinto; o bien, a inferir de los posibles como consecuencia la existencia como principio— caso del argumento defendido por Kant, y basado en los conceptos de posibilidad interna y de existencia como posición absoluta. En lo que respeta a la vía cosmológica, también encuentra Kant dos formas. La primera consiste en partir de los datos empíricos, para buscar su

todos en los que la razón ejerce sus funciones, *la presencia de Dios en el sistema filosófico kantiano deviene omnipresencia*” (o.c., 15), y esto desde la publicación de la *Allgemeine Naturgeschichte* (1755) hasta el *Opus Postumum* (o. c., 18).

justificación en la primera de una serie de causas, que no siendo efecto de ninguna otra, es absoluta. Hasta aquí el razonamiento es perfectamente valioso. El problema, sin embargo, surge a la hora de mostrar el carácter de necesidad de esta *causa primera*, pues ésta no ha aparecido sino como una mera exigencia *lógica*, por tanto, insuficiente, derivada de los conceptos mismos en que la prueba se basa y que identifican el carácter de absoluta necesidad con el de ser infinito. Es decir: a pesar de que es, aparentemente, una argumentación *a posteriori*, lo que en verdad hace es extraer la conclusión del concepto de cosas posibles, por lo que, en el fondo se “cuenta entre las pruebas del primer tipo” (III §3, 732-733). En una importante nota, el filósofo remata su exposición, llamando la atención para la importancia de que también esta prueba, al fin y al cabo, pretende “hallar la existencia de un ser en la identidad o contradicción de sus predicados” —tal es “lo más relevante de lo que aquí parto”, “*das Vornehmste worauf ich hier ausgehe*”. Así, pues, la prueba cosmológica termina por fundarse en la ontológica.

Hay un segundo modelo de prueba *a posteriori*. Es la llamada “físico-teleológica”, que procede a extraer a la vez la existencia y los atributos divinos a partir de conceptos de experiencia. Kant le atribuye gran valor, puesto que corresponde al “deseo de toda criatura razonable de tomar parte en la noble contemplación de Dios, reconocido en sus obras” (III § 4, 734). Pero tal prueba “jamás es susceptible de una certeza y exactitud matemáticas”. En verdad, la belleza, orden y perfección constatadas en el mundo nos llevan a concluir que su autor debe de ser muy sabio, potente y bello. Pero no podemos dar el salto del “muy” al “omni”, pues no hay fundamento lógico ni empírico para ello. Lo mismo pasa con el que Dios sea uno. La incomensurabilidad del universo y la solidaridad de todas sus partes sugieren que hay un creador único y perfecto, y suponemos que la parte del universo que no conocemos nos lo confirmará, pero aunque todo ello “esté muy razonablemente pensado, ... no constituye una conclusión rigurosa” (*ibi.*). Finalmente, la contemplación del orden y armonía universales podrían, sin duda, conducirnos a un concepto de Dios-arquitecto, pero no se ve como saltar de ahí a un Dios-Creador...

Por lo tanto, no hay más que *un único argumento* o fundamento de prueba que sea a la vez concluyente y riguroso: es el “argumento de los posibles”, que, si bien es del tipo apriorístico, no se incluye en la vía “ontológica”, tradicional. Se basa en la *absoluta necesidad* de Dios, en tanto que fundamento real de las posibilidades, por lo que es *el único* que permite mostrar que la no-existencia divina correspondería a un *NO absoluto*, a la nada. Las pruebas

a posteriori, y la teleológica en particular, son extremadamente útiles, puesto que “está al alcance del sentido común, impresiona vivamente por su belleza y fuerza activadora de los principios morales de la naturaleza humana”, pero... “no prueba de ninguna manera”, no es *demonstrationsfähig*.

La intención de Kant en el *Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* es la de hacer una reflexión crítica sobre la teodicea racionalista y, con base en la redefinición de conceptos-clave como “existencia”, “necesidad-contingencia”, “posibilidad interna”, “perfección”, elaborar un argumento que, en sus líneas generales, se muestre capaz de fundamentar una prueba *a priori* de la existencia de Dios, de tal forma que asegure no sólo la demostración de la existencia de éste, sino además su carácter de absoluta necesidad. Por otra parte, esto no lo considera Kant nada más que como una mera *contribución* a la tarea de construir una prueba eficaz, la cual constituiría el desarrollo del argumento de los posibles en toda su extensión, aplicándolo a los varios tipos de demostración. La Parte II de la obra, que queda fuera de este trabajo, está dedicada a indicar de qué modo podría eso realizarse, es decir, como un único fundamento sirve de base a múltiples pruebas correctas.

Con todo, el desarrollo de la vía crítico-transcendental, que ya despunta en el lenguaje del *Beweisgrund*, a pesar de la densidad profundamente racionalista de ésta, alejará definitivamente de la consideración de Kant la posibilidad de una única argumentación siquiera con ese fin, y en la *Crítica de la Razón Pura*, donde el argumento ontológico aparece desmontado y refutado, no se encuentra la más mínima referencia a su propio “único argumento posible”. Riehl lo atribuye prácticamente a la “vergüenza” que Kant sentiría retrospectivamente al haber incurrido en un evidente paralogismo formal. Maréchal, más sensatamente a mi parecer, considera la omisión como algo “natural”, en el contexto del pensamiento crítico⁶⁶. La evolución del sentido de *realidad* alejará definitivamente la posibilidad del “conocimiento” de lo divino y, por tanto, de toda prueba de su “existencia”.

5. Conclusión

Tanto en el ámbito de la Teodicea como en el de la Filosofía crítica, hemos acompañado a Kant en su caminar a través de un campo conceptual

⁶⁶ MARÉCHAL, *Le point de départ*, III, 55 y 60.

profundamente leibniziano, interpretado en clave wolffiana. La vía propia y nueva, que así se va elaborando, conducirá al rechazo de lo que en la *Dissertatio* era designado como “uso real” del intelecto, separando definitivamente la *realidad pensada* o afirmada en el pensamiento, *Realität*, y lo existente efectivo, lo *Wirkliche*. Esta perspectiva, núcleo de la Filosofía trascendental, aparece en el *Beweisgrund* como un conflicto latente, todavía inconsciente. Su conexión con el concepto de Dios determina la vía escogida para probar su existencia.

En efecto, Dios es allí *ens realissimum*, el ser supremamente real, en cuanto “fuente” y “soporte” ontológico de la realidad de todo y cada uno de los existentes particulares y contingentes, de cuya existencia tenemos noticia por el modo empírico como los conocemos. De Dios, sin embargo, no tenemos ninguna experiencia, y la vía *a posteriori* de prueba falla precisamente porque, si bien podemos llegar por ella al concepto de una *causa última* de todo lo que existe, o al de un Supremo Arquitecto, responsable del orden y armonía perfectos del universo, nada nos prueba, empero, que un tal ser sea Dios, el ser *ontológicamente necesario*, y no una simple exigencia lógica de nuestro razonamiento.

En orden a mostrar su carácter de *radical ontológico* —por tanto, *real*— de *ens necessarium*, frente a la ontológica contingencia de los diversos existentes, está construido el argumento kantiano. Y, puesto que la experiencia nos da *hechos* desnudos, pero no nos indica el por qué de que sean así y no de otra manera, sólo la vía *a priori* puede conducir a la mostración de que *tiene que haber* un ser que sea exactamente así y no de otro modo distinto. Kant “no quiere partir de las *cosas* como de un orden ya establecido, sino remontarse hacia atrás hasta las *posibilidades* universales que constituyen la premisa para la existencia de todo lo real”⁶⁷. Con ello se acerca a la línea de argumentación leibniziana en la prueba llamada “de las verdades eternas”, aunque la renovación del contenido conceptual de algunas nociones es determinante en el nuevo argumento. Esa “novedad” parte fundamentalmente de la clarificación de la *diferencia real-lógico*, la cual, aplicada a los conceptos modales de existencia, necesidad y posibilidad, va a determinar tanto la originalidad y alcance del argumento, como su limitación misma. En efecto, la contraposición de aquellas dos instancias será de ahora en adelante una constante del pensamiento kantiano, pero le quedará todavía por descubrir la equívocidad de los términos: “la duda acerca del uso ambiguo de los dos tér-

⁶⁷ CASSIRER, o.c., 79.

minos *Realgrund* y *Existenz* aflora en seguida en la exposición del único argumento, y Kant tendrá aún que esclarecer en su pensamiento el significado de las nociones de *Realität*, *Wirklichkeit* o *Existenz*⁶⁸. Cuando la duda se disipe, el filósofo habrá desvelado el primer fundamento real de lo pensable, lo absolutamente necesario y “realísimo”, la razón de que haya algo que pensar: y ello no será un *ens*, *res* o *Ding*, sino una *estructura*, un mero modo de actuar constitutivo de la razón humana, mediante el cual es internamente posible el que se piense y el que algo sea pensable. ¿Cómo? Porque, para la razón humana, conocer lo efectivamente existente significa *poder hacerse receptiva* a la vez que ejercer necesariamente su misma actividad organizadora o lógica sobre los *data* que está recibiendo, mediante la facultad fundamental de la imaginación transcendental. Así, pues, el *ens necessarium et realissimum* cede el paso, en la filosofía crítica, y *en un primer análisis*, a lo que Kant llamó plano o *estructura transcendental*, el cual constituirá ese intermedio obligado entre la realidad “en sí” y lo puramente lógico: es un *real-lógico* o ...”lógico-transcendental” lo que determina lo *real* (*das Reale*) de la posibilidad y lo separa definitiva e irremediamente de la *Wirklichkeit* de las cosas en tanto que existentes en acto. Éstas no pueden ser alcanzadas en lo que efectivamente, en sí, son, sino tan sólo en tanto que constituyen *objetos* para el pensamiento, o sea, en cuanto *pensables*. Y de tales objetos no tendremos más que *Erfahrungsbegriffe*.

La estructura transcendental, que es a la vez, lógica y real, viene, por lo tanto, a sustituir *una* de las funciones que tenía aquel Dios, cuya existencia venía necesariamente exigida en el argumento de los posibles. Ella determina lo que pueda haber de “real” en la posibilidad, el que una *materia* pueda ser recibida, entendida y ordenada sistemáticamente, con arreglo a ciertas reglas del pensar. Pensar es, pues, posible sobre esa base material. Pero este *Realgrund* ya no es *transcendente*, sino, sencillamente transcendental. No reside en un Dios, sino en la misma Razón humana, en tanto que ésta tiene la capacidad de hacerse sensible. El problema no está en que pueda haber *data* sobre los que pensar, sino que ellos *puedan ser recibidos*.

Con esto no se agota, empero, la riqueza de un concepto como el de *ens realissimum*, puesto que en él estaba incluida la idea de *un todo* de las posibilidades, *personificado* en un ser, en la medida en que éste es fuente o ponente absoluto de todo lo que hay. La función de radical ontológico de aquello que es pensable, de fundamento de la realidad del todo de los con-

⁶⁸ LAMACCHIA, o.c., 192.

tingentes no es garantizada por el plano transcendental, en tanto que estructura posibilitadora del conocimiento, sino en tanto que *exigencia racional de unificación última* de todo lo que integra lo cognoscible, es decir, en tanto que Idea de la Razón. Ésta es esencialmente sistemática, integradora, tendente a la unidad de lo diverso: Mundo, Alma —la totalidad de lo objetivo y de lo subjetivo— son los *Inbegriffe* de todo lo que hay.

Estas figuras formales vienen, pues, a reunir esa “omnímoda realidad”, que tantos quebraderos de cabeza nos causó al intentar comprender el contenido que Kant atribuía a su noción de lo divino en la *Nova Dilucidatio* y, sobre todo, en el *Beweisgrund*. La totalidad de lo extenso, frente a su “opuesto” espiritual (referente racional y absoluto del yo empírico) representan conjuntamente el concepto-límite de lo objetivo, *omnitudo realitatum*, síntesis de todo lo posible o pensable. A pesar de la equívoca expresión kantiana en las obras mencionadas, pienso haber mostrado que ya en ellas Kant destacaba el concepto de Dios del de ese “todo” de lo existente, al definirlo como su “principio” o “fundamento real”. Su forma de “poseer” toda la realidad era, pues, *principal o fundacional*, y sólo ciertas realidades efectivas —las que, en definitiva, venían a integrar un ser espiritual y personal— le pertenecían a título de determinaciones o atributos (I 3 §6). Es decir: Dios protagonizaba el *ser persona*, la absoluta unidad de una inteligencia y una voluntad en perfecta armonía, manifestada en la consecuencia [*Folge*] de su querer: la realidad omnímoda o Mundo. Identificada esta última figura, en la fase madura de la filosofía kantiana con la *Idea Cosmológica*, réstanos recoger el carácter fundacional de lo divino, el cual aparecía de modo absolutamente determinante, definiendo por sí mismo a Dios como *ser necesario*, en una instancia, grado máximo de la unificación racionalizadora: “aquella cosa [*Ding*] que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres), objeto de la Teología”⁶⁹.

De esta manera, Dios, en tanto que figura o modelo racional, cumple *dos funciones* fundamentales en el ejercicio formalizador de la razón humana: él es, por un lado —como en la *Nova Dilucidatio* y en el *Beweisgrund*—, “fuente de toda realidad” o “primer fundamento real” de todo pensable; pero, a la vez, y como exponía abiertamente “El único argumento”, es el *prototypon* del ser personal, del ser espiritual perfecto, o sea, poseedor de una inteligencia y una voluntad puras, en plena armonía. En esta medida, *ens necessarium realissimum perfectissimumque*, Dios constituye la posibilidad suprema, aquello

⁶⁹ KrV, Dialectica Transcendental, A 534 /B 391.

superior a lo cual nada puede ser pensado: es el *Ideal de la Razón*, “la Idea no sólo *in concreto*, sino *in individuo*”⁷⁰. Pero, entonces, este ser “supremamente real” (de “realidad trascendental”) es, a la vez, el más “irreal” e ilusorio de todos los que pueden ser pensados, puesto que de él no es posible ninguna experiencia, puesto que la “materia” que le corresponde no es resultado del esfuerzo de receptividad realizado por el espíritu humano, mediante la facultad de la imaginación, sino efecto de la oculta proyección de la máxima espontaneidad racional, actuando a nivel puro. *Transzendentes Ideal, transzendenter Schein* la realidad de este ser es la de una *hipóstasis*, proyección, en el sentido freudiano, alienación en el hegeliano y feuerbachiano: tal es la lectura última que el Kant de 1781 hace del Dios cuya existencia probara en su obra de 1762. El espejismo trascendental, como dice Adela Cortina, le había entonces llevado a construir una argumentación en la que “el poder, atribuido posteriormente a la razón humana, de proporcionar la más elevada unidad del pensamiento, es *extrañada* de esta facultad”⁷¹ y atribuido a un ser individual y sustantivo.

Mas la razón pura no es criticable al nivel práctico, y la figura de Dios, que al nivel teórico no tiene más entidad real que la de una forma arquetípica, viene exigida al nivel de la acción ética, como supuesto de esa misma acción, en la medida en que ésta tiene que realizarse en un mundo y la conexión entre ambos campos —el natural y el de la libertad— tiene *a priori* que ser posible. La *realidad* de Dios viene, pues, y finalmente, a definirse como *práctica*, o sea, fuera de lo cognoscible. “Las tinieblas de la visión teórica en este punto se nos iluminan en la conducta: pero esta luz sólo dura el tiempo de nuestros actos, a menos que intentemos disolvernos y trocarlos de nuevo en meras especulaciones abstractas”⁷². El Dios garantía de los fines morales es la suprema concepción de lo divino que podía tener el filósofo, a quien el cielo estrellado y la ley moral llenaban de admiración y maravilla. Pero ya en el *Beweisgrund* reconocía que “es absolutamente necesario que uno se convenza de la existencia de Dios, pero no es tan necesario demostrarla” (III §5, 738).

⁷⁰ *KrV*, Dialéctica Trascendental, A 568 / B 391.

⁷¹ CORTINA, o.c., 46.

⁷² CASSIRER, o.c., 309.