

## **Lo discreto y lo continuo en las metafísicas de Suárez y Kant**

### *The Discreet and the Continuous in the Metaphysics of Suárez and Kant*

RAFAEL REYNA FORTES<sup>1</sup>

Universidad de Málaga, España

#### **Resumen**

En este trabajo se pretenden mostrar algunas similitudes entre el planteamiento metafísico de Suárez y el desarrollado por Kant en sus lecciones de metafísica. En particular, se busca mostrar cómo ambos autores pensaron los conceptos de unidad discreta y continua. El objetivo de este trabajo es encontrar ciertos puntos de acuerdo en lo que concierne al tratamiento de la unidad en el pensamiento de ambos autores. Esos puntos serán, por un lado, la íntima conexión entre los conceptos de discreto y continuo, así como, por otro lado, la relevancia que tiene la acción del entendimiento en el establecimiento de dicha pareja de conceptos.

#### **Palabras clave**

Kant, Suárez, unidad, cantidad.

#### **Abstract**

---

<sup>1</sup> Colaborador del Grupo de Estudios de Idealismo Alemán de la Universidad de Málaga (HUM172) y del proyecto de investigación: “La deducción trascendental de las categorías: nuevas perspectivas (Universidad Complutense de Madrid). E-mail de contacto: [rafaelreynafortes@gmail.com](mailto:rafaelreynafortes@gmail.com).

In this paper I intend show certain similarities between Suárez's metaphysical thought and the one proposed by Kant on his metaphysic lectures. I would like to show here how both authors thought of the concept of discreet and continuous unity. The aim of this paper is to find certain points in common between both authors regarding the concept of unity. This point will be, on one hand, the connection between the concepts of the discreet and the continuous and, on the other hand, the importance of the action of understanding on the constitution of this said pair of concepts.

### **Keywords**

Kant, Suárez, unity, quantity.

### **I. Introducción**

Aunque es usual presentar a Kant como una especie de pensador anti-metafísico, en su pensamiento están, sin embargo, presentes trazos de una arraigada tradición metafísica. Ocurre, empero, que, como intentaré hacer ver, dicha tradición es pensada por el regiomontano desde lo que podríamos llamar una perspectiva trascendental, es decir, desde un punto de vista que toma como eje un tipo particular de conocimiento y que tematiza la metafísica como una ciencia no de los objetos, sino de aquello que ha de ser condición de posibilidad del conocimiento de los objetos. Esto, como digo, no implica una renuncia al pensamiento metafísico, sino que comporta, más bien, una nueva localización del mismo en la constelación de saberes que conforma la filosofía trascendental. En este sentido es en el que considero de interés poner de manifiesto algunas de las analogías que, a mi juicio, pueden encontrarse entre Suárez y Kant. En otras palabras, considero que, con independencia del conjunto de influencias que Kant pudo haber experimentado, perviven en su pensamiento elementos que, lejos de invitar a ver en el filósofo alemán un pensador que da la espalda a su tradición, sugieren, por el contrario, que Kant repensó y resituó las temáticas abiertas por el pensamiento metafísico posterior a él.

Así, la historia, de la mano de los trabajos de Sgarbi<sup>2</sup>, nos muestra precisamente que Königsberg fue un lugar de especial relevancia en la Alemania de los siglos XVII y XVIII, puesto que allí se formó un caldo de cultivo en el que convergían distintas corrientes de pensamiento que encuentran un lugar dentro del pensamiento de Kant en mayor o menor medida. Así, por la influencia de Suárez, de Crusius y de toda la escuela aristotélica que germinó en Königsberg, parece ser posible encontrar ciertos lugares comunes dentro del corpus kantiano para las distintas tradiciones metafísicas que representan dichos autores.

Con este trabajo se pretende encontrar semejanzas entre las posturas de Suárez y Kant con el fin de mostrar que el pensamiento de este último no supone un abandono de la metafísica tradicional, sino una reformulación de la misma o, si se quiere, no una limitación de la metafísica, sino un nuevo modo de pensarla. Más aún, se podría quizás

---

<sup>2</sup> Cfr. SGARBI, M., 2010, pp. 25-42.

llegar a decir que Kant tomó aspectos de la metafísica tradicional y los intentó pensar trascendentalmente, es decir, como si ellos fueran cristalizaciones de la acción del entendimiento.

En esta línea, Baumanns ha apuntado a una cierta influencia de Suárez en el planteamiento filosófico de Kant, aunque esta vez a través de Leibniz. En concreto, Baumanns afirma que unidad, verdad y bien son las determinaciones trascendentales o *passio entis* que cabe reducir<sup>3</sup>. El objetivo de este trabajo, tomando como marco esta serie de afirmaciones, es el de dar alguna precisión acerca de los conceptos de unidad que barajan tanto Kant como Suárez. Como se verá más adelante, Kant desarrolla una doctrina de los trascendentales en la segunda edición de la *KrV* muy similar a la de Suárez, de modo que cabría pensar que entre las propuestas filosóficas de sendos autores pueda haber similitudes de cierta relevancia.

Para ser más exactos, intentaré tratar de modo sucinto el tratamiento de esta noción llevado a cabo por Suárez en la Sección III de la Cuarta Disputación metafísica y el desarrollo kantiano que tiene lugar en el § 12 de la *KrV* y las lecciones de Metafísica.

## II. Unidad *per se* y concepto de ente en Suárez

El estudio de esta cuestión acerca de la diferencia entre el concepto de ente y la unidad *per se* se lleva a cabo en un marco más amplio: uno en el que se trata de depurar el significado de la unidad trascendental. El comienzo de la investigación sobre esta diferencia se desarrolla a través de la identificación del ente *per se* y la esencia:

el concepto de ente *per se* consiste en tener precisamente lo que esencial e intrínsecamente se requiere para la esencia, integridad o complemento de dicho ente en su género.<sup>4</sup>

Siguiendo, como el propio Suárez señala, a Aristóteles<sup>5</sup> en esta equiparación, el filósofo español deriva la consecuencia de que *una* será propiamente aquella esencia que tenga en su género lo que es preciso para su intrínseca razón, es decir, aquello que hace en cada caso a cada cosa ser tal cosa. Según lo dicho, la unidad que el ente constituye, de algún modo, se convierte con su esencia<sup>6</sup>. En otras palabras, la esencia de un ente configura

---

<sup>3</sup> Cfr. BAUMANN, P., 1997, p. 328.

<sup>4</sup> *DM*, 4, 3, 517.

<sup>5</sup> Para una exposición del pensamiento del Estagirita sobre el concepto de unidad y su relación con la esencia, véanse los siguientes lugares del siguiente trabajo MARTÍ SÁNCHEZ, M., 2020, p. 79 y p. 282.

<sup>6</sup> El tratamiento suareciano de la unidad o es, ciertamente, rico en matices. Sin embargo, cabe afirmar que el concepto de unidad trascendental, para Suárez, comprende las otras razones de unidad. Véase para esto mismo, PONCELA, A., 2010, pp. 247-249. Para los intereses de este trabajo, cabe señalar que para Suárez unidad individual y numérica, aunque designan algo distinto, tienen un mismo asiento en la realidad, a saber: el del ente individual. Dicho de otro modo, los elementos que pueden ser tomados como casos de entidad numérica o, dicho más vulgarmente, aquellos individuos que pueden ser contados son, sola y exclusivamente,

también su unidad de tal modo que, si se removiera alguno de los elementos que conforman la esencia del ente en cuestión, no cabría seguir hablando de la unidad de dicho ente.

Sin embargo, de lo dicho no se infiere que esencia y unidad sean sin más nociones equivalentes<sup>7</sup>. Podría decirse que la unidad de un ente se funda en la unidad de la esencia de dicho ente de modo que, si se dice que un ente es uno es porque posee la esencia por la que se identifica dicho ente. La relación, pues, de unidad y esencia se resuelve en que la unidad fundamenta la identidad. En efecto, el conjunto de las notas que componen a un ente define al ente, pero la unidad de cada una de las notas no es algo que se le añade o que constituya parte de la identidad del mismo ente, pues de ser así, habría de añadirle al ente la unidad para poder definirlo, incurriendo así en un proceso al infinito. Así, si para que un ente fuese idéntico consigo mismo le hiciese falta la unidad, tendría que ser la identidad, de alguna manera, la suma de todas las notas *más* la unidad. Este “más”, al mismo tiempo, habría de ser uno con el conjunto de notas de las que el ente se compone y así sucesivamente.

¿Qué añade, pues, la unidad al ente? La razón de indivisión. Así, derivando a partir de esta afirmación, señala Suárez que:

la unidad dice algo más que ente; ahora bien: no dice algo totalmente elaborado por la razón, como consta evidentemente por sí mismo, puesto que el ser uno conviene verdaderamente a las cosas mismas, ni dice tampoco una relación de razón, como ya se mostró; por consiguiente, no queda otra cosa que pueda añadirle más que una negación o privación<sup>8</sup>.

En otras palabras, la unidad debe, de algún modo, estar fundada en la esencia del ente y, por tanto, no puede ser algo que añade la razón. Sin embargo, ocurre que la unidad no es una nota más de la esencia, sino que con ella se designa, valga la redundancia, la unidad del conjunto de notas que conforma la esencia, que, como dije anteriormente, si se pensara como una nota que hubiera que añadir al conjunto de las notas, entonces, o no cabría entender el conjunto de notas precisamente como *un* conjunto o habría que pensar la unidad entre el concepto de unidad y todas las notas que conforman la esencia. Esto último, como señalé anteriormente, conduce a una regresión al infinito.

Pues bien, de lo anterior se desprende que unidad dice relación de indivisión y ésta puede ser de dos tipos: o en sí mismo o respecto de sí mismo. Llegado a este punto Suárez ofrece dos razones para afirmar que la primera es prioritaria y lo hace arguyendo, a su vez, otras dos razones, a saber: 1) que la segunda surge a partir de la primera por la reflexión de la razón y 2) “porque el no estar dividido respecto de sí mismo le conviene tanto al ente *per*

---

los individuos. Cabría decir, además, que tanto la unidad individual como la numérica corresponden ambas al ente real, pues la existencia de este último es singular.

<sup>7</sup> “Efectivamente, consta que la unidad se distingue de algún modo del ente, no sólo porque sea una pasión suya, sino porque estos nombres no son sinónimos” *DM*, 4, 1, 495.

<sup>8</sup> *DM*, 4, 1, 495

se como al ente *per accidens*”<sup>9</sup>. De este modo, el filósofo español concluye que “la negación de división en sí es la que constituye al ser y no la negación respecto de sí”<sup>10</sup>. En otras palabras, decir que un ente es uno es equivalente a decir que el ente es indiviso, puesto que, como se dijo anteriormente, si cupiera separar algunas de las notas que conforman la esencia, entonces, en dicho proceso se disolvería también la unidad del ente. Así, pues, la unidad del ente significa la indivisión del conjunto de notas que conforman la esencia de dicho ente.

Pues bien, ahora Suárez enfrenta la dificultad que presenta la definición del tipo de privación que añade la unidad al ente. Ésta debe ser un tipo de negación que le pertenezca al ente y, por tanto, que se incluya también en el concepto de unidad. Así, en lugar de ser la unidad una negación del no-ente, es ella, por el contrario, precisamente una afirmación suya, que dice de ella razón de indivisión. De aquí Suárez deduce dos consecuencias de las cuales es la primera la que interesa ahora para aproximarse al concepto de ente, a saber: “que los entes divididos entre sí están como completos en sí mismos”<sup>11</sup>.

Se trata, pues, en efecto, de una negación que, de algún modo, afirma la unidad del ente precisamente como fundamento suyo. Y así, “la indivisión expresada por la unidad niega la división por razón de lo positivo que se halla en las cosas divididas, [...] y recíprocamente, la negación expresada por la división, no niega otra negación, sino la positiva unión e identidad de uno con otro”<sup>12</sup>. Según lo dicho, lo que se afirma a través de la unidad es el fundamento de la identidad que cada ente guarda consigo mismo.

Esta unidad posee de suyo, además, una serie de atributos que le convienen a ella, pero no en razón de su entidad, sino por ser unidad en cuanto tal. Y es en este punto donde Suárez desarrolla brevemente las semejanzas y diferencias entre el número y la unidad. Esto le lleva a distinguir, por consiguiente, dos identidades: por un lado, una identidad numérica y otra específica. Ésta última se basa en la razón del ente, es decir, en las notas que lo hacen ser tal o cual ente. En cambio, aquella se constituye a partir de la medida. En palabras de Suárez:

la unidad se dice medida de la multitud, en parte por razón de lo positivo, y en parte por razón de la negación, pues la multitud tiene también un elemento positivo y otro negativo, como veremos después; porque la medida ha de tener dos propiedades, ser algo conocido y ser cierta: para que sea conocida es preciso que tenga entidad. Y para que sea cierta es menester que consista en algo indivisible, y con este fin usamos nosotros la unidad, en cuanto que algo indiviso, como principio cierto para medir la multitud<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> *DM*, 4, 1, 496.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *DM*, 4, 1, 502

<sup>12</sup> *Ibidem*

<sup>13</sup> *DM*, 4, 1, 505.

La razón de medida, por consiguiente, se añade a la unidad específica para constituir la unidad de numérica. En otras palabras, al contar lo contado es uno y lo es en dos sentidos: en uno de ellos porque se cuenta y, en el otro, lo es también por su conexión con la unidad trascendental, es decir, con independencia de que se cuente o no. Más aún, de este segundo sentido cabría decir que se puede decir que un ente es uno incluso ya antes de haber sido contado. En efecto, si yo empezara a contar una serie, cada elemento de la serie es uno en la medida en que lo cuento como uno de los elementos que conforman la serie. Sin embargo, la unidad específica de cada elemento es una con independencia de que yo emplee dicha unidad para contar. En otras palabras, la unidad específica no depende de la numérica, sino que, más bien, la numérica depende de dos cosas: por un lado, de la unidad específica de aquello que se cuenta y, por otro, de que se la tome como una medida.

La indivisibilidad del ente, o del conjunto de sus notas, no significa que éstas no puedan distinguirse o, en otros términos, que no puedan ser contadas separadamente. Más bien a lo que hace referencia es a que para contar no es posible dividir la unidad misma que en cada caso se está contando. En efecto, al contar se toma como medida una unidad específica. Por ejemplo, al contar cuantos libros tengo delante tomo la unidad específica del libro como razón de la acción misma de contar. En esta misma unidad (en la del libro), yo podría ahora contar cuantas páginas tiene el libro que estoy contando. Sin embargo, cuando cuento cuantos libros tengo delante a la unidad específica del libro se le añade la razón de medida. Esta razón, la de medida, depende, por ende, de que se emplee una unidad específica para contar.

Hay, pues, una constante en el contar que adquiere carácter cuantitativo cuando se empieza a contar y que, antes de hacerlo, ya configuraba lo uno<sup>14</sup>. Se trata, en efecto, de razones diferentes. La unidad específica denota una determinada esencia y la numérica es una razón que se añade a la unidad específica cuando ésta es tomada como patrón de medida al contar. Hay, por ende, una unidad previa al contar a la que se le añade la razón de medida una vez que se empieza a contar. Esa unidad es, de algún modo, también posibilitante de la acción misma de contar. Así, pues, la razón de medida se añade a la específica cuando se toma la segunda como patrón en la acción de contar.

Esa unidad que se da al contar es la que se considera cuando se le añade la cantidad. De este modo, afirma Suárez que

la cantidad misma puede considerarse ya en cuanto que es una en sí, ya en cuanto que por causa de ella se hace uno cuanto es afectado por ella. Supuesto lo cual hay que afirmar, en primer lugar, que en cuanto a esta parte la unidad trascendental no es una unidad

---

<sup>14</sup> “Además, hay que decir que, en la cantidad misma, la unidad por la que ella es una, no es algo diferente de la unidad trascendental aplicada a tal ente, a saber, a la cantidad” *DM*, 4, 9, 555. O, dicho de otro modo: “la unidad cuantitativa o numérica, en cuanto conviene denominativamente a la sustancia, añade a la sustancia un elemento positivo bajo la negación, a saber, la misma cantidad con esa indivisión” *DM*, 4, 9, 556.

---

cuantitativa que conviene denominativa y accidentalmente a la sustancia material por medio de la cantidad<sup>15</sup>.

Se distingue, por tanto, dentro de la unidad a ella misma en cuanto vinculada a la cantidad y en cuanto que ella hace posible la cuantificación. En otras palabras, los modos de considerar las unidades le otorgan al concepto de unidad una diversidad de sentidos.

Pues bien, en el marco de esta discusión, Suárez afirma que la unidad de la cantidad continua, en la que se cuentan distintos entes, no es la suma del conjunto de dichos entes. Se trata, más bien, de la unidad del conjunto de dichos entes que forman la unidad trascendental del continuo. Es decir, la unidad del continuo es una respecto de sí, pero no respecto a los entes que en dicha continuidad pueden ser contados. Sin embargo, de no ser ella en sí misma una tampoco se podría contar en ella unidades como pertenecientes a la unidad que es el mismo continuo<sup>16</sup>.

Esto nos lleva ahora a otra disputación, a la *XL*, en la que Suárez distingue entre lo discreto y lo continuo. El estudio de estos conceptos, como se verá, nos permitirá, a su vez, dar el salto a Kant, pues el autor alemán los usa en sus lecciones de metafísica y, más en concreto, en referencia al tratamiento de las categorías de cantidad.

Así, comentando a Aristóteles, Suárez apunta a una dificultad concerniente a la definición de lo discreto y lo continuo. Y es que el Estagirita afirma que lo discreto es aquello que es potencialmente divisible en realidades no continuas. Esto induce a dar cierto espacio a una posible contradicción, puesto que, de algún modo, se admite la posibilidad de que algo sea divisible en potencia y, al mismo tiempo, dividido en acto. En efecto, si fuese divisible en potencia no podría estar ya dividido en acto, dado que lo divisible es precisamente lo que está unido en acto. Como solución de esta dificultad Suárez señala lo siguiente:

Y hay que decir que aquí, sobre todo, tiene oportunidad la respuesta aquella de la división por designación de la mente. Pues, como diré después, el número no tiene unidad propia si no es en orden a la mente y, por lo mismo, tampoco tiene divisibilidad si no es en orden a la mente, la cual puede separar una unidad de las otras y el número parcial del total. Por eso, la divisibilidad de la cantidad continua es de distinta clase que la de la cantidad discreta, y, por ello, no hay inconveniente en que el mismo número esté dividido actualmente con la división del continuo, y potencialmente con la división de la cantidad discreta<sup>17</sup>

Según parece sugerir este texto la denominación de una cantidad como discreta se lleva a cabo por la referencia a una medida que añade la mente. El número, como tal, tiene tanto su unidad como su divisibilidad por una designación de la mente. Es decir, el conjunto de todas las cosas que cuento obedece a dos variables, a saber: la determinación de aquello

---

<sup>15</sup> *DM*, 4, 9, 554.

<sup>16</sup> Cfr. *DM*, 4, 9, 556.

<sup>17</sup> *DM*, 40, 1. 20.

que cuento y el número de veces que lo cuento. En efecto, la unidad del número remite a la unidad de la que la mente dispone y por medio de la cual algo se dice divisible. La unidad designada por la mente es una en acto y, al mismo tiempo, divisible cuando se la considera como un continuo que al mismo tiempo puede dividirse. En otras palabras, en la medida en que tomo una determinada cantidad como patrón o medida, ésta en cuanto tal, no es divisible, pero cuando se cuenta puede considerarse este patrón, al mismo tiempo, como formando parte un continuo y, por tanto, como también potencialmente divisible.

En definitiva, la unidad de la medida responde a lo que se esté contando en cada caso y es indivisible como tal. Empero, lo que se toma como medida podrá ser tomado en otro momento como divisible, pero no en el mismo acto que lo tomó como medida. Hay, por consiguiente, una relación de gran importancia entre, por un lado, la unidad de la medida y la unidad por la que se define toda esencia. Este vínculo entre ambas nociones podría definirse diciendo que contamos todo aquello que cae bajo la razón de uno y precisamente en la medida en que cae bajo tal razón.

### III. La unidad de lo discreto en las lecciones metafísicas de Kant

No son pocas ni poco importantes las alusiones a la unidad dentro del pensamiento de Kant. Sin embargo, para la cuestión que nos ocupa considero que la interpretación que brindan § 12 de la *Crítica de la Razón Pura* y las lecciones de metafísica (Volckmann, de los años 1784-5, y Herder, de los años 1762-4) ponen de relieve aspectos que, a su vez, permiten aproximar el pensamiento del alemán con el de Suárez.

Pues bien, dicho párrafo (integrado a la *KrV* en la segunda edición) ofrece de manera muy esquemática una alusión a un tema de índole primordialmente metafísica como lo es el de los trascendentales. Kemp Smith<sup>18</sup>, haciéndose eco de la relevancia de este problema, llegó a considerar que tan sólo fue un anexo que meramente pretendía captar la atención de quienes ostentaban la figura de autoridad por los tiempos en los que Kant redactaba su obra. Por el contrario, otros autores, como Vigo<sup>19</sup>, han afirmado la necesidad de una interpretación que otorgue valor sistemático a este texto. Dicha exégesis se funda en el papel que tiene la teoría de los trascendentales dentro del pensamiento más propiamente metafísico de Kant. Cabría distinguir, de acuerdo con esta interpretación, entre, por un lado, la doctrina metafísica que sostiene Kant y, por otro lado, las condiciones trascendentales que se encuentran a la base de los objetos que exhibe dicha doctrina metafísica. Así, cabe considerar, por un lado, los objetos metafísicos y, por otra, el asiento de tales objetos en los modos de pensar del sujeto que desarrolla una doctrina acerca de ellos. Podría incluso decirse que la contribución más propiamente kantiana no reside tanto

---

<sup>18</sup> Cfr. KEMP SMITH, N., 2003, p. 200.

<sup>19</sup> Cfr. VIGO, 2008.



en la doctrina metafísica como en la idea de que toda doctrina tal tiene su sede en último término en los modos en que el sujeto produce los objetos y no tanto en los objetos mismos. Pues bien, en este trabajo se tomará esta última línea de investigación ya que ofrece, a mi juicio, una perspectiva más amplia que brinda la posibilidad de ofrecer una conexión con el pensamiento de Suárez.

Supuesto lo dicho, la doctrina de los trascendentales propuesta por Kant en *KrV* consiste en entenderlos a estos como requisitos lógicos (*logische Erfordnisse*) que configuran el concepto por medio del cual es conocido un determinado objeto<sup>20</sup>. Por así decir, cabría señalar que dichos requerimientos constituyen la posibilidad formal de un concepto. En efecto, todo concepto *qua talis* es *unum, verum et bonum*. El error de los filósofos anteriores a Kant que afirmaron esta doctrina<sup>21</sup> fue, según el propio autor, el de haber confundido estos con notas de las cosas en sí mismas. Sin embargo, estos no pertenecen a ellas, sino que, según sospecha Kant, tienen su razón de ser en el funcionamiento del entendimiento. Más aún, el fundamento de tales criterios no es otro que el de las categorías de cantidad: unidad (*Einheit*), pluralidad (*Vielheit*) y totalidad (*Allheit*). Y es que como señala Kant:

en todo conocimiento de un objeto hay unidad del concepto, que se puede llamar unidad cualitativa (*qualitative Einheit*) [...] En segundo lugar, [hay] verdad (*Wahrheit*) con respecto a las consecuencias [...] pluralidad cualitativa (*qualitative Vielheit*) de las notas que pertenecen a un concepto como fundamento común [...] Finalmente, en tercer lugar hay perfección (*Vollkommenheit*) que consiste en que inversamente esa pluralidad conduce todo de nuevo a la unidad del concepto, y concuerda enteramente con éste, y con ningún otro, lo que se puede llamar integridad cualitativa (*qualitative Vollständigkeit*) (*KrV*, B 114.)

Según este texto, en un conocimiento de un objeto, que se da siempre en un juicio del tipo S es P, siempre, tanto del lado del sujeto como del predicado, existen una serie de notas que no forman parte del contenido material, sino que tan sólo describen la forma del concepto. Esta serie de notas, si se toman por notas de lo real y no de los propios conceptos, podrían predicarse de todo objeto cognoscible en general. En el cumplimiento de tales requisitos están, para Kant, implicadas las tres categorías de cantidad. Esto nos lleva a poder afirmar que antes de todo conocimiento de objetos hay una unidad lo diverso dado en la intuición que ha de ser previa al enlace categorial, pues, como se afirma en *KrV*: “las condiciones de posibilidad de la experiencia son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia” (*KrV*, A 111). Es decir, si todo conocimiento de

<sup>20</sup> Recuérdese aquí que los objetos se conocen por medio de notas (*Merkmale*), que no son otra cosa que conceptos (*Begriffe*). La distinción entre ambas nociones es de gran interés para el estudio del pensamiento de Kant y podría resumirse del siguiente modo: los conceptos reúnen cabe sí notas y éstas, en cuanto conceptos, pueden estar, a su vez, compuestas también de otras notas. Así, un objeto es conocido por medio de una nota cuando por medio de un concepto se piensa una diversidad dada y se compara una nota de dicho concepto con el objeto pensado por medio de él. Para un desarrollo de la importancia de esta distinción: LA ROCCA, C., 2003, pp. 127-135.

<sup>21</sup> El propio Suárez presenta esta tríada de trascendentales también.

experiencia es conocimiento de objetos y los trascendentales de los que aquí se está tratando constituyen requisitos para ese conocimiento, entonces, estos han de constituir un estadio previo al conocimiento que no es sino el ámbito de lo conceptual.

Ahora bien, la experiencia está compuesta tanto de la injerencia del entendimiento (*Verstand*) como de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y, por tanto, podría señalarse que este estadio consiste en unificar lo dado en ésta en una unidad que haga posible la acción propia de aquél, es decir, el juicio. En este momento, se emplea un concepto empírico para pensar lo dado en la intuición. De este modo, cuando lo que se presenta a la intuición es, por ejemplo, un perro, se usa el concepto empírico de correspondiente para ordenar la diversidad correspondiente a el perro dado en la intuición. Ahora bien, este momento, por así decir, de subsunción de lo dado bajo un concepto no es aún conocimiento. Para ello se requiere juzgar una nota del concepto por medio del cual pienso una diversidad dada.

En otras palabras, para poder realizar un juicio que pueda ser considerado objetivo es necesario pensar lo dado en la intuición por medio de un concepto. Esto lleva a distinguir dos momentos en la constitución del conocimiento: aquel en el que pienso una diversidad dada por medio de un concepto y aquel por medio del cual juzgo algo de esa unidad de lo diverso que pienso por medio de un concepto.

En el primer momento, no hay conocimiento objetivo, sino tan sólo un uso de un concepto para pensar una diversidad dada. En cambio, en el segundo momento, sí se produce conocimiento objetivo. En otras palabras, pensar una diversidad por medio de un concepto no es aún conocimiento objetivo. Para lograr tal cosa es necesario juzgar de eso que pienso por medio del concepto otro concepto. Si tomamos la estructura de un juicio del tipo S es P, el primero de los momentos corresponde a la función referencial-identificadora del concepto sujeto. Es decir, en el primero de los momentos se piensa una diversidad dada por medio de un concepto y, en el segundo, se juzga algo de esa diversidad que es pensada en virtud de un determinado concepto

Por consiguiente, creo que es de interés señalar en este punto es que todo conocimiento de objetos está mediado por conceptos, y ello debido a que la diversidad dada en una determinada intuición ha de ser pensada primeramente de acuerdo con un concepto determinado.

Precisamente por esto último cabría pensar que en todo objeto hay unidad, verdad y perfección, es decir, porque para pensar un objeto cualquiera requiero de un concepto, todo objeto habrá de poder ser pensado por medio de las notas en virtud de las cuales pienso un concepto cualquiera. Ahora bien, decir que por medio de dicha tríada de conceptos conozco un objeto es un error categorial, puesto que no son los objetos los que son unos, verdaderos y buenos, sino los conceptos que me permiten conocerlos. Esto significa, pues, que, atendiendo al caso de la unidad, uno es el concepto por medio del cual conozco un determinado objeto, pero no el objeto mismo.

De acuerdo con lo dicho, cabe señalar que cuando se dice que un objeto es uno, se están transfiriendo una nota que no es propiamente del objeto, sino del concepto por medio del cual pienso la diversidad sensible que le corresponde a dicho objeto. La predicación de la unidad no determina al objeto propiamente, designa, más bien, una propiedad del concepto en virtud del cual pienso una diversidad dada. Así, del mismo modo en que en Suárez la unidad no era una nota más de los objetos, sino que designaba la una propiedad de la esencia de un determinado ente, ahora la unidad no designa tampoco una propiedad de los objetos, sino, más bien, del concepto por medio del cual puedo juzgar algo acerca de ese mismo objeto. Esto permite formular la siguiente pregunta: ¿de qué modo puede ser lo dado reducido a la unidad que el entendimiento produce en el desarrollo de su propia acción y que llamamos concepto? Pues bien, en sus últimas consecuencias, esta pregunta entronca con la cuestión acerca de cómo surge por primera vez lo conceptual<sup>22</sup>. Sin embargo, lo que interesa destacar aquí es que la unidad producida al pensar lo dado, por un lado, obedece al concepto que se esté usando para pensarlo y, por otro lado, también a la unidad que produce dicha acción cuando se usa un determinado concepto con tal propósito.

Ahora bien, gracias al entendimiento, como se ha dicho, se piensa lo dado por medio de conceptos. Al pensar, por ejemplo, la diversidad dada de acuerdo con un concepto, entonces, cabe afirmar que la diversidad sensible es pensada como un caso del concepto en cuestión. De este modo, contar será, para Kant, comprobar cuantos casos de un concepto determinado hay en la diversidad sensible.

Pues bien, si ahora se concede, por un lado, que la aritmética es una ciencia acerca de los números y que estos, a su vez, no designan nada más que cuantas veces se cumple un concepto en una diversidad dada, entonces la aritmética habrá de ser concebida como una ciencia cuyo origen estará en una acción del entendimiento. En otras palabras, la acción de contar, por ejemplo, cuantos libros tengo delante no consiste en otra cosa que en determinar cuantas veces puedo pensar con ocasión de una determinada diversidad sensible un mismo concepto.

Dicha acción no será otra que el uso de un concepto como regla de intuiciones y, asimismo, la acción de contar no será otra que la de ejemplificar o la de darle a un determinado concepto un contenido empírico.

En efecto, la primera acción del entendimiento es la de unificar, es decir, formar un concepto (podría decirse, uno). Ahora bien, hay que distinguir aquí entre, por un lado, el concepto antes de ser usado para pensar lo dado y la unidad de conciencia que produce su uso sobre lo dado. En el primer caso, tenemos lo que usualmente se conoce como un concepto que, como tal, está compuesto por notas conceptuales (es decir, más conceptos). Por otro lado, cuando se sintetiza lo dado de acuerdo con la forma de dicho concepto, entonces la unidad producida no es propiamente el concepto sino lo que Kant llama en el

---

<sup>22</sup> Para un brillante estudio de esa cuestión, cfr. VANZO, A., 2012.

esquematismo concepto sensible (*KrV*, A 140/B 180). Esta distinción es de gran relevancia, aunque no es tratada por Kant. Ello probablemente se deba a que se trate de un uso del término concepto que poco o nada tiene que ver con cómo se lo usa hoy en día. El término concepto (*Begriff*) está estrechamente conectado con el verbo agarrar o, si se quiere, asir (*greifen*). Usualmente, cuando se habla de conceptos se suele entender algo meramente formal. Sin embargo, cabría hacer la siguiente diferenciación aquí: cuando lo asido por medio de un concepto es un conjunto de notas conceptuales, entonces el uso que hacemos del concepto sí conecta con el uso más habitual. En cambio, cuando se emplea el concepto para pensar algo de índole sensible, la unidad producida por medio de dicha acción no es de carácter meramente conceptual, sino sensible. Se trata, pues, de un concepto sensible<sup>23</sup>. El empleo que de un concepto se hace en la acción de contar corresponde a la producción de un concepto sensible, es decir, de una unidad de conciencia que recoge en sí lo dado en la percepción y lo hace de acuerdo con la regla que toma del concepto. Es por ello por lo que contar no es otra cosa que comprobar cuantos casos de un mismo concepto hay en una diversidad empírica determinada.

Según esto, entonces, lo diverso puro dado en la intuición unificado por la actividad del entendimiento debe prescribir un orden a todo cuanto en general puede ser objeto de experiencia. Pues, si para que haya objeto de una determinada experiencia deben, evidentemente, satisfacerse las condiciones de la experiencia, que, a su vez, no son otras que la presencia de entendimiento y sensibilidad, entonces, la exhibición de los distintos modos de unificación que el entendimiento permite sobre la sensibilidad pura constituye, al mismo tiempo, la descripción de todo cuanto en general puede ser objeto<sup>24</sup>. En esta línea, y, como es obvio, apoyado en las prestaciones de la *Urteilkraft*, Kant emprende la labor de determinar los límites de lo empírico.

Kant lleva a cabo el antedicho propósito en la *KrV* y, en particular en el tratamiento de los Axiomas de la intuición, de las Anticipaciones de la percepción<sup>25</sup>, de las Analogías de la experiencia y de los Postulados del pensar empírico en general. Evidentemente, por los límites que este trabajo debe tener no resulta factible desarrollar un examen de todos estos textos. Wieland, por ejemplo, hace hincapié especialmente en el segundo de ellos vinculándolo de modo magistral con las notas que permiten identificar al juicio estético, justificando así en el marco de un estudio de la prehistoria estética los modos en que la percepción se desarrolla<sup>26</sup>. Aquí, más brevemente, se podrá ver ahora una conexión entre

---

<sup>23</sup> Esta distinción aparece en un autor posterior a Kant y seguidor suyo que escribió un diccionario de términos filosóficos: MELLIN, G. S. A., 1797, pp. 494-7. Mellin diferencia los conceptos sensibles puros y los empíricos. Éstos son, la unidad de conciencia en cuanto referida a lo dado en la intuición. Por otro lado, los conceptos sensibles puros o matemáticos son tanto aquellos que pueden ser definidos (como, por ejemplo, el de triángulo) como los que no admiten definición (izquierda y derecha, por ejemplo).

<sup>24</sup> Para un breve tratamiento acerca de la realidad objetiva y la objetividad de los juicios: cfr. PRIEN, B., 2006, pp. 14-23.

<sup>25</sup> Para un análisis del papel que juegan en la constitución de la unidad tanto los Axiomas de la intuición como las Anticipaciones de la percepción, cfr. JIMÉNEZ, A., 2013, pp. 1007-1018.

<sup>26</sup> Cfr. WIELAND, W., 2001, p. 367.

los Axiomas de la intuición y la presencia de unos principios análogos para la metafísica, propuesto en algunas de las lecciones de metafísica, como son los que determinan el *quantum* presente en toda percepción.

Kant comienza su exposición de los axiomas de la intuición señalando que

la conciencia de lo homogéneo múltiple en la intuición en general, en la medida en que mediante ella se hace, primeramente, posible la representación de un objeto, es el concepto de una cantidad. Por consiguiente [...] todos los fenómenos son cantidades, y cantidades extensivas, porque, como intuiciones en el espacio o en el tiempo, deben ser representados por medio de la misma síntesis por la cual son determinados el espacio y el tiempo en general (*KrV* A 162/B 203.)

Según lo dicho, la síntesis que elabora el entendimiento sobre lo homogéneo de la sensibilidad conforma una cantidad. Ésta, además, posee siempre una determinada cualidad, es decir, designa algo, aunque no determina qué es aquello que en cada caso debe designar. Esto último está en conexión con las categorías de cualidad y, por ende, también con las anticipaciones de la percepción. No obstante, ha de tenerse presente la mutua implicación de ambas dimensiones. En línea con esto también es de destacar que en *Prolegomena* la primera de las categorías de cantidad, a saber, la de unidad aparece relacionada con el concepto de medida (*Maß*) (*Prol.* 5: 303). Todo cuanto se aparece a la conciencia debe tener, por tanto, una cierta cantidad extensiva, o sea, debe ocupar un lugar en el espacio.

La determinación extensiva del *quantum* es realizada, pues, en virtud de la unidad. Es decir, todo aquello que se presenta a la experiencia de acuerdo con esta categoría es uno. Además, no sólo es uno, sino que además puede ser medida, es decir, se puede emplear para contar cuanto mide un determinado objeto. Para ello se procede a fijar un determinado *quantum* que permitirá, según el número de sus reiteraciones, dar con la medida de dicho objeto. En cualquier caso, la determinación de que lo que se cuenta ocurre por medio de la reiteración de la operación de pensar lo dado extensivamente de acuerdo con dicha unidad un número determinado de veces. Por decirlo de otra manera, decir que algo mide cuatro pies es lo mismo que decir que lo dado es pensado por medio de cuatro reiteraciones de la unidad en que consiste la medida del pie.

El *quantum* extensivo, pues, es algo determinado. En cambio, existe también un *quantum* indeterminado, como lo muestran las *Lecciones de lógica*, es decir, un *quantum* que, en la medida en que es indeterminado es, también, determinable<sup>27</sup>. Así, como muestra la *Metaphysik Herder*:

*Numeratum: addendo aliquoties unum uni, multitudinem qui distincte cognoscat*

---

<sup>27</sup> Estos dos conceptos determinable y determinado se vinculan con las categorías de modalidad en la *Anfibología* (*KrV* A 266/B 322).

*Numerus: distincta multitudinis cognitio*

*Quantum, in quo quoties positum sit unum, est in se indeterminatum est continuum. Linie, Raum*

*Quantum, in quo quoties positum sit unum, est in se determinatum est discretum. Meile (V-Met/Herder, 28: 21.)*

En efecto, un cuanto que no es determinado es un continuo y, por su parte, aquél que sí es determinado es discreto. Éste puede ser considerado como algo y aquél simplemente como extenso, o aquello que puede ser determinado. El espacio como parece aquí sugerir Kant es un continuo y, por tanto, indeterminado. Es decir, toda determinación que en él se produzca de desarrolla a partir de una síntesis que opera el entendimiento. Asimismo, toda determinación de un *quantum discretum* se destaca sobre un *quantum continuum*<sup>28</sup>. Uno y otro concepto se limitan entre sí, pues todo continuo puede ser determinado en partes y, al mismo tiempo, toda parte es parte de un continuo. En efecto, con palabras de Kant:

yo puedo considerar el minuto como un parte de la hora, sin embargo, también como conjunto mismo de las unidades, a saber, 60 segundos (V-Met/Volckmann, 28: 423)

En definitiva, el tiempo constituye un continuo en el que cabe distinguir una serie de partes. A su vez, esas partes pueden ser consideradas como continuos en los que la designación que opera la mente permite distinguir ahora otras partes más pequeñas. Así, la hora puede verse como el continuo sobre el cual se piensan sesenta veces un minuto o puede también ser pensada como una parte del tiempo en general. Así, los conceptos son denominados discretos o continuos en función de la consideración y del modo en el que se empleen. De este modo, la hora, cuando ella es pensada como una parte discreta del continuo que es el tiempo, es tomada como una unidad discreta que, en cambio, cuando en ella son pensados los distintos minutos, comparece como un continuo que es, a su vez, una parte del tiempo en general.

#### IV. Conclusión

De acuerdo con lo dicho, siempre se repite el mismo esquema en el que hay un *quantum discretum* que se destaca sobre un *continuum*. Así pues, del mismo modo que para Suárez la afirmación de lo discreto se realizaba por una designación de la mente, de esa misma manera, para Kant existe una determinación de lo diverso de la intuición y, por tanto, de todo objeto, que sigue a la formación de lo discreto. Además, como también parece darse en los dos autores, hay una oposición entre lo continuo y lo discreto que permite la identificación ambos como tales. Sin embargo, la similitud de mayor interés entre las doctrinas de ambos autores reside, a mi juicio, en el hecho de que ambos autores comparten un mismo modelo para explicar la acción de contar. En efecto, tanto en Kant

---

<sup>28</sup> Cfr. V-Met/Volckmann, 28: 423.

como en Suárez, contar no es más que enumerar cuantas veces se ejemplifica una determinada unidad conceptual con ocasión de una determinada diversidad empírica.

En este sentido, Kant no es un innovador con respecto a Suárez en el sentido de que no le dice nada nuevo, sino que sitúa su consideración de la unidad en sede trascendental, es decir, reconociéndola como siendo ella la cristalización de un acto del entendimiento.

## Bibliografía

Baumans, P. (1997) *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der "Kritik der reinen Vernunft"*. Königshausen & Neumann, Würzburg.

Jiménez Rodríguez, A. (2013) El problema de la cantidad continua: Kant y Suárez, *Pensamiento*, vol. 69, no. 61, pp. 1001-1018.

Kemp Smith, N., (2003) *A comentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Palgrave Macmillan, New York.

La Rocca, C. (2003) *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Marsilio, Venezia.

Martí Sánchez, M. (2020) *El problema de la unidad en Aristóteles: una investigación sobre henología aristotélica*. EUNSA, Navarra.

Mellin, G. S. A., (1797) *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*. Züllichau/Leipzig.

Poncela, A. (2010) *Francisco Suárez. Lector de Metafísica Γ y Δ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis ontoteológica a las Disputaciones Metafísicas*. Celarayn, León.

Prien, B. (2006) *Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants*. Walter de Gruyter, Berlin/Nueva York.

Sgarbi, M. (2010) *La Kritik der reinen Vernunft nell contesto della trattazione logica aristotélica*. Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich/New York.

Suárez, F., (1960) *Disputaciones Metafísicas*. Traducción y edición de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Gredos, Madrid.

Vanzo, A., (2012) *Kant e la formazione dei concetti*. Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 48.

Vigo, A. G., (2008) "Conceptos trascendentales, reflexión y juicio. Sobre el § 12 de la *Kritik der reinen Vernunft*", *Diánoia*, vol. LIII, 61, pp. 73-110.

Wieland, W. (2001) *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

