

**PERSPECTIVA, UNIDAD Y ALCANCE DE  
LAS CRÍTICAS KANTIANAS A DOS  
INTERPRETACIONES DE “EXISTE”:  
KRITIK DER REINEN VERNUNFT  
A592-602/B620-630**

(I)

RAFAEL SIMIAN V.

This essay interprets *KrV* A592-602/B620-630 not only as a place where Kant intends to refute the ontological argument, but rather as one where he faces a more radical question: *how can the human understanding —considered from a logical-general point of view— predicate existence?* This first part specifically analyzes the refutation of the ontological argument. The analysis will conclude that a faculty different from the understanding is also required for knowledge of the existent as such.

*Keywords:* Kant, ontological argument, *ens realissimum*, spontaneity, possibility, actuality.

Este ensayo interpreta *KrV* A592-602/B620-630 no sólo como la refutación al argumento ontológico, sino como el lugar donde Kant encara una cuestión más radical: *cómo puede el entendimiento humano, considerado desde un punto de vista lógico-general, predicar la existencia.* Esta primera parte analiza específicamente la refutación del argumento ontológico. Este análisis concluirá que se requiere de una facultad diferente del entendimiento para conocer lo existente como tal.

*Palabras clave:* Kant, argumento ontológico, *ens realissimum*, espontaneidad, posibilidad, efectividad.

Recepción: 27 mayo 2009. Aceptación: 18 septiembre 2009.

Las diez páginas de la sección titulada “De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios” (A592-602/B620-

630)<sup>1</sup> se cuentan, sin duda, entre las más leídas de la *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Esto sucede no sólo por el interés que genera la materia, sino también porque se ha creído que las ideas de Kant constituyen una refutación definitiva del argumento ontológico.

Este ensayo tiene como propósito analizar las críticas que hace Kant en aquella sección a dos interpretaciones del predicado “existe”. Al respecto, dos son las tesis principales de estas páginas: (i) que “existe” no puede predicarse analíticamente, y (ii) que no es un predicado real. En esto, creo, hay acuerdo. Sin embargo, la discusión se da tan pronto como preguntamos: ¿Qué vinculación tienen ambas tesis en esas diez páginas? Por una parte, están los que dicen que la idea de que “existe” no es real no debe oscurecer la verdadera refutación radical del argumento cartesiano, la cual consistiría estrictamente en la crítica *lógico-trascendental* de la posibilidad de validez objetiva de los juicios, *i.e.* en el constreñimiento de esta a las condiciones de una experiencia posible. De este modo, el discurso sobre Dios (o cualquier otra entidad a la que pudiese corresponderle analíticamente la existencia) no podría referir a objeto alguno, pues todo lo empírico tiene una existencia condicionada, *i.e.* sintética<sup>2</sup>. Por otra parte, están quienes afirman que la refutación del argumento cartesiano aúna en sí las dos tesis recién mencionadas sobre la existencia. La reunión de ambas sería nece-

---

1. Refiero a la *KrV* según sus dos primeras ediciones; para las demás obras de Kant se incluyen el volumen y página de la edición de la Academia, *Gesammelte Schriften*, eds.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (de Gruyter, Berlín, 1900) = Ak. Refiero a las obras de Descartes según el volumen y página de la edición de Adam & Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery (eds.) (J. Vrin, París, 1996) = AT. Además, se usarán las siguientes abreviaturas: *JL* = *Jäsche-Logik*; *DWL* = *Dohna-Wundlacken Logik*; y *Nova Dilucidatio* = *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. Todos los pasajes citados fueron traducidos por mí.

2. Cf. G. HINDRICHS, *Das Absolute und das Subjekt* (Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M, 2008) §§81–4, §90; N. EVERITT, *Kant's Discussion of the Ontological Argument*, “Kant-Studien” 86/4 (1995) 400ss.; M. GRIER, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion* (Cambridge UP, Cambridge, 2001) 260.

saría porque —según Kant— el argumento ontológico concluiría analíticamente sólo si se cumple que la existencia es una determinación, ya que esta afirmación sirve de premisa menor al argumento y es justamente adonde dirige sus ataques el regiomontano<sup>3</sup>.

Así, pues, o bien no se ve más que una conexión arbitraria entre (i) y (ii), ya que esta última tesis es superficial para demostrar la primera; o la vinculación entre ambas —con respecto al ontologismo— es intrínseca para Kant, con la consecuencia de que, si Descartes (o cualquier otro) pudiese formular su argumento sin la intervención de la tesis “‘existe’ es un predicado real”, entonces la objeción kantiana deja de ser relevante para la posibilidad de un argumento puramente racional para demostrar la existencia de Dios.

Si se observa con claridad, empero, ambas posiciones sobre la conexión entre las tesis (i) y (ii) nacen de un principio común de interpretación de A592-602/B620-630, a saber, que en estas páginas Kant sólo tiene como propósito evaluar el argumento ontológico.

El presente ensayo pretende conducir al lector de la *KrV* por un camino diferente de los señalados. Por un lado, se defiende que la refutación kantiana del argumento no depende *sensu stricto* de la tesis de que la existencia no es una determinación. Pero, por otro, también se establece una conexión no arbitraria entre ambas tesis. ¿Cómo se puede lograr tal cosa? Comencemos analizando muy brevemente el problema relativo al argumento ontológico.

Es necesario entender que, si bien la formulación que da Kant del argumento nos podría llevar a pensar que la refutación de este se logra mediante la idea de que “existe” no es un predicado real, las dudas que tiene el filósofo sobre el argumento no se refieren tanto a esto, sino, más bien, a la posibilidad *en general* de que haya

3. Cf. A. WOOD, *Kant's Rational Theology* (Cornell UP, Ithaca, 1978) 102ss.; M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, F.-W. von Herrmann *et al.* (eds.), Band 24 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M, 1975) 42ss; etc. Pensar que esta es la objeción kantiana en A592-602/B620-630 no significa sostener que la objeción lógico-trascendental no corresponde a Kant ni que es incorrecta. Cf. A. WOOD, *op. cit.*, p. 123.

una proposición existencial analítica, al margen de una determinada interpretación filosófica de la existencia. Para ello, Kant somete a análisis la racionalidad conceptual humana, pero —como espero mostrar— desde un punto de vista estrictamente *lógico-general*, no lógico-trascendental. Será con esta mirada como se vuelve claro si es o no posible en general conocer la existencia de una cosa mediante meros conceptos. El meollo de la objeción radical exclusivamente en que, bajo la luz del tratamiento lógico de la forma general de nuestros conceptos, se hace evidente que estos tienen que referir mediatamente a sus objetos, es decir, hemos de “salir de ellos” para saber si lo concebido existe o no. Así, pues, el problema de la posibilidad de que haya una proposición existencial analítica, cuestión en la que ahora se enmarca la pregunta por la corrección de la prueba cartesiana, no se vincula con el de si la existencia es una determinación por lo que respecta a su solución<sup>4</sup>.

De este modo, entonces, la pregunta kantiana por la corrección del argumento debe entenderse bajo la luz de esta otra pregunta más radical: *cómo puede el entendimiento humano, considerado desde un punto de vista lógico-general, predicar la existencia*.

Por otro lado, en la segunda parte de este ensayo, pretendo mostrar que la cuestión en torno a si “existe” es un predicado real debe igualmente ser considerada como otro aspecto de aquella pregunta radical. Como se verá, las dudas de Kant sobre la realidad de “existe” no se conectan directamente con la cuestión del argumento ontológico, sino sólo con la pregunta: si acaso “existe” es un predicado *específicamente* diferente de los reales, al margen de si puede ser predicado analítica o sintéticamente<sup>5</sup>.

Por tanto, A592-602/B620-630 *no* debe ser leído como un simple ataque directo al argumento ontológico, sino como una pieza filosófica que explora a fondo el problema que suscita el pensa-

---

4. Esto no quiere decir que se niegue que Kant haya hecho la vinculación, sino sólo esto: hay ideas de Kant que toman el problema más amplia y profundamente; ideas que son por ello las que verdaderamente hay que poner de relieve.

5. Los detalles se encuentran en *Perspectiva, unidad y alcance de las críticas kantianas a dos interpretaciones de “existe”*: Kritik der reinen Vernunft A592-602/B620-630 (*Segunda Parte*), “Anuario Filosófico” XLIV (2011).

miento cartesiano, incluso sobrepasando lo que es estrictamente necesario para refutarlo. En esto consiste el camino que explora este ensayo.

Así, pues, las cuestiones en torno al argumento cartesiano y a la realidad de “existe”, si bien han de ser respondidas por separado, tienen una unión más profunda: son aspectos de una pregunta más básica y sus soluciones, por tanto, tienen que ser finalmente una contribución a la solución de aquella pregunta radical. Esta solución, sin embargo, sólo alcanzará un estadio negativo en este ensayo, aunque de crucial importancia. Consiste en estos tres puntos: (i) entre el objeto *qua* concebido y *qua* efectivo haya una diferencia específica, lo cual implica que (ii) nuestros conceptos son esencialmente incapaces de situarse en el campo de lo efectivo. A partir de ambos, se sigue que (iii) la relación entre concepto y cosa deba ser mediada por una facultad específicamente diferente del entendimiento.

La pregunta que guía el presente análisis, por tanto, nos lleva al desarrollo de un examen crítico de nuestra racionalidad conceptual respecto de la existencia, examen que tiene que dar solución a ambas cuestiones planteadas: la de la posibilidad del argumento ontológico y la de si acaso la existencia determina a las cosas. El camino que intentamos transitar ve entonces desde una luz más alta los pasajes de A592-602/B620-630, luz que debiera permitirnos separar y simultáneamente reunir las críticas de Kant a dos interpretaciones de lo que significa “existe”.

En esta primera parte, sin embargo, sólo se tratará la confrontación kantiana con el argumento ontológico cartesiano. Lo primero que se hará es atender a la formalidad lógico-general del planteamiento de la cuestión. Luego, se pasará a la formulación del argumento ontológico, y, por último, a su refutación. Una vez visto esto, espero poder mostrar, ya en esta primera parte, que las tres conclusiones mencionadas más arriba se siguen de todo lo anterior.

1. “EXISTE” Y LA PREDICACIÓN A PARTIR DE MEROS CONCEPTOS

a) *La perspectiva del planteamiento del primer aspecto del problema radical*

Toda esta primera parte está dedicada al primer aspecto del problema radical planteado en este ensayo, es decir, se centra en saber si acaso el predicado “existe” puede afirmarse o negarse de algo analíticamente. Kant aborda este problema tanto específica como generalmente, *i.e.* atendiendo tanto a la posibilidad de un argumento ontológico o puramente racional a favor de la existencia de Dios, como a la idea más general consistente en la posibilidad de que por medio de puros conceptos pueda decidirse alguna proposición existencial.

De acuerdo con lo dicho más arriba, es importante notar la perspectiva desde la cual Kant está pensando el problema. La consideración bajo la cual este cae, es decir, la perspectiva bajo la que se analiza la posibilidad de que halla proposiciones existenciales analíticas, es estrictamente lógico-general, no lógico-trascendental. Con esto, no se quiere decir que la investigación misma sobre esa posibilidad pertenece a la lógica formal (ni, por tanto, sus resultados), sino sólo que ella se conduce mediante las teorías lógico-generales. De hecho, la pregunta kantiana se expresa del siguiente modo: “¿es la proposición: *esta o aquella cosa* (que les concedo como posible, sea lo que fuere) *existe*; es esta proposición —digo yo— analítica o sintética?” (A597/B625). La forma proposicional que propone Kant es absolutamente general: está compuesta por una “función existencial no-saturada” y cualquier argumento, pues nos ha dicho “que les concedo como posible, sea lo que fuere”. Kant nos desafía a que saturemos la función con el argumento que queramos, dejando al margen el marco de cognoscibilidad (y, por tanto, de atribución de posibilidad *real* y no meramente lógica)<sup>6</sup> de

---

6. Cf. A596/B624 y la nota de la misma página. Creo que estos pasajes desautorizan las lecturas de Hindrichs, Everitt y Grier (véase nota 2).

los entes expuesto y probado en la *Estética y Analítica trascendental*.

En efecto, la refutación kantiana del argumento ontológico cumple con todas las características necesarias para enmarcarse en una perspectiva lógico-general frente a una lógico-trascendental, de acuerdo con los criterios de diferenciación de ambas lógicas en la *KrV*. En primer lugar, el argumento kantiano contra Descartes no hace uso de ningún contenido específico de algún concepto —requisito de la lógica general según A54/B78—, sino que simplemente hace foco en la forma absolutamente general que tienen los conceptos del entendimiento humano —perspectiva propia de la lógica general según A131/B170—. Más adelante se comprobará mediante textos que Kant no critica al ontologista por intentar fundamentar en el contenido del concepto “Dios” una proposición existencial analítica, sino por haber caído en el error general de creer que el entendimiento humano está capacitado para hacer proposiciones existenciales analíticas.

En segundo lugar, la argumentación kantiana no presupone la *Estética trascendental*, *i.e.* la tesis de que hay intuiciones puras —un requisito básico para la formación de la lógica trascendental según A55/B79 y A76s./B102—, ni la tesis de que la aplicación de los conceptos a intuiciones es necesaria —otro requisito de la perspectiva trascendental según A62/B87—, sino que, por el contrario, *deriva esta necesidad de aplicación* en el caso de las proposiciones existenciales a partir del análisis de la forma general de los conceptos.

A lo largo de A592-602/B620-630, en síntesis, Kant no confronta al ontologista porque este haya argumentado injustificadamente la existencia de Dios a partir de un determinado contenido conceptual, ya sea porque de allí no se deriva analíticamente la existencia, ya sea porque ese contenido mismo viola los principios de la posibilidad real de los *Postulados del pensar empírico en general*. Más bien, lo que se pretende evidenciar en lo sucesivo es que, si bien la refutación específica del argumento ontológico requiere de atención al contenido del concepto de Dios, sin embargo, dicha refutación se sigue como un simple *corolario* de la

tesis general de que no puede haber predicación existencial analítica por parte de nuestro entendimiento; tesis cuya fundamentación depende sólo del tratamiento de la *forma conceptual* realizado por Kant desde la perspectiva de la lógica general. De este modo, jamás se empleará aquí la lógica trascendental, ni se irá más allá de la lógica general, para refutar a Descartes, sino que sólo se aplica una tesis general —fundada sobre premisas estrictamente lógico-generales— a un caso particular.

Sin embargo, ya que la lógica formal es absolutamente general, es necesario que, si se quiere que la teoría lógica produzca resultados en un área particular del pensamiento (*i.e.* la predicación existencial), se esté a disposición de algún saber sobre ese campo particular y así se pueda obtener conclusiones cuando se lo considere bajo la teoría lógico-general de los conceptos. En mi opinión, el único supuesto que sirve para caracterizar la esfera de la existencia, y que, por tanto, escapa a la lógica formal, es este: *que la existencia tiene lugar sólo en objetos particulares*. Asumido esto, el resto del trabajo es obra de la teoría lógico-general de conceptos.

Cabe destacar, entonces, el hecho de que esta estrategia le permite a Kant no constreñir la defensa de que “existe” no se puede predicar analíticamente a sus propias teorías lógico-trascendentales, gracias a lo cual la fuerza persuasiva de sus argumentos es mucho mayor que en el caso contrario, ya que la suposición de que la existencia tiene lugar sólo en los particulares, así como su teoría lógica de la forma conceptual, son doctrinas de aceptación más amplia que el idealismo crítico.

Entendido lo anterior, las ideas kantianas para resolver el problema planteado han de buscarse en la concepción que este filósofo tuvo de los conceptos en cuanto a su mera forma lógica. Sólo una concepción tal entra aquí en juego respecto de la existencia, y, por tanto, sólo a partir de ella debe resolverse si acaso puede haber una proposición existencial analítica.

b) *Sobre la formulación del argumento ontológico*

Ya que el tratamiento de esta cuestión por parte de Kant se da en el marco de una discusión en torno al argumento ontológico cartesiano, creo que es mejor hacer la exégesis de los textos situándonos en esta cuestión más particular, si bien esto no nos privará de la posibilidad de asir allí mismo los motivos generales que tiene el filósofo para rechazar la posibilidad de que una proposición existencial sea analítica. El problema, como se verá, no consiste tanto en que sea Dios el sujeto de la proposición, sino en que las proposiciones existenciales analíticas no son admisibles en el conocimiento humano.

Si nos adentramos en el texto de la sección de la *KrV* donde Kant discute con los cartesianos la posibilidad del argumento ontológico, nos encontramos, en primer lugar, con la siguiente expresión del mismo:

“Sin embargo, esta necesidad lógica ha demostrado un poder de ilusión tan grande que, en cuanto que uno se había forjado un concepto *a priori* de una cosa, que era puesto de tal forma que, según la opinión de uno [mismo], se comprenda la existencia en la extensión<sup>7</sup> [de su significado], creía uno poder, a partir de ello, deducir con seguridad que, ya que al objeto de este concepto le corresponde necesariamente la existencia, *i.e.* bajo la condición de que yo ponga esta cosa como dada (existiendo), también su existencia es puesta necesariamente (según la regla de identidad), y que por eso este ente es necesario absolutamente, pues su existencia es pensada en un concepto supuesto arbitrariamente y bajo la condición de que yo ponga el objeto del mismo” (A594/B622).

Este pasaje da a entender que el cartesiano (*i*) suponía la existencia de Dios, para derivar desde allí, *supuesta la pertenencia esencial de la existencia a esta cosa*, (*ii*) la incondicionalidad de su existir. El proceder del argumento es análogo al del caso en que yo

7. Aquí el término *Umfang* no es utilizado de la misma manera que en *JL* I.1.§7, Ak. 9:95, sino tal como allí se utiliza *Inhalt* (contenido).

concluyo “todo triángulo tiene tres ángulos”. El cartesiano, de hecho, compara nuestra noción de una entidad absolutamente necesaria con el hecho de que el triángulo tenga tres ángulos<sup>8</sup>: (i) supuesto el triángulo, se sigue que (ii) tiene tres ángulos; (i) supuesto Dios, se sigue que (ii) existe de modo necesario absolutamente<sup>9</sup>. Esto es, la pertenencia esencial de la existencia a Dios no le conferiría *eo ipso* a éste el carácter evidente de que existe, ya que, como se ha visto, este ente debe ser supuesto. Parece, por tanto, que su existencia se conoce allende los conceptos. Por medio de estos sólo se concibe el *modo* de existir.

Ahora bien, los modos de existir son dos: contingente y necesariamente. Pero ambos son excluyentes, por lo que, si *a priori* puede conocerse que, si algo existe, lo hace necesariamente, entonces respecto de esa cosa se sabe que existe sin requerir previamente la suposición de su existencia. Pues, ¿cómo podría tanto existir como no existir, si su modo de existir es el necesario? Por lo tanto, no se presupone realmente la existencia, sino que se la ha afirmado desde el momento en que se ha pensado a Dios como lo existente necesariamente. El argumento recién expuesto es, pues, circular, o no es más que la afirmación injustificada de que Dios existe. La presuposición de la existencia en ese argumento es superflua e insignificante. Por ello, el proceder argumentativo del cartesiano no es análogo a aquel por el cual se dice la verdad “todo triángulo tiene tres ángulos”, pues la condición (supuesto Dios, etc.) no es relevante, mientras que sí lo es para aquella otra verdad (supuesto un triángulo cualquiera, etc.). El triángulo, de hecho, puede ser cancelado o removido (*aufgehoben*):

“Si cancelo el predicado en un juicio de identidad y mantengo al sujeto, entonces surge una contradicción; y por ello di-

8. “Por otra parte, volviendo al examen de mi idea de un ente perfecto, encontré que este incluye la existencia de un ente tal, *del mismo modo* que la idea de un triángulo incluye la igualdad de sus tres ángulos a dos rectos [...]” (AT 6:36, énfasis mío). Cf. AT 7:66. El ejemplo de Descartes es, pues, diferente del que da Kant, pero se reduce a lo mismo. El otro es este: “el lado mayor de todo triángulo subtiende su ángulo mayor” (cf. AT 7:64).

9. Cf. A593/B621.

go: aquel le corresponde a este necesariamente. Pero si cancelo al sujeto junto con el predicado, entonces no surge contradicción alguna; pues *no hay nada más* a lo que podría contradecirse” (A594/B622).

En el caso del juicio sobre Dios, la necesidad del predicado en el juicio no es hipotética, sino “categórica”, *i.e.* no depende de suposición alguna, sino sólo del concepto del sujeto. De allí que Kant reclame que se ha pasado de la necesidad del juicio (relación entre sus conceptos, cuyos referentes pueden existir o no) a la necesidad de las cosas y su existencia, *i.e.* a la necesidad incondicionada de la relación entre las primeras y la segunda, pues el sujeto deja de ser removible o cancelable sin contradicción<sup>10</sup>. Por tanto, el discurso ya no versa sobre lo que debe suceder *si se diera* una condición, sino sobre lo que efectivamente ocurre. Si el término “existe” es predicado con necesidad de un sujeto, entonces no se ha establecido una relación posible, sino la absoluta posición de una cosa del mundo.

De acuerdo con esto, la existencia del objeto correspondiente al concepto es no sólo necesaria (como podría haber una criatura necesaria), sino incondicionadamente tal (pues su necesidad no es hipotética o derivada): la necesidad de su existir radica, en primer y último término, en su propia esencia o posibilidad. Sería una contradicción lógica, la violación de una verdad necesaria, negarle la existencia.

El argumento ontológico —según Kant— debería entonces ser formulado así<sup>11</sup>:

- (1) Dios es lo que incluye por sí todas las perfecciones necesariamente (definición).
- (2) Si *x* es una perfección, entonces Dios posee por sí *x* necesariamente (premisa mayor).
- (3) La existencia es una perfección (premisa menor).

10. Cf. A593-4/B621-2.

11. Cf. A596-7/B624-5; y también Ak. 28/2-2:1027.

- (4) Por lo tanto, el concepto de Dios se refiere a algo existente por sí necesariamente (conclusión).

A partir de lo dicho debe entenderse que, si el argumento ontológico ha de ser precisamente un argumento y no una simple afirmación de que Dios existe, entonces ‘existir necesariamente’ no puede ser simplemente una posibilidad para Dios. Se admite, empero, que todas las perfecciones corresponden por sí, en grado sumo y necesariamente a Dios (*ens realissimum, omnitudo realitatis*); lo que tiene que argumentar el cartesiano, por tanto, es que la existencia es una perfección.

Pero he aquí la estrechez de esta formulación del argumento: ¿qué sucede si no se argumenta a favor de la premisa menor de ese argumento, sino que sólo se afirma que las perfecciones ilimitadas que concebimos en Dios hacen de la proposición existencial “Dios existe” una verdad lógica? ¿Acaso no podría pensarse que la existencia, *al margen de si está o no en el mismo plano u orden que las demás perfecciones del ser divino*, debe predicarse de la deidad de acuerdo con el principio de no-contradicción? Descartes, de hecho, replicando una objeción de Gassendi, dice:

“No veo qué clase de cosa quieres que sea la existencia, ni porqué no puede ser llamada una propiedad tanto como la omnipotencia, supuesto que usemos el término ‘propiedad’ para cualquier atributo o para todo aquello que puede predicarse de algo”<sup>12</sup>.

De acuerdo con esto, la homogeneidad entre la omnipotencia y la existencia no se debe a la noción de realidad o determinación, sino, todavía más ampliamente, a la de aquello que puede afirmarse o negarse de algo, noción que sin duda se cumple en “existe”<sup>13</sup>.

Además, y como confirmación de lo anterior, el argumento cartesiano no parece depender de lo dicho en la premisa menor de aquella formulación, sino sólo de que se conciba a Dios como *ens*

---

12. AT 7:382.

13. A esta rúbrica más general Kant la llamó “predicado lógico”, bajo la que por cierto cae “existe” (A598/B626).

*realissimum*, esto es, como aquello posible que posee en sí las realidades positivas en máximo grado. Tomemos por ejemplo, siguiendo a Descartes, la omnipotencia. La omnipotencia no podría ser tal si su ejercicio dependiese de que la cosa exista o no. Ser omnipotente, por el contrario, mienta la absoluta independencia que tiene el poder respecto de cualquier otro factor. Nada debe ser el caso para que este poder se ejerza. Así, pues, la concepción de la omnipotencia no puede situarse en el ámbito de lo meramente posible, sino que conlleva por sí misma la idea de que lo omnipotente tiene lugar en el mundo. El concepto del *ens realissimum* revela de suyo la existencia de su objeto. Dicho de otra forma: en el concepto de Dios la posibilidad y la actualidad se tocan. Dios no es meramente posible; sólo puede ser concebido como aquello que existe de manera absolutamente necesaria.

Creo, por tanto, que el problema de la analiticidad/sinteticidad de las proposiciones existenciales no debe resolverse atendiendo estrictamente a la premisa menor de aquella formulación del argumento ontológico, sino, más bien, a la naturaleza de los conceptos racionales en general, ya que es mediante algunos de ellos que se pretende decidir una proposición existencial (“Dios existe”), al margen de la interpretación particular que tengamos sobre si acaso “existe” es un predicado real o no. Lo anterior muestra, a mi juicio, que no es necesario hacerse una idea precisa de la existencia en orden a defender el argumento ontológico cartesiano. La cuestión, en cambio, en torno a si la existencia es o no una determinación es un problema ulterior de la relación entre nuestra racionalidad conceptual y el predicado “existe”, al que Kant se aboca, sin duda, en la *KrV* y que se discutirá en la segunda parte de este ensayo.

### c) *La refutación kantiana del argumento*

El argumento cartesiano es correcto: si algo no existe necesariamente, entonces no es el *ens realissimum*. Si, por el contrario, puede pensarse este último, entonces se revela en ese mismo pensamiento que existe. La pregunta que plantea Kant a Descartes es, con todo, la que puede minar las bases de su argumento, *i.e.* ¿pue-

*de el entendimiento predicar la existencia fundadamente por sí mismo?* No será, pues, un simple *dictum* (“la existencia no es una realidad”) lo que decida el debate entre Kant y los cartesianos, sino una crítica de la racionalidad conceptual humana en general con respecto a la existencia de objetos. He aquí el pasaje clave al respecto:

“Si es lo primero [*i.e.* analítica], entonces no agregáis nada a vuestro pensamiento de la cosa mediante la existencia de la cosa; pero entonces: o bien el pensamiento, que está en vosotros, tendría que ser la cosa misma, o habéis presupuesto una existencia como perteneciente a la posibilidad, y entonces [habéis] deducido, de acuerdo con lo pretendido [*dem Vorgeben nach*], la existencia a partir de la posibilidad intrínseca, lo cual no es sino una mísera tautología” (A597/B625).

Como puede verse inmediatamente, el dilema expuesto aquí por Kant a los cartesianos hace foco estricta y exclusivamente en la posibilidad de que haya una proposición existencial analítica, es decir, la consideración es más amplia que la del solo argumento ontológico. Lo que busca establecer Kant en este pasaje es que es incompatible con nuestra racionalidad conceptual el que haya proposiciones existenciales analíticas.

Tal incompatibilidad se expresa en el siguiente dilema: si la existencia se predica de algo analíticamente, entonces, (*i*) o bien la cosa es la representación misma; o (*ii*) la proposición existencial no es más que una tautología. El punto de Kant aquí es el siguiente: si se es capaz de concebir una cosa como existente, de modo que por meros conceptos pueda decidirse la proposición existencial, entonces: ¿cómo es posible que el concepto muestre la existencia de la cosa? O bien la existencia presente al concepto es la existencia misma de la cosa, con lo que se anularía la intencionalidad (referencia a otro) del concepto; o no lo es, de modo que efectivamente haya un ente al cual el concepto refiera. Pero si esto último es el caso, la existencia trascendente de la cosa ha sido supuesta, por lo que el argumento es circular, *i.e.* una mísera tautología.

c.1) *Primer cuerno del dilema: la identificación entre el concepto y la cosa*

El primer cuerno del dilema puede parecer un capricho de Kant, pero no lo es. A mi juicio, lo que tiene en mente el regiomontano al escribir estas líneas no es algo aislado de los pasajes anteriores de esta sección de la *KrV*, sino que está, por el contrario, en directa conexión con los párrafos iniciales de la misma. Descartes tiene razón al pensar que, si se tiene una concepción del *ens realissimum*, entonces se entiende por ello mismo que existe, por cuanto que, si algo puede no existir, no es *ens realissimum*. El asunto no gira, pues, en torno a la cuestión: ¿puede pensarse consistentemente la no-existencia de Dios, si Dios es concebido? El punto es este otro: ¿puede el entendimiento predicar la existencia (al objeto que fuere) fundadamente por sí mismo? Esta pregunta más general abarca a esta otra: ¿puede concebirse a Dios como tal?, ya que sólo se puede concebir a Dios como existente. Así, pues, tenemos que Kant busca minar las bases del argumento cartesiano no sólo haciendo foco en la posibilidad de concebir a Dios, sino, más ampliamente, desde un examen crítico de nuestro entendimiento en relación con la existencia<sup>14</sup>.

El problema exegético al que nos enfrentamos al poner la cuestión de esta manera es que en el párrafo del dilema no se explica precisamente por qué este cuerno es inadmisibile. De allí que los intérpretes se queden con la simple respuesta: la existencia no es una realidad o determinación (tesis que, sin embargo, no afecta necesariamente al ontologista). La crítica al argumento por la vía de una consideración lógico-general de nuestra racionalidad con-

14. “Se ha hablado en todos los tiempos de la entidad *absolutamente necesaria*, pero no se ha puesto tanto esfuerzo en entender si acaso y cómo pueda siquiera pensarse una cosa de este tipo, como en demostrar su existencia” (A592/B620). “Ahora bien, no les resta ninguna otra salida más que tener que decir: hay sujetos que no pueden ser cancelados en absoluto, que, por tanto, tienen que permanecer. Pero eso querría decir que hay sujetos necesarios absolutamente; un presupuesto cuya verdad precisamente yo he puesto en duda, y cuya posibilidad querais mostrarme. Pues no me puedo forjar el más mínimo concepto de una cosa que, si es cancelada junto con todos sus predicados, deje tras de sí una contradicción” (A595-6/B623-4).

ceptual, en efecto, sólo aparece fragmentaria e incompletamente en los párrafos siguientes al dilema. En estos pasajes, pues, podemos ver la continuación del problema central que ha puesto Kant a Descartes, *i.e.* si acaso es posible predicar “existe” analíticamente, y, por tanto, concebir el *ens realissimum* como tal.

Lo que Kant enrostra a Descartes no es nada menos que esto: si se puede concebir a Dios como tal y, por ende, entender a partir de ello que existe, entonces el concepto es Dios mismo. Pero esto se deriva, en realidad, de la tesis más general que responde a la pregunta: ¿puede el entendimiento predicar la existencia fundamentalmente por sí mismo? Lo que Kant tiene en mente es, pues, que si a un concepto cualquiera le puede ser predicada analíticamente la existencia, entonces concepto y cosa son idénticos. Ahora, ya que el *ens realissimum* no puede sino concebirse de esa manera, se sigue —como corolario— que esta “entidad” no puede en realidad ser más que su propio concepto. Esa tesis general, sin embargo, no es obvia, por lo que la desarrollaremos a continuación en tres puntos.

Pero antes enunciemos la tesis de Kant contra los ontologistas positivamente: nuestros conceptos *refieren mediatamente* a las cosas efectivas; no pueden dar acceso cognitivo inmediato a estas. De aquí que podamos decir que ellos “simplemente expresa[n] la posibilidad” (A599/B627).

*Primero.* Si los conceptos, en cambio, se situaran en el campo de lo actual o efectivo, entonces ya no podrían referir mediatamente a algo, en cuanto que lo concebido puesto en el campo u horizonte de lo actual es la cosa misma. Pero el caso de Dios es justamente este: como bien afirma Wood<sup>15</sup>, la concepción del *ens realissimum* como tal entraña el que no puedan considerarse sus determinaciones en el mero campo de lo posible, sino que, por ser *realissimum*, su lugar propio (por sí mismo) es el de lo actual. Así, pues, no puede ya haber una relación mediata entre sujeto cognoscente y cosa por el concepto, sino que la concepción de esta no es más que la “presencia” de la misma para el cognoscente.

---

15. Cf. A. WOOD, *op. cit.*, p. 122.

¿Qué problema surge de esto? ¿Por qué no puede un concepto ser la presencia de la cosa misma para el cognoscente? ¿Por qué la cosa ha de ser *exterior* al concepto (A599/B627), hemos de “salir de él para otorgarle la existencia” (A601/B629)? ¿Por qué todo concepto *tiene que referir mediatamente* al objeto concebido? Porque, de lo contrario, tendríamos una intuición intelectual, mas ¿por qué esta conclusión debe persuadirnos de que es imposible que haya proposiciones existenciales analíticas?

Para resolver estas preguntas debemos, sin embargo, ir más allá del texto de la sección acerca de la prueba ontológica, para detenernos en las *Lecciones de Lógica*. En efecto, aunque los breves pasajes recién citados nos permiten ver la dirección interpretativa que toma Kant con respecto a los conceptos, hace falta aquí, con todo, un trabajo de exposición de las razones por las cuales el filósofo no cree que la cosa como tal pueda ser referida directamente por el concepto, que éste no la puede hacer presente en el conocimiento.

*Segundo.* Creo que el problema de la prueba ontológica, así como de cualquier proposición existencial supuestamente analítica, es que se basa sólo en nuestra racionalidad conceptual, que es general o universal. “Un concepto [...] es una representación universal, o una representación de lo que es común a varios objetos, por tanto, una representación *en tanto que puede estar contenida en muchos*”<sup>16</sup>. Así, pues, “es una mera tautología hablar de conceptos universales o comunes”<sup>17</sup>. Más allá de todo contenido o materia, la universalidad es la *forma* propia de los conceptos<sup>18</sup>. Esta forma es lograda por tres actos del entendimiento: comparación, reflexión y abstracción. Ahora bien, las cosas como tales no son universales. Lo que puede existir no es algo común a muchos, sino objetos particulares completamente determinados. Por tanto, la forma universal de los conceptos, con sus respectivos contenidos, no puede ser proveída por estos objetos, sino que ha de pertenecer a lo que Kant denomina *espontaneidad* del entendimiento (A51/B75). De aquí

16. *JL* I.1. §1, Ak. 9:91. Cf. *DWL*, Ak. 24:752.

17. *Ibidem*.

18. Cf. *JL* I.1. §2, Ak. 9:91.

que el filósofo, hablando de los conceptos en general, afirme que “la forma de un concepto, en cuanto que forma de una representación discursiva, siempre es producida”<sup>19</sup>. El ámbito conceptual es un campo abierto al cognoscente por su propia actividad.

En consecuencia, si la decisión de una proposición existencial puede hacerse analíticamente, entonces la cosa misma no se hace presente al entendimiento sino *porque éste la crea o hace surgir*. Y esta es la razón por la cual Kant le dice a Descartes que, si la proposición “Dios existe” es analítica, entonces Dios y el concepto de Dios son uno y lo mismo, en cuanto que no podría ya distinguirse entre cosa y cosa *qua* concebida —la cosa no puede entenderse como trascendente al mero entendimiento—. Por tanto, al menos un objeto del conocimiento surge pura y absolutamente a partir del entendimiento, sin necesidad de la intervención de algún otro principio que limite la actividad de este. Esto es lo que se deriva de la consideración de la forma general de los conceptos tal cual es tratada en la lógica general, respecto de lo cual el caso de la proposición “Dios existe” no es más que un momento particular.

Pero ¿cuál es el problema con la absoluta espontaneidad del entendimiento, con que cosa y concepto sean uno y lo mismo? Se puede decir, en primer lugar, que la idea de que nuestro entendimiento pueda intuir, es decir, sea *archetypus*, es rechazada inmediatamente por la evidencia de que nuestro conocimiento es finito<sup>20</sup>. La intuición intelectual, en cambio, equivale a la infinitud del entendimiento. Y es esto justamente lo que Kant quiere que resuene en los oídos del que evalúa el argumento ontológico: este argumento presupone que el conocimiento humano tiene carácter absoluto respecto de algunos de sus objetos. Y lo que debe resonar aún más fuertemente en los oídos del lector es que, a modo de corolario, este carácter absoluto del entendimiento humano ha de tener lugar ni más ni menos que con el máximo objeto concebible: Dios. Si bien esta consecuencia podría serle reprochada como absurda al

19. *JL* I.1. §4, Ak. 9:93.

20. Kant rechaza múltiples veces la idea de que el entendimiento humano puede ser *archetypus*. Cf. Ak. 10:130s.; B135, 138s., A770/B798, etc.

cartesiano a partir de muchas consideraciones sobre el ser humano, adquiere relevancia en este contexto porque la identidad entre concepto y objeto genera una consecuencia absurda respecto de la existencia de objetos.

*Tercero.* El contenido de los conceptos, si bien en ciertos casos se dice que es dado, no puede ser dado *sensu stricto*, ya que, por ser contenido conceptual, es *común a muchos*, mientras que las propiedades “encarnadas” en las cosas mismas les pertenecen a ellas solas y no a las demás. Por tanto, la universalidad de los conceptos prohíbe cualquier posibilidad de acceso directo a las cosas particulares como tales<sup>21</sup>, *acceso que es sin duda necesario para saber si existen o no*, pues son las cosas particulares las que existen o no existen.

Si bien es cierto que Kant a veces parece pensar que es posible concebir mediante puros conceptos a un individuo, a saber, si se lo concibe mediante la afirmación o negación de uno de los predicados de cada par de predicados opuestos posibles, sin embargo, como se ha visto, los conceptos no son más que producciones *universales* que representan objetos, por lo que, sin importar cuántos predicados determinen al objeto, mientras sean concebidos mediante la *forma conceptual* antes vista, no podrán jamás ser suficientes para presentar en el conocimiento a un objeto particular; sólo podrán referirlo, por tanto, mediatamente<sup>22</sup>.

El primer cuerno del dilema de la posibilidad de cualquier proposición existencial analítica —y también del argumento ontológico, en cuanto caso especial—, radica en que, ya que los conceptos representan universalmente los objetos, la existencia de estos tiene que estar velada al entendimiento, pues la existencia pertenece a los objetos en cuanto que objetos particulares. Pero, aunque esto pueda ser suficiente para convencernos de que no puede haber

21. Por eso afirma Kant: “El entendimiento no puede intuir nada” (A51/B75).

22. Por eso, no sólo se afirma que el entendimiento no puede intuir, sino también, en consecuencia, que no puede haber una especie última (en inferioridad o proximidad al particular). Cf. *JL* I.1. §11.

predicación existencial analítica, lo que Kant dice en el pasaje del dilema no termina aquí, sino que toma lo anterior en conexión con lo dicho sobre la espontaneidad del entendimiento, a saber, que si hubiese una captación conceptual de la actualidad de un objeto, entonces esa cosa efectiva no surgiría por ningún otro principio más que el entendimiento. De este modo, cosa y concepto se identificarían, lo cual es absurdo, puesto que los objetos existentes son objetos particulares, mientras que los objetos que serían creados por nuestro entendimiento serían universales y, por ende, no les podría ser aplicable ni la existencia ni la no-existencia.

En consecuencia, aunque Descartes tenga razón en cuanto a que la existencia de Dios se sigue analíticamente de su concepto, esto sin embargo no es suficiente para la prueba, ya que el supuesto sobre el que descansa, *i.e.* la concepción del *ens realissimum*, es imposible. Tal concepción, por tener que incluir necesariamente la existencia del objeto, nos llevaría a tener que producir a Dios y hacerlo inmanente a nuestro pensar —de modo que Dios sería un objeto universal existente (!). Pero Kant precisamente ha mostrado que tal cosa es imposible, no sólo para el caso especial de Dios, sino para *todo concepto en general* del cual se pretenda predicar la existencia analíticamente. “Dios existe” no puede ser una proposición analítica, tal como ninguna otra. De aquí que no sea un error lógico negarle la existencia a Dios<sup>23</sup>.

### c.2) Segundo cuerno del dilema: la mísera tautología

El segundo cuerno no es tampoco una buena noticia. Ya que se tiene que salvaguardar la trascendencia de la cosa respecto del entendimiento, entonces la existencia no puede ser revelada propiamente por el concepto del objeto. El problema que conlleva la aceptación de esto es que con ello parece que, para saber analíticamente que la cosa en cuestión existe, simplemente se ha supuesto *arbitrariamente* su existencia; se ha vuelto visible esta precisa-

---

23. Así concluye, en efecto, el párrafo antes citado de A595-6/B623-4: “[Y] sin la contradicción no tengo ningún criterio de imposibilidad mediante meros conceptos *a priori*”.

mente porque se supone sin fundamento al objeto como algo existente, lo cual nos lleva a una tautología (“sólo repetís en el predicado”); más aún, a una “mísera” (arbitraria) tautología.

El cartesiano, sin duda, no estará satisfecho con esto y alegará, más bien, que la existencia del objeto ha sido hallada no-circularmente a partir de algunas notas del concepto *Dios* (omnipotencia, sabiduría, etc.)<sup>24</sup>. Nótese que aquí no tiene que suponerse que “existe” es un predicado real, sino sólo que ciertas notas del concepto permiten deducir la existencia del objeto referido.

El grave problema que enfrenta esto último es que, si efectivamente no se supone la existencia de la cosa en cuestión, ni se quiere caer en el primer cuerno, lo único que obtendremos a partir del análisis de las demás notas del concepto es que *si* hay (o *existe*) algo que cumple con tal o cual nota (o con todas ellas), entonces debe existir. Esto ocurre porque la existencia se derivaría desde determinaciones sólo bajo la consideración de que estas son posibles (para no caer en el primer cuerno), es decir, el discurso no trata de una cosa efectiva, sino sólo de determinaciones que *podrían* constituir a una cosa efectiva. Toda necesidad derivada desde ellas se cumple en el objeto en cuestión *si* este existe.

Sea P la o las notas que utiliza el cartesiano para deducir que Dios existe; ya que estas son determinaciones de posibilidad sin dar por sentado que tienen lugar en el mundo, pero que se refieren en cuanto que posibles a algo que podría tener lugar en el mundo, entonces el condicional del cartesiano sería el siguiente: si algo *tuviese* las determinaciones P, entonces ese algo existe. Con esto, sin embargo, todo lo que se ha logrado es vincular ambas proposiciones; no se ha asegurado, en cambio, la verdad de ninguna de ellas, ya que la segunda depende de la primera y ésta, por afirmarse desde una consideración de la simple posibilidad, no es afirmada ni

24. Si nos atenemos al texto, esta última “jugada” del cartesiano se halla fuera de las posibilidades que permite Kant a Descartes con el dilema. Pero ello no echa abajo el dilema como tal, ya que esta movida del ontologista ha sido refutada ya anteriormente en la *KrV* (A593ss./B621ss.), donde se critica la idea de que “Dios existe” es como una proposición de la geometría (vgr. “todo triángulo tiene tres ángulos”).

negada (no se dice si algo *tiene* o *no* las determinaciones P). Por tanto, mediante este argumento no se ha arribado a la existencia de nada<sup>25</sup>.

Más bien, lo único que se ha logrado es traicionar el concepto del *ens realissimum*, en cuanto que su existencia ha quedado condicionada, es decir, no es absolutamente necesaria (véase *supra*, pp. 9ss.) Este proceder, por ende, no trata con el concepto de Dios. Los que argumentan de este modo no entienden que han salido del terreno de la verdadera teología y sólo se han engañado a sí mismos.

Lo único que queda al proceder argumentativo que se está considerando es, por el contrario, que el consecuente es una conclusión que efectivamente decide la proposición existencial de la cosa en cuestión. Pero entonces surge este problema: el antecedente no afirma el objeto meramente como posible, sino según su actualidad, *i.e.* no se ha comenzado con un pensamiento meramente de la posibilidad, sino que ya se ha incluido el pensamiento de que las determinaciones posibles tienen lugar en el mundo. Así, pues, se ha tomado implícitamente como cierta la existencia del objeto, que era, en todo caso, lo que el cartesiano debía probar y no meramente afirmar de modo arbitrario. Por esta vía volvemos simplemente a la “miserable tautología” que denunciaba Kant.

De aquí podemos concluir, entonces, que el argumento ontológico propiamente tal no es otro que el que entiende que la concepción de Dios lleva por sí misma la revelación fundada de que el objeto considerado existe. Pero esta tesis, sin embargo, ha sido refutada por el primer cuerno del dilema kantiano.

Así, pues, la fuerza del ontologismo reside en aquellos pensamientos según los cuales la posibilidad y la actualidad de Dios no pueden separarse. Esto se basa, como se afirmó más arriba, en la concepción misma del *ens realissimum*; por ejemplo, en el signifi-

---

25. Véase también B. RUSSELL, *On Denoting*, en *Logic and Knowledge*, Robert C. Marsh (ed.) (Routledge, Londres, 2001) 54; P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense* (Routledge, Londres, 2002) 225; la objeción clásica de Caterus, en AT 7:99; y la de Kant en la *Nova Dilucidatio*, Ak. 1:394s.

cado de la propiedad de la omnipotencia que debe pertenecerle. Cualquier intento de refutación del argumento ontológico, por tanto, debe lidiar con este problema, y no, como se ha hecho tantas veces<sup>26</sup>, con las ideas expuestas a propósito del segundo cuerno.

En efecto, si atendemos al significado profundo del dilema, no quiere decir más que esto: o bien el concepto de Dios hace imposible la separación entre efectividad y posibilidad respecto de su objeto —lo cual nos lleva a la identificación de concepto y cosa—, o simplemente no se tiene argumento alguno. La idea de Kant es, en consecuencia, destacar el hecho de que sólo puede haber argumento ontológico si se muestra que la concepción del *ens realissimum* no admite la disociación entre su posibilidad y su actualidad. Todo lo demás, o bien distorsiona la idea de Dios, o no es más que una afirmación infundada de que este existe.

Por lo tanto, la cuestión en torno al argumento ontológico se resuelve así: ya que el concepto de Dios efectivamente no admite división entre posibilidad y actualidad, el problema *general* radica en si acaso el entendimiento —tomado en sí mismo desde una perspectiva lógico-general— puede o no predicar justificadamente a partir de sus meros conceptos la existencia de objetos. De forma general se ha concluido que no, por lo que, a modo de corolario, caen las bases mismas del ontologismo, a saber, la posibilidad de concebir al *ens realissimum*.

## 2. CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE

Lo anterior muestra, en mi opinión, porqué Kant trata el argumento cartesiano mediante la solución a esta pregunta: ¿son posibles las proposiciones existenciales analíticas para nuestro entendimiento, considerado desde una perspectiva lógico-general? (A597/B625) En efecto, la base injustificada del ontologismo es la respuesta afirmativa a esta pregunta. La respuesta negativa a esta cuestión general, entonces, destruye, como corolario, toda posibilidad de concebir algo así como un *ens realissimum*, ya que el con-

---

26. Vgr. B. RUSSELL, *op. cit.*, p. 54; P. F. STRAWSON, *op. cit.*, p. 225.

RAFAEL SIMIAN V.

cepto de éste supone la capacidad intelectual para conocer la existencia.

En consecuencia, si atendemos a las doctrinas kantianas sobre la forma general de los conceptos y al contenido particular del pretendido concepto del *ens realissimum*, podemos afirmar que éste no es estrictamente un concepto que nos podamos forjar, sino, más bien, una suerte de *límite superior inalcanzable* de todo pensar conceptual humano.

Además, de acuerdo con lo que se ha dicho en esta primera parte, puede concluirse que (i) entre el objeto *qua* concebido y *qua* efectivo hay una diferencia específica, lo cual implica que (ii) es imposible, sea el concepto que fuere, que una proposición existencial sea analítica, es decir, nuestro entendimiento está esencialmente incapacitado para situarse en el campo de lo actual o efectivo. Por ende, (iii) el conocimiento de la existencia de las cosas sólo es posible a través de una *facultad mediadora*, específicamente diferente del entendimiento\*.

Rafael Simian V.  
Universidad de los Andes  
rafael.simian@gmail.com

---

\* Quisiera agradecer profundamente a Hugo Herrera, Antonio Amado, María Elton, Mario Molina, Bernardita Navarro, Cristián Rodríguez, Sebastián Sanhueza y a las dos personas que arbitraron anónimamente este ensayo. A todos ellos se deben mejoras importantes en las ideas expuestas.