

## La modalidad desde el punto de vista lógico-formal y lógico-trascendental en Kant

### 1. PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA PROBLEMÁTICA

#### 1.1. *Modalidad y sentido fundamentador de la filosofía trascendental*

La filosofía trascendental inaugurada por Kant se nos presenta como un intento riguroso y acabado de convertir la filosofía en la base de todo saber teórico y práctico. Centrándonos en el aspecto especulativo, la filosofía kantiana desarrolla una fundamentación del discurso teórico-cognoscitivo. Su cuestión nuclear es investigar el fundamento (*Grund*) de la posibilidad de las proposiciones sintéticas *a priori*, constitutivas de todo discurso universal, necesario y extensivo —características inseparables de todo auténtico conocimiento, susceptible de recibir el venerable nombre de ciencia.

¿Cómo se lleva a cabo esta fundamentación del discurso cognoscitivo? La característica definitoria del proceso fundamentador kantiano es su inmanencia radical, en la medida en que desecha de manera tajante toda apelación a entidades trascendentes al propio discurso, que debe fundamentarse.

En consecuencia, los fundamentos de posibilidad del discurso cognoscitivo serán intrínsecos al mismo: hemos de buscarlos, pues, en el conocimiento discursivo, el único para el que está capacitado nuestro entendimiento. Tales fundamentos se encontrarán en la razón misma, precisando más todavía, en su modo de proceder, es decir, en las leyes, en las reglas de su uso. Estas reglas establecen las condiciones posibilitadoras de la verdad del discurso cognoscitivo. Un discurso que se despliega sin atenerse a reglas es un discurso infundado y puede desarrollarse correcta o incorrectamente con idéntica facilidad. Precisamente las reglas establecen el fundamento que determina y justifica un modo específico de proceder de acuerdo con un cierto fin (*Rfx.* 1572; XVI, 11)<sup>1</sup>. En este sentido, la filosofía trascendental fija el conjunto de reglas universales y necesarias que ha de cumplir un discurso con el fin de ser objetivamente válido.

Así pues, nos resulta ya patente cuál es el modo en que puede verificarse la ineludible fundamentación del discurso auténticamente cognoscitivo: por virtud del establecimiento de reglas posibilitadoras de la constitución de un discurso objetivo-cognoscitivo. Sacar a la luz esta exigencia de establecer una *regularidad constitutiva* del discurso cognoscitivo —constitutiva en el sentido de que crea la posibilidad de lo sometido a ella; puesto que tal regularidad no puede ser quebrantada sin que lo sujeto a ella deje de ser lo que es— es la aportación de la modalidad.

La modalidad interpreta en la economía de la fundamentación kantiana un papel de singular relevancia, ya que mues-

1 Las referencias a escritos de Kant se incluirán sin más en el texto entre paréntesis. Se citarán según la edición de la Academia de Berlín, indicando volumen (en números romanos) y página (en números árabes) de la misma, con excepción de la *KrV*, que se citará por la primera y segunda ediciones (A y B, respectivamente), como es usual. Se utilizarán las siguientes abreviaturas: *Anthropologie* = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; *Fortschritte* = *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs in Deutschland gemacht hat?*; *KrV*. = *Kritik der reinen Vernunft*.; *KU*. = *Kritik der Urteilskraft*.; *Rfx.* = *Reflexión* (y su número correspondiente); *Über eine Entdeckung*. = *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrllich gemacht werden soll*.

tra cómo se ha de realizar el proceso fundamendador, en tanto en cuanto explicita la función constitutiva de las reglas del pensar, del conocer por conceptos o discursivo. En este sentido, llega a ser manifiesto que las reglas modales gozan de un estatuto peculiar, privilegiado, en la medida en que no se refieren directamente a la constitución del discurso, sino a las reglas de dicha constitución. Por tanto, son reglas de un orden superior: reglas de reglas.

### 1.2. *Modalidad y carácter reflexivo del discurso*

Estas reglas modales son formulables por virtud del carácter reflexivo de nuestro discurso, de nuestro pensar conceptual, siendo en ellas donde tal carácter se revela con mayor transparencia; ya que, gracias a su reflexividad, el pensamiento discursivo se desdobra y puede volver sobre sí mismo. O dicho de otro modo: puede formular reglas relativas no al objeto de dicho pensamiento, sino a él mismo —reglas que regulan sus propias reglas. De este modo aparecen los dos conceptos de reflexión más importantes, por cuanto que sirven de base a toda otra reflexión, a saber: «materia» y «forma». La materia designa lo determinable sin más y la forma, su determinación. Estos dos conceptos son inseparables de todo uso del entendimiento, de modo que podemos distinguir en todo discurso y en sus diversos niveles materia y forma del mismo. La reflexión no consiste en tratar directa e inmediatamente con objetos, a fin de obtener conceptos a partir de ellos, sino que más bien debe considerarse como la capacidad del espíritu para volver sobre sí mismo y descubrir de esta manera en sí mismo y desde sí mismo las condiciones que posibilitan la obtención de los conceptos (*KrV*. A 260/B 316).

Ahora bien, hay que tener presente que la reflexión puede ser de dos tipos bien diferenciados en Kant: reflexión lógica o reflexión trascendental. La primera «es una mera comparación, puesto que en ella se hace abstracción por completo de la facultad cognoscitiva a la que pertenecen las re-

presentaciones dadas y, consiguientemente, han de ser tratadas como homogéneas por lo que respecta a su asiento en el espíritu» (*KrV*. A 262 s./B 318 s.). La segunda es el acto, a cuyo través se conecta la comparación de las representaciones en general con la facultad cognoscitiva, en que tal comparación se realiza, y mediante el cual se discierne si son comparadas entre sí como pertenecientes al entendimiento o a la intuición sensible (*KrV*. A 261/B 317). La reflexión trascendental no se detiene en la simple comparación de los conceptos, sino que se refiere intencionalmente a los objetos mismos, haciendo posible el comparar objetivamente las representaciones entre sí gracias a la distinción de la facultad a que corresponden (sensibilidad o entendimiento). Bien entendido que la referencia de la reflexión trascendental al objeto no es directa, sino que la reflexión trascendental hace, por así decirlo, una «flexión atrás», hacia el sujeto cognoscente y busca en él el fundamento de posibilidad de los objetos.

Esta distinción kantiana entre reflexión lógica y reflexión trascendental resulta insoslayable a la hora de elucidar la significación de la modalidad en su pensamiento y difícilmente se puede sobrevalorar su importancia decisiva. En conformidad con la mencionada distinción, la problemática de la modalidad es abordada por Kant desde dos puntos de vista: uno lógico-formal y lógico-trascendental el otro.

## 2. LA MODALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA LOGICO-FORMAL

La simple reflexión lógica, al prescindir de la relación que guardan las representaciones con las facultades cognoscitivas, conduce a una homogeneización de tales representaciones, que le permite compararlas entre sí como si perteneciesen a una misma facultad del espíritu. Por supuesto, este proceder no tiene nada de sorprendente: la ló-

gica general abstrae de todo contenido del conocimiento y se ocupa exclusivamente en su forma lógica. Siendo así, se comprende fácilmente que la reflexión lógica trate las representaciones como homogéneas, puesto que prescinde de la materia de los conceptos y toma en cuenta tan sólo lo que todos ellos tienen en común, a saber, su forma lógica: la universalidad analítica (*Rfxn.* 2834, XVI, 536; 6178, XVIII, 481; 6174, XVIII, 478; *KrV.* A 106 y B 40).

Esta circunscripción de la reflexión lógica al ámbito de la mera forma del conocimiento marca de manera decisiva la significación de la modalidad dentro de la perspectiva lógico-formal. En efecto, la regularidad constitutiva establecida por las reglas de la lógica general, regularidad cuya necesidad revelan las funciones modales del juicio, afecta únicamente a la forma del discurso cognoscitivo, mas no a su contenido. Por consiguiente, las funciones judicativas de la modalidad desvelan la regularidad constitutiva del discurso cognoscitivo, la cual determina las condiciones formales de su conformidad con el entendimiento. «La lógica —escribe Kant— no nos suministra información alguna sobre el contenido del conocimiento, sino sólo sobre las condiciones formales de su concordancia con el entendimiento, condiciones que, por lo demás, son completamente indiferentes respecto de los objetos» (*KrV.* A 61/B 86). En efecto, las reglas lógicas expresadas por las funciones judicativas rigen las diversas formas que ha de adoptar el discurso, para ser inteligible, para tener un sentido. Su quebrantamiento altera la forma del discurso, hace de éste un discurso malformado. La lógica formal atañe a «la forma del pensamiento en general» (*KrV.* A 55/B 79): formula las reglas generales y necesarias de acuerdo con las cuales se relacionan los conceptos entre sí y asumen todos ellos su lugar propio en el juicio. Este justamente es el cometido que desempeñan las funciones judicativas de la cantidad, cualidad y relación. Estas funciones judicativas establecen las reglas, a que debe someterse toda posible combinación o enlace de conceptos, que aspire a tener algún sentido.

Sin embargo, las mencionadas funciones judicativas no cubren todavía la totalidad de los aspectos que se han de regular a la hora de hacer un uso de los conceptos, a fin de que este uso sea inteligible. Para que sea así, es preciso enunciar además las reglas que determinen las distintas maneras en que pueden ser puestas dichas combinaciones o enlaces de conceptos, a saber, como combinaciones problemáticas, válidas o bien necesarias. Precisamente en este punto, se hace patente el carácter reflexivo del discurso cognoscitivo humano, carácter que le permite determinarse a sí mismo. Las funciones modales ocupan una posición peculiar: en el concepto de «modalidad», se caracterizan las tres maneras distintas en que el pensamiento puede relacionarse consigo mismo. Justamente porque el pensamiento se relaciona estructuralmente consigo mismo, es capaz de distanciarse de lo regulado por sus reglas y de ponerlo, de este modo, como un contenido proposicional, en la medida en que pone lo regulado por sus reglas como posible, real o necesario. Así lo corrobora la caracterización kantiana de las funciones modales: «La modalidad de los juicios es una función especialísima de los mismos, cuyo carácter distintivo consiste en que no aporta nada al contenido de los juicios (ya que, fuera de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada que constituya el contenido de un juicio), sino que afecta únicamente al valor de la cópula en relación con el pensar en general» (*KrV*. A 74/B 99 s.). El «cómo» del poner, en cuanto forma aislable de la compleja totalidad del juicio, posibilita un «qué» del poner, es decir, hace posible el contenido proposicional: «La modalidad es algo absolutamente especial; en ella, atiendo solamente al modo en que pongo algo: o bien como *problemático* o *posible*; *asertórico* o *real*; o bien como *apodáctico* o *necesario*» (*Metaphysik Pölitz*. XXVIII, 547). No obstante; correctamente entendidas, las funciones modales —posibilidad, realidad y necesidad— no significan en absoluto una relación del sujeto concreto que juzga con el juicio, relación que estaría determinada psicológicamente; las funciones modales

señalan el lugar donde el uso de los conceptos se convierte en reflexivo, refiriéndose a sí mismo como tal uso de los conceptos, de modo que estas funciones describen reglas, cuyo contenido está constituido por otras reglas.

La formulación de las funciones modales se caracterizan porque los conceptos modales poseen correlatos: así a los conceptos de posibilidad, realidad (validez) y necesidad corresponden los conceptos de imposibilidad, irrealidad (invalidéz) y contingencia. Este carácter correlativo no es arbitrario, sino debido al carácter dinámico que las funciones modales comparten con las de la relación, carácter que supone que estas funciones judicativas de la modalidad y de la relación unifican elementos diversos, los cuales se implican necesariamente unos a otros (*KrV*. B 201 nota). Esta es la razón de que estas funciones hayan de describirse por medio de dos momentos correlativos. Ahora bien; entre los conceptos correlativos de la modalidad y los de la relación, hay una notable diferencia. Los conceptos correlativos de la relación designan sólo momentos que son reducidos a la unidad en la correspondiente función lógica, a saber: como sujeto y predicado, como fundamento y consecuencia, como parte y todo. Los correlatos de las funciones modales, por el contrario, son separados tajantemente: posibilidad frente a imposibilidad, realidad frente a irrealidad, necesidad frente a contingencia. Por este motivo, no plantea ningún problema el admitir la gradación tradicional, según la cual posibilidad puede significar realidad o irrealidad y realidad, necesidad o contingencia. Kant formula esta gradación del modo siguiente: «Si algo es sólo pensado, entonces es posible. Si algo es pensado porque está ya dado, entonces es real. Y si algo es dado porque es pensado, entonces es necesario» (*Metaphysik Pölitz*. XXVIII, 554. Cf. *Rfxn.* 4802 y 4803, XVII, 773).

### 2.1. *La función judicativa de la problematicidad*

La función modal de la posibilidad, enunciada en una fórmula lacónica, dice: posibilidad es la concordancia con las

condiciones del pensar (*KrV*. A 144/B 184). O expresado de forma más precisa: la posibilidad lógica es la concordancia con las condiciones formales del pensar<sup>2</sup>. La imposibilidad expresa correlativamente la no-concordancia con estas condiciones. La función judicativa primaria de la problematización designa la apertura por parte del entendimiento de una dimensión originaria, en la que se hace posible distinguir el ámbito del sentido y el del absurdo. El entendimiento lleva a cabo esta apertura al ponerse en relación consigo mismo. Por virtud de esta puesta en relación reflexiva del entendimiento consigo mismo, se abre el campo de la posibilidad lógica —concordancia del entendimiento consigo mismo, esto es, con sus leyes o reglas propias—, que es el ámbito del sentido, como distinto de y enfrentado al campo de la imposibilidad lógica —no-concordancia del entendimiento consigo mismo, o sea, con sus reglas—, que es el ámbito del absurdo. Esta función de la problematización permite poner un determinado contenido proposicional como posible lógicamente o como lógicamente imposible, según concuerde o no con las leyes del entendimiento en general, leyes que tienen un carácter puramente formal (*Rfx.* 1620; XVI, 41) y que, por tanto, no afectan al contenido del discurso cognoscitivo, sino que regulan la *enlazabilidad* de los conceptos entre sí, determinando qué composición de conceptos posee sentido y cuál es absurda. La función judicativa de la problematización formula una regla constitutiva de todo discurso como uso de conceptos, la cual no puede ser infringida sin que el discurso se autodestruya sumiéndose en el absurdo, dejando, por ello, de ser lo que es: uso de conceptos con sentido. Esta función nos permite afirmar cualquier combinación de conceptos con tal que sean compatibles entre sí y a pesar de que expresen algo falso, con el fin de analizar las

2 En este sentido R. Stuhlmann-Laeisz explica la posibilidad lógica por analogía con el primer postulado del pensar empírico en general de esta manera: «Lo que concuerda con las condiciones formales del pensar, es lógicamente posible» (*Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlass.* W. de Gruyter, [Berlín-New York 1976] p. 67).

consecuencias del juicio constituido por tal combinación de conceptos, en el caso de que fuera enunciado como una aserción, es decir, como proposición (*Über eine Entdeckung*. VIII, 194 nota). En este sentido, hay que entender la afirmación de la *Crítica de la razón pura* de que «la proposición problemática es aquella que expresa sólo posibilidad lógica (que no es objetiva), esto es, una libre opción de dar validez a dicha proposición, una admisión meramente arbitraria de la misma por parte del entendimiento» (*KrV*. A 75/B 101). La razón de ser de esta aceptación arbitraria de una proposición —como, por ejemplo, «El mundo existe por un ciego azar»— es que nos puede servir de ayuda en la búsqueda de la proposición verdadera «como ayuda —escribe Kant— la indicación del camino falso entre el número de los que uno puede tomar» (*ibid.*).

El criterio que nos permite decidir acerca de la posibilidad o imposibilidad lógica de un juicio es el principio de contradicción (*Rfx*. 2284, XVI, 261; *Fortschritte*. XX, 278), cuya formulación kantiana reza así: «A ninguna cosa incumbe un predicado que la contradiga» (*KrV*. A 151/B 190). Una contradicción surge cuando un concepto contiene dos características (*Merkmale*), que se encuentran en una relación de «complementariedad intensional»<sup>3</sup>. Así pues, un juicio es lógicamente posible siempre que su concepto-predicado es enlazable, es compatible lógicamente con su concepto-sujeto.

## 2.2. La función judicativa de la asertoricidad

La función modal de la realidad (*Wirklichkeit*) expresa un concepto que se opone tanto a lo imposible como a lo meramente posible (*Rfx*. 5556; XVIII, 232). La irrealidad, en cuanto «ens fictum» o simple «quimera» (*Rfx*. 3537), es enteramente posible en sentido lógico; puesto que puede ser enunciada sin incurrir en contradicción.

<sup>3</sup> Th. Seebohm, 'Das Widerspruchsprinzip in der Kantischen Logik und der Hegelschen Dialektik', en *Akten der 4. Internationalen Kant-Kongress*. (Mainz 1974) Hrsg. von G. Funke, W. de Gruyter (Berlín-New York 1974) Bd. 2, p. 866.

¿Qué caracteriza a la realidad lógica frente a la posibilidad lógica? La proposición asertórica «muestra que la proposición se halla ya enlazada con el entendimiento de acuerdo con las leyes de este último» (*KrV*. A 76/B 101). Esto mismo es puesto ya de relieve por la definición del juicio: el juicio es una regla y una «regla es una aserción bajo una condición universal» (*Rfx*. 3202; XVI, 710). La satisfacción de esta condición es regulada por la función asertórica del juicio. Mientras que la posibilidad lógica significa sólo la *enlazabilidad*, la realidad lógica afirma el *enlace* efectivo con las condiciones del entendimiento. La realidad consiste, pues, en «poner» la enlazabilidad como efectiva. Realidad lógica quiere decir, sencillamente, lo siguiente: estar fundado en la concordancia con las condiciones del entendimiento en general. La función judicativa de la asertoricidad significa la apertura de una dimensión originaria del pensar discursivo, en la que se hace posible discernir el ámbito de la validez (verdad formal o lógica) del de la invalidez (falsedad lógica o formal), en tanto en cuanto dicha función no es otra cosa que la exigencia de una fundamentación lógica del discurso cognoscitivo; es decir, la posición de un fundamento lógico o razón lógica suficiente para decir si un juicio es verdadero o falso. Gracias a esta función modal, el pensamiento deja de ser algo infundado y se convierte en un proceder basado en razones que pueden dar cuenta suficiente de su validez o invalidez. La asertoricidad es esa función judicativa primaria que añade a lo problemático una razón (*Grund*), que hace que el afirmar o negar ya no sea algo arbitrario (una opción libre del entendimiento), sino que esté fundado en una razón suficiente: «El juicio asertórico: 'Todo cuerpo es divisible', dice más que el meramente problemático (uno se figura que un cuerpo es divisible, etc.), y se encuentra sometido al principio lógico general de las proposiciones, a saber, toda proposición (que no sea juicio meramente posible) ha de estar *fundamentada*» (*Über eine Entdeckung*. VIII, 194 nota). Así pues, esta función de la asertoricidad permite poner un contenido proposi-

cional como lógicamente verdadero (válido) —esto es, fundando en su conexión efectiva con las condiciones formales del entendimiento— o como lógicamente falso (inválido) —esto es, que infringe las condiciones formales del entendimiento. El criterio de la realidad lógica de un juicio es, por tanto, el principio de razón suficiente (*Logik Jäsche*. IX, 51), cuya formulación kantiana dice así: «Toda proposición ha de tener una razón» (*Über eine Entdeckung*. VIII, 193).

### 2.3. La función judicativa de la apodicticidad

Finalmente, la función modal de la necesidad, al igual que las dos formas modales precedentes, se ha de comprender en forma de relación. La necesidad es siempre necesidad condicionada (*Rfx*. 4031; XVII, 391), en el sentido de la necesidad de una relación de las condiciones con lo condicionado<sup>4</sup>. La función judicativa de la apodicticidad representa la apertura de una dimensión originaria del discurso cognoscitivo consistente en su aprioridad. Mientras que la problematización significa que el entendimiento deja abierta la cuestión de la validez o invalidez de un determinado juicio, la apodicticidad no significa otra cosa sino que el entendimiento se determina a sí mismo a poner un juicio en el ámbito de la validez o en el de la invalidez: «La proposición apodíctica piensa la asertórica como determinada por esas leyes del mismo entendimiento y, por ello, como afirmando *a priori*; así es como expresa necesidad lógica» (*KrV*. A 76/B 101). Por tanto, necesidad y aprioridad coinciden, puesto que la legalidad que está aquí en cuestión afecta exclusivamente al entendimiento y algo que es válido sólo sobre la base de la correspondencia con la legalidad del entendimiento es *a priori*: «Si se encuentra (...) una proposición que, al ser pensada, es simultáneamente *necesaria*, tenemos un juicio *a priori*; si además no deriva de otra que no sea válida, entonces es una proposición

<sup>4</sup> Cf. G. Schneeberger, *Kants Konzeption der Modalbegriffe* (Recht, Basel 1952) pp. 81-82.

absolutamente *a priori*» (*KrV*. B 3). La función judicativa de la apodicticidad permite poner un contenido proposicional como lógicamente necesario —válido o inválido sobre la base de razones puramente lógicas, es decir, de las leyes o reglas del entendimiento en general— o como lógicamente contingente —válido o inválido por virtud de razones distintas de las puramente lógicas—. El criterio de la necesidad lógica de un juicio será, pues, el principio de tercero excluido (*Rfx*. 2167; XVI, 257), que Kant formula como el principio según el cual «dos juicios contradictorios no pueden ser verdaderos, pero tampoco pueden ser en modo alguno ambos falsos» (*Logik Jäsche*. IX, 117).

#### 2.4. *Conclusión del análisis de la modalidad desde el punto de vista lógico-formal*

La apodicticidad se revela como la más básica de las funciones judicativas contenidas en la tabla kantiana de los juicios. Es la regla que expresa la concordancia del entendimiento con sus propias leyes, excluyendo así toda posible irregularidad y posibilitando, de este modo, el uso de los conceptos como un uso sujeto a reglas, sujeción que constituye un requisito indispensable de todo discurso cognoscitivo. La apodicticidad es la función encargada de crear ese campo de «regularidad universal», por relación al cual se «pone» un juicio concreto como necesario o como contingente lógicamente. Un juicio lógicamente contingente, que, por tanto, infringe la regularidad universal establecida por la función modal de la apodicticidad, no destruye por ello dicha regularidad, a la que debe someterse todo uso de conceptos, sino que más bien únicamente cobra sentido como discurso contingente en relación con ella. La apodicticidad constituye el tercer momento de la modalidad del pensar y, consiguientemente, su expresión más acabada, por cuanto que en él se sintetizan los dos momentos anteriores, la problematicidad y la asertoricidad. De este modo, resulta que lo lógicamente necesario es aquello que es lógicamente real por ser lógica-

mente posible; por tanto, lo apodíctico se considera «como indisolublemente ligado con el entendimiento» (*KrV*. A 76/B 101). La necesidad lógica no es, pues, otra cosa sino la imposición al discurso cognoscitivo de las reglas universales y necesarias, a que ha de ajustarse la forma del mismo, a fin de alcanzar un sentido inteligible y no reducirse a un simple absurdo. Esta concordancia del discurso cognoscitivo con las reglas del entendimiento en general es lo que Kant denomina su «verdad formal» (*Logik Pölitz*. XXIV, 527).

Resumiendo, podemos concluir que la modalidad, considerada desde la perspectiva lógico-formal, hace patente el papel que interpretan las reglas de la lógica formal en la fundamentación del discurso cognoscitivo humano: son reglas universales y necesarias que han de regir todo posible discurso —en la medida en que tales reglas representan las condiciones de posibilidad de todo uso del entendimiento en general, sin distinción de objetos concretos del pensar— en lo que atañe a la forma del mismo: «la lógica formal —escribe Kant— abstrae de todo contenido del conocimiento (sea puro o empírico) y se ocupa solamente de la forma del pensar (del conocimiento discursivo) en general» (*KrV*. A 131/B 170).

### 3. LA MODALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA LOGICO-TRASCENDENTAL

La reflexión trascendental «es la conciencia de la relación de representaciones dadas con nuestras distintas fuentes de conocimiento» (*KrV*. A 260/B 316). El análisis de la noción kantiana de «conocimiento trascendental»<sup>5</sup> —conocimiento que Kant define como aquel que «se ocupa en general, no tanto con objetos, cuanto con nuestro modo de conocer los objetos, en cuanto que éste debe ser posible *a priori*» (*KrV*.

<sup>5</sup> Una exposición detallada de esta noción puede verse en J. M. Navarro Córdón, 'El concepto de «trascendental» en Kant', en *Anales del Seminario de Metafísica* 5 (1970) pp. 7-26.

B 25)— saca a la luz la reflexividad como el decisivo rasgo definitorio del conocimiento trascendental: en cuanto es conocimiento del conocimiento, el conocimiento trascendental tiene carácter reflexivo. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant caracteriza el conocimiento trascendental diciendo que en él «no consideramos más que el modo como algo puede ser para nosotros (según la constitución subjetiva de nuestras facultades de representación) objeto de conocimiento (*res cognoscibilis*), entonces se comparan los conceptos, no con los objetos, sino sólo con nuestras facultades de conocer y con el uso que éstas pueden hacer de las representaciones dadas (con propósito teórico o práctico), y la cuestión de saber si algo es un ser cognoscible o no, es una cuestión que se refiere no a la posibilidad de las cosas mismas, sino a nuestro conocimiento de ellas» (*KU*. § 91; V, 467). Este texto resume el sentido y la finalidad del nuevo tipo de saber inaugurado por Kant, saber que no se ocupa inmediatamente con las cosas en cuanto reales, sino con la mediación operada por las condiciones que hacen posible el conocimiento de las mismas. En este sentido, la reflexión trascendental designa la capacidad del espíritu para volver sobre sí mismo y descubrir en sí mismo y desde sí mismo las condiciones de posibilidad de los objetos. Uno de los rasgos más característicos de la filosofía kantiana reside precisamente en este descubrimiento de que el problema de la objetividad sólo puede solucionarse partiendo de la subjetividad (trascendental). La reflexión trascendental es el «autoconocimiento de la razón», la cual ha de instituir «un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e inmutables que la razón posee» (*KrV*. A XI-XII). Este desdoblamiento de la razón, que le permite a ésta sentarse como acusada ante su propio tribunal, sólo es posible gracias a la reflexión trascendental, que nos hace captar reflexivamente el funcionamiento de la actividad del espíritu. Esta captación se realiza desde dentro, con el fin de poder

registrar así sus articulaciones y sus leyes inmutables<sup>6</sup>. Estas articulaciones y leyes inmutables, desveladas por la reflexión trascendental, constituyen el fundamento de la objetividad.

Esta referencia mediata de la reflexión trascendental al objeto imprime una significación peculiar al planteamiento de la cuestión de la modalidad en la perspectiva lógico-trascendental; puesto que la regularidad constitutiva fijada por las reglas de la lógica trascendental, regularidad cuya necesidad revelan los principios puros del entendimiento que explicitan el sentido de las categorías modales, es una regularidad que afecta a la constitución del contenido del discurso cognoscitivo y no a su mera forma. «La lógica trascendental —escribe Kant— trata de los conocimientos del entendimiento según el contenido» (*Rfx.* 4675; XVII, 651). En consecuencia, los principios trascendentales de la modalidad descubren la regularidad constitutiva del discurso objetivo-cognoscitivo, la cual fija las condiciones trascendentales de su conformidad con el objeto. Las reglas lógico-trascendentales —reglas enunciadas en los principios del entendimiento puro, que son las reglas del uso objetivo de las categorías— determinan *a priori* la referencia del discurso al objeto, o lo que es lo mismo: determinan *a priori* la estructura de la objetividad del discurso cognoscitivo. Los principios del entendimiento puro son el conjunto de reglas o preceptos que la lógica trascendental impone a la facultad de juzgar a la hora de subsumir lo particular bajo lo universal (*KU. Einleitung* IV; V, 179. *KrV.* A 135/B 174), asegurando así el desenvolvimiento de un discurso provisto de sentido y significación, que provienen de su referencia al objeto, referencia que constituye el contenido del discurso. Precisamente la función de los axiomas de la intuición, de las anticipaciones de la percepción y de las analogías de la experiencia —principios que regulan el uso objetivo de las categorías de la cantidad,

6 Cf. P. Lachièze-Rey, 'Reflexions sur la méthode kantienne et sur son utilisation possible', en *Kant-Studien* 45 (1953) p. 132.

de la cualidad y de la relación respectivamente— es la constitución de la objetividad del discurso cognoscitivo. Los tres grupos de principios mencionados formulan las reglas trascendentales que configuran el contenido del discurso. Siendo así, ¿qué sentido tienen en tal caso los postulados del pensar empírico en general?

La consideración de los postulados es posterior a la constitución del discurso objetivo. Estos corresponden a las categorías de la modalidad, cuyo contenido regulador despliegan en sus respectivos principios. Ahora bien, estas categorías se caracterizan porque no añaden determinación alguna al objeto, sino que indican únicamente qué relación mantiene lo que ha sido determinado por las categorías precedentes con la facultad de conocer. Kant escribe: «Siempre que el concepto de una cosa esté ya absolutamente completo, puedo todavía preguntar si ese objeto es meramente posible, o también real, o, en caso de que sea esto último, si es incluso necesario. A través de estas cuestiones no pensamos ninguna determinación más en el objeto mismo, sino simplemente preguntamos cómo se relaciona tal objeto (con todas sus determinaciones) con el entendimiento y su uso empírico, con la facultad de juzgar empírica y con la razón (en su aplicación a la experiencia)» (*KrV*. A 219/B 266. Cf. *Rfxn.* 5557, XVIII, 232 y 5255, XVIII, 133). Las categorías de la modalidad no pertenecen a la esencia del objeto: no afecta a la esencia de una mesa el que ésta sea posible, real o necesaria: ella sigue siendo exactamente la misma mesa. Kant quiere dar a entender esto, cuando dice que las categorías de la modalidad no son predicados reales del objeto. Estas categorías no contribuyen, pues, a la constitución de la objetividad en general. No se encuentran entre los conceptos puros que delimitan la objetividad del objeto como tal. Indican, por el contrario, cómo se relaciona el concepto del objeto con su existencia y sus modos. Explican cómo hay que determinar la existencia del objeto. Así se manifiesta en los esquemas trascendentales encargados de sensibilizar los conceptos puros de la modali-

dad. Estos esquemas son determinaciones trascendentales referidas al *conjunto del tiempo*, cuya función es hacer representable «el tiempo mismo, en cuanto correlato que determina si un objeto pertenece al tiempo y cómo lo hace» (*KrV*. A 145/B 184). Por consiguiente, el esquema de la posibilidad determinará la representación de un objeto respecto de un tiempo, el de la realidad efectiva será la existencia de un objeto en un tiempo determinado y el de la necesidad será la existencia de un objeto en todo tiempo (*KrV*. A 144 s./B 184). Los principios posibilitados por estos esquemas trascendentales, a saber, los postulados del pensar empírico en general, se limitan a establecer lo que se exige para determinar un objeto como posible, como efectivamente real o como necesario.

Los principios modales no agregan ningún contenido nuevo al contenido real del objeto y, sin embargo, contienen una síntesis, es decir, añaden algo que no estaba contenido en el concepto del objeto. ¿Qué es este algo nuevo que los predicados modales añaden al concepto del objeto? Los predicados modales añaden al concepto del objeto la relación de éste con nuestra facultad cognoscitiva, en la que nace y se funda. Esto significa que los postulados del pensar empírico en general son principios sintéticos, mas no objetivamente sintéticos sino sólo subjetivamente; ya que no forma parte de la realidad esencial o coseidad (*Sachheit*) del objeto, sino que ponen toda la esencia del objeto determinado por los tres grupos anteriores de principios, y la ponen en su posible relación con nuestro conocimiento: «Los principios de la modalidad no son sintéticos objetivamente, porque los predicados de posibilidad, realidad efectiva y necesidad no amplían lo más mínimo el concepto del cual se predicen, aun siendo así que ellos añaden algo a la representación del objeto. Pero, aunque siempre son sintéticos, lo son sólo subjetivamente; es decir, agregan al concepto de una cosa (de algo real), del que generalmente no afirman nada más, la facultad cognoscitiva, en la que nace y se asienta; de tal modo que, si

dicho concepto está meramente en conexión en el entendimiento con las condiciones formales de la experiencia, su objeto es calificado de posible; si está en conexión con la percepción (sensación en cuanto materia de los sentidos) y es determinado por ella a través del entendimiento, entonces el objeto es real; si está determinado por la conexión de las percepciones según conceptos, el objeto se denomina necesario. Así, pues, los principios de la modalidad no dicen de un concepto más que el acto de la facultad cognoscitiva por medio del cual es producido» (*KrV*. A 234/B 286 s. Cf. *Rfx*. 5558; XVIII, 232).

La concepción kantiana de la modalidad, desde el punto de vista trascendental que nos ocupa, supone el rechazo de las explicaciones simplemente lógicas de los conceptos de posibilidad, existencia y necesidad, tal como los formulaba la metafísica racional leibnizio-wolffiana. Este rechazo se produce en la medida en que dichas explicaciones pretendían gozar de un valor ontológico y aspiraban así a una extensión de su validez totalmente injustificada. Los modos del ser no se determinan en Kant a partir del mero pensamiento. Los principios modales no son postulados del mero pensar en general, sino postulados del pensar empírico en general. Estos principios establecen, pues, que nuestro entendimiento sólo en su uso empírico puede determinar el ser; jamás puede determinarlo, si se pretende hacer un uso trascendental del mismo. Nos encontramos, por tanto, ante un nuevo aspecto de la tesis básica de la filosofía crítica: únicamente la acción conjunta de la sensibilidad y el entendimiento —es decir, solamente un intuir determinado en conformidad con el pensar— puede especificar el correspondiente modo de ser del concepto de un objeto. Los postulados del pensar empírico en general, al mismo tiempo que determinan los modos del ser, limitan el ser al ser de los objetos de la experiencia: «Los principios de la modalidad no son sino explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad efectiva y necesidad en su uso empírico y, por ello, al mismo tiempo restricciones de

todas las categorías al mero uso empírico, no permitiendo ni autorizando el uso trasdental. En efecto, si las categorías no deben poseer una significación meramente lógica ni expresar analíticamente la forma del *pensar*, sino que deben afectar a las *cosas* y a su posibilidad, realidad efectiva o necesidad, entonces tienen que dirigirse a la experiencia posible y a su unidad sintética, la única en que se dan los objetos del conocimiento» (*KrV*. A 219/B 266 s.).

Los postulados son, por consiguiente, requerimientos, exigencias fundadas en la esencia de la experiencia. Esta se erige como el patrón con que se miden los modos de la existencia de los objetos, pudiendo ser dicha existencia posible, efectivamente real o necesaria, según la relación que guarde con la experiencia y sus condiciones.

### 3.1. *El postulado de la posibilidad*

El primer postulado del pensar empírico reza así: «Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos), es *posible*» (*KrV*. A 218/B 265).

El postulado de la posibilidad exige que el concepto de una cosa concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general. La posibilidad de un objeto de la experiencia está determinada por su adecuación con la forma de la experiencia en general; puesto que «la forma objetiva de la experiencia en general contiene toda síntesis requerida para el conocimiento de los objetos» (*KrV*. A 220/B 267). Así, pues, de la experiencia en general o experiencia posible surge la posibilidad que afecta a todo lo que es pensado como acorde con sus exigencias. Esta concepción de la posibilidad nace de una restricción de la posibilidad real de una cosa a la experiencia posible de algo, restricción basada en la crítica de Kant a la metafísica racionalista wolffiana, uno de cuyos

principios fundamentales es la determinación de la posibilidad como ausencia de contradicción<sup>7</sup>.

La cabal comprensión de este primer postulado del pensar empírico sólo puede lograrse a través de la distinción básica del sistema kantiano entre posibilidad lógica y posibilidad real. A este respecto, encontramos en la *Crítica* el texto siguiente: «Para *conocer* un objeto es necesario que yo pueda probar su posibilidad (sea en virtud del testimonio de la experiencia a partir de su realidad efectiva, sea *a priori* mediante la razón). Sin embargo, yo puedo *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga a mí mismo, es decir, con tal de que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda responder si le corresponde o no un objeto en el conjunto de todas las posibilidades. No obstante, a fin de atribuir validez objetiva (posibilidad real, pues la primera era meramente lógica) a tal concepto, se requiere algo más» (*KrV*. B XXVI nota. Cf. *Rfx.* 5772; XVIII, 349).

Kant reflexiona, pues, sobre la diferencia entre lo lógicamente posible y lo realmente posible como distinción entre lo que se puede pensar y lo que se puede conocer como objetivamente válido. La posibilidad lógica se equipara con la ausencia de contradicción: «*Principium contradictionis* es el principio de toda posibilidad lógica, esto es, de los conceptos, en cuanto tal posibilidad puede ser conocida *a priori*, pero no de las cosas» (*Rfx.* 5686; XVIII, 327. Cf. *Metaphysik Pölitz*. XXVIII, 557). Un concepto lógicamente posible es aquel que no encierra contradicción. Un concepto es imposible lógicamente, cuando incluimos y excluimos una misma característica, entre las que componen su intensión (*Rfx.* 5694; XVIII, 328). La posibilidad lógica es, por consiguiente, determinable a través del análisis del concepto; por ello, Kant

<sup>7</sup> Vid. Ch. Wlolf, *Philosophia prima sive Ontologia*. Editada y preparada por Jean École (G. Olms, Hildesheim 1962) § 85, p. 65: «*Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile*». Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica* (G. Olms, Hildesheim, 1963) § 8, p. 3: «*Nonnihil est Aliquid (Etwas): repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non-A, est Possibile (Möglich)*».

la denomina también «posibilidad analítica»: «La posibilidad analítica se apoya en el principio de contradicción y es la posibilidad del concepto...» (*Rfx.* 5556; XVIII, 232). Sin embargo, no puede deducirse la posibilidad real de un objeto a partir de la simple posibilidad lógica de su concepto. La ausencia de contradicción, como criterio lógico de la posibilidad, sólo es susceptible de un uso negativo en relación con la pregunta por el conocimiento posible para nosotros. El hecho de pensar un concepto posible no decide nada acerca de si dicho concepto es vacío o posee realidad objetiva, es decir, se refiere a cosas posibles; por esta razón, Kant rechaza la pretensión de la metafísica dogmática de deducir la posibilidad real de las cosas partiendo de la posibilidad lógica de los conceptos: «El concepto es siempre posible si no se contradice. Este es el criterio lógico de la posibilidad, en virtud del cual se distingue el objeto del *nihil negativum*. Ahora bien, esto no quita que pueda tratarse de un concepto vacío, en el caso de que la realidad objetiva de la síntesis, mediante la cual se produce el concepto, no sea demostrada de modo particular; pero esta demostración (...) se basa siempre en los principios de la experiencia posible y no en los principios del análisis (en el principio de contradicción). Esto es una advertencia de que no se deduzca de forma inmediata la posibilidad de las cosas (real) a partir de la posibilidad de los conceptos (lógica)» (*KrV.* A 596/B 624 nota).

La posibilidad lógica del concepto, al margen de la posibilidad real del mismo, no es más que el concepto vacío, carente de contenido, es decir, sin referencia al objeto (*Rfx.* 4801; XVII, 732). En este sentido, el hecho de que un concepto haya de carecer de contradicción, es una condición lógica necesaria; pero no es suficiente para determinar la realidad objetiva del concepto, es decir, para determinar la posibilidad real de un objeto como el pensado por el concepto. El conocimiento de la posibilidad real exige algo más que la simple ausencia de contradicción del concepto. ¿Qué es este algo más? El primer postulado del pensar empírico responde

a esta pregunta: ese algo más es la adecuación con las condiciones formales de la experiencia en general desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos (*KrV*. A 92 s./B 125 s.).

Las condiciones formales de la experiencia a que se refiere este primer postulado son dobles: por un lado, las condiciones formales de la intuición empírica —las intuiciones puras del espacio y del tiempo que, aplicadas a la materia suministrada por la sensación, dan lugar a los fenómenos— y, por otro, las condiciones formales del pensar empírico —las categorías y los principios del entendimiento puro que surgen de la aplicación de las primeras a los fenómenos—. Un objeto, que no se conforme a estas condiciones formales del pensar empírico expresadas por los principios puros del entendimiento, podrá ser lógicamente posible, pero carecerá de la posibilidad de ser objeto de la experiencia posible (*KrV*. A 222 s./B 270). En la medida en que las funciones sintéticas de la espontaneidad del entendimiento establecen las condiciones formales de la experiencia, que deciden acerca de la posibilidad de la existencia de un objeto, resulta comprensible la vinculación establecida por Kant entre el entendimiento y el conocimiento de la posibilidad (*KrV*. A 175/B 100 nota. Cf. *Metaphysik Heinze*. XXVIII, 627; *Rfx*. 429, XV, 172; *Rfx*. 4802, XVII, 733).

El postulado de la posibilidad no añade nada nuevo a la determinación de la objetividad, sino que su función es sacar a la luz de un modo reflexivo el fundamento de posibilidad del discurso de la determinación trascendental constitutivo de la objetividad. Dicho fundamento estriba en la necesidad de enlazar el concepto con la intuición sensible para posibilitar la determinación constitutiva del objeto de la experiencia: «La posibilidad de una cosa nunca puede ser demostrada simplemente a partir de la no contradicción de un concepto de la misma, sino sólo confirmándola a través de una intuición que le corresponda» (*KrV*. B 308). Patentizar la exigencia, impuesta por la experiencia, de recurrir a la intuición

sensible como único medio de demostrar la posibilidad real de los objetos, a que se refieren los conceptos, como algo distinto de la posibilidad lógica del concepto, no otro es, en último término, el objetivo de este primer postulado.

### 3.2. *El postulado de la realidad efectiva*

El segundo postulado del pensar empírico dice así: «Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación), es efectivamente *real*» (*KrV*. A 218/B 266). Este postulado responde a la pregunta por el criterio que permite convertir el objeto de una experiencia posible en objeto de una experiencia real. La respuesta de Kant es inequívoca: únicamente conocemos que un objeto existe de hecho, actualmente, o sea, es efectivamente real, cuando se halla en conexión con las condiciones materiales de la experiencia. Estas condiciones no son otras que la sensación.

La realidad efectiva (*Wirklichkeit*), con la que se ocupa este postulado, no debe confundirse con la realidad esencial (*Realität*) de una cosa. La realidad efectiva, también denomina Kant *Existenz* o *Dasein*, es algo que se atribuye solamente a aquello que existe de hecho. La realidad esencial determina qué (*Was*) es una cosa, su contenido quidditativo o esencia, con independencia de que dicha cosa exista o no: «Para Kant —escribe Heidegger— la palabra 'real' tiene todavía el significado originario. Mientras aquello que pertenece a una *res*, a una cosa (*Sache*), a la quiddidad (*Sachgehalt*) de una cosa (*Ding*). Un predicado real, una determinación que pertenece a la cosa, es, por ejemplo, el predicado 'pesado' con respecto a la piedra, tanto si la piedra existe o no (...). Realidad significa para Kant no efectividad (*Wirklichkeit*), sino quiddidad (*Sachheit*). Un predicado real es el que pertenece a la quiddidad de una cosa y puede atribuírsele»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *La tesis de Kant sobre el ser*, incluido en *Ser, verdad y fundamento*, Trad. de E. García Belsunce (Siglo Veinte, Buenos Aires 1974) p. 138.

Esta distinción permite dilucidar el sentido de la tesis kantiana, según la cual la existencia, «el *ser* no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa» (*KrV*. A 598/B 626). ¿Qué es entonces la existencia? La existencia «es simplemente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas» (*ibid.*). La existencia no es un predicado más, que se añada al concepto que hace de sujeto; la existencia es la posición del sujeto en sí mismo con todos sus predicados. Afirmar la existencia de algo es poner «el objeto en relación con mi concepto». Y Kant añade: «Ambos deben contener exactamente lo mismo y, por consiguiente, nada puede añadirse al concepto, que expresa solamente la posibilidad, por el hecho de que yo piense su objeto (mediante la expresión 'él es') como dado absolutamente. Y, siendo así, lo efectivamente real (*das Wirkliche*) no contiene más que lo meramente posible. Cien táleros efectivamente reales no contienen absolutamente nada más que cien táleros posibles. En efecto, considerando que estos últimos significan el concepto y aquellos, en cambio, el objeto y la posición de éste en sí mismo; entonces, en el caso de que éste contuviera más que aquél, mi concepto no expresaría el objeto completo y tampoco sería el concepto adecuado del mismo» (*KrV*. A 599/B 627).

Al negar que la existencia amplíe en lo más mínimo el contenido del concepto al que sirve de predicado, Kant rechaza la concepción de la existencia propia de la metafísica racionalista wolffiana. Esta define la existencia como el complemento de la posibilidad en el sentido del poder ser pensado<sup>9</sup>. Sin embargo, Kant insiste repetidamente en que nada se añade al concepto de una cosa expresivo de la esencia de la misma, por el hecho de afirmar que existe. Y da razones

<sup>9</sup> Ch. Wolff, *op. cit.*, § 174, p. 143: «Hinc *Existentiam* definio per complementum possibilitatis...». Cf. A. G. Baumgarten, *op. cit.*, § 55, pp. 15 s.: «*Existentia (Wirklichkeit)* (actus, actualitas) est complexus affectionum in aliquo compossibilium i. e. complementum essentiae sive possibilitatis internae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectatur».

que lo justifican. En primer lugar, es evidente que, si la existencia añadiera algo a lo pensado en el concepto, lo que existiría en tal caso sería algo distinto de lo pensado y, por consiguiente, no podría afirmar que es el objeto de mi concepto el que existe (*KrV*. A 600/B 628). En otros pasajes, sin embargo, el rechazo de la doctrina metafísico-racionalista de la existencia como *complementum possibilitatis* se lleva a cabo con mayor contundencia: «Salta a la vista la pobreza de nuestras inferencias habituales, por cuyo medio construimos un gran reino de la posibilidad, del que todo lo efectivamente real (todo objeto de la experiencia) es sólo una pequeña parte. Todo lo efectivamente real es posible; de ello se sigue de modo natural, en conformidad con las reglas lógicas de la conversión, la proposición meramente particular: algún posible es efectivamente real, lo cual parece significar tanto como que hay muchos posibles que no son efectivamente reales. Ciertamente esto hace suponer que se puede aumentar el volumen de lo posible por encima del de lo efectivamente real, debido a que hay que añadir algo a aquello para convertirlo en esto. Mas yo no conozco esta adición a lo posible. Porque lo que debería añadirse a lo posible, sería lo imposible» (*KrV*. A 231/B 283 s.).

La realidad efectiva no es, pues, un predicado real que, junto con otros, determine la esencia o contenido quidditativo del objeto. La existencia no es un complemento de la posibilidad. No obstante, un objeto efectivamente real es algo más que un objeto sólo posible; pero este algo más no consiste en un nuevo predicado que complete la esencia del objeto, sino en la conexión del objeto con la sensación (*KrV*. A 234 s./B 287. Cf. *Rfx*. 5716; XVIII, 333). La realidad efectiva es un modo de ser del objeto que trasciende su simple posibilidad. Esta es la razón de que, por mucho que inspeccione el concepto de una cosa, jamás pueda descubrir en él ningún distintivo de su existencia. Ni siquiera en el caso de que el concepto de una cosa esté totalmente completo, hasta el punto de que no falte nada en absoluto de todo aquello que se re-

quiere para pensar una cosa con todas sus determinaciones internas. Y es así, precisamente porque la existencia no tiene nada que ver con dichas determinaciones internas. La existencia «sólo tiene que ver con la pregunta acerca de si tal cosa nos es dada de forma que su percepción pueda preceder al concepto en todos los casos » (*KrV*. A 225/B 272). Ahora bien, como sabemos, la percepción es la conciencia empírica, es decir, una conciencia en la cual tenemos al mismo tiempo sensación (*KrV*. B 207). La sensación es la simple representación subjetiva, que nos hace conscientes de que el sujeto está afectado y que referimos a un objeto en general. La sensación despierta en el sujeto la conciencia de su pasividad en el conocimiento, en la medida en que dicha representación sensible se le impone y no es producida por él. La sensación, en cuanto toma de conciencia por parte del sujeto de la afección ejercida en él por el objeto, constituye el índice de lo efectivamente real: «La percepción, que da la materia al concepto, es el único distintivo de la realidad efectiva» (*KrV*. A 225/B 273). La sensación es el índice fundamental de la efectiva realidad de un objeto de experiencia y representa la condición material de toda experiencia actual. Por ello, Kant explica el segundo postulado del pensar empírico en los siguientes términos: «El postulado, que permite conocer la *realidad efectiva* de las cosas, exige la *percepción* —y, por consiguiente, la sensación, de la cual se tiene conciencia— del objeto mismo, cuya existencia se trata de conocer; en verdad, no exige exactamente la percepción inmediata del objeto, pero sí la conexión del mismo con alguna percepción efectivamente real, de acuerdo con las analogías de la experiencia, que establecen toda conexión real en una experiencia en general» (*KrV*. A 225/B 272).

De acuerdo con esta explicación del postulado de la realidad efectiva, un objeto cualquiera de la experiencia posible, acorde con las condiciones formales de la experiencia, sólo puede convertirse en objeto de una experiencia actual

bajo la condición de aparecer conectado con las condiciones materiales de la experiencia, a saber, la percepción como conciencia empírica acompañada de sensación. Ahora bien, esta explicación aclara que la conexión con las condiciones materiales de la experiencia exigida por este postulado puede ser de dos tipos: una conexión directa, o bien una indirecta.

La conexión directa con las condiciones materiales de la experiencia consiste en la percepción inmediata del objeto. Esta nos proporciona un conocimiento *a posteriori* de la realidad efectiva del objeto: conocemos dicha realidad siempre que somos afectados por un objeto actualmente presente, cuya representación sensible se nos impone.

La conexión indirecta con las condiciones materiales de la experiencia consiste, no en la percepción inmediata del objeto, sino en el enlace de éste con alguna o algunas percepciones actuales en virtud de las leyes establecidas por las analogías de la experiencia. De este modo, podemos conocer la existencia de un objeto de experiencia sin necesidad de que se nos haga presente en la percepción a través de la sensación. Este conocer la existencia antes de la percepción significa conocerla «comparativamente *a priori*», pero tal conocimiento sólo es posible en el caso de que la cosa «esté conectada con algunas percepciones de acuerdo con los principios de su conexión empírica (las analogías)» (*KrV*. A 225/B 273). El fundamento explicativo de esta posibilidad de conocimiento de la realidad efectiva de un objeto reside en el hecho de que la existencia de las cosas está conectada con nuestras percepciones en una experiencia posible, razón por la cual nosotros podemos pasar desde nuestra percepción efectiva a la cosa misma en la serie de las percepciones posibles, siguiendo el hilo conductor de las analogías. De esta forma, podemos ampliar en gran medida el campo de la experiencia actual, introduciendo como reales ciertas entidades, que no pueden ser percibidas, pero de cuya existencia podemos dar razón por su vinculación con realidades que sí son

objeto de percepción. Así se desarrolla una colaboración entre la sensibilidad y el entendimiento encaminada a conocer la totalidad del ámbito de la experiencia efectivamente real. En cuanto el conocimiento de la existencia de una cosa se verifica a través de la acción conjunta de la sensibilidad y el entendimiento, resulta evidente que el conocimiento de la realidad efectiva no es una función del entendimiento como lo es el de la posibilidad, sino una función de la facultad de juzgar. Esta es la facultad de aplicar la función sintética intelectual a los fenómenos sensibles. La facultad de juzgar subsume la experiencia en la función del entendimiento y, por tanto, a ella debe atribuirse también el reconocimiento de la realidad efectiva de una cosa <sup>10</sup>.

Después de la *Crítica de la razón pura*, Kant retoma la reflexión acerca de la distinción entre posibilidad y realidad efectiva en la *Crítica de la facultad de juzgar*. El parágrafo 76 de esta obra es precisamente el lugar donde se establece y explica con mayor claridad el fundamento último de esta distinción: «Es absolutamente necesario para el entendimiento humano distinguir posibilidad y realidad efectiva. El fundamento de ello se encuentra en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades cognoscitivas. Puesto que, si para el ejercicio de éstas no se requirieran dos cosas enteramente heterogéneas, entendimiento para los conceptos e intuición sensible para los objetos que les corresponden, entonces no existiría semejante distinción (entre lo posible y lo efectivamente real). Si nuestro entendimiento fuera intuitivo, no tendría otros objetos que lo efectivamente real. Conceptos (que sólo van a la posibilidad de un objeto) e intuiciones sensibles (que nos dan algo sin, por ello, hacerlo conocer como objeto) desaparecerían ambos. Ahora bien, toda nuestra distinción de lo meramente posible y de lo efectivamente real se apoya en el hecho de que lo primero significa sólo la posición de la

<sup>10</sup> Cf. H.-J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, «De Sikkel» E. Leroux-M. Nijhoff (Anvers-París-La Haye 1934-36-37) tome II, p. 66.

representación de una cosa con respecto a nuestro concepto y, en general, a la facultad de pensar, y lo último significa, sin embargo, la posición de la cosa en sí misma (fuera de este concepto). Así, pues, la distinción de cosas posibles y efectivamente reales es tal, que sólo es válida subjetivamente para el entendimiento humano; ya que podemos tener siempre algo en el pensamiento, aunque no exista, o bien representarnos algo como dado, aunque no tengamos todavía concepto alguno de ello» (KU. § 76; V, 401 s.).

La distinción entre posibilidad y efectiva realidad no encuentra, pues, apoyo alguno en el objeto mismo. La validez de tal distinción es meramente subjetiva. Su fundamento reside en la naturaleza de nuestras facultades cognoscitivas, las cuales poseen la peculiaridad de que únicamente pueden suministrar conocimiento de un objeto cuando entendimiento y sensibilidad actúan conjuntamente. En último término, por consiguiente, la distinción de posibilidad y realidad efectiva tiene su origen en la finitud de nuestro conocimiento, que procede del carácter discursivo de nuestro entendimiento. Si nuestro entendimiento fuera intuitivo, en vez de discursivo, esta distinción carecería de sentido; dado que todos los objetos que conociera un entendimiento semejante serían efectivamente reales. Nuestro entendimiento finito y discursivo, por el contrario, no puede hacer otra cosa sino pensar a través de sus conceptos un objeto únicamente en su posibilidad. Con el fin de conocer la existencia de un objeto, es necesario su enlace inmediato o mediato con la percepción. Las percepciones —esto es, la conciencia empírica o acompañada de sensación— son los únicos indicios capaces de revelar la efectiva realidad de los objetos de la experiencia, incluso en el caso de que dicha realidad sea conocida comparativamente *a priori*, ya que —como observa la *Crítica de la razón pura*— «el llamar cosa efectivamente real a un fenómeno antes de la percepción, o bien significa que en el desarrollo de la experiencia tendremos que encontrarnos con tal percepción, o

bien no tiene absolutamente ninguna significación» (*KrV*. A 493/B 521).

Resumiendo: el postulado de la realidad efectiva, al igual que el de la posibilidad, en cuanto referido a la modalidad, no agrega nada a la determinación de la objetividad. Su función es establecer reflexivamente el fundamento explicativo de la capacidad de nuestro discurso cognoscitivo de ser expresión ordenadora de la realidad empírica y no un simple encadenamiento de meras ensoñaciones y fantasmagorías.

### 3.3. *El postulado de la necesidad*

El tercer postulado del pensar empírico establece lo siguiente: «Aquello cuya conexión con lo efectivamente real está determinada de acuerdo con condiciones universales de la experiencia, es (existe) *necesario*» (*KrV*. A 218/B 266). Este postulado comprende como necesaria la existencia de un objeto determinada por su conexión con otro objeto efectivamente real, partiendo de las condiciones universales de la experiencia. La necesidad se funda, por tanto, en la unidad de una experiencia en general, en la cual tienen lugar todas las percepciones.

Kant comienza la explicación de este tercer postulado señalando que no se refiere a la necesidad formal y lógica en el enlace de los conceptos, necesidad propia de los juicios apodícticos, sino a la necesidad material y real de la existencia de un objeto (*KrV*. A 226/B 279). La concepción kantiana de la necesidad, al igual que las de posibilidad y realidad, manifiesta un claro rechazo de la doctrina propia de la metafísica dogmática de la escuela wolffiana en torno a esta cuestión. Esta entendía la necesidad simplemente como aquello que es imposible que no sea; pero, dado que esta metafísica interpretaba la existencia tan sólo como complemento de lo posible, el cual no es otra cosa sino lo pensable, de ello se sigue que la determinación racionalista de la necesidad se

mantuvo también en el ámbito de la mera pensabilidad: lo necesario es lo impensable como inexistente<sup>11</sup>.

Frente a esta metafísica, Kant establece la restricción de este concepto de necesidad al ámbito de la lógica, rechazando sus pretensiones de validez ontológica. Por ello, Kant distingue cuidadosamente entre necesidad lógica y necesidad real. La primera es una necesidad formal en el enlace de los conceptos; la segunda, una necesidad material en la existencia de la cosa. La reflexión 5569 expone una vinculación interesante al decir: «La necesidad es o lógica o real, analítica y sintética» (XVIII, 235). La necesidad lógica es analítica, puesto que afecta únicamente al enlace de los conceptos; la real es sintética, puesto que concierne a la existencia del objeto y un juicio sobre la existencia de un objeto es siempre sintético. La necesidad lógica se identifica con la necesidad de los juicios y la real, con la necesidad de las cosas: «La necesidad real es la necesidad de la existencia de las cosas; la lógica, la necesidad de la conexión de los conocimientos, esto es, en los juicios» (*Rfx.* 5572; XVIII, 237. Cf. *Rfxn.* 4033, XVII, 391 y 5570; XVIII, 236). La necesidad lógica se funda en el principio de no contradicción: «Del principio de identidad y del de contradicción se siguen, no proposiciones sin más, sino proposiciones necesarias» (*Rfx.* 3745; XVII, 280).

Es fácil ver que, en este punto, todo el interés de Kant se centra en evitar la confusión entre la necesidad real y la lógica. A este respecto, la reflexión 5767 es terminante: «Un juicio acerca de la existencia de un objeto es siempre sintético. Juicios necesarios no representan por ello el objeto como necesario» (XVII, 348). La *Crítica* no se expresa con menor rigor; ella dice: «La necesidad incondicionada de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. En efecto, la necesidad absoluta del juicio es sólo una necesidad condi-

11 Ch. Wolff, op. cit., § 279, p. 227: «Cuius oppositum impossibile, seu contradictionem involvit, id *Necessarium* dicitur». Cf. A. G. Baumgarten, op. cit., § 101, p. 28: «*Necessarium (nothwendig)* est, cuius oppositum est impossibile, non necessarium est *Contingens*».

cionada de la cosa o del predicado en el juicio» (*KrV*. A 593 s./B 621 s.). Una proposición absolutamente necesaria no afirma que el objeto a que hace referencia sea absolutamente necesario. Así, por ejemplo, la proposición «Un triángulo tiene tres ángulos» es una proposición absolutamente necesaria como todas las proposiciones de la geometría; pero ella no afirma que tres ángulos sean absolutamente necesarios, sino que afirma tan sólo lo siguiente: bajo la condición de que exista un triángulo, existen también de modo necesario tres ángulos en él (*KrV*. A 594/B 622).

El hecho de que un juicio sea absolutamente necesario no implica necesariamente la existencia de su objeto; puesto que la necesidad real de una cosa no puede derivarse partiendo del principio de contradicción. Este principio sirve para demostrar la necesidad de un juicio, es decir, la necesidad de atribuir un predicado determinado a un cierto sujeto; ya que, en el caso de que yo ponga el sujeto y suprima el predicado, surge inevitablemente una contradicción. Así, por ejemplo, es ciertamente contradictorio poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos. Sin embargo, este principio no sirve de ninguna manera para demostrar que una cosa debe existir necesariamente; puesto que, al negar la existencia de algo, sea lo que quiera, no surge jamás contradicción alguna. En efecto, la negación de la existencia de una cosa no puede generar nunca una contradicción, porque aquí no se afirma un sujeto a la vez que se niega un predicado que le corresponda necesariamente, sino que se suprime el sujeto junto con el predicado. Así, pues, como al suprimir la existencia de una cosa suprimimos la cosa misma con todos sus predicados, no puede producirse contradicción ninguna, porque no queda nada de donde sacar la contradicción: «'Dios es omnipotente'; éste es un juicio necesario. La omnipotencia no puede ser suprimida si ponéis la divinidad, es decir, un ser infinito, con cuyo concepto aquélla es idéntica. Pero, si vosotros decís que *Dios no existe*, entonces no se da ni la omnipotencia ni ningún otro de sus predicados; puesto que todos ellos han

sido suprimidos junto con el sujeto, y no se muestra en este pensamiento ni la más mínima contradicción» (*KrV*. A 595/B 626. Cf. *Rfx*. 4035; XVII, 392). El principio de contradicción no puede ser el fundamento en que se base la necesidad de la existencia de una cosa. Este principio es sólo un criterio suficiente de verdad para los juicios analíticos (*KrV*. A 151/B 190); por tanto, no puede fundar la necesidad material en la existencia, necesidad que es formulable tan sólo en juicios sintéticos (*KrV*. A 598/B 626). Frente a lo lógicamente necesario, lo realmente necesario es aquello cuya existencia puede ser conocida *a priori*: «Todo lo necesario tiene que ser conocido *a priori* como existente; por tanto, a partir de la mera posibilidad y de los conceptos» (*Rfx*. 5771; XVIII, 349. Cf. *Rfx*. 5568; XVIII, 235). «La necesidad —dice la *Crítica*— no es otra cosa que la existencia que es dada por la misma posibilidad» (*KrV*. B 111).

Ahora bien, la existencia necesaria es por completo inconoscible en sí misma de un modo enteramente *a priori*, razón por la cual no puede nunca ser conocida partiendo de conceptos. No obstante, esta existencia necesaria sí puede ser conocida *a priori* de un modo comparativo, es decir, en relación con otra existencia dada previamente; por tanto, dentro de un determinado contexto de experiencia, del que forme parte la percepción de esta última existencia. Sólo podemos conocer la necesidad de la existencia a partir de su conexión con lo percibido de acuerdo con las condiciones o leyes universales de la experiencia. Puesto que no hay sino un solo caso en el que se dé una interconexión de los objetos de toda experiencia, a saber, el de la causalidad; de ello se sigue que hay un único caso, en que la existencia de una cosa puede ser conocida como necesaria en virtud de su enlace con otros fenómenos, a saber, en el caso de que tal existencia sea el efecto de una causa dada: «La necesidad afecta únicamente a las relaciones de los fenómenos de acuerdo con la ley dinámica de la causalidad y a la posibilidad —fundada en ella— de su inferir *a priori* a partir de una existencia dada (la de la

causa) otra existencia (la del efecto)» (*KrV*. A 227 s./B 280). El principio de causalidad, según el cual todo cuanto acontece en la esfera de los fenómenos está determinado *a priori* por su causa, se manifiesta como el único criterio seguro de la necesidad real. Como el concepto de toda causa «exige inapelablemente que algo (A) sea de tal índole que otra cosa (B) le siga necesariamente y según una regla absolutamente universal» (*KrV*. A 91/B 124), introduce, por consiguiente, una necesidad en el enlace de los fenómenos entre sí, necesidad que nos permite conocer *a priori* la existencia de un objeto, en cuanto que podemos inferir necesariamente la existencia del efecto de la existencia de la causa.

Así, pues, teniendo en cuenta que el conocimiento de la necesidad en la existencia se funda en el principio de causalidad, comprendemos perfectamente el hecho de que el postulado de la necesidad posea un alcance estrictamente limitado. En efecto, este postulado se encuentra sometido a dos restricciones importantes. En primer lugar, la necesidad en la existencia no puede ir más allá del campo de la experiencia posible. En segundo lugar, la necesidad que conocemos en el ámbito de la experiencia posible no se refiere a la existencia de las cosas en cuanto sustancias, sino exclusivamente a la de sus estados; ya que éstos pueden inferirse de otros estados dados en la percepción según las leyes empíricas de la causalidad; las sustancias, por el contrario, nunca pueden considerarse como efectos empíricos (*KrV*. A 227/B 279 s.).

El conocimiento de la necesidad material de la existencia es una función de la razón; puesto que conocemos la existencia necesaria gracias a la relación que guarda con las condiciones o leyes de la experiencia. La razón es justamente la facultad que produce la unidad en las leyes del entendimiento por medio de principios y que, por tanto, no guarda relación inmediata con la experiencia, sino con la legalidad del entendimiento (*KrV*. A 302/B 359). De acuerdo con esto, el conocimiento racional será un conocimiento por principios en el que «yo conozco lo particular en lo universal a través

de conceptos». (*KrV*. A 300/B 357. Cf. *Anthropologie*, § 43, VII, 199; *Rfxn.* 423, XV, 170; 424, XV, 171 y 429, XV, 172). Este conocimiento no puede ser nunca un conocimiento inmediato, sino que ha de ser siempre un conocimiento simplemente inferido. Una inferencia de la razón es un razonamiento en el que hay, en primer lugar, una proposición que sirve de base; en segundo lugar, otra proposición llamada conclusión que se extrae de la primera; en tercer lugar, otra proposición que sirve de mediación entre las dos anteriores y, finalmente, la consecuencia o inferencia en virtud de la cual la verdad de la conclusión es conectada indefectiblemente con la verdad de la primera proposición (*KrV*. A 304/B 306 s.). La existencia necesaria no puede ser conocida inmediatamente, sino tan sólo a través de una inferencia de la razón. Esta es, pues, la facultad que nos permite alcanzar un conocimiento de la necesidad. El ejemplo dado por Kant como ilustración de este modo de conocer la necesidad de la existencia representa una corroboración de lo dicho: «El hecho de que la luz solar, que calienta la cera al mismo tiempo la derrite, mientras que endurece la arcilla, es algo que ningún entendimiento podría adivinar a partir de los conceptos que con anterioridad tuviéramos de esas cosas, y mucho menos inferirlo conforme a leyes; únicamente la experiencia podría enseñarnos semejante ley. En cambio, hemos visto en la lógica trascendental que, si bien nunca podemos ir *inmediatamente* más allá del contenido del concepto que nos es dado, sí podemos conocer, no obstante, completamente *a priori* la ley de la conexión con otras cosas, pero en relación con un tercero, a saber, la experiencia *posible* y, por consiguiente, *a priori* al fin y al cabo. En consecuencia, si se derrite la cera que antes fuera sólida, puedo conocer *a priori* que algo ha tenido que preceder (por ejemplo, el calor solar), de lo cual se ha seguido esto de acuerdo con una ley constante, aunque, prescindiendo de la experiencia, yo no podría conocer *con certeza a priori* y sin enseñanza de la experiencia ni la causa a partir del efecto ni el efecto a partir de la causa» (*KrV*. A

765 s./B 793 s.). Así, pues, la necesidad real que nos resulta factible conocer a los hombres es siempre una necesidad condicionada, hipotética (*Metaphysik Pölitz*. XXVIII, 558).

### 3.4. *Conclusión del análisis de la modalidad desde el punto de vista lógico-trascendental*

El postulado de la necesidad, como los dos anteriores, tampoco añade nada nuevo a la determinación de la objetividad del objeto de experiencia, sino que desvela el fundamento último del discurso de la determinación trascendental. Este es un discurso necesario —criterio inequívoco de un conocimiento *a priori*—, en cuanto se mantiene dentro de los límites de la experiencia posible, la cual a su vez es posibilitada por dicho discurso. El postulado de la necesidad revela que los principios del entendimiento puros son posibles en virtud de lo que ellos mismos posibilitan: la experiencia posible o —dicho de otro modo— la posibilidad de la experiencia. Así lo afirma Kant en la explicación de este postulado: «Todo cuanto sucede es hipotéticamente necesario; éste es un principio que somete el cambio en el mundo a una ley, es decir, a una regla de la existencia necesaria, sin la cual no habría ni siquiera naturaleza» (*KrV*. A 228/B 280).

La necesidad hipotética o condicionada postulada por este último principio puro del entendimiento hace posible la naturaleza misma, entendida como *natura formaliter spectata*, es decir, en cuanto «naturaleza en general como legalidad de los fenómenos en espacio y tiempo» (*KrV*. B 165. Cf. *Ibid.* A 125). Este postulado proclama la consumación del cambio del modo de pensar, que se conoce como «revolución copernicana» de Kant, transformación consistente en partir del principio de que «sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (*KrV*. B XVIII). En efecto, el postulado de la necesidad no hace otra cosa sino sacar a la luz el hecho de que la legalidad universal y necesaria del entendimiento constituye la auténtica legislación de la naturaleza como unidad sintética de lo múltiple de los fenómenos

conforme a reglas: «Nosotros mismos introducimos, por tanto, el orden y regularidad de los fenómenos, que llamamos *naturaleza*, y no podríamos descubrirlos en éstos, si no los hubiéramos depositado allí desde el principio nosotros mismos o bien la naturaleza de nuestro espíritu» (*KrV*. A 125).

El postulado de la necesidad no es, por consiguiente, más que el principio supremo de todos los juicios sintéticos en cuanto posibilidad de la experiencia<sup>12</sup>; ya que ésta sólo es posible en virtud de la representación de una conexión *necesaria* de las percepciones. En cuanto formulación estricta y acabada del principio supremo de todos los juicios sintéticos, el postulado de la necesidad es el fundamento último de todos los demás principios trascendentales y, por ello, podemos afirmar que está antepuesto jerárquicamente a todos éstos, a pesar de que únicamente puede ser determinado en relación con lo establecido en los principios que le preceden en la exposición. Así como todas las categorías se enlazan en la categoría de la unidad, de forma que ésta se convierte en la categoría suprema de la filosofía trascendental<sup>13</sup>, todos los principios pueden unificarse en el principio de la necesidad como principio supremo.

Así pues, podemos concluir diciendo que este tercer postulado de la modalidad establece el carácter ineludible de la regularidad trascendental en la constitución del discurso cognoscitivo. Este impone la atencencia a las reglas universales y necesarias formuladas por los principios trascendentales. Estos principios bosquejan *a priori* el ámbito trascendental de la objetividad, en el que puede producirse el encuentro de conocimiento y objeto. Por ello, Kant denomina a la mencionada atencencia la «verdad trascendental» del discurso, la cual precede a su verdad empírica haciéndola posible. En este marco, cobra todo su sentido esta afirmación de

<sup>12</sup> Cf. A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique* (Vrin, París 1975) tome II, p. 229.

<sup>13</sup> Vid. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*. 2 Bände (Bruno Cassirer, Berlín 1918) passim.

Kant: «El entendimiento no es sólo la facultad de los principios, sino que además su principio es que todos nuestros conocimientos y objetos han de estar sometidos a una regla» (*Metaphysik Pölitz*. XXVIII, 239).

JULIAN CARVAJAL CORDON